



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa
mediterranea
Percorso: vicino e medioriente e
subcontinente indiano

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

“Nous” e “les Autres”:

le lotte per la rivendicazione dell'identità nel
caso del colonialismo francese in Algeria, e
nell'immigrazione post-indipendenza

Relatore

Professore Federico Squarcini

Correlatore

Professore Marco Salati

Laureanda

Federica Belardo
Matricola 845152

Anno Accademico

2013 / 2014

Indice

Introduzione	2
Capitolo 1	
Le lotte per il riconoscimento	7
<i>1.1 La posizione di Axel Honneth</i>	8
<i>1.2 Altre voci sul riconoscimento</i>	20
<i>1.3 La questione dell'identità culturale</i>	33
Capitolo 2	
Le lotte per il riconoscimento nell'esperienza coloniale	44
<i>2.1 L'identità e la cultura in epoca coloniale</i>	46
<i>2.2 Sul riconoscimento in età coloniale</i>	57
<i>2.3 Legittimazione intellettuale del colonialismo</i>	67
Capitolo 3	
Le lotte per il riconoscimento tra i migranti algerini in Francia	78
<i>3.1 Dal colonialismo all'immigrazione</i>	80
<i>3.2 Le politiche abitative per i migranti: un aspetto del misconoscimento</i>	91
<i>3.3 Le questioni identitarie e le lotte per il riconoscimento</i>	103
Conclusioni	116
Appendice	121
Bibliografia	125
Ringraziamenti	134

Introduzione

Mentre questo lavoro prendeva forma, Parigi è stata per colpita nel cuore della sua democrazia; il principio della laicità e della libertà di stampa sono stati violati e massacrati da fondamentalisti nati, cresciuti e vissuti proprio sul suolo francese. Per qualche giorno tutti (o quasi) si autoproclamavano *Charlie*, sentendosi coinvolti e soffrendo lo stesso dolore, perché tutti dicevano "è stata colpita l'identità europea". I due terroristi che son entrati nella sede di *Charlie Hebdo* uccidendo dodici persone, rivendicando l'attentato in nome di *Allah*, erano due cittadini francesi i cui genitori erano immigrati in Francia dall'Algeria. Riflettere e offrire chiavi di lettura a un avvenimento tanto recente quanto profondamente complesso, non vuole essere l'obiettivo delle pagine che seguiranno, ma indubbiamente i fatti di Parigi hanno dato al lavoro che stava nascendo, una luce nuova, proponendo ulteriori spunti di analisi e chiarendo in parte anche l'urgenza di comprendere e affrontare una questione sempre più problematica. Naturalmente ciò che è successo a Parigi non è che uno dei tanti avvenimenti traumatici e delle numerose stragi che hanno coinvolto cristiani e musulmani in nome di battaglie per la difesa della « purezza »; alla luce delle pagine che seguiranno, tuttavia ricordare e citare i fatti che hanno colpito Parigi lo scorso 11 Gennaio, rileva l'attualità delle questioni sollevate in questo lavoro.

La contemporaneità pone in essere una realtà sociale i cui individui, seppur da una parte sempre più isolati e atomizzati, riconoscono se stessi e la propria valenza in base al riconoscimento che l'Altro gli conferisce. Questo induce da una parte proprio a definire se stessi in base all'Altro, e qualora l'Altro si trovi anche in una posizione di dominio le categorie definitorie che impone non sono solitamente neutrali ma cariche di giudizi e valori morali. Il mancato riconoscimento da parte della controparte relazionale, come dimostrano diversi autori, (che saranno oggetto di studio nei capitoli successivi) come Axel Honneth in primis, ma anche Charles Taylor, o Will Kymlicka, provoca una tensione dovuta alla lesione morale subita, che porterà i soggetti misconosciuti a insorgere e lottare per riconquistare il riconoscimento negato. Concordando sul bisogno e l'importanza del riconoscimento altrui, e su come il mancato riconoscimento possa

divenire un impulso alla lotta, ciò su cui però si vuole far riflettere nel corso della trattazione, è la nozione che riguarda il concetto di identità. A questo proposito si conviene quindi con le tesi della filosofa turco-americana Seyla Benhabib, la quale auspica che il concetto di riconoscimento non sia un'ulteriore fonte di divisione e di erezione di trincee culturali, quanto piuttosto un presupposto per aprirsi alla comprensione e condivisione, un modo per mettere in relazione narrazioni di tratti e costumi differenti, categorie auto-definitorie cui ricorrono gli individui. Attualmente i tratti identitari che caratterizzano i soggetti, sono sempre più complessi, diversi e diversificati, così come lo è la comunità di cittadini dei moderni stati-nazione: i flussi migratori, la mondializzazione, la globalizzazione di merci e idee, tutti questi fenomeni che contraddistinguono il mondo contemporaneo hanno contribuito a formare una popolazione sempre più “ibrida” e “meticcias”, senza che però siano state organizzate, pensate e formalizzate le strutture di comprensione e definizione di questi cittadini la cui identità è sempre più pluralista. Inoltre un ulteriore e importante spunto sul quale riflettere, è proprio questo concetto di identità complessa, che si forma, in un continuum di esperienze ed interrelazioni, senza che sia un dato immutabile ed immobile, ma soggetto a continua evoluzione, e in particolare fondato sullo sguardo e la relazione intrattenuta con l'altro. Amin Maalouf, autore franco-libanese, nel suo saggio più illustre *Les identités meurtrières* scrive “C'est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c'est notre regard aussi qui peut le libérer”.

Dati tali presupposti appare più immediato e comprensibile quanto sia necessario che le categorie auto-definitorie che delineano le identità dei soggetti, debbano essere assolutamente libere e svincolate, prive di imposizioni; e allo stesso tempo bisogna che vengano comprese e riconosciute dalla comunità cui i soggetti appartengono, in maniera profonda ed autentica così che si sentano effettivamente cittadini di quella nazione. Le conseguenze della segregazione e della discriminazione, spaziale e sociale, possono provocare danni e squilibri all'interno del gruppo: lo smarrimento provato davanti a questa nuova “strana molteplicità” incompresa e talvolta ostacolata dalle strutture di governo crea un terreno fertile per lo sviluppo e il radicamento di forme estremiste e fondamentaliste in seno alla comunità.

Prestando attenzione ai dilemmi e alle difficoltà create dai tentativi dei gruppi suddetti¹ di mantenere la propria integrità culturale all'interno dei confini istituzionali di stati laici e liberaldemocratici, è possibile comprendere meglio le cause prime del malcontento suscitato dagli intenti delle reti terroristiche internazionali. Non sono disponibili facili soluzioni né normative né istituzionali riguardo a come conciliare le aspirazioni delle comunità religiose ed etniche musulmane a perseverare nei loro stili di vita con l'universalismo liberaldemocratico della cultura in cui viviamo. [...] Siamo presi in reti di interdipendenze sbalorditive e sconcertanti, di fronte alle quali i diritti delle culture di mantenere la propria specificità possono realizzarsi solo attraverso rischiosi dialoghi con altre culture, i quali possono condurre tanto all'alienazione e al conflitto, quanto alla comprensione e alla conoscenza reciproche².

L'intento di questa ricerca è quello di indurre riflessioni circa i rapporti controversi e le difficili relazioni tra due paesi la cui storia è estremamente legata da meccanismi e strutture di potere e interessi, che si intrecciano da ormai qualche secolo. Studiare però ciò che accomuna e coinvolge le due parti in causa ha in realtà una pretesa e un obiettivo più ampio e a lunga portata. L'esemplarità che caratterizza le relazioni che intrattengono Francia e Algeria, sembra “contenere le verità di tutte le altre migrazioni [...]” così come esemplare “fu la colonizzazione dell'Algeria”³: ciò significa che da una parte questi due paesi mantengono una sorta di carattere unico e particolare, ma che tuttavia dall'altra, raccolgono le situazioni che caratterizzano tante altre migrazioni. Saranno infatti questi i contesti e le fasi storiche e sociologiche che verranno indagate in queste pagine: l'esperienza colonialista della Francia in Algeria, e l'immigrazione sul suolo metropolitano di abitanti della ex colonia, diventano teatro di scambi e dialoghi culturali complessi che portano allo stesso tempo la formazione e la costituzione di narrazioni identitarie sempre più ibride e meticce, e la radicalizzazione di confini culturali ed etnici che reiterano le nozioni un *Nous* contrapposto a dei *Les Autres*. Uno

1 L'autrice Seyla Benhabib, si riferisce alle comunità dei musulmani che abitano in stati europei e altrove, in particolare alla luce degli avvenimenti dell'11 settembre 2001.

2 S., Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Roma, 2005

3 A., Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002

dei presupposti a fondamento del lavoro che si svilupperà nelle pagine che seguiranno sarà proprio il tentativo di ristabilire e avviare una critica sulle barriere e le trincee culturali, sulle narrazioni che divengono identificazioni di un certo gruppo o comunità, in maniera univoca e unilaterale.

Il percorso che si delinea di seguito, è frutto di ricerche e considerazioni teoriche che hanno modificato, ritrattato e posto in luce diversa la problematica analizzata, rimettendo continuamente in discussione le questioni ed elaborando a varie riprese conclusioni che potessero sempre più rispondere alle esigenze della contemporaneità. Per questo, il lavoro si articolerà in tre capitoli, collegati e connessi tra loro, così da esplicitare e mostrare man mano l'esito della ricerca, tentando di volta in volta di chiarire i presupposti che portano a determinate conclusioni e chiavi di lettura; l'intento rimane quello di indagare, comprendere e offrire ipotetiche risposte a situazioni che suscitano inquietudine e problemi di diverso tipo. Il primo capitolo avrà l'obiettivo di porre le basi teoriche che ritorneranno in tutta la trattazione, chiarendo le posizioni di autori che hanno studiato e affrontato la tematica delle lotte per il riconoscimento. A partire dalle conclusioni di Axel Honneth, si tratteranno le sue fonti, prime tra tutte gli scritti hegeliani, e gli studi di psicologia sociale di George Herbert Mead, e si evidenzierà il tentativo dell'erede della scuola di Francoforte, di porsi al di là delle questioni che animano il dibattito tra comunitaristi e liberalisti. Di questi si esamineranno le considerazioni avanzate da Charles Taylor, Jürgen Habermas e Will Kymlicka, approfondendo le differenti visioni su argomenti, quali la cultura, la cittadinanza, e principi di uguaglianza o particolaristici, da una parte volti alla tutela dell'integrità della comunità intera, mentre dall'altra più impegnati a difendere le minoranze. Infine ci si concentrerà sulle idee di Seyla Benhabib, professoressa di Yale, impegnata in studi femministi e sul concetto di cittadinanza, soffermandosi in particolare su quest'ultima tematica, alla luce di degli scritti presi in considerazione in precedenza.

Il secondo capitolo entra maggiormente nel merito della questione, avviando una riflessione circa l'esperienza colonialista francese in Algeria, cercando di portare in luce l'influenza e il seguito che questa fase storica avrà nelle decisioni politiche e nel mantenimento dei rapporti tra i due stati anche dopo l'ottenuta indipendenza. L'analisi delle identità contrapposte di colono e colonizzato sarà il fulcro del corrente capitolo,

partendo dalla lettura di saggi di autori post-coloniali come Frantz Fanon e Albert Memmi. La reificazione perpetuata nella fase coloniale, che pone in essere categorie identitarie sovraordinate e determinate dalle strutture e dai meccanismi colonialisti, provoca una sorta di nevrosi in seno ai colonizzati che si trovano imposti attributi e qualifiche che li disumanizzano, vedendo così negato loro il riconoscimento fondamentale di essere umano. Nella colonia viene misconosciuto l'Uomo, ed è l'Uomo che deve essere riabilitato, e ciò tentano di fare gli algerini lottando per la propria indipendenza e per la liberazione dal dominio francese.

Per concludere, l'attenzione verrà spostata sul suolo europeo, in Francia, terra di immigrazione di tanti stranieri, la maggior parte di questi provenienti dall'ex colonia. Il terzo capitolo avrà infatti l'obiettivo di indagare e riflettere sui meccanismi e le problematiche inerenti le strutture e le politiche adottate dallo stato per far fronte ai nuovi flussi migratori. Verranno prese in esame le politiche abitative e i piani urbanistici che la Francia ha intrapreso per tentare di arginare, risolvere e ovviare alla questione dei migranti: lo studio di tali misure servirà a fornir un esempio della stigmatizzazione e dell'incapacità della nazione di trovare i giusti mezzi per comprendere e fare in modo che questi nuovi abitanti si sentano veramente cittadini. Le politiche, e le ideologie che le animarono, non riuscirono mai a soddisfare pienamente l'*integrazione* auspicata: la segregazione perpetuata nelle *banlieues* ricalca di fatto quella *fracture coloniale* che tiene separati francesi *de souche* e francesi *issus de l'immigration*, determinando così a priori l'identità dei figli degli immigrati, come se l'immigrazione fosse una sorta di gene da tramandare di generazione in generazione. Alla luce di queste considerazioni, si guarderà alle rivolte nelle *banlieues* nel 2005, analizzandole come lotte per il riconoscimento, tenendo ben in mente i presupposti teorici riguardanti il riconoscimento e l'identità menzionati precedentemente.

Capitolo 1

Le lotte per il riconoscimento

Le analisi e le teorie sul Riconoscimento si inseriscono in un dibattito ampio e datato, in cui diverse posizioni e varie argomentazioni entrano in gioco, si contrappongono e si scontrano, partendo da differenti presupposti e sulla base di costruzioni divergenti sull'ideologia identitaria. Una rilevanza sempre più attuale attribuita a questo concetto è motivata in particolare dal contesto socio-politico-culturale del mondo contemporaneo, un mondo sempre più *multiculturale*, che ha indotto le scienze sociali a riflettere in questo senso. Ma, come già è stato sottolineato, l'ipotesi che potesse esistere un nesso tra le lotte e i movimenti di liberazione o dissidenza di una minoranza (etnica, culturale) e le violenze subite dalla minoranza stessa in merito alla propria identità, è oramai abbastanza appurata dalla letteratura in materia: nomi illustri quali Rousseau o Hegel si sono misurati con l'argomento, a testimoniare il vivo interesse filosofico intorno all'importanza data dai rapporti intersoggettivi e il riconoscimento altrui per una completa soddisfazione del sé individuale e collettivo.

Perciò sono concetti come intersoggettività e identità al centro delle analisi relative alle teorie del riconoscimento, che lungo il corso della storia si sono evolute e modificate, tentando di attualizzarne ed esplicarne i contenuti applicandoli alla contemporaneità, e che ritornano nelle analisi che Axel Honneth, erede della scuola di Francoforte, cerca di portare avanti, basandosi sui fondamenti teorici di autori che l'hanno preceduto. La prima parte del capitolo corrente dunque si concentrerà sull'analisi degli scritti e degli studi di Honneth, con una particolare attenzione alle sue fonti e alla riattualizzazione del pensiero hegeliano. Successivamente verrà introdotto il confronto e il dibattito inerente alle teorie sul riconoscimento (forte dei presupposti teorici del paragrafo precedente), sottolineando le posizioni divergenti di comunitaristi e liberali, e dando voce ad altri influenti pensatori. Infine si tenterà di riflettere sul significato del concetto di identità culturale, fondamentale all'interno dello schema cognitivo del riconoscimento, per comprendere meglio come e se ne venga attribuita una valenza oggettiva, e in un certo senso reiterata, prendendo in esame principalmente la posizione di Seyla Benhabib.

1.1 La posizione di Axel Honneth

Axel Honneth, filosofo tedesco del ventesimo secolo, allievo di Jürgen Habermas, e appartenente alla scuola di Francoforte, partendo dai fondamenti teorici di Hegel, prende in parte le distanze dalle convinzioni del maestro, diventando una delle voci più influenti e illustri in materia di teorie del riconoscimento. Si inserisce nella controversia, oramai aperta tra comunitaristi e liberali⁴, proponendo una soluzione alternativa alla discussione: riprendendo gli studi Hegeliani del periodo Jenese, nei quali una dottrina dialettica per il riconoscimento era ancora preponderante nel pensiero del filosofo, Honneth la sviluppa e la integra all'analisi della psicologia sociale di George Herbert Mead⁵. Sono cardinali questi due autori nello sviluppo del pensiero honnethiano, che mira alla costituzione di una teoria normativa del riconoscimento.

L'autore si ripropone, aggiungendo particolari alle analisi alle quali fa riferimento, di fornire una chiave di lettura dei mutamenti storici e sociali del suo tempo (ma anche passati): è proprio in questo senso che il termine di *lotte* assume un ruolo fondamentale nell'impianto teorico, dando una svolta dialettica (in senso hegeliano) al sistema. Ma procediamo per gradi.

Al fine di meglio comprendere e analizzare Honneth, è necessario allora introdurre il pensiero hegeliano (in modo particolare nel periodo di docenza a Jena), continuo spunto per il filosofo contemporaneo⁶. È infatti per primo il teorico tedesco del XVIII secolo, che partendo dallo studio di filosofi sociali come Hobbes e Machiavelli, e reinterpretando le loro riflessioni sulle "lotte sociali", riattualizza il termine applicandolo alla teoria del riconoscimento. Alla base delle convinzioni di Hegel vi è l'idea di una propensione intrinseca morale negli individui al reciproco riconoscimento, a rapporti intersoggettivi, con il fine di una libertà comunicativa, che fa procedere così il progresso sociale: prende quindi le distanze da Hobbes e Machiavelli i quali sostenevano che queste *lotte sociali* avessero come motore l'istinto per

4 Di cui tratterò nel paragrafo successivo.

5 Sociologo e psicologo statunitense, considerato tra i padri fondatori della psicologia sociale, G. H. Mead, *Mente, sé e Società*, Giunti-Barbera, Firenze, 1966, in Honneth A. *Lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano, 2002.

6 Vedi Honneth A. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano, 2002

l'autoconservazione, individuando in impulsi morali la tensione principale. E il contesto stesso in cui si verificano questi conflitti cambia nell'impianto hegeliano, descrivendo una dimensione caratterizzata da forme elementari di convivenza intersoggettiva; non si ragiona più quindi, come nella tradizione giusnaturalista, in termini di individui isolati e autonomi, ma in una base di socializzazione umana. Questi due presupposti teorici che allontanano Hegel dalle formulazioni di Hobbes e Machiavelli circa la lotta sociale per l'autoconservazione, uniti alla dimensione dinamica innovativa, in un certo senso dialettica, propria di una società/comunità sancita dai rapporti intersoggettivi, offrono una risposta differente ai temi della filosofia sociale.

È la nozione stessa di riconoscimento ad assumere un tratto dialettico e dinamico: il soggetto, avendo già una consapevolezza di sé, dopo essersi visto riconosciuto dall'altro con cui è in relazione, abbandona in parte le conoscenze pregresse, per abbracciarne di nuove, portate dall'altro. E il processo si ripete man mano che la complessità dei rapporti aumenta, e più divengono complessi, più allo stesso tempo il carattere conflittuale del percorso diventa visibile, e si intuisce la tensione morale che muove i rapporti e le *lotte*, le quali per questo non possono più esser motivate solo col fine della preservazione fisica. Le *lotte* vengono definite da Hegel *delitti*, e ognuno ha all'origine lo stesso crimine, lo stesso motore, ovvero la sensazione da parte di un individuo di non esser riconosciuto. Il mancato riconoscimento è il *casus belli*, il fattore che porta i soggetti a scontrarsi. Ma come sottolinea Honneth⁷ la dinamica che Hegel vede nel suo impianto teorico sul riconoscimento, la attribuisce a queste lotte solamente in una fase successiva a quella del *Sistema dell'eticità*⁸, importante elaborato in cui son raccolte molte delle riflessioni sull'argomento⁹. È solo successivamente in altri scritti di filosofia sociale, che viene riconosciuto alle lotte il passaggio da un grado dell'eticità a quello successivo: è infatti l'acquisizione di un più alto grado di eticità, ciò che si raggiunge dopo ogni fase della lotta per il riconoscimento, fino al compimento di una forma organizzativa di società:

dunque non è un contratto tra gli uomini a porre fine alla condizione precaria di una lotta di tutti contro tutti per la sopravvivenza ma, al

7 Vedi in A., Honneth, *Lotta per il riconoscimento* cit.

8 Hegel *Sistema dell'eticità*, in A., Honneth, *Lotta per il riconoscimento* cit.

9 Vedi nota 24 cap. 2, di A., Honneth *Lotta per il riconoscimento* cit.

contrario, è la lotta come *medium* morale a portare da uno stadio meno sviluppato dell'eticità a un livello più maturo del rapporto etico.¹⁰

Il percorso attraverso il quale l'individuo tende all'*eticità assoluta* (stadio finale e maturo del rapporto etico) passa per tre differenti fasi del riconoscimento, sulle quali tornerà lo stesso Honneth e che saranno in seguito oggetto di analisi; ora saranno semplicemente citate. Hegel individua tre ambiti in cui le relazioni e i rapporti intersoggettivi si sviluppano in modo dialettico, definendo la sfera familiare e quella del diritto (della società civile) come fasi in cui l'*eticità* è ancora in uno stadio *naturale*, mentre riconosce nella solidarietà il suo compimento. Il passaggio dall'*eticità naturale* a quella *assoluta* si manifesta con l'abbandono del principio di particolarità, per abbracciare l'universale: è questa la svolta verso lo stadio finale della dialettica delle lotte per il riconoscimento. Il momento dell'*eticità assoluta* rappresenta per Hegel il livello più avanzato dei rapporti umani intersoggettivi, la fase in cui l'individuo, dopo le esperienze precedenti di lotte per il riconoscimento, approda alla consapevolezza del valore dell'universalità.

In tale apparato gnoseologico manca un riferimento empirico, un legame tra la teoria e il suo aspetto più concreto, anche a causa del fatto che Hegel dopo gli anni a Jena, rivolge il suo interesse a studi diversi, che lo coinvolgeranno completamente e andranno a prendere forma nella celeberrima *Fenomenologia dello spirito*. Honneth, ben consapevole dell'assenza di un tentativo di applicazione alla realtà storica del modello in questione, rivolge di conseguenza l'attenzione verso (come già è stato preannunciato) le elaborazioni di George Herbert Mead¹¹. Mead è un illustre professore americano di psicologia sociale del ventesimo secolo, quindi vive circa duecento anni dopo il filosofo tedesco, ma ne riattualizza in pieno le fondamenta metodologiche. Riprende la dimensione dinamica e dialettica data al concetto di riconoscimento, e ne sottolinea la valenza nella costituzione dell'identità soggettiva, tentando di servirsene come mezzo per spiegare l'evoluzione morale della società. Lo studioso americano individua nella comunicazione verbale un importante elemento grazie al quale il soggetto riesce a percepire sé stesso esattamente con lo stesso canone e gli stessi strumenti con cui ne

10 A., Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit. pp. 28

11 G. H., Mead, *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze, 1966

fruisce l'altro: ed in questo momento, con questo passaggio estremamente importante dato dall'elaborazione del linguaggio, il soggetto riceve l'idea di sé stesso in modo oggettivo, estraneo ed esterno. E nell'istante in cui il soggetto riesce a comprendere sé stesso nel medesimo modo in cui lo acquisirebbe l'altro, tale soggetto è in grado allora di prevenire in un certo senso le azioni e le reazioni dell'altro, maturando anche una sorta di controllo nei suoi confronti. La capacità di oggettivarsi e farsi altro da sé, Mead la chiama *Me* contrapponendola all'*Io*, che definisce più istintiva e creativa.¹² Ed è proprio in questo valore attribuito al rapporto con l'altro, all'importanza di estraniarsi da sé per meglio comprendere e prevedere le reazioni dell'altro alle nostre azioni, che si può evincere una forma più empirica e concreta della teoria del riconoscimento. È la comprensione di sé mediante l'altro, il legame che lega autocoscienza e riconoscimento dell'altro, che da funzione sociale alle analisi discusse finora.

Sorge a questo punto dell'analisi la problematica e l'interrogativo sul rilievo e la funzione da attribuire all'*Io*: quanto la personalità, la definizione dell'identità, il fatto di esser riconosciuto come individuo particolare, e non più solamente come membro della comunità, risulta preponderante nell'apparato concettuale di Mead?

Dopo aver messo in luce i diritti/doveri garantiti dai rapporti giuridici, i quali si inseriscono naturalmente in un contesto normativo, e permettono agli individui di vedersi riconosciuti come soggetti tutelati e integrati all'interno della società (è visibile qui l'influenza neohegeliana: il diritto è una delle fasi della dialettica del riconoscimento), il docente statunitense sottolinea che la comprensione e la percezione dell'identità, limitata al riconoscimento altrui, sarebbe incompleta. Verrebbero di fatti trascurate le differenze individuali. È nella tensione tra *Me*, conforme al riconoscimento e alle norme della comunità, e *Io*, quella parte creativa e innovatrice, che rivendica la garanzia e l'integrità della propria identità, che vengono innescati i movimenti per il cambiamento sociale.

La liberazione storica dell'individualità si compie perciò per entrambi i pensatori come una lotta di lunga durata per il riconoscimento. A differenza di Hegel, Mead può però offrire una spiegazione del processo di formazione così descritto che consente di coglierne i fondamenti

¹² Vedi cap. 4 *La trasformazione naturalistica di Mead* di Honneth, A. *Op. Cit.*

motivazionali: le forze che sempre di nuovo danno impulso alla "dinamica del riconoscimento" rappresentano quegli stadi incontrollabili dell'Io i quali possono esprimersi liberamente e senza coazioni solo quando trovano l'assenso di "un altro generalizzato". Poiché sotto la pressione del loro Io i soggetti sono indotti a sottrarsi di continuo alle norme incorporate nell'"altro generalizzato", sottostanno in un certo senso alla necessità psichica di impegnarsi per l'estensione del rapporto di riconoscimento giuridico. La prassi sociale che deriva dallo sforzo congiunto per questo "arricchimento della società" è ciò che nella psicologia sociale di Mead può corrispondere alla lotta per il riconoscimento.¹³

Questo cambiamento sociale è rintracciabile nel pensiero di Mead nell'ampliamento della sfera dei diritti, riflessione che in realtà apre le fila a un discorso molto più ampio e complesso, sull'estensione della cerchia delle libertà e sulla convivenza tra comunità diverse, fulcro e importante riferimento per lo sviluppo delle nostre analisi. Inoltre dimostra la qualità del pensiero di Mead e la sua volontà a mantener, durante le sue ricerche, vivo il contatto alla realtà. Una delle poche mancanze che Honneth riscontra nella tesi presa in considerazione sopra, è l'assenza di una definizione precisa del riconoscimento soggettivo, del riconoscimento che si basa sull'individualità del soggetto.¹⁴

A partire dunque dall'esame degli scritti di Hegel e Mead, Axel Honneth tenta di delineare una teoria normativa della società, con l'obiettivo di spiegare "i processi di trasformazione sociale in riferimento alle pretese normative strutturalmente connesse alla relazione di reciproco riconoscimento"¹⁵. In primis di conseguenza, l'erede di Habermas riconosce i meriti degli autori che ha analizzato, sottolineandone i punti in comune e i più pertinenti per la formulazione completa del suo scopo: nello specifico, si sofferma sulla valenza individuata in una società che giunge al suo compimento grazie alle lotte per il riconoscimento, intese come strumenti morali, e sulla ripartizione nei tre stadi del riconoscimento. Honneth però nella premessa al suo impianto concettuale, si ripropone di colmare la lacuna lasciata in parte dagli studiosi ai quali fa riferimento,

13 A., Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit. Cap. 4 pp. 105

14 v. *ivi* fine cap. 4

15 *ivi* pp. 114

ovvero si impegna a descrivere la controparte negativa del riconoscimento, in maniera sistematica, così come si dedica a quest'ultimo. Il misconoscimento dunque, troverà negli scritti di Honneth uno spazio più ampio e verrà analizzato in maniera più approfondita.

Come è stato accennato sopra, ora la trattazione si concentrerà a delineare più nel dettaglio i differenti stadi del riconoscimento che Hegel aveva cominciato a prendere in esame, e che Mead ha in parte ripreso: Honneth si dilunga nel suo libro *Lotta per il riconoscimento*, articolando il discorso in tre momenti che corrispondono alla suddivisione in *amore, diritto, e solidarietà*.

Procedendo con ordine, l'erede della scuola di Francoforte, vede nella sfera dei rapporti amorosi una prima fase in cui il sé non ancora formato viene riconosciuto. All'interno di questa categoria, definita per esteso con il termine *amore*, Honneth si riferisce a tutti quei vincoli affettivi che legano poche persone, per questo è possibile introdurre anche i rapporti di amicizia, le relazioni d'amore, e in particolare i sentimenti e le reazioni che legano la madre e il proprio figlio. Sarà proprio su quest'ultimo legame, che il filosofo si concentrerà e analizzerà come paradigma di questo primo riconoscimento: Honneth vede nella fusione, ovvero nel primo momento di rapporto simbiotico, che il bambino ha nei confronti della propria madre e nel successivo distacco di quest'ultima, il primo trauma ch'egli è costretto ad affrontare. A partire da questa lesione, il figlio proietterà il suo amore verso gli oggetti che lo circondano, allontanandosi dal proprio genitore, e riuscendo a portare avanti una relazione più matura e consapevole, che sarà costitutiva del modello di questo primo riconoscimento. Il paradigma dunque assunto dal filosofo per esplicitare questo tipo di rapporto amoroso (che vale, come già ricordato, per tutti gli altri rapporti affettivi tra poche persone) dimostra una sorta di percorso dialettico fondato su un primo momento di attaccamento simbiotico tra i due soggetti che si riconoscono reciprocamente fondendo i propri bisogni con quelli dell'altro; una seconda fase di distacco materno, dove il bambino subisce un forte trauma che però conduce al terzo e ultimo stadio che permette a entrambi i soggetti di maturare il loro rapporto e il reciproco bisogno, mantenendo la propria autonomia, acquisendo *fiducia in sé*.

Il secondo momento del processo di riconoscimento è quello che si riferisce alla sfera del *diritto*, e che pone le relazioni tra gli individui su un piano diverso. Qui i rapporti

sono estesi a più persone, alla totalità della comunità: i membri si vedono riconosciuti in quanto tale grazie a una gamma di diritti/doveri che li accomuna, il soggetto diventa detentore di personalità giuridica. L'uomo è dunque riconosciuto dalla comunità, dagli altri membri, proprio perché anche lui appartenente alla stessa cerchia di diritti e doveri: la sua qualità generale di essere uomo fa di lui una persona. Ciò che viene rispettato e messo in atto nella sfera del diritto è quindi il principio di universalizzazione, e questo conferisce agli individui la possibilità di agire, supportati e confortati dalla tutela delle norme in vigore, che quindi conferiscono nel soggetto un maggiore *rispetto di sé*.

È nella terza e ultima fase del riconoscimento, quello che Honneth definisce *stima sociale*, che l'individuo, dopo essersi sentito riconosciuto come persona amata, e persona detenente dei diritti e dei doveri giuridici, necessita di vedersi approvato per le sue qualità individuali e caratteristiche proprie "una persona può percepirsi come preziosa solo se si sa riconosciuta in prestazioni che non condivide indistintamente con altre"¹⁶. Viene quindi fornita una risposta pluralistica, al posto di quella universale, ai soggetti per ritrovare appunto stima sociale, e ben al di là dei limiti di ceto tipici di una società divisa per funzioni e classi: la stima sociale relativa al solo gruppo di appartenenza provoca un'identificazione tra il valore dell'individuo e quello del gruppo. Per questo Honneth sottolinea la necessità di uscire dagli schemi di una comunità divisa in ceti, con l'obiettivo che il soggetto veda compiute quelle sue peculiarità e doti che dovrebbero distinguerlo, dargli quell'*autostima* necessaria perché l'identità dell'individuo si completi. Naturalmente questa autostima menzionata, egli riesce a ottenerla soltanto mediante il giudizio, il riconoscimento dei membri della comunità, che approvano e riconoscono quelle capacità come utili per la prassi collettiva; e i membri della comunità che giudicheranno positivamente tali caratteristiche saranno a loro volta individui che si vedranno riconosciuti dagli altri come autonomi e valorosi nella loro individualità.

Prima di addentrarsi nel vivo dell'impianto teorico della teoria del riconoscimento di Honneth, risulta interessante ai fini del prosieguo della trattazione, fare una parentesi sulla rilettura del concetto di *Reificazione* analizzato da György Lukács, e ripreso dall'erede della scuola di Francoforte¹⁷. La reificazione viene studiata da Lukács in

16 v. A., Honneth *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 152

17 A., Honneth, *Reificazione*, Meltemi editore, Roma, 2007

un'ottica di patologia della moderna società capitalista (Lukács, 1923), contesto in cui i soggetti si rapportano gli agli altri in una prospettiva di scambio tra merci, come se le persone diventassero oggetti nella relazione con l'altro. Qualcosa di umano assume il carattere di una cosa. Axel Honneth, si dedica dunque nel saggio *Reificazione*, tradotto in Italia nel 2007 (dunque i due autori son separati da un lungo asse temporale), a integrare e spiegare questa distorsione dei rapporti umani in una chiave di oblio del riconoscimento. Il mancato riconoscimento dell'altro, dovuto a una contemplazione distaccata di sé, in cui il soggetto invece di essere attore della propria vita diventa spettatore neutrale, è la chiave di lettura assunta dal filosofo tedesco per spiegare tale alienazione. Può dunque risultare utile ai fini della ricerca che viene condotta evidenziare il ruolo che il concetto di riconoscimento e le conseguenti sfumature dovute a un riconoscimento negato (che in particolare studieremo in seguito) assume in maniera preponderante nella filosofia honnethiana.

L'analisi che è stata portata avanti sinora, giunge in questo momento a un punto nevralgico, che sarà trattato a più riprese durante il corso della seguente tesi per tentare di trovare le analogie e le risposte necessarie che supportino la teoria in questione. Mi riferisco nella fattispecie alla controparte negativa del riconoscimento, il *misconoscimento*. Sarà infatti su questa violenza, che lungo il corso della trattazione, si concentreranno le riflessioni, tentando di applicare tale impianto concettuale alla comunità dei migranti algerini in Francia, e ai soprusi subiti precedentemente da questi ultimi durante la fase coloniale.

Honneth, come è già stato messo in evidenza, da ampio spazio all'esame del concetto di misconoscimento, riprendendo la tripartizione degli stadi del riconoscimento analizzata sopra, trovando per ognuno di essi la corrispondente versione misconosciuta. Mead definisce il riconoscimento negato addirittura una "devastazione psichica" (Mead, 1966) per il soggetto, che basa la sua integrità, la costruzione del suo sé, sull'approvazione altrui; di conseguenza la violazione del riconoscimento provoca nel suo immaginario una lesione della positiva comprensione di sé acquisita per via intersoggettiva. Il primo tipo di violenza presa in analisi è quella esercitata sul piano fisico della persona, ed è anche la sua forma più degradante: porta la vittima a perdere il controllo su di sé, danneggiando la sua fiducia a disporre del proprio corpo, e

abbandonando così anche il contatto con la realtà circostante. Riducendo il più elementare rapporto pratico con se stessi, il soggetto viene privato della fiducia in sé che aveva conquistato.

Mentre il primo tipo di lesione viene descritta da Honneth come una *morte psichica*, la seconda si concretizza come una *morte sociale*: qui la ferita inflitta alla persona colpisce il suo diritto di avere diritti¹⁸. Questa emarginazione sociale induce il soggetto in questione a sentirsi incapace di intendere e volere, un inetto della comunità, un escluso, un soggetto privo della capacità di riferirsi a sé stesso come a un partner dotato di uguali diritti in interazioni coi propri simili. Honneth delinea tale misconoscimento come la negazione "del rispetto cognitivo di capacità morale di intendere e volere"¹⁹. È dunque in questa seconda tipologia di misconoscimento che a esser ferito, a esser negato è il rispetto si sé.

L'ultima negazione del riconoscimento viene nominata dall'erede della scuola di Francoforte, *malattia* e colpisce quell'ultimo stadio di consapevolezza acquisita dall'individuo con la stima sociale. La degradazione che incide sullo status della persona è intesa con il significato attribuito attualmente al termine umiliazione: umiliati sono i membri appartenenti a forme di vita o modi di pensare che vengono sviliti, ridotti a uno stato di inferiorità all'interno di una gerarchia sociale. Questa svalutazione di modelli di auto realizzazione provoca la perdita di autostima personale, acquisita con la possibilità di attribuire alle proprie capacità valore sociale.

Grazie a questo brevissimo excursus delle tesi di Honneth sul concetto di misconoscimento, è possibile ora porsi il quesito che porterà luce sulla teoria della Lotta per il riconoscimento e che Hegel e Mead avevano lasciato irrisolto:

perché l'esperienza del misconoscimento è così ancorata al vissuto affettivo dei soggetti umani da dar loro la spinta motivazionale all'opposizione e al conflitto sociale, cioè a una lotta per il riconoscimento?²⁰

Honneth, grazie anche al contributo di studi di psicologia pragmatica di autori come

18 Argomento che ritratteremo con S. Benhabib *Il diritto di avere diritti*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2006

19 A., Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit. pp. 161

20 *Ivi*, pp. 159

John Dewey, risponde sostenendo che l'impulso alla lotta, all'opposizione, scaturisce proprio da quei sentimenti provocati dal violato riconoscimento. Il senso di vergogna è quello che a parere dell'autore tedesco assume un carattere preponderante e maggiormente evidente; nel momento in cui il valore che sentiva come proprio, ottenuto grazie alle forme di riconoscimento descritte poc'anzi, gli viene negato, egli si pone in una condizione di inferiorità rispetto ai partner di interazione, che l'hanno privato di quelle norme sociali che gli permettevano di sentirsi stimato e riconosciuto. Da tale percezione, il soggetto misconosciuto comincia a maturare la consapevolezza della sua estrema dipendenza dall'altro, e la sofferenza, dovuta all'esperienza della vergogna, insinua in lui la necessità di spezzare questa tensione negativa, riprendendo controllo di sé e della sua possibilità di agire, la quale si manifesta con un'opposizione politica dichiarata contro gli atti di misconoscimento subito.

Il filosofo tedesco giunge dunque a postulare che da ogni esperienza di misconoscimento i sentimenti di reazione che nascono nel soggetto leso, possono poi confluire in impulsi di ribellione e opposizione, di lotta appunto. Le conseguenze scaturite dall'offesa non possono essere postulate come assiomi, poiché dipendono strettamente dalle condizioni socio-politiche in cui la comunità violata vive, ma la genesi morale insita dietro ai fermenti sociali è, a parere di Honneth, assai frequente.

Il nesso esplicitato dal filosofo tedesco tra rivolte sociali e esperienza morale di riconoscimento negato, si scontra in parte con la sociologia accademica, la quale aveva tralasciato questo importante aspetto delle lotte sociali: questa notevole rilettura socio-filosofica delle dinamiche di rivolta (che abbiamo visto evolversi nei suoi vari stadi, forti della valutazione delle fonti) verrà ripresa più volte lungo la trattazione della seguente tesi per tentare di motivarne una valenza empirica.

Prima di procedere, è importante però sottolineare il fatto che, come evidenzia Honneth stesso, non è implicito in tutte le fasi del processo di riconoscimento l'impulso morale all'opposizione. Naturalmente tale scintilla sarà riscontrabile in particolare nella sfera del diritto e della stima sociale, poiché come è stato già precedentemente precisato, sono ambiti che coinvolgono le relazioni tra più membri della comunità. In entrambi questi contesti infatti, le finalità individuali sono per principio aperte a generalizzazioni sociali: la lotta diventa collettiva nel momento in cui il soggetto articola la delusione

nelle attese normative non rispettate dalla società, in un quadro intersoggettivo tipico dell'intero gruppo.

Occorre tuttavia ulteriormente puntualizzare che non tutte le forme di conflitto sociale muovono da impulsi morali provocati dal misconoscimento; solo qualora vengano mantenute e rispettate le casistiche di cui sopra, si può inserire tale fermento sociale nella categorie delle lotte provocate da un torto subito che porta ad azioni collettive esperite dall'intera cerchia di soggetti come tipiche della loro situazione sociale. Nel momento in cui d'altra parte, vi è una presa di posizione collettiva in una situazione sociale comune, fondata su disagi e motivazioni specificamente di tipo economico, si fa riferimento a tipi di cause diverse dal misconoscimento, quali possono essere interessi economici o politici.

Grazie al contributo ottenuto dallo studio dei presupposti teorici di Honneth, enunciati finora, è possibile procedere con l'introduzione della teoria normativa basata su un'etica del conflitto, delineando appunto l'obiettivo degli scritti del filosofo tedesco. Oltre ad essersi concentrato nella parte finale di *Lotta per il riconoscimento* nella formulazione di una risposta sul piano teorico della tesi in oggetto, in termini di una proposta innovativa di filosofia sociale, basata sull'etica²¹, l'autore in questione ne fa anche l'oggetto di un breve pamphlet dal titolo *Il dolore dell'indeterminato*²². Il saggio riprende la filosofia politica hegeliana, con l'intento di contrapporla all'astrattezza e al formalismo di altre teorie della giustizia, proponendosi di salvaguardare l'analisi teorica e la diagnosi storica, tenendo sempre presente il carattere e la manifestazione dell'indeterminatezza.

La sofferenza di chi non è riconosciuto dal sistema sociale obbliga ad un'indagine che attraversa tutti i modi della ricerca scientifica sul sociale, sedimentandosi in una teoria critica del riconoscimento. Il problema primo così come si pone nella quotidianità, è quello di cercare di uscire dal carattere negativo del *riconoscimento negato*. [...]

Capire dove cominciano a sorgere i primi sintomi delle patologie sociali, vuol dire innanzitutto non dimenticare che il riconoscimento

21 Svilupperemo a breve in che termini viene definita tale etica.

22 A., Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, collana Le orme, Roma, 2003

intersoggettivo si deve sviluppare, da una parte, tenendo presente il crescendo di consapevolezza che i singoli hanno della loro individualità, e dall'altra educando la propria persona alla capacità di rapportarsi agli altri, imparando a vivere l'imprescindibile dipendenza delle nostre vite dal riconoscimento che altri ci offrono.²³

A partire da tale concettualizzazione, si evince in Honneth la necessità di dare risposte diverse ai dibattiti contemporanei fossilizzati sulle idee antitetiche di universalizzazione e particolarismo, proponendosi di "formulare una teoria della giustizia che tenti di universalizzare le condizioni intersoggettive che rendono possibile la libertà individuale"²⁴. Ed è proprio nella sfera dell'eticità che tale proposito può compiersi. Nelle ultime pagine di *Lotta per il riconoscimento*, Honneth delinea i confini del concetto per completar così la teoria normativa, di cui sopra: sottolinea che bisogna che abbia al contempo un grado di astrattezza e concretezza, così che risponda contemporaneamente alla necessità di non trovarne riferimenti specifici nella vita dei soggetti, ma che ugualmente abbia degli elementi che ne consentino la verifica dei contenuti. È dunque una definizione che mantiene un carattere relativo abbastanza esplicito, che Honneth attribuisce al fatto che viene forzosamente influenzata, in parte, dalle condizioni storico-sociali dell'epoca in questione. Il filosofo tedesco vede in questo massimo grado di sviluppo del riconoscimento, in questa ideale di società la realizzazione di conquiste universalistiche e di individualismo impresse a tal punto nei modelli di interazione che tutti i soggetti trovano riconoscimento come persone allo stesso tempo autonome e individuate, uguali e tuttavia particolari²⁵.

Questo permette di introdurre la discussione, che verrà trattata nel paragrafo successivo circa le diverse posizioni di liberalisti e comunitaristi, dalle quali Axel Honneth ha voluto prendere le distanze.

23 A. Carnevale, Introduzione a A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit. pp. 17

24 A. Carnevale, Recensione a A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., in JURA GENTIUM, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, ISSN 1826-8269, 04/2012
<http://www.juragentium.org/books/it/dolore.it>

25 A., Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 204 e segg.

1.2 Altre voci sul riconoscimento

Stabilire fino a che punto l'integrazione sociale delle società sia normativamente connessa a una comune concezione di VITA BUONA costituisce oggi il tema del dibattito tra "liberalismo" e "comunitarismo"²⁶.

I termini della controversia che verte sulle teorie del riconoscimento si concentrano dunque sulla differente concezione della portata del principio dell'universalismo, contrapposto a quello particolarista: se l'ideale universale è da una parte lo slogan propugnato e diffuso dalle democrazie liberali che si proponevano di salvaguardare l'universale uguaglianza degli esseri umani, dotandoli di diritti e doveri che rispondessero a questo bisogno di universalità, d'altra parte nasce la necessità di riconoscere il valore della particolarità, di tutelare i principi delle differenze. In questo panorama assume sempre più rilevanza teorica il concetto di multiculturalismo, in cui si esplicitano i differenti poli del dibattito tra chi ha una visione dello Stato più distaccata, *super partes* per quanto riguarda le diverse concezioni di stili di vita, e chi invece sostiene che quest'ultimo sia legittimato e anzi tenuto a porre una serie di vincoli normativi per quanto riguarda la comune concezione di vita buona.

Charles Taylor, importante autore canadese della corrente comunitarista, la quale nasce tra la fine degli anni settanta e gli inizi degli anni ottanta, in risposta alla società liberale, critica a quest'ultima il fondamentale atomismo insito nell'idea universale di comunità, in cui gli individui perseguono per lo più fini individuali. E, sostiene sempre Taylor, anche qualora questi fini abbiano l'aspetto di un'azione collettiva, all'interno della società liberale, intesa secondo gli schemi di Rawls ad esempio, sono sempre realizzazione di obiettivi del singolo, che da solo non riesce a raggiungere e che dunque si unisce ad altri. Il sé atomista criticato, è un sé che ha perso in un certo senso, il riferimento all'importanza del riconoscimento, è un sé inconsapevole del valore dell'azione collettiva nel contesto democratico²⁷.

²⁶ Ivi, pp. 113

²⁷ Vedi A. Ferrara, introduzione a *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992

Nonostante però la visione critica assunta da Taylor in merito, è anche interessante soffermarci sulla volontà dell'autore in questione di superare la *querelle* sterile tra comunitaristi e liberali, per analizzare in profondità la tematica, senza imposizioni concettuali contrapposte. Egli vede infatti sullo sfondo di questo dibattito, una serie di equivoci e confusioni che non focalizzano bene le problematiche e talvolta le accostano in maniera impropria²⁸.

Secondo il suo parere è necessario evitare che questioni di tipo concettuale e ontologico, e quindi termini e principi che fondano il dibattito teorico, assumano valore morale e politico, vengano dunque investiti di un potenziale attivo. Sostiene inoltre che per meglio comprendere i presupposti di una teoria e di una società multiculturale, bisogna evitare di adottare posizioni essenzialistiche e decontestualizzanti della cultura: come si poteva già intuire leggendo sopra, quest'ultimo concetto risulta fondamentale nell'analisi del multiculturalismo, e consente di introdurre più consapevolmente la prospettiva tayloriana. Nell'impianto teorico menzionato, la cultura (a partire dalla definizione di Clifford Gertz) non precede né segue il soggetto, ma ne è parte fondante, così come lo è per la comunità; altro importante termine è la parola etnia, di cui bisogna tener conto parlando di elementi culturali, poiché, a parere di Taylor, ogni essere umano ha la possibilità di comprendersi e intendersi dentro una cultura che sia la propria e non in quella in cui casualmente si trova a vivere²⁹.

Tali sono quindi le linee guida che l'autore canadese tratteggia per porre le basi della sua idea di giustizia, che si impegna a riconoscere alle culture differenti uguale valore: è qui dunque che torna in gioco il principio riguardante la politica del riconoscimento. Il rilievo che Taylor dà al reciproco riconoscimento è preponderante nel suo impianto concettuale multiculturalista, tanto da dichiarare che "la nostra identità è plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un misconoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, se gli viene rimandata un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia"³⁰.

28 Taylor, nel saggio *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi* in *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, cit., definisce queste questioni "questioni ontologiche" e "questioni di advocacy".

29 Torneremo successivamente sul discorso di un'oggettività culturale che risponde all'oggettività identitaria.

30 C., Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Ed. Anabasi, Milano, 1993, pp. 41-42

Nella politica del riconoscimento Charles Taylor individua due matrici principali che concorrono a definirla, quella della pari dignità, sorta con la Rivoluzione francese, che ha in un certo senso riformato completamente il concetto di democrazia e di uguaglianza, proponendosi come sostitutiva al concetto di onore, che all'epoca era in voga. La seconda componente in questione è quella che Taylor chiama la politica della differenza, nata dalla formulazione dell'idea di identità: la base comune universalistica, è affiancata ad una visione più particolarista, che dà importanza all'autenticità. Più propriamente però è giusto asserire che anche la politica della differenza fa riferimento a un principio universale, che tutela l'identità, propria e differente per ognuno, ma che bisogna sia salvaguardata per tutti. È questo dunque l'ideale universale che si manifesta nella politica della differenza, nella fattispecie si tratta della difesa di *tutte* le differenze³¹. Nonostante queste due componenti siano fortemente legate, e l'una sia in un certo senso prosiegua dell'altra, possono anche divergere: i liberalisti procedurali sottolineano l'importanza dell'uguale dignità, tralasciando gli aspetti fondanti che riguardano le differenze, mentre dall'altra parte ci sono sistemi che si basano sulla politica delle differenze.

Taylor ne delinea le posizioni divergenti portando come esempio l'opinione e la lettura che ne dà Rousseau, il quale abilmente stabilì i termini chiave di una politica basata sull'uguale dignità, ma che non riuscì a superare la barriera posta dalle differenze morali tra gli uomini. A partire dalle considerazioni di Rousseau, l'autore canadese ne critica la considerazione della cittadinanza come un'identità universale onnicomprensiva, che allo stesso tempo impedisce di contemplare e rispondere adeguatamente alle necessità che comunità diverse esprimono all'interno della cornice comune della società nella quale vivono.

Per quanto il liberalismo procedurale descritto molto brevemente finora, si proponga come terreno neutrale per l'incontro e la convivenza di culture diverse, Taylor, supportato anche dal parere del filosofo tedesco Jürgen Habermas, maestro di Axel Honneth, e iscritto a sua volta nella tradizione della scuola di Francoforte, lo accusa invece di essere uno sfondo inospitale per comunità che non siano cristiane.

31 Vedi R., Piroso, *Multiculturalismo: dibattito teorico e soluzioni normative*, in *L'altro diritto. Centro di documentazione su carcere, devianza e marginalità*.
<http://www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/migranti/pirosa/index.htm>

Conseguentemente, per concludere l'impianto teorico che è stato analizzato, Taylor tenta di enunciare i postulati per una politica multiculturalista, aperta alle differenze e dai confini porosi, fondata sul principio dell'uguale rispetto, che se negato porterebbe alla privazione dell'uguaglianza, la quale basata a sua volta sul riconoscimento dell'altro provocherebbe ingenti danni all'identità degli individui. I diritti da tutelare dunque, non sono solo diritti giuridici, ma diritti culturali collettivi, i quali danno valore e contraddistinguono la corrente comunitarista, di cui in parte, Taylor è membro. Tuttavia il riconoscimento accordato non può essere a priori e sempre garantito, poiché si rischierebbe, sempre a parere di Taylor³², di incorrere nell'errore etnocentrico commesso dai sistemi liberali.

Parallelamente alla posizione di Taylor sulla politica del riconoscimento, Habermas si concentra sulla lotta per il riconoscimento in uno stato democratico. Le due tesi vengono raccolte e pubblicate in Italia da Feltrinelli, in un unico piccolo volume dal titolo *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*³³. Il filosofo tedesco in questione, come già è stato menzionato, non si oppone completamente alle tesi di Taylor, proponendosi come portavoce di un sistema politico alternativo: tenta invece di mediare tra le posizioni di un liberalismo fondato univocamente sull'universalismo e la tutela di diritti prettamente giuridici, e la posizione di Taylor più vicina a un'ideale comunitarista. I due, per quanto abbiano numerosi aspetti in comune, divergono su alcuni punti salienti: Taylor, secondo Habermas, come voce di una visione comunitarista e sostantiva della politica, al quesito posto dalla contrapposizione delle due matrici differenti che fondano la politica del riconoscimento, cioè l'eguale dignità e la tutela dell'identità, risponde con una critica alla neutralità dello stato davanti a diverse concezioni di vita buona.

Il filosofo canadese sostiene infatti che la politica debba in primis salvaguardare la differenza di valori etici, a volte sacrificando addirittura (a parere di Habermas) i diritti fondamentali a favore della sopravvivenza di forme di vita minacciate. In questo si basa la critica habermasiana, che imputa al contromodello di Taylor di prendere avvio da prospettive sbagliate, poiché secondo l'esponente più noto della seconda generazione

32 *Ibidem*

33 J., Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, e C., Taylor, *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* Feltrinelli Editore, Milano, 1998

della scuola di Francoforte, basterebbe riproporre i presupposti di una teoria dei diritti giustamente intesa in cui la politica di riconoscimento difenda al contempo l'identità dell'individuo e i diritti culturali collettivi, sostenendo così l'inscindibilità di autonomia pubblica e autonomia privata. Dunque secondo il parere di Habermas, la convivenza giuridicamente equiparata tra diversi gruppi etnici non deve essere normativizzata con l'emanazione di specifiche leggi che tutelino i diritti collettivi: diventerebbero superflui e persino discutibili dal punto di vista giuridico. Infatti, la salvaguardia di forme di vita e elementi culturali costitutivi dell'identità, deve servire solamente al fine del riconoscimento dei membri di tali gruppi in quanto individui. La sopravvivenza forzata e legalizzata di una data eredità culturale nega ai suoi appartenenti e specialmente ai discendenti, la libertà di decidere se aderire e mantenersi fedeli a queste tradizioni o se invece abbracciare nuove credenze, trasformando in parte l'eredità di cui son detentori, o addirittura abbandonarla completamente.

Come asserisce Habermas in uno dei suoi più celebri scritti, "l'eguale rispetto per chiunque richiesto da un universalismo sensibile alle differenze, prende allora la forma di un'inclusione dell'altro che ne salvaguardi le diversità senza né livellare né confiscare totalitariamente"³⁴. La proposta di quest'ultimo di conseguenza si basa su un sistema proceduralista non liberale, che si propone di adempiere simultaneamente all'autonomia privata e a quella pubblica, postulando che i soggetti si possono definire autonomi nel momento in cui sono anche autori delle leggi che intendono rispettare in quanto privati, progettando così una partecipazione pubblica trasversale e multiculturale.

In questi termini Habermas sancisce i confini entro cui i cittadini, gli individui si sentono autonomi, pensandosi al contempo autori e destinatari del diritto legittimo; tuttavia nel momento stesso in cui sposta l'analisi sul piano giuridico, è costretto a riflettere sulla neutralità o partecipazione *etica* dello stato di diritto, asserendo che lo sviluppo democratico del sistema dei diritti include il perseguimento non solo di obiettivi generali, ma anche a di fini collettivi che si articolano in lotte del riconoscimento. Cosicché ogni ordinamento giuridico sia anche considerato come l'espressione di una forma di vita particolare, e non rispecchi solamente il contenuto universale dei diritti fondamentali, è necessario sostenere una sorta di gravidanza etica di

34 J., Habermas, *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli Editore, Milano, 1998

ogni comunità giuridica, piuttosto che promuovere un'avulsa neutralità del diritto³⁵.

Nelle società multiculturali, la convivenza giuridicamente equiparata delle forme-di-vita significa garantire a ogni cittadino tutto un ventaglio di possibilità³⁶.

Utile per il prosieguo della trattazione, risulta (prima di introdurre altri autori che hanno contribuito ad arricchire il panorama della discussione relativa al riconoscimento) la parentesi che sul finale del saggio già citato di Habermas, *Lotta per il riconoscimento nello stato democratico di diritto*, l'autore fa sul tema dell'immigrazione. Il filosofo tedesco analizza la problematica dei nuovi e ingenti flussi migratori nell'Europa occidentale (Habermas si soffermerà specialmente sul caso della Germania) degli inizi degli anni novanta, cercando dunque di trovare un riscontro empirico alle tesi enunciate sopra: in primis studia gli effetti dell'incursione nel tessuto sociale e statale di nuovi soggetti, portatori di nuove e altre forme di vita particolari. Indubbiamente l'afflusso di nuovi migranti modifica la composizione sociale anche dal punto di vista etico-culturale, e avendo presunto una gravidanza etica dell'ordinamento democratico, appare legittimo chiedersi se il diritto all'autodeterminazione non comprenda anche un diritto ad affermare l'identità della nazione, il che diventerebbe un ostacolo per l'inclusione di nuovi individui portatori di nuove forme di vita che minaccino l'integrità della tradizione politico-culturale storicamente ereditata.

Habermas propone nella sua analisi due differenti gradi di assimilazione del migrante nel tessuto della società: il primo prevede che l'immigrato venga assimilato a livello etico-politico e quindi partecipi e adotti il sistema della socializzazione politica dello stato d'accoglienza, ed è questo il caso che, secondo Habermas, ha maggior successo. Il secondo tipo di assimilazione è quello che impone e richiede una disponibilità del migrante all'acculturazione, ovvero ad abbracciare mentalità, usi e costumi della società in cui l'immigrato vive. La cultura ospitante può tentare di insistere, forte del diritto di autodeterminazione democratica, sugli aspetti inclusivi della sua tradizione politica, con l'obiettivo di impedire una forte frammentazione e segmentazione di forme di vita estranee; d'altra parte però quello stesso stato di diritto non prevede l'accesso di culture

35 Vedi J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in *Multiculturalismo*, cit, da pp. 80 e segg.

36 *Ivi* pp. 91

fondamentalistiche, e allo stesso tempo non legittima forme di assimilazione forzata. E parallelamente all'assimilazione del migrante, la società di uno stato di diritto, pur salvaguardando determinati tratti e caratteristiche della sua identità, sarà sottoposta sul lungo periodo ad alcune trasformazioni, dovute ad un allargamento dell'orizzonte interpretativo in cui i cittadini considerano i loro principi costituzionali comuni. Le riflessioni di Habermas su un tipo di politica liberale dell'immigrazione sono profondamente attuali e illuminanti e delineano consapevolmente i confini e le ragioni entro cui l'Europa dovrebbe muoversi in materia: il filosofo tedesco sostiene quindi il tentativo di adottare una politica aperta nei confronti dell'entrata degli stranieri, misurandone gli ingressi in base alla capacità d'accoglienza, cercando di rispettare i diritti e gli interessi di tutte le parti in causa (quindi non limitare l'accettazione solamente a chi ha "competenze di immediata rilevanza sociale"³⁷).

Dopo aver illustrato molto brevemente i tratti salienti delle teorie di Taylor, vicino alla corrente comunitarista, e successivamente quelle di Habermas, espressione più neutra e mediatrice tra la matrice tayloriana e quella liberalista, ora l'analisi verterà su un'altra importante voce che si è espressa sulla tematica, Will Kymlicka. Quest'ultimo è un filosofo canadese contemporaneo, famoso per le sue analisi sulla cittadinanza multiculturale, teorie che verranno espresse in un saggio dal titolo omonimo *La cittadinanza multiculturale*³⁸, e che può essere considerato uno degli esponenti di una dottrina più vicina al liberalismo.

Impegnato sin da subito nelle questioni riguardanti i diritti delle minoranze e un giusto riconoscimento, si inserisce nel dibattito che aveva accusato il sistema liberalista di non esser in grado di dar il giusto valore alla natura sociale dell'individuo, e quindi di non rispondere e non tenere conto delle esigenze di una comunità multiculturale, poiché percepito solamente come una teoria politica individualista. L'autore in questione sostiene d'altra parte che il liberalismo può esser considerato un sistema utile per la comprensione e la realizzazione della tutela delle minoranze, tanto che nelle sue stesse premesse sono rintracciabili le basi per un siffatto riconoscimento di forme di vita differenti.

37 D.J. Van de Kaa, *European Migration at the End of History*, in "European Review", vol 1, genn, 1993, p. 94 in J. Habermas, *Lotta per il riconoscimento nello stato democratico di diritto*, cit. pp. 96

38 W., Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Società Editrice il Mulino, Bologna, 1999

Innanzitutto Kymlicka avvia la sua ricerca concernente il liberalismo, a partire dalle critiche che altri autori hanno posto al sistema politico in questione: il fatto che si imputi alle dottrine di matrice liberalista, la colpa di presupporre e analizzare una società in cui gli individui sono atomizzati, privi di rapporti e relazioni intersoggettive, è scorretto. Il percorso che porta gli individui a formalizzare il concetto di vita buona, ovvero di realizzare ciò che è concepito come buono per la propria vita, avviene all'interno della rete delle relazioni sociali. Kymlicka, rifacendosi a pensatori quali John Stuart Mill e John Rawls, trova nelle loro proposte elementi che riflettono le caratteristiche più salienti e maggiormente significative per questo tipo di politica: accanto all'interdipendenza sociale, il filosofo canadese rintraccia il principio fondamentale al quale la comunità deve attenersi, cioè la libertà, la possibilità di scegliere consapevolmente per un determinato tipo di vita buona. E affinché gli individui siano in grado di poter decidere per il miglior modello di vita buona, è necessario che siano poste le condizioni entro cui i soggetti in questione possano ricevere gli strumenti di conoscenza che permetteranno loro di approcciarsi alla problematica in maniera cosciente³⁹.

La cultura diventa in questo contesto lo sfondo entro cui le azioni degli individui assumono significato, e in particolare, si differenzia dalla concezione comunitarista per il fatto che le scelte diverse in merito alla prospettiva di vita buona, rientrano comunque dentro a una comune appartenenza culturale; per questo nel apparato gnoseologico di Kymlicka, proprio la cultura non ha valore intrinseco, non è un elemento oggettivo, ma è direttamente collegata al rilievo che le decisioni individuali dei soggetti acquisiscono al suo interno. E al contempo è proprio questa a dare valenza ai soggetti, i quali vi si riconoscono a tal punto che se dovesse esser messa in discussione, a sentirsi lesa oltre alla cultura che li rappresenta, sarà l'identità stessa dell'individuo.

Un'ulteriore svolta proposta da Kymlicka è l'innovativa concezione di *culture sociali* contrapposte alla canonica idea di cultura. Le culture sociali condividono istituzioni oltre che idee, tradizioni e costumi, e di conseguenza nella maggior parte dei casi sono pluraliste: è un fenomeno che il filosofo inquadra all'interno del percorso intrapreso dalla modernizzazione e dal progresso, fondamentale per le economie moderne che

39 Vedi W., Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989

necessitano di nuova forza lavoro⁴⁰.

La convivenza di due o più culture sociali all'interno di uno stesso stato da luogo a quello che Kymlicka definisce stato multinazionale, in cui le culture cosiddette minoritarie non mirano all'assimilazione, ma a salvaguardare una propria autonomia che permetta loro di autogestirsi e autogovernarsi entro i confini di quello stesso stato: questo è il caso di quelle comunità che sono state inglobate da un'altra tramite colonizzazione o conquista. Un ragionamento diverso è invece riservato ai migranti, i quali avendo scelto consapevolmente di immigrare, stabilendosi in un paese diverso da quello da cui sono originari, saranno allora pronti ad inserirsi nella cultura che li accoglie, abbandonando la pretesa di riproporre nello stato in cui giungono gli usi e i costumi che li caratterizzano in patria. In questo caso non si parlerà di stato multinazionale ma piuttosto di polietnico, tenendo presente la possibilità che l'uno non escluda l'altro (uno stato, come ad esempio gli Stati Uniti, può essere contemporaneamente multinazionale e polietnico).

Stati multinazionali e stati polietnici sono entrambi considerati dal filosofo canadese sotto la comune dicitura di multiculturali, i quali tra l'altro sono sempre più diffusi, grazie all'abbandono della pretesa di pieno controllo dello stato da parte della società dominante, la sua parallela accettazione che le culture minoritarie possano avere accesso alla vita pubblica, e infine la consapevolezza delle ingiustizie subite da queste ultime e perpetuate proprio dalle comunità più potenti⁴¹.

In questo momento della ricerca, Kymlicka si sofferma allora su quel tema spinoso e che è stato trattato a più riprese lungo l'analisi condotta sinora, cioè i diritti delle minoranze: si inserisce dunque nuovamente nella controversia aperta tra comunitaristi e liberali, in merito alla nozione di diritti collettivi, sostenendo al contrario di molti, che questi ultimi, benché siano diritti di cui vengono dotati i gruppi, sono però esercitati a tutti gli effetti dagli individui. "La differenziazione dei diritti secondo l'appartenenza di gruppo sembra riflettere una concezione collettivista o comunitaria piuttosto che i principi liberali della libertà individuale e dell'eguaglianza"⁴² sostengono in molti, ma Kymlicka in ogni caso invece che soffermarsi in maniera puntigliosa sul significato di

40 W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Società editrice il Mulino, 1999

41 *Ivi*

42 *Ivi* pp. 63

tali diritti, tenta piuttosto di comprendere le ragioni per cui ad alcuni gruppi di individui vengono accordati mentre ad altri no, sottolineando che in realtà sono pienamente compatibili con gli obiettivi del liberalismo. Ma per riuscire adeguatamente nell'analisi è necessario ricercare il nesso tra i diritti individuali e il concetto di cittadinanza, tentando di coglierne tutte le sfumature così da capirne il legame con i principi liberali. Cominciando dalla distinzione riguardante un diverso tipo di rivendicazioni avanzate dai gruppi etnici, Kymlicka rintraccia motivazioni che riguardano o la tutela esterna o restrizioni interne: partendo da tale presupposto si evince come una comune definizione di diritti collettivi sia inadeguata e troppo ampia. La tesi del filosofo in questione risponde a questa problematica asserendo che i cosiddetti diritti delle minoranze sono legittimi ed è necessario rispettarli qualora vengano applicati con il fine di una tutela esterna, ovvero di difendere la particolare cultura o gruppo etnico dalle prese di posizione assunte dalla società dominante che potrebbero minacciare l'integrità degli individui della comunità minoritaria.

Il secondo parametro che Kymlicka tiene in considerazione in merito all'analisi dei diritti collettivi e la loro compatibilità con la teoria liberale, si basa sulla garanzia del principio di uguaglianza che a sua volta assume che sia necessario che le condizioni dei cittadini siano il risultato delle scelte consapevoli e libere dei cittadini stessi e non solamente di una parte di essi, che inevitabilmente vengono subite dagli altri. Per questo motivo il riconoscimento dei diritti a queste minoranze che già avevano dovuto subire scelte altrui, potrebbe garantire in un certo senso una compensazione alle privazioni sofferte, permettendo loro di mantenere alcuni tratti di autonomia culturale che con le prevaricazioni da parte di altre comunità erano stati costretti ad abbandonare. In questo quadro però Kymlicka riconosce solamente i cosiddetti gruppi multinazionali, conferendo ai migranti uno status diverso: il filosofo canadese sostiene che questi ultimi, con l'esercizio dei propri diritti polietnici non avanzano pretese di autonomia e conservazione, quanto piuttosto un'integrazione nella società d'accoglienza con la tutela dei propri tratti identitari e culturali.

A tale proposito un'interessante e attuale riflessione che verrà ripresa anche in seguito lungo la trattazione, riguarda le modalità in cui lo stato ospitante intende procedere nel favorire l'incursione dei migranti nel proprio tessuto societario: Kymlicka si sofferma

sulle differenti politiche di assimilazione e integrazione, mettendo in risalto le diverse caratteristiche⁴³. Da una parte le politiche assimilazioniste prevedono il completo assorbimento del migrante all'interno dell'apparato comunitario in cui giunge, senza tener conto delle peculiarità che lo distinguono e che fanno parte del suo bagaglio di tradizioni; tuttavia a partire circa dagli anni '60 del 1900, nei paesi in cui il tasso di immigrazione era maggiore (come ad esempio gli Stati Uniti), si è cominciato ad optare per un tipo di trattamento delle comunità degli immigrati più attento alla tutela delle loro particolarità culturali, di tipo integrativo. Parallelamente alla volontà del migrante di inserirsi attivamente e a partecipare alla vita socio-politica del paese, adeguandosi in un certo senso ad alcuni vincoli imposti dalla società d'accoglienza, avviene anche una plasmazione e trasformazione di quest'ultima, la quale a contatto con abitudini e tradizioni molto diverse ne verrà gradualmente influenzata: è in questi termini allora che Kymlicka parlerà di un'integrazione pluralistica.

Nonostante però questi apprezzabili tentativi del filosofo canadese di analizzare la questione rivitalizzando la problematica del riconoscimento delle minoranze culturali, non risulta ancora sufficientemente efficace la risposta data alla tematica sempre più attuale dei diritti dei migranti: infatti anche nella teoria dell'integrazione pluralistica appena accennata, il valore preponderante che Kymlicka ha concesso nel corso della sua analisi, alla nozione di autonomia, appare quasi in contrasto e ad ostacolo a quella stessa integrazione auspicata, la quale per sua stessa ammissione non ha trovato il successo sperato. Il rilievo che l'autore in oggetto, da al principio dell'autonomia, come fondante delle teorie liberaliste, provoca una sorta di cortocircuito delle sue stesse ricerche, le quali a più riprese si trovano espressamente in contrasto con il concetto in questione.

L'ultimo contributo che è utile analizzare al fine di meglio comprendere le varie sfumature che il tema del riconoscimento offre, è rappresentato dall'opinione di Nancy Fraser e al significato che la studiosa dà alla nozione di *redistribuzione*, che tradizionalmente acquisisce un senso legato alla distribuzione socio-economica delle risorse. Insieme ad Axel Honneth, Nancy Fraser ha scritto un'opera dal titolo *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*⁴⁴ che si

43 W., Kymlicka, *The politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001

44 N., Fraser, e A., Honneth, *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*,

impegna appunto ad approfondire il nesso tra i due concetti, argomento che risulta ancora marginale rispetto alla diffusione sulle ricerche sul tema delle lotte per il riconoscimento.

[...] L'ingiustizia distributiva non è scomparsa. Al contrario, nella misura in cui le forze neo-liberali promuovono la globalizzazione e indeboliscono le strutture di governance che precedentemente rendevano possibile una qualche redistribuzione tra i paesi, le disuguaglianze economiche sono in crescita. Se queste sono le premesse, la questione della giustizia distributiva non può essere ignorata. Il punto è che né il riconoscimento né la redistribuzione possono essere trascurati nell'attuale congiuntura. Forzati dagli eventi a confrontarsi con entrambe le problematiche, i filosofi della politica non hanno altra scelta se non di esaminare le relazioni tra di esse⁴⁵.

Il volume in questione rappresenta dunque il teatro della controversia tra i due eminenti filosofi circa il tipo di legame tra le due categorie di analisi, e se su alcuni punti sembrano convergere, su altri invece si pongono in posizioni discordanti. Entrambi ritengono fondamentale per un'adeguata interpretazione della giustizia, partire dai presupposti introdotti dalle lotte per la distribuzione come da quelli delle lotte per il riconoscimento; ma d'altra parte, Honneth, come già è stato a più riprese sottolineato, considera il riconoscimento la categoria morale principale, da cui poi deriverebbe quella della distribuzione. Fraser, d'altro canto, mette in evidenza la possibilità di affrontare la questione in termini di un dualismo di prospettiva, ponendo distribuzione e riconoscimento sullo stesso piano, e allo stesso modo fondanti per il raggiungimento di un'appropriata formulazione di una teoria della giustizia. Tuttavia per un'efficace argomentazione che rispetti la combinazione dei due principi, ci si imbatte nella problematica spinosa relativa proprio alla supposta antitesi dei due termini: Fraser tenterà di risolvere il quesito, articolando una concezione bidimensionale della giustizia che integri al contempo gli aspetti migliori della politica del riconoscimento con quelli della redistribuzione.

Per riuscire nell'intento, la filosofa statunitense, tralascia le opposizioni binarie che

Meltemi editore, Roma, 2007
45 *Ivi* pp. 10

fanno capo ai due termini, per provare ad analizzarli in maniera integrativa e non polarizzata, senza che l'uno escluda l'altro a priori, o che necessariamente dall'uno derivi l'altro. La tesi di Fraser, si focalizza sull'aspetto bidimensionale che la nozione di giustizia deve assumere per essere esplicitata e indagata in modo consono, arrivando a supporre che misconoscimento e mal distribuzione non siano categorie analitiche da pensare in termini di matryoska (dall'una nasce l'altra), ma come soprusi che una comunità o un individuo può subire parallelamente. Redistribuzione e riconoscimento possono essere utilizzati come paradigmi intesi non secondo la versione tradizionale, la quale associa il primo alle politiche identitarie e l'altro a quelle di classe, ma piuttosto come differenti aspetti della giustizia sociale, applicabili in linea teorica a tutte le rivendicazioni di gruppo.

Allo stesso modo, il torto subito, che venga incluso nello schema del riconoscimento (misconoscimento) o della redistribuzione (maldistribuzione) non può essere concepito in modo completamente avulso dall'altra componente: *la subordinazione economica di classe* (maldistribuzione) e/o *la subordinazione di status* (misconoscimento) dipendono fortemente dal tipo di società presa in considerazione, e dal momento che nessuna di questa differenzia l'ordinamento economico da quello culturale, si evince che *classi* e *status* sono modellati gli uni sugli altri⁴⁶. Infatti come è stato sottolineato sin qui, Fraser ripropone nuovamente la tesi che, affinché si giunga al pieno esercizio della giustizia, bisogna attenersi a un dualismo di prospettiva: redistribuzione e riconoscimento sono intesi come prospettive analitiche, che possono essere utilizzate criticamente contro le ideologie.

Fraser continua a ribadire nel corso della sua trattazione che se ben concepite e ben comprese le connessioni tra le due nozioni in questione, permettendo di superare l'idea che redistribuzione e riconoscimento non sono fenomeni antitetici. Nei capitoli successivi dell'opera scritta a quattro mani con Axel Honneth, Fraser proseguirà a sostenere la sua tesi sul carattere bidimensionale della giustizia, a più riprese contraddetto dal filosofo tedesco, che come già è stato a più riprese sottolineato, rivendica l'aspetto morale del riconoscimento. L'opinione di Fraser però verrà ripercorsa da un'altra importante autrice che sarà oggetto di analisi del paragrafo successivo.

46 *Ivi*, pp. 69 e segg

1.3 La questione dell'identità culturale

L'importante autrice menzionata sopra è Seyla Benhabib, la quale, nel saggio *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*⁴⁷ ripercorre i pensieri di alcuni dei filosofi analizzati nei paragrafi precedenti, li confronta in modo critico e giudica positivamente le ricerche di Fraser, e le sue posizioni circa il concetto e il rilievo della redistribuzione. Seyla Benhabib, filosofa contemporanea americana di origine turca e docente di scienze politiche e filosofia all'università di Yale, avvia la sua critica a partire dalla nozione di cultura: mette in evidenza che le premesse epistemiche, che siano avanzate da progressisti o conservatori, sono erranee poiché in quasi tutti i casi mirano ad essenzializzare le culture, rendendole totalità completamente descrivibili, ponendo come assodato un legame indissolubile tra queste e i gruppi ai quali dovrebbero venire associate. Come sostiene infatti Benhabib "sono le pastoie ad una sociologia riduzionista della cultura a far sì che, riguardo a tali questioni, il nostro pensiero sia in difficoltà"⁴⁸.

Per questo motivo alla teoria politica normativa che oggettiva i gruppi culturali e le loro lotte per il riconoscimento in un tutt'uno conoscibile e descrivibile, contrappone il costruttivismo sociale; principio che si appoggia sulla tesi che la cultura non è che uno degli aspetti che caratterizza e determina il comportamento umano, e secondo cui se una data azione, seppur rituale, di un popolo, viene letta solo in chiave di tradizione culturale, allora la comprensione sarà indubbiamente fuorviante e filtrata dai canoni culturali e sociali altrui, oltre da una sorta di opportunismo politico⁴⁹.

Si oppone a quello che definisce *multiculturalismo a mosaico*, poiché ritiene che invece che impegnarsi nella tutela dei gruppi umani e nell'esercizio di una giustizia che sia equa, miri a una sorta di conservazionismo cieco delle culture, quale poteva essere quello teorizzato da Taylor: Benhabib si impegna quindi a trasmettere la sua idea di cultura in cui il *nous* e *l'autre* non sono comunità circoscrivibili, ma possiedono confini

47 S., Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2005

48 *Ivi* pp. 22

49 A proposito risulta particolarmente esplicativo l'esempio che Benhabib, in *La rivendicazione dell'identità culturale* cit., fa sulla pratica indù della sati e dell'approccio che ebbero in merito gli amministratori coloniali inglesi

labili, entro i quali vi è una condivisione di differenti aspetti della propria tradizione. In quest'ottica ritiene adeguate le opinioni che vedono le lotte per il riconoscimento volte ad ampliare il dialogo democratico, denunciando le gerarchie degli attuali assetti culturali, mentre le giudica incompatibili con il dialogo democratico qualora tentassero di rivendicare la conservazione della propria purezza e peculiarità.

Il dialogo democratico si basa sulla conoscenza dell'identità altrui, conoscenza mediata da quegli strumenti narrativi con i quali l'altro definisce e comprende se stesso: dunque concepisco l'alterità altrui solo tramite gli schemi e gli aspetti di quelle narrazioni culturali tramite le quali gli altri delineano la propria identità. E il sé in questione di conseguenza, si configura come un intreccio, un insieme di narrazioni e tradizioni fortemente in contrasto e antitetiche, che costituiscono così un individuo unico e irripetibile, estremamente dinamico, così come dinamiche dovrebbero essere i cosiddetti gruppi culturali. Non ci si può limitare a comprendere solamente i meccanismi che sottostanno alla loro identità etnica o culturale: bisogna focalizzarsi anche sugli aspetti delle loro rivendicazioni politiche e sociali. L'appartenenza a un determinato gruppo etnico non deve orientare a priori le scelte culturali di un soggetto all'interno di una società multiculturale, e allo stesso modo è necessario che si garantisca altrettanta libertà nell'associarsi e eventualmente dissociarsi da un qualsiasi gruppo, proprio come sosteneva Jürgen Habermas.

Date le premesse risulta evidente come si pone Seyla Benhabib in merito alla controversia che riguarda le lotte e le politiche per il riconoscimento: nel secondo capitolo del libro *La rivendicazione dell'identità culturale* l'autrice in questione riprende le analisi di filosofi come Taylor, Kymlicka e Fraser e ne critica i punti salienti, giungendo a una conclusione che la accomuna alle opinioni di Fraser, mettendo in luce la rilevanza che dà al concetto di redistribuzione⁵⁰. Con Taylor ad esempio, Benhabib condivide il valore morale legato al riconoscimento che si fonda sulla costruzione intersoggettiva del sé⁵¹, ma considera inefficace i risvolti politici che il filosofo attribuisce a tale teoria. L'inefficacia è da ricercare, secondo la docente di Yale, nell'ambiguità che Taylor non riesce a risolvere tra sfera individuale e sfera collettiva,

50 *Ivi* pp.77 e segg

51 Elemento che tra l'altro è condiviso pienamente da Axel Honneth, e che è fondante della sua tesi di *Lotta per il riconoscimento* cit.

perciò quest'ultimo non riesce a ipotizzare una contraddizione, invece possibile, tra diritti individuali e aspirazioni collettive: Benhabib la giudica addirittura necessaria, per non incorrere nel “errore teorico che discende dall'omologia tra rivendicazioni individuali e rivendicazioni collettive, un'omologia favorita dall'ambiguità del termine riconoscimento”⁵². La critica di conseguenza si fonda specialmente sul fatto che nel momento in cui viene presunta una complementarità tra autenticità e autonomia, può accadere che questi due entrino in conflitto a favore di rivendicazioni avanzate da diritti di gruppo, a scapito dell'autonomia individuale. La dicotomia e l'antitesi presente tra questi due principi, per quanto Taylor tenti di superarla, rimane esplicita in tutte le confutazioni che avanza Benhabib all'impianto teorico dell'esponente comunitarista.

Successivamente l'autrice si concentra sugli scritti di Will Kymlicka, mettendo in luce la sua interpretazione di cultura: Benhabib infatti, seppur teoricamente d'accordo con il concetto di culture societarie proposto dal filosofo canadese, le critica perchè olistiche e soprattutto idealistiche e lo si osserva anche nella distinzione che fa tra minoranze nazionali e gruppi etnici. Pur sembrando una distinzione descrittiva e non normativa, Seyla Benhabib, ritiene invece che la caratterizzazioni di questi due fenomeni, letti in maniera completamente estranea l'uno dall'altro, non tenga affatto conto delle complessità tipiche delle comunità di individui. Risulta difficile infatti tracciare confini tra quelli che Kymlicka chiama gruppi etnici e le minoranze nazionali, in particolare alla luce del fatto che, come già è stato sottolineato a più riprese, le culture non sono statiche ma dinamiche, e nulla impedisce che una comunità etnica conquistata in passato si senta comunque parte dello stato del quale ormai fa parte e desideri integrarsi pienamente ad esso. E parallelamente è possibile il contrario, ovvero che un gruppo di migranti desideri riscoprire e riappropriarsi di tradizioni culturali del loro paese d'origine, tralasciate troppo a lungo.

Seppur diverse, infine, la filosofa, rintraccia alcuni parallelismi tra le tesi di un comunitarista come Taylor, e quelle che difendono il sistema socio-liberale, alle quali Kymlicka si affilia: Benhabib trova che entrambi abbiano fallito nell'espore un concetto di cultura troppo riduttivo e immobile in schemi che impediscono di concepirla come una realtà dinamica e porosa. Condizioni che invece si possono ritrovare nelle teorie di

52 S., Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit. pp. 82

Nancy Fraser, secondo il parere della collega Benhabib. La scissione tra riconoscimento e redistribuzione, ristabilisce infatti i cardini dell'analisi in questione, rifondando, insieme il concetto di giustizia (il quale per compiersi pienamente deve rispettare entrambi i principi), ma anche e soprattutto quello del riconoscimento stesso: Fraser infatti critica e nega la comunanza tra riconoscimento e identità. O meglio, riconosce i nessi e i legami esistenti tra i due valori, ma crede che le politiche per il riconoscimento non vadano confuse con le politiche per l'identità. Il fatto di rendere giustizia e dare valore alle lotte per il riconoscimento di alcune minoranze oppresse non deve indurre, secondo le due filosofe, ad accettare acriticamente e definitivamente il contenuto e i limiti identitari che tale gruppo si impone.

Infatti assumendo come certa l'idea che le comunità etniche e culturali non abbiano barriere rigide che le separano dalle altre, ma siano inserite in un contesto di continuo cambiamento e dinamismo, risulta necessario soffermarsi e rianalizzare la problematica delle comunità dei migranti in una prospettiva simile a quella assunta da Habermas, ma prendendo le distanze dalla tesi di Kymlicka, già si era accennata, ma che era apparsa inefficace. Benhabib in merito per giungere a una formulazione coerente con il suo percorso, ritorna sugli scritti di autori significativi come Rawls o Thomas Pogge e Charles Beitz, i quali a loro volta si erano basati sulle analisi kantiane del principio cosmopolitico, ma senza riuscire a proporre una lettura adeguata. Di conseguenza, si allontanerà anche dalle loro ricerche formalizzando una sua chiave di lettura⁵³.

Si discosta dagli assunti che giudicano l'immigrazione una minaccia per l'integrità della popolazione d'accoglienza, e ne rivendica piuttosto il contributo rivitalizzante e innovativo che è in grado di dare, dal momento che ai popoli è riconosciuto il carattere di radicale interdipendenza. Risponde dunque sempre in maniera negativa e discordante anche a coloro che argomentano che il costante e crescente flusso migratorio provochi una contaminazione e un declino della cittadinanza, poiché secondo Benhabib, le sfide poste dall'immigrazione son ben altre, e sarebbe riduttivo quasi limitarle al solo aspetto della comunanza etnoculturale.

Partendo da tali premesse si evince allora, la posizione estremamente agli antipodi della filosofa americana di origine turca rispetto a quella di Kymlicka, ma anche di numerosi

⁵³ In merito vedi S., Benhabib *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006, pp. 57 e segg.

altri autori che si sono espressi in materia di immigrazione: l'autrice in questione ritiene infatti il diritto di appartenenza un diritto umano a pieno titolo (muovendo anche da considerazioni come quelle di Hannah Arendt sulla condizione dell'apolide), che dovrebbe essere giuridicamente riconosciuto.

Inoltre non crede che il limitare i diritti migratori a schemi della giustizia distributiva sia sufficiente e adeguato per salvaguardare appunto quel valore umano cardine, quale è quello dell'appartenenza, il quale, come viene asserito lungo tutta la trattazione di Benhabib, rimane una delle questioni di maggior peso⁵⁴. La condizione di straniero perenne viola i diritti umani fondamentali dal momento che una *giusta appartenenza* deve essere tutelata e garantita a tutti, riconoscendo e stabilendo la porosità dei confini degli stati per i migranti, la possibilità di ognuno di ottenere i diritti alla cittadinanza, potendo così esercitare il *diritto umano fondamentale dell'aver diritti*⁵⁵.

Il punto focale dell'analisi relativa ai migranti e al loro diritto di immigrare, stabilendosi in uno stato diverso da quello dal quale son originari, rivendicando diritti di appartenenza, sancito dalla Dichiarazione universale dei diritti umani (1948)⁵⁶, porta sulla mancanza di un dovere di accoglienza corrispondente imposto agli stati. Questa forte contraddizione che vede da una parte individui che intendono esercitare il proprio diritto all'appartenenza, e stati che si erano impegnati a stipulare in una dichiarazione dalla vocazione universale quello stesso privilegio che ora gli negano, è la chiave del discorso su cui si sofferma e tenta di dare una spiegazione e una riformulazione l'autrice in questione.

In questi termini ciò a cui Seyla Benhabib e Nancy Fraser aspirano con l'accettazione del rilievo delle lotte per il riconoscimento non è la definizione pura di una cultura, il reiterare la differenza tra il *nous* e *l'autre*, anche qualora quest'altro sia accettato e riconosciuto. Benhabib e Fraser, insieme auspicano che il concetto di riconoscimento aiuti a mettere in luce l'evidenza che le comunità e i confini identitari e culturali non sono netti e invalicabili, ma labili e mutabili, e che grazie a questo si avvii un dialogo multiculturale vero, in cui le narrazioni del sé e dell'altro tornano ad intrecciarsi e a

54 *Ivi*

55 *Ivi*, introduzione

56 ONU (1948), *Dichiarazione universale dei diritti umani*. Art 15 "ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza. Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, nè del diritto di mutare cittadinanza"

dipendere l'una dall'altra.

Le narrazioni del sé e dell'altro tornano a questo punto ad intrecciarsi per tener conto di nuove dispute, rinarrazioni e ridisposizioni. La politica del dialogo culturale complesso esige, in effetti, la ricostituzione dei confini della società attraverso il riconoscimento delle rivendicazioni dei gruppi che hanno subito storicamente un trattamento ingiusto e proprio la cui sofferenza ed esclusione hanno concorso, in un senso profondo, a costituire l'identità apparentemente unitaria del "noi" e che forma la società. Tali processi che possiamo chiamare processi di *costituzione riflessa delle identità collettive*, offrono un'alternativa chiara alla politica di formazione di *enclaves* culturali, in quanto consentono il dissenso democratico, il dibattito, la disputa, e la contestazione per porsi al centro delle pratiche tramite cui ci si appropria delle culture⁵⁷.

Alla base delle dinamiche e delle istituzioni della sfera pubblica, dunque dovrebbero esserci processi fondati sull'autoidentificazione, seppur le categorie entro le quali i soggetti devono riconoscersi e inserirsi vengono comunque imposte e sono in un certo senso predefinite e arbitrarie. Per riuscire a rendere efficace il dialogo democratico al quale mirano le autrici, è proprio su queste categorie che le istituzioni devono concentrarsi, determinandole in modo chiaro e trasparente, così che i soggetti siano a conoscenza dei meccanismi che dovrebbero descriverli.

E parallelamente a questi ordinamenti che palesano i parametri definitivi, la legittimità della democrazia propugnata da Benhabib si fonda sulla tutela e l'espressione del punto di vista di tutti gli individui, dal quale prende il nome di democrazia deliberativa. Il modello democratico deliberativo proposto si basa dunque sul presupposto che il fondamento della democrazia è sancito dal principio secondo cui le istituzioni e gli organi governativi dell'esercizio del potere, lo praticano come espressione della volontà e della delibera di tutti gli individui della comunità.

La formulazione di una democrazia deliberativa, attenta dunque sia alla sfera istituzionale sia a quella pubblica, in cui il dialogo democratico è praticato da tutti gli individui appartenenti a quella comunità, nell'esercizio dell'inalienabile diritto all'appartenenza, deve rispettare anche i principi fondanti l'etica del discorso, altro

⁵⁷ S., Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit. pp. 104

cardine nell'analisi di Benhabib, in un contesto definito universalismo interattivo. L'etica del discorso, eredità del pensiero habermarsiano, pone come valori fondamentali il rispetto universale e la reciprocità egualitaria: viene quindi ribadito nell'impianto teorico di Seyla Benhabib la centralità accordata al rispetto, alla parità e alla reciprocità. I vincoli posti dall'etica del discorso riguardano la necessità che gli individui si pongano, nell'interpretazione di una data questione, nella condizione di inserirsi nel contesto e nella situazione che tale questione impone, sia essa di natura religiosa, etica o politica.

Non vi sono infatti limiti o confini contestuali e non è decisivo imporre e/o tracciare barriere distintive tra gli ambiti di analisi, è piuttosto stringente comprendere, tramite una cognizione comune, la pratica in questione. Una pratica, che non è immutabile, o univocamente riconducibile a un solo aspetto, ma è dinamica, come lo sono le culture stesse, e ciò che predica l'etica del discorso è la disponibilità di porre le condizioni tramite le quali i soggetti, tutti i soggetti possono comprendere i cambiamenti delle diverse pratiche culturali.

La ridefinizione e rinarrazione cambierà la linea di demarcazione tra moralità e eticità: ma il pregio che l'etica del discorso comporta è proprio l'inclusione non vincolata e la ridiscussione di qualsiasi tipo di azione, senza l'obbligo di identificarle in determinati schemi predefiniti⁵⁸. Si ritorna dunque così alla costituzione delle relazioni e della narrazione del sé in una dimensione intersoggettiva in termini universalistici, in un contesto che Seyla Benhabib definisce (come già menzionato sopra) universalismo interattivo.

Ma cosa significa, si chiede la filosofa statunitense di origine turca, ragionare in termini universalistici? Tenta di sorpassare la dicotomia assodata che presuppone un *nous*, l'Occidente, contrapposto a *les autres* (recuperando l'espressione di Tzvetan Todorov), il quale predica l'etnocentrismo dei principi dell'universalismo. Come già è stato messo in evidenza nelle pagine precedenti la tesi fondante e che lega i valori dell'impianto teorico di Benhabib, è proprio il fatto che non si possano ipotizzare un *nous* e *les autres* immobili nella loro diversità, perché in primis già risulta complicato e epistemologicamente sbagliato dare una definizione al *nous*⁵⁹. Le risposte date dal

⁵⁸ *Ivi* pp. 30 e segg.

⁵⁹ Cfr *ivi* cap. 6 "Chi siamo 'noi'? I dilemmi della cittadinanza nell'Europa contemporanea"

relativismo in merito a tale questione non risultano più sufficienti, così che le tesi dell'incommensurabilità e dell'incompatibilità applicate al rapporto tra culture differenti, diventano in un certo senso obsolete e scorrette, lasciando allora il posto ad analisi con un valore più contemporaneo basato sull'articolazione di un "universalismo etico pluristicamente illuminato"⁶⁰.

Le basi su cui poggia il valore dell'universalismo, riportano di nuovo al concetto di culture che Benhabib sostiene in tutto il suo scritto, una cultura dinamica e dai confini porosi, in cui le pratiche e le tradizioni si riconfermano e riplasmano con le azioni e la storia umana. A partire dunque da tale assunto teorico si evince che l'universalismo auspicato dalla docente di Yale, è un universalismo pragmatico e costituito in base all'evoluzione delle comunità umane, le quali sono poste davanti l'imperativo pragmatico di comprendersi e rapportarsi in maniera vicendevole, dal momento che le azioni di un gruppo hanno ripercussioni sugli altri.

Così il *nous* e *les autres* reiterato a più riprese perde di valore, in un'ottica di commistione e comunione delle comunità culturali: tale è anche l'obiettivo dello scritto di Tzvetan Todorov dal titolo *Noi e gli Altri. La riflessione francese sulla diversità umana*⁶¹. Partendo dalla propria esperienza personale, ripercorre, non seguendo la linea temporale, ma quella argomentativa, vari autori della tradizione francese che hanno influito decisamente sul tema della relazione tra un ipotetico noi, cioè tutti coloro che appartengono a uno stesso gruppo culturale, e gli altri, quelli che invece fanno parte di una comunità diversa. Al centro dell'analisi si trova dunque nuovamente il rapporto tra unità e diversità culturale, una riflessione profonda, che però è qui circoscritta temporalmente e territorialmente, agli autori francesi tra il XVIII e XX secolo: Todorov non si sofferma sulle questioni coloniali, ma sulle giustificazioni e sulla tradizione letteraria e filosofica che ha supportato e motivato l'esperienza francese nel cosiddetto Terzo Mondo.

Centrale, come lo era nel pensiero di Seyla Benhabib, è il ruolo che occupa la categoria universalista e il carattere etnocentrico che le viene attribuito da vari autori. Anche Todorov, come la filosofa statunitense, ritiene riduttivo e inammissibile sostenere a

60 *Ivi* pp. 61

61 T., Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1991

priori che l'universalismo sia necessariamente etnocentrico, e considera altrettanto sbagliato credere che il colonialismo sia intrinsecamente legato all'ideologia in questione. Secondo l'opinione del saggista bulgaro, le ideologie alle quali si rifa la dottrina coloniale, non possono essere considerate a priori l'impulso e il motore di quest'ultima, quanto piuttosto possono fornire una documentazione creata e ricercata a posteriori come supporto. Agli antipodi dell'universalismo tuttavia, nemmeno la nozione relativistica può essere assunta come una soluzione e una spiegazione adeguata alla problematica presentata dalle relazioni umane: la filosofia relativista, invece che superare la concezione dell'irriducibilità delle differenze culturali, le reitera, rinunciando all'unità della specie.

Ciò che arriva allora a postulare Todorov, in base a queste premesse che sottolineano l'inadeguatezza di categorie quali l'universalismo o il relativismo e la loro cieca opposizione, nel rivendicare un principio umano cardine e comune tra le culture, è la necessità di volgersi verso la concezione della libertà. Valore irrinunciabile e tratto distintivo della specie umana secondo Todorov, la libertà sancisce, in termini leggermente differenti da quelli formulati da Benhabib, la peculiarità dell'identità culturale: entrambi i filosofi nel corso delle loro analisi giungono alla conclusione che non vi è un tratto particolare che definisce tale o tal'altra comunità. “Gli esseri umani sono influenzati dal contesto nel quale sono generati e un simile contesto varia nel tempo e nello spazio” asserisce l'autore di *Noi e gli altri: noi e gli altri* non sono che categorie vuote di analisi, strumenti ideali che aiutano gli individui ad autodefinirsi, circoscrivendo prima chi sono *gli altri*.

Tale è anche il filo d'Arianna che lega l'analisi proposta da Edward Said, quando parla di *Orientalismo*⁶²: cos'è l'Oriente? Agli occhi degli europei, l'Oriente, come è messo in luce anche da Todorov, non è altro che una categoria olistica a cui appartengono tutti coloro che non sono parte della comunità culturale europea. Questi sono *les autres*. Indubbiamente nel corso della storia, l'Europa (e per Europa si intende soprattutto le potenze imperialiste, specialmente Francia e Inghilterra) ha manifestato atteggiamenti diversi riguardo l'Oriente, dal disprezzo all'esaltazione dell'esotico: tutti questi sentimenti sono però originari dal comune pregiudizio di irriducibile diversità tra Est e

62 E., Said, *Orientalismo: l'immagine europea dell'oriente*, Feltrinelli Editore, Milano, 1999

Ovest, pensando all'Est come a una totalità indistinta e immobile.

In questo senso le tesi riguardanti le lotte per il riconoscimento assumono valore, proprio come sosteneva anche Seyla Benhabib, dal momento che comprendono l'inevitabile necessità di autodefinirsi a partire dalla determinazione e dal riconoscimento altrui; i filosofi e sociologi, citati lungo la presente trattazione, appartenenti a diverse tradizioni e con concezioni differenti circa la risposta teorica e l'impianto gnoseologico del modello delle lotte per il riconoscimento, assumono tutti il presupposto, come elemento in comune, che essenziali siano i rapporti intersoggettivi tra gli individui al fine di costituire un'identità culturale, soggettiva e collettiva, integra e completa. Un'identità che però allo stesso tempo non è una totalità immutabile e omogenea; la componente culturale che definisce l'identità dell'individuo, è una realtà dinamica, complessa, ricca di azioni e pratiche che possono riguardare tradizioni differenti e che forgiavano gruppi e comunità diverse.

È opportuno allora acquisire come un giusto modello analitico le rivendicazioni avanzate dai membri dei gruppi culturali oppressi perché siano riconosciuti come individui aventi un valore e un ruolo all'interno della comunità. Ma è altrettanto necessario riflettere sul carattere imposto di tale volontà di riconoscimento, dovuta al bisogno che l'altro ha di definire sé stesso, chiarendo in primis chi è colui che ha di fronte e conseguentemente tracciando i confini tra le due identità. Barriere che dividono e allo stesso tempo descrivono *noi e gli altri*, l'Occidente e l'Oriente, categorie che se mancano della propria controparte perdono la capacità di comprendersi: e nel definirsi come qualcosa di estraneo e avulso completamente dall'altro, si esprime parallelamente un giudizio di valore che mina l'integrità e il riconoscimento di quello stesso altro che aveva permesso al sé di capirsi.

A quel punto le lotte per il riconoscimento sono valide e motivate, e le rivendicazioni di quell'*Altro*, che solo per il fatto di essere *l'Altro* ha subito violazioni e soprusi, che come sostiene Honneth hanno leso la sua integrità morale, sono effettivamente comprensibili e giustificabili. Ma il presupposto dai cui prendono piede e si manifestano, risulta dalla necessità di ricreare e imporre quelle barriere culturali che definiscono la propria identità sulla base di una nozione olistica erronea dell'identità culturale stessa.

Da queste premesse la trattazione proseguirà nel tentativo di comprendere quali

meccanismi e quali modelli socio-filosofici legati al tema dell'identità culturale e della necessità di riconoscimento, sono adeguati per la comprensione dell'esperienza coloniale francese in Algeria, partendo dalle analisi avanzate da Todorov, e dall'importante contributo dato dagli scritti di Frantz Fanon a riguardo.

Capitolo 2

Le lotte per il riconoscimento nell'esperienza coloniale

Alla luce delle analisi condotte sinora, nelle pagine che seguiranno, l'obiettivo perseguito sarà quello di tentare di applicare i modelli e le teorie studiate inerenti alle lotte per il riconoscimento, all'esperienza coloniale francese in Algeria. Il colonialismo francese in Algeria ebbe inizio nel 1830 e durò fino al 1962, anno in cui terminò la guerra d'indipendenza che si protrasse per circa sei anni. Il periodo di dominazione della potenza europea sul territorio africano segnò enormemente la storia della nazione francese, che aveva fatto dell'Algeria non una colonia bensì addirittura un suo possedimento esclusivo, un'appendice dello stato. Le relazioni tra i due paesi cominciate in epoca coloniale perdurarono nel corso della storia tanto che alcune conseguenze sono visibili ancora oggi: un utile esempio in merito è offerto dal flusso di migranti che si è stabilito in Francia e che attualmente rappresenta un'importante percentuale della popolazione che abita sul suolo nazionale.

Interesse del capitolo è proprio la riflessione circa i rapporti tra i cosiddetti colonizzatori francesi che abitavano in Algeria e l'intera Francia, nei confronti degli indigeni, l'evoluzione di tale relazione e gli impulsi rivoluzionari nati in seno al popolo algerino, il quale in una lotta per rivendicare il riconoscimento negato (secondo la chiave di lettura proposta anche da Jean Paul Sartre), insorge contro i dominatori, nel tentativo di ottenere l'indipendenza tanto sofferta. Tenendo presenti le premesse avviate nel capitolo precedente si tenterà dunque, percorrendo gli scritti e le riflessioni di vari autori, di leggere la colonizzazione francese in Algeria alla luce dei modelli socio-filosofici delle lotte per il riconoscimento, soffermandosi in particolare sul concetto di identità e sulle costruzioni culturali-sociologiche-politiche che hanno contribuito a reitarne il significato e la sua importanza. Sarà quindi una ricostruzione in particolar modo filosofica e sociologica quella che verrà sviluppata nel prosieguo della trattazione, e come tale farà riferimento a fonti di diverso tipo, dagli scritti di eminenti sociologi e filosofi francesi del XIX secolo, come appunto il già citato Jean Paul Sartre, insieme ad altri più contemporanei. Un esempio eloquente sarà la voce dell'eminente Tzvetan

Todorov, di cui già è stata avviata nel capitolo precedente una riflessione circa il saggio *Nous et les Autres*. Un altro autore che avrà un ruolo chiave nella formulazione della presente tesi, sarà Frantz Fanon, psichiatra francese nativo della Martinica, che con contributi quali *Les damnés de la terra*, e *Peau noir masques blancs* incise in modo particolare sul discorso riguardante l'esperienza coloniale francese in Algeria, diventando una delle più eminenti voci della tradizione postcoloniale francese. Accanto alle riflessioni di Fanon, ci si concentrerà nella lettura dei ritratti del colonizzatore e del colonizzato proposti da Albert Memmi, scrittore tunisino di lingua francese, contemporaneo al martinichese. Infine le ultime pagine del capitolo verteranno sulla riflessione inerente alla nozione di orientalismo, e alla formazione e preparazione del consenso e della legittimazione all'impresa coloniale in Francia, parallelamente alla costruzione dei tratti identitari propri dei cosiddetti popoli orientali.

La comprensione adeguata di questo momento storico e dei risvolti psico-sociali che ebbero le violenze perpetuate dai francesi nei confronti degli indigeni è fondamentale per un approccio più consapevole e conscio alla questione molto più attuale e vicina quale è quella degli immigrati algerini in Francia, che verrà analizzata nel capitolo successivo. Alla luce quindi della tesi di un importante sociologo algerino, Abdelmalek Sayad, il quale afferma che l'immigrazione algerina in Francia “nella sua genesi è stata tanto esemplare quanto lo fu la colonizzazione dell'Algeria”⁶³, risulta decisivo soffermarsi sulla fase coloniale, per avviare una comprensione più profonda e consapevole riguardante le migrazioni.

63 A., Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'emigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002

2.1 Sul riconoscimento in età coloniale

Nel saggio *Lotta per il riconoscimento* Axel Honneth, dopo aver esplicitato in maniera dettagliata il suo impianto teorico riguardante l'omonimo modello sociologico delle lotte per il riconoscimento, si è proposto di ricercare tra le voci della storia della filosofia, autori nei cui scritti fosse presente l'impronta di un impulso morale come motore delle lotte sociali. Tra gli altri, l'erede della scuola di Francoforte prende in considerazione l'opinione di Jean Paul Sartre, il quale nel passato più recente ha contribuito probabilmente più di ogni altro a dar spazio a una teoria critica filosofica intesa nella sua impostazione sociale. Accanto a Marx e a Sorel, Honneth ritiene che le analisi di Sartre sul periodo coloniale francese in Algeria possano fornire un utile spunto per una ricerca più empirica riguardante tale modello: tuttavia già nelle prime righe trattanti tale problematica, il filosofo tedesco afferma che in nessuna delle tesi dei tre autori citati, dunque compreso Sartre, si giunge a un completo raggiungimento del modello proposto, poiché tengono conto di uno solo degli aspetti morali della dinamica del riconoscimento ch'egli aveva distinto a partire dai saggi hegeliani⁶⁴.

Se Marx dunque dà valore morale alle lotte sociali del suo tempo, riconoscendo nella lotta di classe quell'impulso morale ben visibile nei primi lavori del giovane Hegel, e combinandola con le correnti dell'utilitarismo, Sorel raccoglie il testimone e si fa carico di tentare una lettura dei processi e dell'evoluzione storica come una tensione provocata dalle lotte per il riconoscimento. Entrambi falliscono, come farà anche Sartre, ma è comunque interessante e importante soffermarsi ad analizzare le loro proposte, e in questo caso quella sartriana, per capire e apprezzare il tentativo fatto da questi filosofi di raccogliere il testimone lasciategli da Hegel, e provare ad avanzare ipotesi circa la formulazione di assunti riguardanti la filosofia sociale. Inoltre, come mette in evidenza Honneth nel descrivere la portata delle tre ricerche, è un utile punto di partenza che permette di ripostulare e ricreare sulla base delle nozioni dei tre autori un impianto gnoseologico che più si avvicini alla formalizzazione di un'adeguata dottrina sociale.

Entrando nel merito dell'analisi di Sartre, il filosofo francese, come d'altronde aveva assunto anche Sorel, avvia la ricerca asserendo come primo fondamento che i conflitti

⁶⁴ Cfr cap. 7 A., Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit. pp.171

tra gli individui hanno come tensione di base un disturbo delle relazioni di riconoscimento, nonostante questo sia piuttosto in contrasto con i presupposti delle sue teorie precedenti improntate a un approccio particolarmente essenzialistico.

Nei primi scritti infatti, basti pensare a *L'essere e il Nulla*⁶⁵, il carattere essenzialista era piuttosto marcato nell'orientamento filosofico di Sartre, e la sua concezione in merito ai rapporti tra gli esseri umani era decisamente distante dalla peculiarità intersoggettiva propria delle teorie delle lotte per il riconoscimento. Nel sistema pensato da Sartre originariamente, le relazioni tra i soggetti erano marcatamente negative e irriducibilmente conflittuali: gli individui sono liberi costituzionalmente di scegliere la propria esistenza, non sono essenza in senso universalistico, sono trascendenti e concorrono a formare e costruire man mano la propria essenza individuale, e tutto ciò che li circonda assume significato e valore in base all'utilità che ha per loro. E tale è anche la condizione dei rapporti tra gli esseri umani, i quali diventano una sorta di oggetti trascendenti, e tutti costituiscono la propria essenza e si comportano nei riguardi altrui come se l'altro fosse un oggetto la cui esistenza gira intorno alle esigenze della controparte. Ma dal momento che quest'altro è anch'esso un soggetto con uguali percezioni, risulta evidente che i rapporti e le relazioni tra gli individui non potranno che avere un carattere conflittuale; ognuno ha nei confronti dell'altro un atteggiamento volto a soddisfare i propri bisogni e le proprie scelte e di conseguenza inevitabilmente si scontreranno con le necessità altrui.

A questo punto Jean Paul Sartre è costretto ad arretrare rispetto alle sue posizioni in merito alla negatività esistenzialistica delle relazioni umane, per orientarsi verso prospettive più storicizzanti. È sul solco di questo nuovo approccio che il filosofo francese riflette su fenomeni storici come l'antisemitismo da un punto di vista compatibile con le teorie delle lotte per il riconoscimento⁶⁶: tale è il criterio che rimarrà nelle ricerche successive condotte dall'autore in questione per far luce su problematiche relative alla contemporaneità. Qui “la lotta per il riconoscimento non rappresenta più un carattere ineludibile della condizione esistenziale dell'uomo, ma viene interpretata come la manifestazione per principio superabile di una relazione sistematica tra gruppi

65 J.P., Sartre, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore Tascabili, Milano, 2008

66 J.P., Sartre, *L'Antisemitismo. La questione ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982

sociali”⁶⁷.

Queste premesse fonderanno dunque il pensiero di Sartre per quanto riguarda l'evoluzione della sua filosofia sociale caratterizzata da un'importante impronta storica, che si svilupperà nelle tesi concernenti la questione coloniale francese: forte delle deduzioni enunciate sinora, si impegnerà a studiare e ricercare nel colonialismo dei segni e dei tratti tipici dei modelli sociologici delle lotte per il riconoscimento. E per quanto faccia un'analisi relativa all'esperienza francese in Algeria, la lettura che ne da, o per lo meno, gli strumenti coi quali si avvicina alla problematica sono indubbiamente utili per indagare situazioni simili in contesti e spazi diversi.

Non vi è una dichiarata pretesa universalistica nel suo impianto gnoseologico, poiché espressamente storicizzante, ma vi si legge senza dubbio la possibilità di una sua applicazione a un più vasto raggio. E così è stato fatto, o per lo meno si è tentato, in Italia come altrove, di assumere l'apparato che Sartre descrive nella prefazione a *I dannati della terra*⁶⁸, scritto da Frantz Fanon e pubblicato in Francia nel 1961, come una chiave di lettura, un modello sociologico di congiunzione tra teoria marxista e lotta anticoloniale⁶⁹. Teorici e filosofi di sinistra in Italia provano a interpretare le parole feroci e violente dello psichiatra originario della Martinica, formatosi in Francia, e fervente sostenitore della rivoluzione algerina, come paradigmi di una lotta universale delle classi subalterne, dell'oppresso. Una lotta, il cui sfondo coloniale è appunto solo uno sfondo, un contesto, perché le violenze subite dall'indigeno, vengono lette dalla classe politica di sinistra italiana come le violenze subite dall'uomo.

Viene indicato, Fanon, dallo stesso Sartre come colui che dopo Engels era riuscito a rimettere in luce *l'ostetrica della storia*⁷⁰, colui che con il suo libro incendiario e violento aveva proposto un nuovo Manifesto per il Terzo Mondo. Nonostante però questi tentativi di coglierne la portata universalistica, in Italia, poco dopo la sua pubblicazione e lo scalpore iniziale provocato, venne subito dimenticato, forse perché quando questo libro comparve “venne letto con le lenti di una storia in cui le connessioni del razzismo con le due grandi tragedie della modernità, colonialismo e

67 A., Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, cit. pp. 184

68 F., Fanon, *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000

69 L., Ellena, Introduzione alla nuova edizione italiana di Fanon, *I dannati della terra*, cit

70 J.P., Sartre, Prefazione a Fanon, *I dannati della terra*, cit

Olocausto, non sono mai entrate veramente nella memoria pubblica, e spogliate così della loro verità”⁷¹. È mancata in Italia una riflessione più profonda sull'esperienza coloniale e imperialista del paese, una volta esauritasi la fase in questione, che riproponesse come necessarie le analisi e le parole di Fanon: a questo probabilmente è dovuto il silenzio che per anni ha circondato la figura dell'autore in questione. E indubbiamente questo disinteresse in merito al passato recente della storia italiana è motivato anche dal fatto che le ripercussioni e le conseguenze di questo momento storico sono meno visibili e meno problematiche rispetto a paesi come la Francia o l'Inghilterra, i quali con le ex colonie continuano, come già è stato sottolineato a più riprese, a mantenere rapporti tesi e difficili.

Nella prefazione, Sartre denuncia i crimini commessi dai suoi connazionali sul territorio algerino e si sofferma sul concetto di nevrosi, mettendo in luce il suo impianto teorico, e introducendo adeguatamente le pagine di Fanon. Le parole pronunciate dal saggista francesese sono amare e dure, e toccano non solamente la Francia ma l'Europa in generale, come culla della pretesa democratica, come la Civiltà che si presenta quale detentrica dei principi dell'universalismo e dell'umanesimo, e per questo si sente giustificata a conquistare e imporre il proprio dominio sui territori stranieri. Sottolinea che affinché il progetto coloniale abbia successo, i colonizzatori procedono nella sistematica disumanizzazione dell'indigeno, nella sua totale privazione di umanità.

Condanna tutti, Sartre, condanna i coloni, le istituzioni, i governi e chi è rimasto in patria senza esprimersi, restando indifferente come se ciò che accadeva in Algeria (e non solo) non fosse un loro problema: ciò che condanna è l'impianto europeo istituzionalmente giustificato che ha perpetuato violenze sistematiche, fisiche e morali, nei confronti della popolazione indigena. È la cultura stessa europea che Sartre e Fanon criticano, quella cultura che da sempre ha rivestito per l'Europa, il miglior orgoglio, e che ora nelle pagine di questo psichiatra, viene quasi accusata di essere inautentica, “una maschera per nascondere “l'inclinazione a violentare l'uomo”⁷². Sartre ripercorre gli orrori, i cortocircuiti del sistema e dimostra la fragilità di quegli apparati, i pericoli e le conseguenze del modello sociologico delle lotte per il riconoscimento che si manifestano nelle relazioni tra dominatore e dominato in Algeria. Il misconoscimento

71 L., Ellena, cit.

72 F., Fornari, *Violenza e colpa* ("aut aut", n. 72-73, 1963) in L., Ellena cit

perpetuato dai francesi nei confronti degli algerini è organizzato, ha l'obiettivo di creare delle forme di legittimazione alle violenze e alle lesioni che provoca nelle identità ferite. La fiducia in sé, il rispetto di sé e l'autostima che Honneth aveva rintracciato come tre differenti fasi del percorso del riconoscimento, che formano e tutelano l'integrità dell'identità individuale e collettiva, nella fase coloniale vengono completamente negate, e le tre controparti relative al misconoscimento si affermano come l'unica realtà possibile nell'immaginario dell'indigeno. La vergogna è inizialmente il sentimento preponderante nella sfera emotiva del colonizzato.

Questo procedimento che porta al misconoscimento, alla violazione della condizione di essere umano dell'indigeno, serve proprio a legittimare l'impresa coloniale, e permette ai coloni di rapportarsi nei confronti della popolazione locale come se fossero bestie, come se fossero prive di umanità. Il misconoscimento legittima le violenze e i soprusi, fisici e morali, ed è per questo motivo che Sartre nella sua denuncia, non chiama in causa solamente coloro che effettivamente compiono tali atrocità, ma l'intera pretesa di superiorità europea, che formalizza e giustifica questi atti. La resa in bestie di altri esseri umani, solleva anche i carnefici dall'orrore e dal disgusto, che indubbiamente comunque provano nei confronti di loro stessi, nell'eseguire gli ordini: “poiché nessuno può spogliare il proprio simile, asservirlo od ucciderlo, pongono a principio che che il colonizzato non è simile all'uomo”⁷³. E questi momentaneamente si sentono bestie, e giungono a comportarsi come tale, rivolgendo le tensioni e i soprusi di cui sono vittime, non contro i carnefici, ma contro loro stessi, contro i membri del loro stesso gruppo, contro altre vittime.

Nella sua tesi, Sartre sostiene che in epoca coloniale, questo rapporto violento tra colonizzatore e indigeno sia segnato da una sorta di nevrosi, come già accennato sopra, che investe entrambi e che porta il primo a reagire alle umiliazioni che infligge al colonizzato, in un modo estremamente aggressivo dissimulando il disprezzo che prova verso se stesso. D'altro canto, gli indigeni per sopportare tali violenze non possono far altro che imporsi come ribelli rituali, e adattarsi supinamente alla nuova realtà. La contraddizione, la nevrosi, risiede proprio in questa sorta di doppio binario, in cui il riconoscimento è da entrambe le parti affermato e violato: viene reclamata e al

73 J.P., Sartre, Prefazione a Fanon, cit.

contempo rinnegata la condizione umana. È in questo contesto che viene definita da Sartre la nozione di nevrosi, e non come un sentimento individuale, ma come una patologia che affligge un'intera comunità, nel momento in cui le relazioni di riconoscimento vengono allo stesso tempo lese e sotteraneamente salvaguardate.

Modelli asimmetrici di comunicazione del tipo di quelli che si instaurano nel sistema coloniale tra invasore e indigeno rappresentano per lui rapporti interattivi che esigono da entrambe le parti il rifiuto e, allo stesso tempo il mantenimento di relazioni di reciproco riconoscimento. Per poter realizzare una qualsiasi forma di interazione sociale il colonizzatore deve infatti contemporaneamente riconoscere e misconoscere l'indigeno come persona umana, così come quest'ultimo deve reclamare e rinnegare, simultaneamente, la condizione umana.⁷⁴

E la nevrosi, oggetto delle analisi sartriane, è quella tensione morale, quell'impulso che Honneth riteneva motore necessario per l'avvio delle lotte per il riconoscimento. La contraddizione che Sartre rintraccia negli atteggiamenti del colono nei confronti del colonizzato è la condanna stessa dell'europeo: violentandoli, ma senza ucciderli, e abbrutendoli senza annientarli e negarli, il dominatore crea lui stesso quell'impulso e quella violenza insita nell'indigeno che lo porterà a esplodere. È così che, secondo il filosofo francese, il colono perde il controllo, e la colonizzazione si avvia a implodere cadendo nel processo della decolonizzazione. Nel trauma subito e vissuto dai figli, che sono cresciuti vedendo percuotere e disumanizzare i loro padri, risiede la carica esplosiva della rivoluzione algerina, della lotta per l'affermazione dell'identità.

E la lotta combattuta dagli algerini contro chi li ha dominati e annientati è una lotta violenta, brutale, bestiale perché gli indigeni certo “non conoscono se non la forza”: ed è una violenza dall'effetto boomerang, la quale inizialmente è inflitta dal colono al colonizzato, che la percepisce come unica e possibile realtà, e dunque la interiorizza, la comprende (come effettivamente è) come sfondo costitutivo e necessario della propria vita. E non potendola subito sfogare contro chi gliela impone, questa forza bestiale sarà incanalata dalle vittime, come già è stato sottolineato, contro altre vittime, contro i

74 A., Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit. pp. 185

membri della loro stessa comunità, confermando in un certo senso il pregiudizio eurocentrico della disumanità degli indigeni. Tuttavia con la decolonizzazione questa violenza viene finalmente rivoltata contro chi in primis l'ha inserita come fondamento del tessuto sociale coloniale. E così scoppia la rivolta, la lotta per il riconoscimento negato. Sartre la definisce come una lotta segnata, come il momento in cui l'indigeno intraprende un percorso che inevitabilmente si concluderà con la sua morte. È come un morto in potenza, un morto che però pur di liberare il suo popolo dalla dominazione coloniale decide di morire per combattere. “Ha visto tante agonie che vuol vincere piuttosto che sopravvivere”⁷⁵.

La violenza del colonizzato vuole abbattere le distinzioni, le barriere, ciò che per anni li aveva divisi dai colonizzatori, dagli Uomini: Fanon descrive le zone abitate dagli indigeni e quelle occupate dai colonizzatori e sottolinea che non sono uguali e/o complementari, sono due città diverse, come diversi sono i soggetti che le abitano. È un mondo diviso in parti quella dell'epoca coloniale, vissute da specie diverse. E ciò che mette in luce Fanon, è che la differenza non è solo una differenza sociale o economica, non è una differenza dovuta alla diversa *redistribuzione*, come non è solamente di tipo razziale, di *riconoscimento*. È una differenza intrinseca che ristabilisce e scardina in parte le analisi marxiste di struttura e sovrastruttura: qui la redistribuzione fa il riconoscimento così come il riconoscimento fa la redistribuzione. Dice Fanon “si è ricchi perché bianchi e si è bianchi perché ricchi”⁷⁶. E i bianchi sono gli Altri.

La violenza esercitata dal colonizzato è allora, secondo Fanon, l'unica modalità che questo ha di ristabilire il proprio riconoscimento, la propria identità e quella del suo popolo, di ripostulare il principio che gli uomini sono tutti uguali. E abbattendo le barriere erette dal colono, il colonizzato lotta per ottenere questa uguaglianza, per distruggere le dicotomie, i misconoscimenti perpetuati in epoca coloniale. E la via della violenza, della forza come unica arma, è la via che il colono ha tracciato per il colonizzato, segnando la sua stessa fine. E in Algeria la guerra per la liberazione è stata probabilmente, secondo le parole di Fanon (ma anche di Abdelmalek Sayad, il quale come già è stato detto, aveva riflettuto sulla genesi esemplare della colonizzazione francese in Algeria) “la più allucinante che un popolo abbia mai combattuto per

75 J.P., Sartre, Prefazione a Fanon, cit.

76 F., Fanon, *I dannati della terra* cit. pp. 7

spezzare l'oppressione coloniale"⁷⁷.

Il sistema coloniale, come già a più riprese è stato evidenziato, vuole sminuire e negare l'identità dell'indigeno, facendo in modo che l'immagine che delinea la madrepatria sia imposta agli altri paesi, e ai colonizzati stessi. Con la decolonizzazione e la rivoluzione questo orizzonte immobile fatto di imposizioni e oggettività non ha più un senso, poiché l'uomo si riappropria della sua identità, ritorna in sé e rinnova simboli, miti e credenze del suo popolo. E contemporaneamente ricrea il riconoscimento e l'immagine che aveva del colono, lo riduce a un suo simile.

La lotta di liberazione, ricrea quindi le strutture dei rapporti tra le due parti in causa, propone la prospettiva di riformulare le identità e i reciproci riconoscimenti, rivoluzionando quindi il *Nous* e *Les Autres*, categorie che perdono le peculiarità che li contraddistinguevano in colonizzati e colonizzatori, tornando a essere uomini.

La comparsa del colono ha significato contemporaneamente morte della società autoctona, letargia culturale, pietrificazione degli individui. Per il colonizzato, la vita non può sorgere se non dal cadavere in decomposizione del colono. Tale è la corrispondenza puntuale dei due ragionamenti⁷⁸.

In un breve paragrafo di un'altra sua opera, intitolata *Il negro e l'altro. La presa di coscienza della cultura negra*⁷⁹, Fanon si sofferma ad analizzare proprio la questione coloniale, e la complessa relazione tra *Negro* e *Bianco*, tra indigeno e colono, alla luce della filosofia hegeliana del riconoscimento, che è stata trattata in queste pagine. L'autore riflette proprio sul concetto di lotta, sulla tensione morale che da impulso a liberarsi dalle catene e a pretendere di esser riconosciuti come uomini, e mette in luce il fatto che sia proprio grazie a questa lotta, che l'uguaglianza può essere raggiunta. Prende ad esempio la problematica della schiavitù, e la successiva decisione di abolirla, ponendo l'accento sul fatto che non si tratta di una conquista ottenuta con la lotta, ma di una concessione venuta proprio da parte di coloro che han sempre giovato del sistema della schiavitù⁸⁰. In questo caso, nonostante formalmente la libertà e l'uguaglianza son

77 F., Fanon, *Sociologia della rivoluzione algerina*, Einaudi editore, Torino, 1963

78 F., Fanon, *I dannati della terra*, cit. pp. 50

79 F., Fanon, titolo originale *Peau noir, masques blancs*; trad. it. *Il negro e l'altro. La presa di coscienza della cultura negra*, il Saggiatore, Milano, 1965

80 Fanon parla del "negro francese" e non di quello americano, poichè sostiene che il "negro in America

state raggiunte, il rapporto tra i due rimane ancora sbilanciato, poiché secondo Fanon il negro è ancora uno schiavo a cui è permesso di adottare attitudini da padrone.

Nella lotta per la liberazione dal colonialismo in Algeria invece si assiste all'affermazione piena della coscienza indigena, che aspira e lotta affinché, come è stato a più riprese sottolineato, non sia più considerata solamente una coscienza indigena contrapposta a quella del colono, ma una coscienza dell'Uomo contrapposta a quella di un altro Uomo. È in questo senso che le parole di Fanon assumono valore sostenendo la tesi che *“La morte del colonialismo è, nello stesso tempo, la morte del colonizzato e del colonizzatore”*⁸¹. E l'Uomo che l'autore si auspica divenga l'indigeno, sulle ceneri del colonialismo, non è l'uomo voluto e deciso dall'Europa, perché, secondo lui, l'Europa ha fallito: l'Europa nella sua storia non ha fatto che negare l'uomo, giustificata proprio da quegli strumenti culturali coi quali si faceva portavoce di principi illuminati di libertà, uguaglianza e fraternità, negandoli e violandoli non appena venivano pronunciati per essere imposti ad altri.

Con gli stessi toni parla anche Aimé Césaire, poeta e scrittore francese, anch'egli come Fanon originario della Martinica, fervente attivista anticoloniale, che con il suo pamphlet intitolato *Discorso sul colonialismo*⁸², pubblicato in Francia nel 1950, sembra anticipare le parole con cui si esprimerà Frantz Fanon. *L'Europa è indifendibile*, sostiene. Ed è quanto affermerà lo stesso Fanon nelle pagine dei suoi libri. I toni sono sempre accesi e appassionati, sintomo, come anche lo si notava nella scrittura dello psichiatra francese, che la questione coloniale è in realtà un affare che tocca questi autori a livello intimo e profondo. Inoltre scrivono proprio durante la fase rivoluzionaria, quando il colonialismo ancora non ha esaurito le sue risorse e gli algerini non sono riusciti a liberarsi completamente. Ciò non toglie valore alle analisi che formulano circa le violazioni del riconoscimento perpetuate dai colonizzatori e la possibilità di leggerle in un'ottica che risponde alle proposte di una filosofia sociale di matrice hegeliana, (tesi che infatti è stata assunta per il prosieguo della trattazione), ma è necessario tenerne conto per la costituzione di un lucido panorama riguardante le teorie sul colonialismo.

lotta ed è combattuto”; Fanon, *Il negro e l'altro*, cit.

81 F., Fanon, Introduzione a *Sociologia della rivoluzione algerina*, cit. pp. 20 (corsivo suo)

82 A., Césaire, *Discorso sul colonialismo*, ed. Lilit, Roma, 1999

Il paradigma delle lotte per il riconoscimento è dunque in parte rintracciabile nella storia coloniale francese in Algeria, e autori diversi si sono pronunciati sulla questione, riprendendo l'eredità hegeliana e leggendo questo momento storico alla luce delle teorie menzionate. Le due coscienze intrattengono legami e rapporti di relazione intersoggettivi, e l'uno può essere concepito come esistente solamente nel momento in cui si assume per valida l'esistenza del suo partner d'interazione. Così come la fine del colonialismo deve comprendere la morte del colono e del colonizzato, altrettanto perché il sistema si regga il colonizzatore ha bisogno dell'indigeno, reclamandone la condizione umana. Ma al contempo le prassi coloniali vogliono che chi viene da fuori, l'Altro, domini, e lo faccia trasversalmente in tutti gli organi e apparati della colonia, compreso l'indigeno stesso. E per dominare, il colonizzatore ha il compito di abbrutirlo e disumanizzarlo, come gli è stato insegnato, dal momento che il partner di interazione in questo caso non è un vero uomo, rappresenta uno stadio inferiore dell'evoluzione della specie, e quindi è quasi un animale, una bestia, da domare e sottomettere. E così avviene il riconoscimento negato, il soggetto di interazione viene privato della sua condizione umana, che però era necessario allo stesso tempo affermare. Ed ecco esemplificata la nevrosi descritta da Sartre, il quale appunto aveva cercato di leggere il fenomeno coloniale in luce di una teoria della filosofia sociale.

La critica che Honneth muove a Sartre e agli altri teorici che hanno tentato di dare avvio a una tradizione di filosofia sociale basata sulle riflessioni hegeliane del riconoscimento, è più che altro focalizzata sul piano metodologico e gnoseologico. Riconosce i meriti a tutti e tre i filosofi menzionati all'inizio (Marx, Sorel e Sartre) di aver provato ad applicare i precetti della dialettica delle lotte per il riconoscimento alla storia, dando così una valenza maggiormente empirica alle nozioni del pensatore tedesco del XVIII e XIX secolo. Gli spunti sui Sartre invita a meditare e a soffermarsi sono dunque apprezzabili ed apprezzati da Honneth, che però ne riconosce anche i limiti teorici: ciò a cui si riferisce l'erede della scuola di Francoforte è l'errore nel quale cade Sartre (ma che ricorre anche nelle concezioni degli altri due saggisti) dovuto alla mancata distinzione delle tre fasi del riconoscimento (amore, diritto e società). L'indeterminatezza che caratterizza, a parere di Honneth, le tesi di Sartre è dovuta a una fusione incontrollata di concezioni dello status degno del riconoscimento dell'essere umano, che sarebbero vere

di per sé ma che perdono di senso se unificate come appare nel testo sartriano

Da una parte egli sceglie come criterio per determinare il misconoscimento compiuto nel colonialismo ai danni dei nativi l'intenzionale privazione dei “diritti umani”. Tale determinazione, suppone però normativamente un universalismo dei diritti elementari, del quale in altro luogo afferma «non era che un'ideologia bugiarda, la squisita giustificazione del saccheggio». Perciò, d'altra parte, si trova anche la riflessione secondo cui nel sistema coloniale l'indigeno è privo del riconoscimento sociale dello “status di essere umano” perché il suo specifico modo di vita e la sua particolare forma di autorealizzazione non vengono strutturalmente tollerati. Entrambe le determinazioni sono in se stesse sensate finché vengono nettamente distinte le une dalle altre; in Sartre però, esse sono confuse l'una con l'altra nello stesso testo, al punto che ciascuna di esse perde il suo significato normativo.⁸³

Ciò che vuole mostrare Honneth, nella sua critica a Sartre, è l'incapacità dell'autore di far in modo che le sue formulazioni filosofiche stiano al passo con le sue riflessioni politiche. Questa mancanza metodologica però, per quanto da una parte non permetta al teorico di adempiere all'obbiettivo di avviare una concezione innovativa nel quadro delle crescenti scienze sociali dell'epoca, dall'altra non oscura il merito di Sartre e degli altri rappresentati della tradizione teorica in questione, di aver ricondotto i conflitti sociali del loro tempo alla “violazione di regole implicite di reciproco riconoscimento”.

83 A., Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit. pp. 186

2.2 *L'identità e la cultura in epoca coloniale*

A questo punto dell'analisi circa le teorie delle lotte per il riconoscimento nel quadro dell'esperienza coloniale francese in Algeria, è opportuno soffermarsi sul concetto di identità, proprio come è stato fatto nel primo capitolo, ma alla luce degli avvenimenti e delle precisazioni del paragrafo precedente concernente le relazioni tra colono e colonizzato. I fili che intrecciano i differenti aspetti dell'una e dell'altra problematica che nel corso della trattazione vengono assunti come paragrafi diversi, affinché la lettura sia più chiara e scorrevole, sono in realtà estremamente interconnessi. Sottolineando infatti le varie dimensioni della nozione di identità durante il periodo del colonialismo, si toccheranno argomenti e discorsi che riguarderanno elementi di paragrafi diversi.

Sul solco di questa introduzione risulta infatti importante riprendere l'opera già menzionata nelle pagine precedenti di Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*⁸⁴, la quale analizzando trasversalmente le ideologie che hanno giustificato e motivato l'impresa coloniale francese, studia come alla base di queste, vi sia quasi necessariamente la contrapposizione netta e oggettiva tra un *Nous* e un *Autre*, che esplica chiaramente il rapporto tra colono e colonizzatore. Dalle teorie universaliste a quelle particolariste, dal disprezzo al gusto per l'esotico, Todorov riordina una quindicina di influenti pensatori francesi che nell'arco di circa due secoli hanno contribuito a reiterare con toni e obiettivi diversi, la sostanziale differenza tra l'uomo europeo e l'*altro* uomo, quell'uomo orientale, che fosse indiano, giapponese o egiziano. E oltre a stigmatizzarlo come estraneo, lo investe di attributi e caratteristiche delle quali faticherà a disfarsene, perché motivate dalle pretese di scientificità delle teorie di intellettuali e letterati che ne descrivevano usi e tradizioni: l'*altro* ha un'unica e oggettiva identità culturale, che è interpretata e letta come una totalità, senza preoccuparsi di osservare le peculiarità delle singole pratiche e azioni.

Nell'esperienza coloniale quest'attitudine europea si manifesta ampiamente e trova il contesto ideale per compiersi. Come è stato messo in luce nelle pagine precedenti grazie all'analisi di autori come Fanon, il rapporto colono-colonizzato si concretizza in una relazione di assoluta interdipendenza, in cui l'uno è necessario per l'esistenza dell'altro,

84 T., Todorov, *Nous et les autres*, cit.

ma contemporaneamente il colonizzatore nega il riconoscimento all'altro provocando in lui quella tensione morale che lo porterà a insorgere contro l'oppressore. Questa tensione morale è provocata dall'erezione di continue barriere, confini culturali e identitari che l'europeo comanda all'indigeno, il quale appunto comincia a pensarsi e a identificarsi in quegli stessi canoni. Fanon dice “il negro non deve più essere nero per sé, ma esserlo di fronte all'altro”⁸⁵: descrive, l'autore, come le sensazioni corporali, tattili, e percettive di sé che un qualsiasi *Altro* ha, vengano sopraffatte dalle imposizioni dell'Uomo Bianco. Imposizioni di nuovo legittimate da un'idea oggettiva dell'identità estremamente erronea e fallace, che strumentalizzando le ideologie provoca queste stigmatizzazioni.

Una riflessione in questo senso può essere avviata dai presupposti sottolineati da Aldo Giorgio Gargani in un saggio dal titolo *Il sapere senza fondamenti*⁸⁶, il quale, pur indagando campi e sfere diverse contribuisce in modo illuminante all'analisi condotta sinora. Egli sostiene che ideologie e concetti assoluti quali “essenza”, “fondamento”, “universalismo”, “particolarismo”, non sono altro che una particolare lettura, un determinato modello entro il quale gli uomini vi hanno inteso la propria vita. In quest'ottica l'oggettività data alle presunte identità culturali risulta un'ulteriore forma di questi paradigmi creati per rendere maggiormente fruibile e conoscibile la realtà esterna, e il sé. La possibilità di descrivere, circoscrivere e catalogare la complessità umana rassicura l'uomo, nello stesso modo in cui, secondo Gargani, lo fanno le *dottrine fondazionaliste*, alle quali l'individuo si rivolge esigendo certezze, che però sono infondate.

Le conclusioni dedotte dal discorso scientifico con una pretesa di universale e immutata veridicità, non tengono conto a parere del saggista italiano del fattore umano il quale per definizione può cadere nell'errore. In questi termini, senza addentrarsi nei particolari del pamphlet in questione, porre in sé l'idea che vi sia una sorta di unicità, totalità e oggettività intrinseca nelle culture, è profondamente erroneo: e risulta inoltre strumentale, come già è stato sottolineato, per la costituzione, il controllo e la dominazione di un *altro* sconosciuto, le cui caratteristiche son ignote e dunque per

85 F., Fanon, *Il negro e l'altro*, cit. pp. 133

86 A., Gargani, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Mimesis Edizioni, Milano, 2009

riuscire nell'impresa di sottometterlo è necessario conoscerlo tramite canoni e strumenti che fanno parte della propria tradizione.

La costruzione dell'identità del colonizzato è formata da strati sovrapposti di teorie fondazionaliste diverse che hanno contribuito a creare l'immagine che l'occidente intendeva proporre dei suoi subalterni, così da giustificarne la dominazione. In che cosa consiste l'originale cultura identitaria algerina? Esiste una originale cultura algerina? O è piuttosto una realtà stratificata, composta da una pluralità di etnie, di classi sociali, e di tradizioni? Arrivare a una comprensione concreta della cultura algerina non è possibile, perché questa cultura algerina non esiste. Vi sono appunto comunità culturali che vi convivono con il mantenimento di tradizioni e costumi diversi, e che non sono statiche e immobili, ma in continuo cambiamento e evoluzione, proprio come sostiene Seyla Benhabib⁸⁷, quando introduce il suo concetto di cultura già menzionato.

Ma sul solco della dominazione coloniale, la caratteristica di indigeno, di colonizzato è una condizione comune, che include tutti e comprende tutti sotto uno stesso marchio. Il colore della pelle, il fatto di essere gli abitanti originari di quel paese li rende tutti subalterni: è la cultura della *negritudine* quella che fa degli indigeni un'unica sola comunità e cultura, nella quale anche loro giungono ad identificarsi e a sentir la necessità di far ricorso ed emancipare il proprio colore della pelle. Gli intellettuali colonizzati rispondono sullo stesso piano dell'attacco avanzato dai coloni, che mirano a disgregare l'umanità, la storia indigena, minacciando il popolo di distruggere anche il suo passato, così da annientarlo psicologicamente, privandolo della propria memoria, e rendendolo dipendente dagli aiuti economici e sociali della madrepatria. Per far fronte dunque a questa violenza intima, per riabilitare il proprio popolo e scuoterlo dai vincoli emotivi imposti dal colonialismo, i pensatori oppressi devono riprendere le radici più antiche della propria storia e rivitalizzarle, riproporle e ribadire per legittimare nuovamente la comunità. Risponde quindi con gli stessi argomenti del colonizzatore, ma con l'intento di emanciparsi. Dal momento che il colonialismo svilisce la totalità della cultura araba e africana, non il popolo di un singolo stato, ma gli arabi e gli africani come entità totali e uniche, la risposta del colonizzato sarà parimenti continentale, come continentale è la violenza mossa dagli oppressori. E nel mondo

⁸⁷ Vedi capitolo 1 paragrafo 1.3

arabo, la rivitalizzazione della passata *Dār al-Islām*⁸⁸, ha sicuramente più vigore e ottiene più consensi, risollemando maggiormente le coscienze. Ciò che devono fare gli intellettuali africani e arabi non è ricreare e rinchiudersi in ampie comunità etnico-culturali che però perdono forza e vigore ogni giorno di più, perché non è sufficiente che i dirigenti di due popoli decidano di porre problemi simili in una stessa e univoca prospettiva. Bisogna che gli intellettuali colonizzati non mirino alla creazione di una cultura nera, ma comprendere il posto che gli uomini del proprio popolo intendono ricoprire, capire il verso che vogliono che prenda il destino dell'umanità. La *negrità* entro cui si stringono gli intellettuali colonizzati rischia dunque di provocare una sorta di cortocircuito della rivendicazione nazionale (proprio perché non esistono culture e nazioni identiche): non bisogna combattere la *bianchità* colonialista sullo stesso piano, creando ad hoc una cultura nera.

Le difficoltà incontrate dagli intellettuali che tentano di ridar vigore e riabilitare la cosiddetta cultura nazionale sono innumerevoli: l'oppressione coloniale induce da una parte il popolo a tener fede a quei costumi tradizionali diventati illegali e clandestini, ma dall'altra la messa a bando di tali tratti culturali, per quanto mantenuti vivi fedelmente, provoca un irrigidimento e una contrattura che riduce e striminzisce la vivacità e l'autenticità delle usanze. "Misera del popolo, oppressione nazionale e inibizione della cultura sono una sola e medesima cosa"⁸⁹: elementi che vengono scardinati e rinvigorendo la cultura nel momento della lotta e liberandola dal suo immobilismo. Quando il popolo comincia a sentire, a tutti i livelli della società, la necessità di uno scontro, di combattere la dominazione coloniale, la cultura nazionale dormiente si rianima e ricomincia ad assumere un valore patriottico, che con gli anni dell'oppressione aveva perso. E dopo un lungo periodo in cui gli appelli culturali degli intellettuali colonizzati si rivolgevano verso i propri oppressori, lusingando o criticando la loro letteratura e i loro costumi, nel momento in cui la tensione morale che incita alla rivolta si insinua nell'animo del popolo, allora i pensatori tornano a parlare proprio con il popolo. È questa la svolta che accompagna la fase rivoluzionaria a livello di cultura

88 *Dār El Islām* (in arabo دار الإسلام letteralmente "Casa dell'Islam") definisce il progetto originario dei primi anni dopo l'avvento dell'Islam di unificare i territori sotto il segno comune della religione islamica, ripreso poi dai nazionalisti arabi del XX secolo, i quali professavano un ritorno al panarabismo.

89 F., Fanon, *I dannati della terra*, cit. pp. 165

identitaria: si ricostituisce, nell'animo della comunità oppressa, la volontà, non più solo formale e pigra, di essere riconosciuti come uomini, riappropriandosi di tutto ciò che gli è stato privato, e dunque anche di una viva e autentica cultura nazionale. E la cultura nazionale che si formerà sul solco della lotta di liberazione non ricostituirà completamente la cultura nazionale che precedeva la fase coloniale: la lotta stessa nel suo svolgimento sviluppa diverse direzioni che può prendere la cultura e ne abbozza altre nuove. La nazione, nella sua venuta al mondo e nelle sue modalità di esistenza influisce fondamentalmente sulla cultura.

Sono questi dunque i presupposti per la costituzione di un'opzione culturale anticolonialista: una cultura nazionale che si formi dinamicamente e parallelamente ai meccanismi e alle fasi di lotta contro l'oppressione. Per questo Fanon critica parimenti colonizzato e colonizzatore dicendo che “il bianco è chiuso nella sua bianchezza. Il negro nella sua negrità”⁹⁰. Non esistono nazione uguali e culture identiche e per questo l'autore in questione è contrario, come già menzionato sopra, al trincerarsi degli intellettuali colonizzati in una presunta cultura oggettiva continentale, nera e africana. Ciò che Fanon intende sostenere nei suoi scritti, e lo ripete a più riprese e in ogni modo, è che non vi è che l'uomo: la sua pelle nera, sostiene l'autore martinichese, e quella di tutto il suo popolo non è depositaria di valori specifici. Per questo le pagine di Fanon non sono un appello che mira a rinfrancare l'uomo *negro*, ma l'Uomo come essere umano. La dialettica hegeliana e i modelli honnethiani in queste pagine lasciano in parte spazio alla filosofia esistenzialistica di matrice sartriana, (come già è stato evidenziato nel paragrafo precedente) e per questo motivo, la lotta per il riconoscimento non viene espletata solamente nel riconoscimento concesso dall'Altro, il quale lo aveva misconosciuto, ma in un impegno dell'Uomo nel liberarsi vicendevolmente. Nell'emanciparsi e nel riconoscersi come esseri umani, si sancisce così la fine della dialettica colono-colonizzato.

No, non ho il diritto di venire a gridare il mio odio al bianco. Non ho il dovere di mormorare la mia riconoscenza al bianco.

C'è la mia vita presa al laccio dell'esistenza. C'è la mia libertà che mi rimanda a me stesso. No, non ho il diritto di essere un negro.

90 F., Fanon, *Il negro e l'altro*, cit. pp 36

Non ho il dovere di essere questo o quello...

Se il bianco mi contesta la mia umanità dimostrerò, facendo pesare sulla sua vita tutto il mio peso d'uomo, che non sono quel «Y-a-bon banania» che egli seguita a immaginare. Mi scopro un giorno nel mondo e mi riconosco un solo diritto: quello di esigere dall'Altro un comportamento umano. Un solo dovere: quello di non rinnegare la mia libertà attraverso le mie scelte.⁹¹

Non bisogna rivendicare la libertà e l'autonomia del popolo nero, o algerino, o degli oppressi in generale, bisogna superare la dicotomia e le trincee culturali o etniche per riabilitare l'Uomo. In questo senso, bisogna lottare per il riconoscimento, esigendo dall'altro un comportamento umano, a prescindere dalle differenze culturali o etniche. Non vi sono due identità contrapposte che necessitano di un diverso tipo di riconoscimento nella realtà coloniale, c'è solo l'Uomo, che lotta non per radicarsi nella sua propria identità di uomo algerino, di indigeno, ma di essere umano, e dall'altra parte non vi è il francese, o colono, ma solo un Uomo che priva un altro essere umano della sua umanità. È questo Uomo che Fanon e i colonizzati devono e vogliono combattere, non il francese, il bianco, ma l'Uomo che per legittimare la propria oppressione li rende bestie. È da questo Uomo che si deve pretendere di essere riconosciuti come Uomini, abolendo e disintegrando organismi, apparati e strumenti che giustificano e contribuiscono a reiterare i diversi status di esseri umani.

Di particolare interesse in questo senso, per ripetere e sottolineare nuovamente il fatto che sia sbagliato concettualmente pensare a una netta antitesi tra due entità culturali irriducibili e sostanzialmente differenti, sono le parole di Fanon riguardanti la comunità degli abitanti delle Antille, anch'essa colonia francese. Concentrando l'analisi su un piano psicologico, grazie alla formazione psicoanalitica dell'autore e alla conoscenza diretta della realtà delle Antille⁹² studia la nevrosi che affigge i colonizzati definendo la loro psicopatologia come una *catarsi collettiva*: grazie anche alla sua formazione personale sulla materia, studia ed elabora la situazione che vivono gli indigeni, fin

91 F. Fanon, *Il negro e l'Altro*, cit. pp. 240

92 Fanon, originario della Martinica, descrive la situazione delle colonie delle Antille, poichè le colosce bene; ma dice anche "abbiamo tutte le ragioni per credere che la situazione sia analoga nelle altre colonie", in Fanon, *Il negro e l'altro*, cit. pp. 166

dall'infanzia influenzati dalla cultura "bianca". Gli antillesi si sentono bianchi, studiano e leggono dai primi anni della loro vita, di storie in cui il cattivo è il lupo nero, l'uomo nero, il demone nero, e l'eroe è indubbiamente l'esploratore, il protagonista bianco, e di conseguenza i bimbi si riconoscono come eroi bianchi. La nevrosi che si sviluppa nei soggetti delle colonie è dunque irrevocabilmente di matrice culturale: i membri delle comunità delle Antille, cresciuti e formati nella e dalla cultura (libri, riviste, giornali) bianca, non possono che sentirsi tali. Ma non appena tentano di rivendicare o di trattare con un bianco come loro pari, incontrano il pregiudizio razzista, la consapevolezza del "peso della sua melanina". E a questo punto l'indigeno smette di comportarsi come individuo azionale, poiché la sua azione, all'incontro con l'Altro, si volge proprio verso l'Altro, cominciando quelle relazioni intersoggettive che caratterizzano i modelli del riconoscimento. All'indigeno a quel punto non restano che due strade: può scegliere di trincerarsi nella propria *negritudine*, riscoprendo (e come già si è detto, in parte reinventando) veri e propri tratti culturali, proclamandoli come fondanti della cultura nera africana (la quale a sua volta diventa una sorta di nuova invenzione). Oppure aspirare a tornare *bianco*, rifiutando il suo colore della pelle e la sua presunta identità culturale per abbracciare quella che fino a poco prima pensava essere la propria tradizione, e che ora è invece quella dei padroni. Ma l'assimilazione dei colonizzati alla società dei coloni risulta nello sfondo coloniale impossibile, e dunque l'unica strada che resta da percorrere torna a essere quella Nera. Dopo esser stato messo di fronte alla necessità di adottare una sorta di cornice culturale, che fino all'arrivo dei colonizzatori, non sembrava fosse un bisogno stringente, dopo essersi visto come negro perché così gli era stato imposto e aver saputo che una volta nero sarebbe stato irrimediabilmente inferiore, dopo aver allora scelto la realtà bianca, ma essersela vista rifiutata, allora non gli resta che accettare la sua *negrità*. E nel momento in cui la accetta e vede che il colonizzatore continua a svilirla e violentarla, a misconoscerla, allora matura nell'animo dell'indigeno la volontà morale di sentirsi riconosciuto come Uomo.

È questo il fulcro dell'analisi che si intende portare alla luce: non vi sono strutture sovraordinate che determinano e postulano l'identità culturale di un dato gruppo o di una comunità, ma solamente fenomeni storici e fatti culturali che influenzano il sentimento di appartenenza e di auto-riconoscimento. E questo è appunto il caso dell'Algeria

coloniale, teatro di uno scontro tra due identità culturali contrapposte, colono e colonizzato, bianco e nero, che sono assunte come entità totali e oggettive che si contrappongono e al contempo si riconoscono come partner di interazione ponendo così le basi per le relazioni intersoggettive di cui sopra. Ma è la realtà coloniale che pone in sé la coscienza e i tratti identitari del colonizzato, non è una condizione che l'indigeno vive a priori, come se si trattasse di un'inferiorità insita in lui; il colonizzato si sente tale, si sente “negro” nel momento in cui ha un rapporto con un bianco.

È la realtà coloniale che elabora il sistema d'esclusione rifiutando di includere gli indigeni nella sfera di popolazione detentrica dei diritti dell'uomo, proprio perché il colonialismo priva l'uomo dei suoi tratti umani, stigmatizzandolo in un *sous-homme*, e dotandolo di un corpus di norme giuridiche parallele, valide per il suo particolare status.

L'ordinamento politico e l'ordinamento sociale si rafforzano scambievolmente, poiché l'indigeno è un sotto-uomo, la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo non lo concerne. [...] Ecco il razzismo, portato dalla prassi colonialista, generato ogni momento dalla macchina coloniale, sostenuto da quelle relazioni produttive che definiscono due tipi di individui: per l'uno, il privilegio e l'essere uomo sono un tutt'uno; si fa uomo per esercitare liberamente i suoi diritti. Per l'altro, l'assenza di diritti sanziona la sua miseria, la sua fame cronica, la sua ignoranza, insomma la sua sotto-umanità.⁹³

Il cosiddetto *corps d'exception*⁹⁴ che definisce il colonizzato è una dimensione discriminatoria a cui l'indigeno è relegato dall'inizio della fase coloniale in Algeria fino al 1944, anno in cui il diritto penale parallelo per i soli algerini viene abolito, per essere poi riproposto e riportato in vigore all'alba della rivoluzione nel 1955, così da giustificare mezzi e misure repressive e violente. È bene sottolineare e portare alla luce che gli organismi de *l'exception* in questione non sono stati disposti per ovviare alla fase rivoluzionaria dotando i coloni di legali strumenti di oppressione, ma che fanno parte di uno statuto preesistente l'insurrezione. La peculiarità di questo sistema, intimamente

93 J.P., Sartre, Prefazione a A., Memmi, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori Editore, Napoli, 1979

94 S.M., Barkat, *Le corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la déconstruction de la vie*, édition Amsterdam, Paris, 2005

legato con il diritto dello Stato, consiste proprio nell'ambiguità costituita e perpetuata che investe l'indigeno in quanto *corps d'exception*. Il colonizzato è infatti un individuo che risiede ed abita sul suolo francese (dal momento che l'Algeria viene considerata un'appendice a tutti gli effetti della madrepatria) e quindi artificialmente compreso tra i suoi cittadini, ma allo stesso tempo tenuto volutamente e scientemente fuori dalla sfera dei diritti propri della popolazione dello Stato.

Il *corps d'exception* comprende un gruppo al quale non è concessa la cittadinanza e al quale viene arbitrariamente attribuita un'omogeneità etnica e razziale ma è parallelamente membro della società francese; e dunque questo *corps* considerato indegno del titolo di cittadinanza possiede però la qualità di francese, in quanto residente sul territorio francese. L'ambiguità in questione è il risultato di un'operazione istituzionale che elabora e circoscrive una determinata comunità e al contempo progetta un dispositivo giuridico fatto in modo che escluda questa stessa comunità, inserendola in un regime d'esclusione. E questa esclusione si incolla sulla pelle dell'indigeno, segnato come escluso per quanto all'interno della società. Ed è lo Stato che stabilisce e crea questo sistema di esclusione che a sua volta dunque costituisce l'immagine e l'identità politica dei colonizzati. Il razzismo è dunque qui, supportato dalla prassi coloniale, sostenuto da queste relazioni, da questi statuti politico-giuridici che definiscono due tipologie di uomini. Il concetto messo in evidenza e portato alla luce in queste righe riguardante l'indigeno come *corps d'exception* ritornerà nelle pagine che seguiranno, poiché sarà un'importante e più attuale chiave di lettura per ciò che concerne la vita del migrante algerino in Francia dopo l'indipendenza.

Nonostante dunque, come si è tentato di portar in luce in queste righe, non vi siano differenze oggettive, identità culturali diverse da tener distanti su molteplici piani di analisi e di azione, è ciò che però accade nella situazione coloniale, partendo proprio da una presunta inferiorità dell'indigeno. Ma, ed è importante ribadirlo e sottolinearlo, non vi sono Uomini cattivi e Uomini buoni nella struttura della colonia, non c'è che l'Uomo e l'ideale colonialista. L'interdipendenza tra le due parti messa in luce nelle pagine precedenti torna qui più preponderante e forte che mai: come Fanon ribadisce più volte, colonizzato e colonizzatore giustificano vicendevolmente l'esistenza altrui. Le due identità che l'ottica coloniale impone come antitetiche sono in realtà fondamentalmente

interconnesse, violentemente legate, tanto da creare nei soggetti una forte forma di nevrosi, propria di tutta la struttura, che provoca quei cortocircuiti di riconoscimento e misconoscimento discussi nel paragrafo precedente. Cortocircuiti che diventano i fondamenti della costituzione identitaria delle due parti in causa: e nel leggere le pagine di autori e scrittori impegnati nella lotta e nell'analisi della fase coloniale, vi si scorge una verità indelebile che ripropone in una prospettiva del tutto nuova la concezione relativa a queste due comunità, a questi due gruppi irriducibilmente diversi. Per risorgere e ritrovare in loro un'identità profondamente umana è necessario che disintegrino i parametri che li hanno cristallizzati fino al momento della lotta rivoluzionaria nelle categorie di colono e colonizzato. È l'Uomo che deve restare, solo l'Uomo che sulle rovine, sulle ceneri del colonialismo, deve emergere e vivere.

2.3 Legittimazione intellettuale del colonialismo

Né l'imperialismo né il colonialismo sono semplici atti di espansione e acquisizione di territori. Entrambi sono sostenuti, e forse perfino sospinti, da formidabili formazioni ideologiche, che racchiudono l'idea che certi territori e certi popoli *necessitano* e richiedano di essere dominati, così come da forme culturali associate al dominio⁹⁵.

Oggetto delle ultime pagine del capitolo corrente sarà l'analisi trasversale delle opere e dei meccanismi di consenso che a livello intellettuale hanno contribuito a creare e reiterare la dicotomia asimmetrica colono-occidentale-superiore contro l'indigeno-colonizzato-inferiore. La ripetizione assidua del *Nous et Les Autres* che ha concorso a formare le dinamiche che in fase coloniale si esplicavano in relazioni di riconoscimento e mancato riconoscimento, suscitando nell'animo dei colonizzati quella tensione morale che avrebbe poi condotto alla lotta contro l'oppressore, non è nata con la colonizzazione. Secoli di letteratura e di saggi filosofici che contribuirono a creare l'immagine di un Oriente arretrato, bestiale, disumano, hanno aiutato l'Europa a legittimare la propria impresa imperialistica verso quei territori e quei popoli che avevano bisogno di essere illuminati. Come sostenevano Memmi e Fanon il colonizzatore ha bisogno di sentir legittimate e giustificate le violenze e i soprusi che compie nei confronti dei colonizzati: il fatto che in Occidente si fosse costruita l'idea che tutto ciò che non era conforme ai canoni europei fosse Oriente e fosse un Oriente ricco di figure retoriche e metafore che riducevano gli uomini a bestie, ha aiutato indubbiamente l'impresa coloniale nel percuotere quei popoli. Non avevano a che fare con uomini ma con bestie, non stavano violentando e negando la libertà ai loro simili, ma a una comunità di sotto-uomini, e dunque erano legittimati a continuare, la loro integrità e umanità era in salvo. E per quanto la fase colonialista si sia nutrita e si sia appropriata di questa disumanizzazione dell'indigeno, è grazie alle ideologie e agli scritti che hanno contribuito a sistematizzare questa concezione che l'impresa imperialistica occidentale ha ottenuto così ampio consenso.

95 E., Said, *Cultura e Imperialismo*, Gamberetti Editrice, Roma, 1998

In questo senso risulta nuovamente utile rivolgersi verso la riflessione avanzata da Todorov nel saggio, citato più volte lungo la trattazione, *Noi e gli altri*, il quale ripercorre le differenti ideologie che hanno sostenuto e giustificato la dominazione occidentale (in questo caso francese) nei territori d'oltremare. Il pensiero francese si è a lungo formato sul solco di questa tradizione che da una sorta di fondamento scientifico all'idea della diversità insita nell'umanità. Todorov in proposito analizza le dottrine razziste e *razzialiste*⁹⁶ cercando di portarne in luce le differenze e le relazioni, e mostrando che qualora un sentimento razzista (di odio e disprezzo a priori nei confronti di persone con caratteristiche fisiche differenti dalle proprie) venga supportato da tesi *razzialiste* (nel senso di una dottrina elaborata sulla differenza delle *razze* umane) possa provocare conseguenze terribili ed atroci. Parlando di *razzismo* si toccano vari punti chiave nell'elaborazione della teoria in questione che, si vedrà, hanno una particolare influenza nella vita coloniale e si troveranno numerosi richiami di quello che è stato detto sinora sull'argomento. Innanzitutto come dice il nome stesso della dottrina in esame, presume che vi sia una differenza oggettiva e biologica tra gli uomini i quali vengono dunque classificati in razze (in particolare i due poli contrapposti sono la razza nera e quella bianca); dopodiché non si limita a formulare una differenza puramente fisica e oggettiva, ma sostiene che tale diversità veicola anche una disomogeneità sul piano morale e psichico e che conseguentemente, essendoci una pluralità di razze composte da diversi attributi fisici e intellettivi ce ne saranno inevitabilmente di migliori e di peggiori. E partendo da questi presupposti automaticamente si intuirà come la dottrina *razzialista* non comprende un'ideologia fondata sulla natura individualistica dell'autodeterminazione, e al contrario crede che vi sia una sorta di determinazione morale insita nella diversità razziale; e postula come politicamente corretto la dominazione, l'oppressione e in alcuni casi addirittura la distruzione delle razze inferiori, subordinando la politica alla scienza.

Molti hanno supportato tale dottrina e hanno contribuito a renderle giustizia, a partire da nomi illustri come de Gobinau, il quale forte di teorie materialiste e deterministe di matrice illuminista, giunge a teorizzare e formalizzare l'idea che il comportamento degli uomini è profondamente influenzato dalla razza, senza che vi sia un possibile riscatto

96 Vedi T., Todorov, *Noi e gli altri*, cit. pp. 107

per quelle razze considerate inferiori e arretrate. E proponendo basi scientifiche a supporto di tale concezione, aggiunge anche la possibilità e in un certo senso la necessità di assoggettare tali società considerate primitive perché la specie umana si sviluppi con le sole razze dominanti. Piega dunque la scienza alla politica, trascurando completamente il connotato etico che tale proposta comporta.

Tocqueville critica Gobineau, sostenendo la falsità del postulato scienziato secondo il quale il dover essere deriva dall'essere: “anche se il determinismo che governa il comportamento umano fosse molto più esteso di quanto oggi si creda, non per questo diventa lecito trasformare gli uomini in schiavi”⁹⁷, ripete a più riprese Todorov. Gobineau inoltre perora la causa di una continuità inedita tra razze e civiltà, pensandoli come due aspetti della società, interconnessi ma allo stesso tempo come contrapposti. La purezza e il mantenimento della razza incontaminata da mescolanze con altri popoli è fondamentale nella teoria di Gobineau, quanto lo è però la grandezza della civiltà misurata in base a quante altre civiltà questa riesce a sottomettere ed assimilare. Il controsenso appare lampante, ma non lo è secondo il teorico francese, il quale è fermamente convinto dell'assioma in questione, ritenendo che al contempo sia anche la condanna verso la quale il genere umano tende. Il carattere paradossale e inverificabile delle tesi di Gobineau assume qui tutta la sua evidenza, ma come viene sottolineato più volte da Todorov nella sua analisi sulle ideologie e gli autori che hanno contribuito a teorizzare e formalizzare un supporto scientifico-letterario al colonialismo, Gobineau, per quanto esprima indubbiamente un filone di pensiero *razzista*, non è altro che una vittima del suo stesso talento. Le interpretazioni successive e i manifesti di attivismo politico creati ad hoc sui testi di Gobineau non hanno che attinto a una formulazione teorica vaga e vasta che permettesse di postulare nuovi scenari per un possibile destino dell'umanità. Accanto a Gobineau quindi molti altri illustri autori come Renan e Le Bon hanno contribuito a dare valore e a consolidare nella tradizione francese quest'idea della superiorità e inferiorità di razze diverse e la necessità che quelle più forti sottomettessero le deboli, costituendo così le teorie scienziaste che hanno in un certo senso preparato il terreno per le ideologie totalitarie del XX secolo.

Insieme alla nozione di razza e alla sua formalizzazione teorica, l'apporto inerente

97 T., Todorov, *Noi e gli altri*, cit. pp. 149

all'autonomia nazionale e al concetto di nazione da parte degli intellettuali francesi risulta centrale nello sviluppo della riflessione concernente l'apporto intellettuale all'impresa imperialista. La nazione è al tempo stesso un'entità politica e culturale e pone in sé differenti spunti per un'analisi che si sofferma sulla differenza tra principi universali e particolari; inoltre un approfondimento del concetto di nazione permette di riflettere sui sentimenti che questa veicola nell'animo dei suoi cittadini, così da comprendere ancora meglio quelle tensioni morali studiate in precedenza che hanno provocato l'insurrezione algerina contro la madrepatria francese. La considerazione verte principalmente sulla differenza tra il sentirsi uomini o cittadini: Todorov, riprendendo le riflessioni di Rousseau dice che non si può essere contemporaneamente buoni uomini e buoni cittadini e che le due strade inevitabilmente entreranno in collisione. Il paradosso non viene però menzionato nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, proclamata in seguito alla Rivoluzione francese nell'agosto del 1789. In Francia, culla e incarnazione dell'umanità, dopo la liberazione del popolo dalla monarchia e l'influenza illuminista, gli interessi della nazione e del cittadino patriota, coincidono inevitabilmente con gli interessi dell'umanità. Ciò provoca una sorta di cortocircuito negli apparati e nelle strutture post-rivoluzione che interpretano l'eredità rivoluzionaria e i principi di *égalité, fraternité et liberté* in un'ottica fortemente patriottica, per quanto idealmente universali.

Il sentimento di superiorità francese e la volontà di esportare la grandezza nazionale ai popoli stranieri non evoluti saranno due dei motori fondamentali che spingeranno Napoleone alla volta dell'Egitto. Nell'impresa napoleonica sono preponderanti dunque il sentimento nazionalista che mira alla tutela degli interessi francesi da una parte, e dall'altra il contributo orientalista dato alla missione. Edward Said nel saggio *Orientalismo*⁹⁸ si sofferma ad analizzare la preparazione alla campagna d'Egitto di Napoleone, mettendo in evidenza come l'influenza dei testi orientalisti abbia pesato nell'immaginario del condottiero francese. Sentiva di conoscere l'Egitto a livello testuale grazie agli scritti di autori europei classici e moderni, e questa conoscenza teorica gli conferiva sicurezza: “il progetto per la conquista dell'Egitto divenne quindi il primo di una serie di incontri europei con l'Oriente in cui la specifica preparazione degli

98 E., Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, edizione speciale per il Gruppo Editoriale L'Espresso S.p.A, 2007

orientalisti fu posta direttamente al servizio del colonialismo”⁹⁹. Per la spedizione, Napoleone voleva creare una sorta di archivio vivente di *savants* che gli permettesse di avere una conoscenza su una vasta pluralità di campi di indagine e che in un certo senso gli consentisse di prevedere gli ostacoli che avrebbe incontrato nel corso dell'impresa; per farlo ricorse a un'opera di Volney, la quale rispondeva adeguatamente alle esigenze dell'imperatore.

Tale atteggiamento testuale è tipico della tradizione orientalista che ha sempre avuto un approccio enciclopedico e catalogatore nei confronti dei popoli e delle comunità straniere. Ciò che però caratterizza la conoscenza che l'Europa da secoli ha raccolto sull'Oriente, rappresenta comunque sempre una conoscenza formata da una posizione di forza, che crea l'oriente e gli orientali. Gli scritti di cui si servono Napoleone e il suo gruppo di accademici, sono nozioni e idee dell'Egitto filtrate dal punto di vista europeo, e studiate e interpretate secondo gli interessi dell'occidente. Non viene riconosciuta una storia egiziana, e una cultura egiziana dotata di senso, ma solamente in funzione della storia e della cultura europea: l'orientalismo è un atteggiamento estremamente occidentalocentrico (o meglio eurocentrico) che osserva e studia tutti i popoli non europei, definendoli orientali, con una pluralità di filtri costituita da varie figure retoriche e metafore catalogatrici, con lo scopo di una conoscenza volta per lo più alla dominazione piuttosto che al dialogo.

L'orientalismo, dunque rappresenta una delle armi e delle legittimazioni maggiori dell'impresa colonialista europea, e nel caso specifico francese: da una parte assicura un ampio consenso della popolazione occidentale, e dall'altro forma e crea una vera e propria tradizione scientifico-letteraria, dotata di uno status di credibilità certificata, impegnata nello studio e nell'approfondimento di una vasta pluralità di campi di indagine relativi alla “vita orientale”. La formazione accademica inaugurata consapevolmente da Napoleone contribuirà ampiamente alla crescita del consenso, e numerosi romanzieri si rifaranno agli scritti teorici di questi pensatori, inserendo nelle proprie opere riferimenti a presunti atteggiamenti tipici degli indigeni. Scrittori come Balzac, Flaubert o Stendhal esemplificano questa tendenza, e di conseguenza, leggendo libri come *Il rosso e il nero* si incontreranno riferimenti casuali alla pericolosità della

99 *Ivi* pp. 92

vita in Algeria, colonia da poco conquistata dalla Francia, inseriti in modo quasi apparentemente indifferente e inconsapevole, come se ormai la struttura coloniale facesse parte integrante della vita della madrepatria¹⁰⁰.

Ogni cultura tende a descrivere e rappresentare le culture straniere allo scopo di dominarle meglio o, almeno, di controllarle. Ma solo alcune riescono effettivamente in tale intento. Ed è questo, credo, il carattere distintivo delle moderne culture occidentali. Da ciò la necessità che uno studio del sapere occidentale – o delle rappresentazioni del mondo non-europeo da esso forgiate – analizzi non solo tali rappresentazioni, ma anche il potere politico che queste esprimono. Artisti di fine Ottocento, ma anche autori della metà del secolo, non si limitano a riprodurre dei territori lontani, ma li progettano o li animano, utilizzando la tecnica narrativa, le proprie inclinazioni per la storia e l'esplorazione [...]. Tutte personalità che avevano sviluppato e accentuato le posizioni “essenzialiste” della cultura del Vecchio Continente, secondo le quali agli europei spettava governare e ai non-europei essere governati¹⁰¹.

È già visibile quella categorizzazione immobilistica discussa nel paragrafo precedente, che fissa colono e colonizzato in un rapporto intersoggettivo disomogeneo e impari, in cui l'uno è per natura dominatore e l'altro di conseguenza deve forzatamente essere oppresso. Gli schemi identitari dei quali ampiamente si è dato esempio, vengono già esemplificati qui nelle filosofie essenzialiste del XIX secolo e nelle letterature orientaliste che stabiliscono a priori i rapporti tra Est e Ovest, dandone una continuità diretta e imprescindibile nella relazione colonizzatore-indigeno. Viene legittimata a partire dal XVIII, XIX secolo questa dominazione concettuale e materiale europea nei confronti dei territori extraeuropei, fissandoli e catalogandoli in realtà conoscibili e progettate secondo gli interessi della stessa Europa. La reiterazione identitaria del *Nous et les Autres* viene formalizzata prima che nella colonia, sui testi: sono le opere accademiche e scientifiche, quelle letterarie ed etnologiche che si impegnano a creare e formare la tanto ricercata identità europea, a partire dalla definizione dell'inferiorità e

100 Vedi E., Said, *Cultura e Imperialismo*, cit.

101 *Ivi* pp. 126

arretratezza orientale. Le identità non sono che categorie vuote, riempite di significati teorici secondo gli interessi della parte più forte, che sistematicamente nega all'altro un equo e legittimo riconoscimento, provocando quelle tensioni morali che saranno l'origine delle lotte per il riconoscimento. E questa categorizzazione prima di essere vissuta e provata nella situazione coloniale è teorizzata e preparata, studiata e incorporata nell'insieme della tradizione e della cultura europea da questi supposti pensatori orientalisti che si sono impegnati a forgiare e creare tali riferimenti identitari, definendo i confini geografici e culturali della Cultura Identitaria europea-occidentale da una parte, e dall'altra quella orientale, come opposto simmetricamente (sia geograficamente che culturalmente) all'occidente. Il sapere accademico formalizzato a partire dalle suddette scoperte orientaliste allo stesso tempo favorì, stimolò e aiutò le imprese imperialiste di Inghilterra e Francia del XVIII, XIX secolo, in prima linea nella costruzione di un sapere orientalista.

L'impulso alle conquiste coloniali in Francia, subì una svolta nella seconda metà del XIX secolo, e si differenziò da quello dei rivali inglesi, animati principalmente da un forte interesse economico, per la ricerca e la voglia di fama e prestigio che doveva derivarne. Varie discipline si piegarono e impegnarono nel contribuire a ispirare e dar valore accademico e scientifico alle imprese imperialiste, senza tener conto delle necessità e delle volontà dei popoli che abitavano nei territori che conquistavano; non vi era un progetto assimilazionista nelle politiche coloniali francesi, quanto piuttosto un'idea di sudditanza e separazione tra il colono e l'indigeno. In Algeria, come già è stato sottolineato a più riprese, l'esperienza colonialista francese raggiunge il proprio culmine e il rapporto tra i due popoli si fa esemplificativo delle altre realtà coloniali¹⁰²: qui il popolamento della colonia si fa sistematico, la Francia riproduce se stessa in Algeria, e relega gli algerini ai margini della società e alla povertà.

Numerose sono le opere che hanno come sfondo la vita coloniale e l'Algeria, e tra queste indubbiamente la più illustre e quella maggiormente eloquente al fine dell'analisi condotta sugli scritti orientalisti, è quella proveniente dalla penna di Camus. Le parole di cui si serve l'eminente romanziere francese per narrare le sue storie ambientate nel teatro del territorio algerino, sembra quasi che ignorino volutamente una descrizione più

¹⁰² Cfr A., Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'emigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002

profonda e consapevole dell'ambiente circostante (non solo a livello geografico, quanto per lo più sociale); le rivendicazioni e le considerazioni che riguardano la situazione coloniale sono tutte in un'ottica francocentrica nei libri di Camus. Non vi è rimorso o compassione nelle sue narrazioni che rappresentano in modo trasversale e indiretto l'esperienza della dominazione francese in Algeria, di cui tra l'altro Camus ha fatto esperienza diretta, essendo lui stesso un cosiddetto *pieds noir*¹⁰³. In merito sono eloquenti le parole di Edward Said che dice nel saggio *Cultura e imperialismo*,

Ciò che a me interessa è leggere la narrativa di Camus come un elemento della geografia politica dell'Algeria, - frutto del lavoro di molte generazioni – così come era stata metodicamente costruita dalla Francia; ciò per meglio comprendere come essa possa fornirci un interessante resoconto della battaglia politica e interpretativa per rappresentare, abitare e possedere quel territorio. La scrittura di Camus è improntata a una sensibilità coloniale straordinariamente fuori tempo, sotto certi aspetti paralizzata, che mette in scena un gesto imperialista all'interno e per mezzo di una forma, il romanzo realistico, che in Europa ha già superato il momento del suo massimo sviluppo¹⁰⁴.

Interessante ed efficace risulta a questo punto dell'analisi sottolineare l'influenza che le impressioni e gli scritti di un autore come Camus, uno dei più importanti scrittori del 1900 in Francia ed Europa, hanno sull'opinione pubblica. Vi è una continuità allarmante tra i libri di testo francesi che precedono l'insurrezione, inerenti l'impresa coloniale in Algeria e ciò che scrive Camus: riferimenti all'uso della violenza da parte francese, o alla possibilità che gli indigeni potrebbero un giorno ribellarsi sono pressoché inesistenti. Ciò che traspare dalla lettura e dall'esame di un libro di storia francese è il prestigio e la gloria che deriva dall'esperienza imperialista; sottolineato e marcato a più riprese, è il valore della *mission civilisatrice* e i benefici che gli algerini possono ricavare dalla presenza francese sulla loro terra. Il distacco e la neutralità morale con cui Camus descrive ne *Lo straniero* ad esempio, la morte di un arabo, è significativa, e crea

103 Per una lettura opposta a quella fornita da Said sulle posizioni di Camus cfr Dominique Combe, «Camus postcolonial?», *Revue Sciences/Lettres* [En ligne], 1|2013, mis en ligne le 25 mars 2013, consulté le 04 janvier 2015. URL: <http://rsl.revues.org/638>; DOI: 10.4000/rsl.638

104 E., Said, *Cultura e imperialismo*, cit. pp. 203

l'immagine che poi ne sarà data nei testi scolastici della popolazione algerina dominata, asservita, e decimata, senza mostrare sensibilità, rimorso o benevolenza, perché l'unico obiettivo rimaneva la salvaguardia degli interessi francesi. E questo punto di vista francocentrico è proprio dell'opinione pubblica francese, che approva e ama le opere di Camus, parere che in un certo senso ha formato l'autore stesso, e che testimonia il laborioso e lungo percorso che gli orientalisti hanno intrapreso in Europa, e nel caso particolare in Francia.

Un esempio di giustificazione e legittimazione dell'impresa coloniale francese in Algeria viene fornito anche dall'analisi di un altro importante pensatore francofono, che già è stato citato nel corso della riflessione su Gobineau, ovvero Tocqueville¹⁰⁵. Per quanto egli disapprovi le violenze nei confronti degli indigeni e il loro assoggettamento, sostenendo che li portasse a una sorta di regressione e li riversasse in una condizione di miserabilità che li avrebbe condotti a una “barbarie” molto più acuta rispetto a quella che li caratterizzava prima dell'arrivo degli occidentali, ritiene comunque la colonizzazione una fase necessaria per lo sviluppo del prestigio del proprio paese. Ha una visione molto meno utopica dell'impresa imperialista, conscio dei danni che questa provocherà agli algerini (in questo caso), ma non vi si oppone poiché è un'esperienza importante per gli interessi della Francia: abbandonare l'Algeria sarebbe un segno di decadenza e di debolezza, dice Tocqueville, che altri paesi potrebbero sfruttare a loro favore, e la Francia non può permetterlo.

Nella scelta tra l'essere un buon Uomo e un buon cittadino, Tocqueville si schiera dunque dalla parte del patriottismo, e lo fa perché ritiene che il nazionalismo sia l'unica risorsa in grado di superare gli interessi individualistici tipici dell'umanità. La nazione è l'entità collettiva più alta e ampia per la quale un uomo potrebbe sottomettere i propri bisogni individuali, sostiene Tocqueville, prevaricando gli interessi e negando la libertà però ad altri uomini, ad altri popoli. Per quanto i toni patriottici e pratici di Tocqueville non siano gli stessi di Camus, molto più neutrali, pacati e secchi, è evidente la continuità e la familiarità tra i due autori, nel momento in cui entrambi, seppur in ottiche diverse e su un piano differente, si pongono un'unica domanda: è utile la colonizzazione dell'Algeria per la Francia? E di fronte alle violenze, il distacco di Camus, si ritrova

105 Cfr T., Todorov, *Noi e gli altri*, cit.

nelle parole di Tocqueville, il quale seppur dispiaciuto, non è pentito o commosso, è anzi preoccupato per le ingiustizie che nella vita coloniale subiscono i coloni. Per quanto le libertà personali e l'integrità umana vada mantenuta anche in colonia, secondo quest'ultimo, non può esservi l'uguaglianza totale tra dominatori e dominati, e giunge dunque alla conclusione che se il dominio di un uomo su un altro uomo sia riprovevole e ingiusto, l'assoggettamento di uno Stato da parte di un altro è invece legittimo. Non ne fa una questione razziale, come poteva scorgersi nelle parole di Gobineau, ma piuttosto di interessi economici (e non solo) derivanti dall'imperialismo; la sua visione colonialista rimane fedele ai principi che si pone, nel suo impianto gnoseologico, riguardanti la salvaguardia della libertà dell'individuo, proponendo una sorta di concezione liberale conforme ai principi coloniali.

Questi pochi autori citati in queste pagine non sono che un esempio decisamente ristretto della ramificazione propria del ruolo che intellettuali, pensatori e scrittori hanno rivestito nel corso dei secoli nella formazione di una sorta di fertile humus in seno alla sensibilità della popolazione europea, per la costituzione ben radicata di un sentimento di profonda legittimazione all'asservimento e alla dominazione dei non-occidentali. La struttura propria del sapere orientalista, tratteggiato magistralmente da Edward Said viene ripresa in modo sommario in queste righe per mostrare in particolare il percorso del processo di formazione identitaria e la legittimazione che ne consegue, dalla quale l'Occidente ne ha tratto per esercitare il proprio potere oppressivo nei confronti dei territori e dei popoli cosiddetti orientali. Parlare di rapporti tra Francia e Algeria, durante la fase coloniale (ma si vedrà anche più tardivamente) in termini di violazioni di forme di riconoscimento identitarie, senza prima però evidenziare e analizzare la costruzione vera e propria di queste identità, alla luce delle conoscenze orientaliste, risulterebbe riduttivo e superficiale. Per una maggiore consapevolezza nella comprensione delle relazioni indigeno-colono è fondamentale soffermarsi sui rapporti intessuti nel corso dei secoli tra i due paesi, porsi l'interrogativo sulle origini dell'immaginario tipicamente eurocentrico dell'indigeno orientale da dover sottomettere e asservire. Capire le posizioni di nazioni come Francia e Inghilterra in merito alle riflessioni avanzate sulla diversità umana, e alle conseguenti formazioni e costruzioni identitarie, risulta utile per l'indagine che si intende svolgere nella considerazione delle

relazioni colono-indigeno alla luce dei modelli sociologici delle lotte per il riconoscimento. Illuminante e allo stesso tempo allarmante risulta, dopo queste pagine che riassumono e tratteggiano le sfide che i popoli cosiddetti orientali sono costretti ad affrontare per disintegrare le categorie culturali definite dall'Occidente, leggere le parole di Said in merito alla lettura fanoniana, data alle lotte rivoluzionarie e al modello della dialettica hegeliana di servo-padrone alla quale Fanon si rivolge (come già è stato evidenziato) per delineare i rapporti colono-indigeno

Tale base [base ideologica per un'unità nazionale] viene individuata nella riscoperta e nella riappropriazione nazionale di ciò che del passato indigeno era stato soppresso dai meccanismi dell'imperialismo. Possiamo così comprendere l'insistenza di Fanon nel rileggere la dialettica hegeliana padrone-schiavo alla luce della situazione coloniale: situazione nella quale, osserva Fanon, il padrone imperialista differisce essenzialmente da quello descritto in Hegel. In Hegel c'è reciprocità [...] Arrivare al riconoscimento significa ridisegnare e in seguito occupare lo spazio che nelle forme culturali imperialiste viene riservato alla subordinazione; occuparlo consapevoli di sé [...] Da qui una *reiscrizione*. L'ironia sta nel fatto che la dialettica di Hegel, dopotutto è di Hegel: c'era già prima, esattamente come la dialettica marxista tra soggetto e oggetto esisteva già prima che il Fanon di *I dannati* la usasse per spiegare la lotta tra colonizzatore e colonizzato¹⁰⁶.

106 E., Said, *Cultura e imperialismo*, cit. pp. 236

Capitolo 3

Le lotte per il riconoscimento tra i migranti algerini in Francia

La guerra per l'indipendenza dell'Algeria si concluse nel 1962, dopo circa otto anni di battaglie e scontri estremamente cruenti che provocarono un ingente numero di vittime tra i civili algerini. Quegli impulsi morali provocati da anni di soprusi e violenze fisiche e psicologiche che avevano relegato gli algerini a un rango più basso della scala gerarchica dell'umanità, classificandoli come *sous-hommes*, portarono all'insurrezione armata di cui tanto parla Fanon nei suoi scritti, ribadendo a più riprese come la via della violenza e della guerra armata, dopo la disumanizzazione che subirono gli algerini, fosse l'unica percorribile per disintegrare alla radice il seme colonialista. È già stato sottolineato come "la morte del colonialismo è allo stesso tempo la morte del colonizzato e quella del colonizzatore"¹⁰⁷, per la pregnanza della relazione intersoggettiva tra le due parti che le rende entrambe necessarie per la sopravvivenza dell'altra. Il colonizzato però decide che a costo della sua stessa vita, il colonialismo debba essere estirpato dalla sua terra, così che l'algerino ritorni a reclamare e a possedere la propria umanità.

Contemporaneamente alla fase delle lotte per la restaurazione dell'indipendenza (che in un'altra, ormai nota, chiave di lettura potrebbero essere lette come lotte per riottenere il riconoscimento negato) in Algeria, si radica quel fenomeno divenuto ormai comune e particolarmente ingente quale è quello dell'immigrazione degli algerini verso la Francia. Sarà interesse del capitolo corrente riflettere sulle strutture e i meccanismi instaurati dalle migrazioni nordafricane verso il paese europeo che per decenni li ha dominati e oppressi, indagando e soffermandosi sui modelli identitari studiati nei capitoli precedenti per ritrovarvi una continuità nel territorio europeo. Studiare il ruolo che la Francia e le politiche francesi in materia di immigrazione hanno nel reiterare quella subordinazione identitaria propria del colonialismo sarà uno degli oggetti delle pagine che seguiranno. E lo si farà a partire, in primis, dalla ricerca di una possibile continuità

¹⁰⁷ F., Fanon, *Sociologia della rivoluzione algerina*, cit. pp 20

tra colonialismo e immigrazione, tentando di evidenziarne i tratti che rendono le politiche migratorie una prosecuzione delle politiche coloniali, per sviscerare dunque le premesse fatte nell'introduzione del capitolo precedente, che si proponeva appunto di studiare il fenomeno coloniale così da meglio comprendere quello migratorio. Dopodiché si tenterà di dar un esempio più concreto, seppur sommario, delle politiche di integrazione della Francia in materia di politiche abitative nei confronti dei suoi migranti, leggendole come forme di esclusione e segregazione piuttosto che di integrazione (si ricorda in merito la questione sottolineata da Fanon sulle zone abitate in colonia da coloni e indigeni, e come la partizione del territorio fosse netta e invalicabile). Alla luce dunque di questi pochi esempi (i quali potrebbero però esser approfonditi, e integrati con altri, in un'altra sede) si tenterà allora di guardare alle politiche di immigrazione della Francia nei confronti dei suoi migranti come un'ulteriore forma di riconoscimento negato, seguito da una lotta maturata in seno ai cosiddetti *beurs* dei quartieri popolari di Parigi, scoppiata nel 2005. Lungo il corso dell'analisi si terrà comunque sempre a mente ciò che è stato evidenziato e che si è compreso nelle riflessioni dei capitoli precedenti circa le nozioni e i concetti di una supposta identità culturale e le problematiche che ne derivano, così da tentar di avanzare un'ipotesi sulla connessione tra le costruzioni identitarie imposte dalla stessa parte che intenderà poi misconoscerle.

3.1 Dal colonialismo all'immigrazione

Potrebbe essere illuminante il confronto tra le due situazioni, la situazione coloniale di ieri e la situazione dell'immigrazione di oggi, che in fondo non è altro che il prolungamento di quella, in una specie di sua variante paradigmatica.¹⁰⁸

Già più volte è stata sottolineata la necessità di riflettere sul fenomeno dell'immigrazione algerina in Francia, partendo dalla realtà coloniale, così da conferire una sorta di continuità e organicità ai rapporti tra i due paesi, mettendo in evidenza la correlazione che vi è tra le due fasi. E oramai su tale analisi convergono autori dalle diverse opinioni e tutti giungono a incontrarsi "nell'idea che per comprendere i sentimenti antirepubblicani che attraversano le *banlieues* si debba transitare attraverso la storia coloniale"¹⁰⁹; esattamente come sosteneva Abdelmalek Sayad dicendo che l'immigrazione algerina in Francia "nella sua genesi è tanto esemplare quanto lo fu la colonizzazione dell'Algeria"¹¹⁰.

In generale, il processo migratorio può essere spiegato alla luce di un'evidente relazione sbilanciata tra paesi ricchi (d'immigrazione, come in questo caso la Francia) e paesi poveri (d'emigrazione, l'Algeria), i quali simmetricamente sono storicamente legati dal rapporto di dipendenza provocato dalla fase coloniale: due realtà che sono al contempo prodotto e reazione del sottosviluppo. L'emigrazione dall'Algeria viene considerata una dei prodotti diretti della colonizzazione, iniziata già prima del processo di decolonizzazione, intorno alla fine del XIX secolo, continua tuttora, rendendo la comunità algerina la più numerosa tra i gruppi di immigrati sul suolo francese, e senza dubbio quella più datata. Fu innanzitutto un'"immigrazione di lavoro", la quale dal punto di vista sociologico presenta determinati tratti, che secondo sempre le teorie delle scienze sociali, van tenuti ben distinti dalle caratteristiche proprie dell'"immigrazione di popolamento": lo scandalo fu che in breve tempo l'immigrazione algerina in Francia

108 A. Sayad, *La doppia assenza*, cit. pp. 290

109 D., Costantini, *Una malattia europea. Il nuovo discorso coloniale francese e i suoi critici*, pp. 19
Edizioni PLUS, collana Methexis, Pisa, 2006

110 A., Sayad, *La doppia assenza*, cit. pp.90

assunse le particolarità di entrambe le tipologie, diventando al contempo un'immigrazione di lavoro e di popolamento. In realtà non esiste un solo esempio nella storia dei flussi migratori di un'immigrazione di lavoro che non diventi anche immigrazione di popolamento, ma la Francia non lo aveva previsto nel suo progetto collegato allo sfruttamento della manodopera algerina. Certamente questa transizione e questo radicamento sul suolo francese degli algerini è indice di quell'esemplarità tanto sottolineata da Abdelmalek Sayad, quando si riferisce all'immigrazione algerina in Francia, nel saggio *La doppia assenza*. E tale esemplarità è ricondotta parimenti, sempre dal sociologo algerino, al fenomeno coloniale francese che in Algeria, come è stato a più riprese evidenziato nelle pagine precedenti, nella sua impresa di dominazione si impegnò a governare e ad appropriarsi non solamente delle ricchezze e del territorio, ma “dei corpi e delle anime” dei colonizzati.

Fu una colonizzazione totale, che inizialmente impose e provocò la suddetta immigrazione: la necessità di lavoratori nelle industrie francesi, i progetti bellici, la coscrizione e l'arruolamento nell'esercito, furono tra le motivazioni principali che contribuirono a formalizzare e concretizzare, tra la fine dell'ottocento e gli inizi del novecento, l'azione attrattiva esercitata dalla Francia nei confronti dei giovani algerini (quasi unicamente uomini tra i venti e i quarant'anni). E “una volta diventato evidente il buon utilizzo di questo sovrappiù di forza lavoro, non ci fu più bisogno d'altro affinché si originasse e alimentasse da sé, amplificandosi per effetto delle proprie ripercussioni, il movimento di emigrazione-immigrazione degli algerini verso la Francia”¹¹¹. Tra immigrazione e colonizzazione vi è dunque in primis una correlazione storica, dovuta a una ben evidente contiguità temporale, ma parallelamente anche sociologica ed economica: l'immigrazione di lavoro diventa una delle risorse cui attinge la metropoli, risorsa creata proprio durante la fase coloniale per la formazione di una nuova manodopera disponibile e a basso costo per gli interessi della Francia.

Tuttavia nella sua esemplarità l'emigrazione algerina verso la Francia, nei primi decenni del novecento (ma anche in seguito) conserva alcune peculiarità, retaggio proprio della situazione coloniale, che la contraddistinguono¹¹² negli anni a venire, conferendole

111 *Ivi* pp. 93

112 Quando Abdelmalek Sayad parla di "esemplarità", suggerisce non l'idea che questa migrazione (così come la precedente colonizzazione) fornisca un esempio per tutte le altre migrazioni nel mondo; ma al

proprio quello status di eccezionalità, che gli viene riconosciuto da Abdelmalek Sayad. E in primo luogo questo carattere eccezionale è riservato proprio a quegli algerini, pionieri in un certo senso, di questi flussi migratori verso l'Europa: coloro che entrano in Francia durante il periodo di oppressione coloniale, non sono considerati né algerini, quindi stranieri, né francesi, ma semplicemente indigeni. Questa caratterizzazione identitaria propria della tradizione colonialista dalla quale giungono e che li taccia anche sul suolo metropolitano, fa sì che gli immigrati si raccolgano in comunità riunite ai margini della società in cui arrivano, cercando solidarietà tra i propri connazionali, dal momento che non possono aspirare di ottenerla dai propri colonizzatori. In questo clima, i migranti cominciano a maturare quei sentimenti nazionalisti e rivoluzionari, che li accompagneranno nei loro ritorni stagionali in patria, stimolando così quegli impulsi di insurrezione che mobilitarono la lotta di liberazione. Per questi motivi, nella seconda metà degli anni '30 del novecento, in Francia, si attuarono normative per sfavorire gli arrivi dal territorio coloniale, favorendo invece un'immigrazione d'origine continentale, dal momento che "Ces immigrés portent en eux, dans leurs coutumes, dans leur tournure d'esprit, des goûts, des passions et le poids d'habitudes séculaires qui contredisent l'orientation profonde de notre civilisation."¹¹³

In questi anni la legislazione in materia d'immigrazione subì numerosi cambiamenti e diverse modifiche che tentavano di tener conto sia delle pressioni avanzate dai coloni in Algeria, sia delle necessità manifestate dagli industriali, i quali continuavano a veder di buon occhio l'arrivo della manodopera algerina: l'alternativa percorsa dalle politiche francesi per far fronte a queste spinte e tensioni contrapposte, fu quella di adottare leggi e strumenti che controllassero e regolamentassero l'immigrazione dalla colonia, dal momento che arginarla e limitarla si scoprì un'impresa pressochè impossibile. E a maggior ragione la reclusione e lo statuto dei migranti come indigeni, *sous-hommes*,

contrario, sottolinea il fatto che è una migrazione senza eguali. È un fenomeno eccezionale sia sotto ogni punto di vista che globalmente: e uscendo in questo modo dall'ordinario, sembra contenere la verità di tutte le migrazioni.

113 Georges Mauco, *Conférence permanente des Hautes Études Internationales*, Xe session, Paris, 28 juin - 31 juillet 1937, texte de la mission française n° 3 portant sur l'assimilation des étrangers en France, Institut international de coopération intellectuelle, édité par la Société des nations, Paris, avril 1937. in S. Bouamama, Sociologue « L'immigration algérienne au temps de la colonisation », *Revue Hommes et migrations*. Article issu du N°1244, juillet-août 2003: Français et Algériens.
Mis à jour le : 05/03/2008,
<http://www.hommes-et-migrations.fr/index.php?/numeros/francais-et-algeriens/1521-L-immigration-algerienne-au-temps-de-la-colonisation->

corps d'exception, venne rincarata e formalizzata a livello legislativo. Le misure adottate dallo Stato sono tutte volte ad evitare una vera assimilazione dei migranti, e ad ostacolare il radicamento e il passaggio dall'immigrazione di lavoro alla sua forma di popolamento; tentativi, che però come già è stato anticipato, sono risultati inutili.

Durante il secondo conflitto mondiale (come già era successo nella Grande Guerra), gli indigeni furono impiegati a rafforzare l'esercito francese, obbligandoli a combattere per una nazione che nemmeno li riconosceva come uomini; e una volta terminato l'impegno bellico, fu nuovamente necessario l'utilizzo della manodopera nelle industrie e nella fase di ricostruzione. Proprio nei primi anni Cinquanta, cominciarono ad arrivare le prime famiglie con l'intento di ricongiungersi con i propri uomini, ponendo i veri primi seri problemi alla società francese, che dovette fronteggiare quella situazione che tanto si era impegnata ad ostacolare. L'idea diffusa sul suolo metropolitano a fronte di questi nuovi flussi di popolazione, considerata diversa a livello razziale e inferiore a livello culturale, era quella di correre il rischio di favorire il radicamento di una comunità per definizione inassimilabile e pericolosa. Vengono nuovamente reiterati quei processi di costituzione e mummificazione identitaria e culturale, che già erano stati proposti in fase coloniale

L'imposizione coloniale non comporta di per sé la morte della cultura autoctona. Anzi, da un esame storico emerge che l'obiettivo voluto non è tanto la sparizione totale della cultura preesistente, quanto la sua agonia prolungata [...]. Il suo persistere in forma mummificata costituisce una testimonianza contro i colonizzati, li qualifica irrevocabilmente [...]. Questo pseudo-rispetto si identifica, in realtà, col più assoluto disprezzo e il più raffinato sadismo¹¹⁴.

Ritornano quindi sul suolo francese quei meccanismi, che contribuirono a indurre la comunità degli algerini a trincerarsi in barriere culturali inedite e più radicate, dequalificate e stigmatizzate, che sentendosi misconosciute e rinnegate lottarono per chiedere maggior riconoscimento, proprio da chi aveva imposto loro di autodefinirsi, preparando allo stesso tempo gli attributi propri di questa definizione. Le differenze identitarie e culturali vengono definite e plasmate a seconda degli interessi della parte

114 F., Fanon, *Razzismo e cultura*, in Id., *Scritti politici I. Per la rivoluzione africana*, DeriveApprodi, Verona, 2006, pp. 47

forte, che in questo caso specifico è la Francia, e che gli algerini subiscono in un certo senso. Richiedono un riconoscimento, che è stato loro negato su basi identitarie che precedentemente sono state loro imposte.

La Francia non si è allineata in modo univoco e indiscusso a un determinato tipo di politica della “gestione” delle differenze culturali: l'opinione comune è sempre stata quella di opporre i modelli liberalisti¹¹⁵, riscontrati in Gran Bretagna, per esempio, contrapponendoli alle misure neutraliste, più tipicamente francesi. Quindi per quanto si creda che la Francia abbia abbracciato sin dall'inizio una politica di tipo assimilazionista nei confronti delle differenze, non è del tutto vero, come si è tentato di ricostruire in questo breve excursus storico, che mette in evidenza i momenti salienti della venuta degli algerini sul suolo metropolitano, mostrando in un certo senso che “la Francia nella sua storia ha variamente sovrapposto e mescolato leggi ed istituzioni riconducibili ai due modelli opposti, in una proporzione variabile, la quale è sempre stata decisa in funzione del supremo interesse dello Stato coloniale e neocoloniale francese”¹¹⁶. L'impegno che si sono posti gli studiosi che hanno collaborato al volume dal titolo *Multiculturalismo alla francese?* a cura di Dino Costantini, docente dell'Università Cà Foscari di Venezia, è quello dunque di mettere in luce l'ibrida formulazione politica, che la Francia ha adottato prima per controllare e osteggiare le proprie colonie e successivamente i propri immigrati, servendosi della stigmatizzazione simbolica che a livello culturale, sociale ed economico ha contribuito a riproporre e ribadire le gerarchie comunitarie.

Bisogna dunque muoversi verso una completa decostruzione degli schemi identitari, che siano assimilazionisti o liberalisti, i quali nonostante appaiono due irriducibili sistemi politici, si nutrono in realtà delle stesse figure retoriche e metafore, servendosi delle differenze etniche e culturali come se fossero utili strumenti politici. Se dunque da una parte, come mostra ad esempio il caso anglosassone, (e già è stato sottolineato a più riprese nel corso del primo capitolo, il quale si è proprio soffermato sull'analisi di questi modelli politici e sociali contrapposti) si dà maggior rilievo alla dimensione individuale e particolare dell'uomo, proponendo la salvaguardia e la coesistenza di tutte le diverse

115 Modelli dei quali si è parlato e trattato nel primo capitolo.

116 D., Costantini, introduzione a *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione* a cura di Dino Costantini, Firenze University Press, Firenze, 2009 pp. XVI

connotazioni etniche-culturali-religiose, dall'altra, esemplificata dalla Francia, la massima importanza e tutela è quella riservata al cittadino. Qui il soggetto politico si dovrebbe muovere in un panorama costituito da istituzioni culturali, religiose e sociali *super partes*, che non connotano dunque nessun tipo di orientamento o provenienza.

In Francia, l'emblema di tale neutralismo è riservato al valore della laicismo, che si propone di evitare discriminazioni o gerarchizzazioni religiose con l'esposizione pubblica di simboli religiosi, che potrebbero ledere l'integrità e la personalità del cittadino, il quale potrebbe non sentirsi rappresentato dall'uno o dall'altro simbolo, facendo sì che tale laicità diventi una sorta di virtù della cittadinanza. Sullo stesso piano risulta l'atteggiamento tipico francese, di tenere fuori dal discorso politico qualsiasi fatto o ideologia religiosa, tentando così di dar maggior vigore al concetto di laicità statale, basato sul secolarismo istituzionale. Questo modello di cittadinanza "alla francese" definito anche come "cieco alle differenze", si propone di modellare uno status di cittadinanza comune alla quale vengono associati diritti e doveri che ogni membro della comunità politica deve rispettare. Questa forma di politica si oppone dunque a qualsiasi forma di privilegio o misura differenziata per gruppi o comunità eterogenee. Le vengono mosse però numerose critiche, le quali la accusano di contribuire a creare e salvaguardare solamente un certo tipo di cittadino (bianco, adulto ed eterosessuale), senza tener conto delle differenze, nonostante tale forma di cittadinanza si rifa a quei modelli e a quei principi eredi della rivoluzione francese, che sottolineavano il primato dei diritti del cittadino¹¹⁷.

Il dibattito inerente i due modelli di cittadinanza è già stato affrontato nel corso del primo capitolo e non ci si dilungherà dunque nel ribadire i differenti aspetti, ma è necessario tenerli ben in mente per comprendere il tipo di misure e di precetti che la Francia intende seguire nel rapporto coi suoi migranti. Ma nel momento in cui nel suolo nazionale si comincia ad aver a che fare con degli stranieri, che iniziano ad abitare e a stabilizzarsi sul territorio, il concetto di cittadinanza si fa pregnante, e diventa necessario svilupparlo ed analizzarlo come veicolo di misure al contempo di esclusione o inclusione a seconda della lettura che ne viene data. Un'importante analisi circa la nozione di cittadinanza è data dalle riflessioni di Hannah Arendt, la quale sostiene che

117 Vedi capitolo precedente.

quest'ultima sia il risultato delle rivendicazioni e dei riconoscimenti ottenuti proprio tramite quelle lotte combattute in nome di una sua conquista. Però, talvolta, determinati approcci delle politiche in materia di cittadinanza tendono ad identificare i valori coi diritti, contribuendo a reiterare una sorta di gerarchia sociale che dà il primato al cittadino, relegando lo straniero, l'immigrato non ancora naturalizzato, in una condizione di subalterno.

E a proposito di stranieri, Paul Ricoeur¹¹⁸ fa una delle più lucide e profonde riflessioni circa lo *straniero*, ricostruendo, a partire dalla storiografia e dalla letteratura, e soprattutto da un'importante opera di ermeneutica della Bibbia, il concetto di straniero, arrivando a postulare la conclusione che *tutti siamo stranieri*, e se non lo siamo, lo siamo stati e lo saremo, e di conseguenza tutti saremo *stranieri alla prova dello straniero*. L'analisi di Ricoeur è senza dubbio una delle più esemplificative e delle più profonde espresse proprio circa la questione dello straniero, soffermandosi anche sulle figurate retoriche, sui pregiudizi e sulle stigmatizzazioni che l'immagine, l'identità dello straniero porta con sé. Immagini e reiterazioni identitarie che rievocano proprio in parte, quelle che erano state riservate per definire e riconoscere (o misconoscere) l'indigeno. Paura, pericolo e diffidenza, è il clima che solitamente accompagna i migranti nei loro flussi migratori, insieme a incubi che veicolano nell'immaginario delle società d'accoglienza l'idea di possibili attacchi terroristici o di un'eventuale sovversione dell'ordine pubblico, causato proprio dai nuovi giunti. "Il clima di sospetto e diffidenza che ho ricordato sopra si cristallizza in vera e propria xenofobia: così i meccanismi di esclusione *trasformano la differenza in rifiuto*."¹¹⁹

Le prospettive per una risoluzione effettivamente conscia e positiva che Giuseppe Goisis, il quale a sua volta aveva ripreso le fila del discorso di Ricoeur, si auspica, ricadono sulla necessità che l'Europa maturi un ideale di cooperazione e pace per far fronte a questo nuovo afflusso di gente proveniente da stati extracomunitari, i quali solitamente facevano parte dell'impero coloniale di quella stessa nazione europea verso cui i popoli migrano. Questo ideale di pace deve mutare e declinare al plurale le ideologie e le categorie delle quali l'Europa e l'Occidente si faceva unica portavoce:

118 P., Ricoeur, *La condizione di straniero: punti fermi per l'accoglienza*, « Vita e Pensiero », 5, 2008

119 G., Goisis, *Metamorfosi esagonali dell'idea di nazione*, in D., Costantini (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?*, cit. pp. 40

questo processo dev'essere risultato di una profonda autocritica, basata sulla messa in discussione di fenomeni e progetti oramai fondativi la cosiddetta identità europea. Un'identità costruita proprio (come è già stato a più riprese sottolineato) dalla costante riduzione della comunità del mondo in categorie distinte fatte di *Noi* e *Gli Altri*. E come già in parte si è tentato di dimostrare e articolare, tale era il presupposto colonialista che stava alla base delle politiche francesi nei confronti dei suoi indigeni algerini. Lo dice bene il professor Dino Costantini

Nell'atto di riconoscere la differenza culturale delle popolazioni indigene di Algeria, lo statuto innanzitutto la sancisce, sottoponendole ad una legislazione differente da quella comune. L'identità così immaginata incolla la popolazione algerina ad un'identità culturale la cui natura è presentata come di ostacolo all'integrazione. Questa identità, nella circolarità tipica di quelle che il pensiero sociologico conosce come *self-fulfilling prophecies*, è pensata come la ragione stessa dell'impossibilità dell'integrazione delle popolazioni musulmane in Algeria. Attraverso lo statuto i colonizzati vengono così condannati alla ripetizione di una differenza che li esclude dalla *cit * e li destina ad una costante inferiorit  giuridica e politica.¹²⁰

Lo *statut* di cui parla il professore dell'universit  C  Foscari,   quel particolare diritto concesso agli indigeni algerini, in nome della fede professata e delle tradizioni culturali che li contraddistinguono, durante la fase coloniale: ci  che per    messo in luce dalle riflessioni del professor Costantini,   la strumentalizzazione di queste supposte differenze, che rimarcando una presunta identit  culturale e religiosa del popolo algerino reitera al contempo quelle stesse barriere e confini che invece dovevano essere abbattuti. La circoscrizione legalitaria degli algerini in fase coloniale, continuer  anche negli anni successivi quando i flussi migratori si faranno sempre pi  ingenti, e i nuovi arrivati cominceranno a stabilizzarsi e a stanziarsi sul suolo metropolitano, continuando a essere comunque considerati come un *corps d'exception*¹²¹.

Le politiche che verranno condotte nei confronti dei migranti continueranno ad avere un

120 D., Costantini, *Lo Statut de droit Musulman nell'Algeria coloniale*, in D., Costantini (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?* cit. pp. 65

121 S.-M., Barkat, *Le corps d'exception*, cit.

connotato marcatamente coloniale, e nonostante si professino nella maggior parte dei casi, volte alla così tanto acclamata e invocata *integrazione*, spesso veicolano idee confuse e caratteristiche definitorie non del tutto chiare. Abdelmalek Sayad dice, a proposito della nozione di *integrazione* che è un concetto polisemico, il quale racchiude al suo interno differenti significati per ogni nuovo contesto al quale viene applicato, senza del tutto abbandonare i connotati che l'avevano finora accompagnato. In particolare termini quali *adattamento* e *assimilazione*: specialmente quest'ultima, diffonde idee estremamente diverse. Da una parte delinea una deplorabile ingordigia che inghiotte e consuma tutte le peculiarità culturali, etniche, linguistiche e religiose, e che è marchio fondativo delle politiche colonialiste francesi; dall'altra però la politica assimilatrice francese nei rapporti con i suoi immigrati, viene ancora celebrata e ammirata come una delle maggiori virtù della nazione, che salvaguarda il popolo dalla discriminazione razziale. Indubbiamente *l'assimilazione* porta con sé una lettura inevitabilmente etnocentrica poiché “costituisce il punto di vista dominante in base a cui definiamo ciò che si verifica, ciò che deve verificarsi e ciò che è opportuno si verifichi presso gli altri, gli adattabili e gli “adattati”, gli assimilabili e gli “assimilati””¹²².

E nuovamente la connessione realtà coloniale-realtà migrante torna a essere presente nel percorso delle riflessioni che si intende seguire in queste pagine: non c'è la pretesa di leggerci una perfetta continuità tra i due fenomeni e due momenti storici, ma la necessità di conoscere e soffermarsi sulla memoria coloniale per comprendere il passaggio dall'utilizzo del termine *assimilazione* a quello di *integrazione*. A causa della negatività che accompagna l'ideale assimilazionista dell'epoca coloniale, la decolonizzazione punta a questo nuovo principio, che però come già è stato sottolineato, comprende in realtà i connotati propri dell'eredità dell'*assimilation*. Sono gli anni Ottanta a consacrare, in un certo senso, l'arrivo sulla scena politica e sociale del nuovo concetto di *integrazione*, usato a seconda degli obiettivi, indistintamente dalla destra e dalla sinistra, logorando e strumentalizzando il nuovo slogan a loro piacimento. L'integrazione promossa e auspicata dall'HCI (*L'Haute Conseil d'Intégration*) salvaguarda e tutela le differenze culturali ed etniche, difendendo dunque la necessità che i migranti onorino le proprie diverse origini, sostenendo che una riuscita

122 A. Sayad, *La doppia assenza*, cit. pp 291

integrazione passa in primis dalla conoscenza di sé, dall'accettarsi e poi farsi accettare dagli altri. Ma parallelamente, si diffonde l'idea che la pluralità culturale, che risulterebbe dall'insediamento e dall'arrivo di nuovi immigrati (in particolare extracomunitari), minerebbe l'essenza dell'identità e dell'unità francese, frammentata in numerose e diverse comunità etnico-culturali. Va maturando dunque una forma di integrazione, la cui efficacia si articola inevitabilmente in una concezione della società intesa come le parti in funzione del tutto: la salvaguardia dell'integrità dell'individuo e delle sue peculiarità non deve essere d'ostacolo per l'integrità e l'unità della nazione. Rimane di conseguenza pregnante nel discorso e nell'ideologia dell'integrazione la nozione di fusione propria dell'antenato assimilazionista, che però qui, nel campo dell'immigrazione, vuole mostrare un rispetto e una tutela delle differenze culturali che però rimane relegata alla sfera del privato. Dovendo mantenere l'ordine e la uniformità (nel senso di unità) nel pubblico, rendendo appunto (come già è stato in precedenza mostrato) le istituzioni e le politiche neutrali, ritiene che coloro che manifestano chiaramente e volutamente i segni delle proprie particolarità, siano soggetti di difficile o addirittura impossibile integrazione, poiché minacciano l'integrità dell'insieme nazionale.

Rimarcando però questa difficoltà all'integrazione, propria di coloro che irriducibilmente mostrano con orgoglio le proprie tradizioni, o anche solamente indossano segni visibili da ricondurre alle proprie origini, le nuove misure della Francia per far fronte ai suoi nuovi immigrati, non fanno che contribuire e sottolineare una linea di demarcazione tra chi è ben integrato e inserito nella comunità, e quegli immigrati che non sono integrati. I simboli religiosi in particolare, diventano una sorta di stigmati pericolose e discriminatorie che gli stranieri indossano come mostrando una sorta di disinteresse e di negazione ai tentativi di integrazione promossi dallo stato. La volontà di *integrare*, neutralizzando le differenze così da salvaguardare l'unità e la conformità dei cittadini della nazione, si scontra contro quei soggetti che invece non accettano di privarsi dei propri elementi culturali e/o religiosi. Si dà così inizio a una sorta di braccio di ferro che trae forza proprio dalle costruzioni e definizioni identitarie, rinvigorite dalle imposizioni della controparte. Le narrazioni e i dialoghi culturali che devono servire come auto-identificazione agli individui così che costituiscano liberamente le proprie

identità¹²³, vengono qui predisposti e categorizzati proprio a funzione della reificazione di una contrapposizione tra il *Nous e les Autres*.

In altri termini, la formula che prevede questa necessità di integrare chi arriva da paesi stranieri, portando una cultura, tradizioni e credi religiosi diversi dalla società d'accoglienza, comporta in un certo senso l'idea a priori che tale soggetto non è integrato (ovvero conforme) e integrabile alla comunità francese¹²⁴. “L'invito all'integrazione e la sovrabbondanza dei discorsi sull'integrazione appaiono quasi un rimprovero per la scarsa integrazione [...]”¹²⁵. Una scarsa integrazione in qualche modo, concretizzata e formalizzata proprio dalle strutture e dalle misure che dovevano promuoverla: la stigmatizzazione che fissa gli immigrati provenienti dalla ex colonia, come a prescindere inassimilabili è una produzione e una formulazione derivante proprio dall'ideologia colonialista. Infatti proprio come sosteneva il professor Costantini dicendo che lo *statut* nel riconoscere la differenza della cultura algerina in un certo senso la sanciva, così le politiche dell'integrazione formulate in questi termini, pongono in essere una sorta di incapacità e impossibilità all'integrazione di quei gruppi etnici, che già in passato erano stati definiti inassimilabili.

123 Come sosteneva Seyla Benhabib, cfr cap. 1

124 D., Costantini, *La 'condizione di integrazione'*, in D., Costantini, (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?* cit.

125 A., Sayad, *La doppia assenza*, cit., pp. 296

3.2 Le politiche abitative per i migranti: un aspetto del misconoscimento

Pensare l'immigrazione significa pensare l'immigrato, e che lo stato pensa sé stesso pensando l'immigrazione [...] Lo stato, per sua stessa natura, discrimina e così si dota preventivamente di tutti i criteri appropriati, necessari per procedere alla discriminazione, senza la quale non esiste stato nazionale. Lo stato riconosce come tali i 'nazionali' e inoltre si riconosce in loro, proprio come loro si riconoscono in esso, (con un effetto di doppio riconoscimento reciproco che è indispensabile per l'esistenza e la funzione dello stato).¹²⁶

È fondamentale comprendere l'interrelazione tra il migrante e lo stato, prima ancora di analizzare e soffermarsi sul rapporto che il primo intrattiene con il cosiddetto *altro*, in quanto persona appartenente alla società che lo accoglie. Ciò che in primis viene perturbato, cambiato, proprio come nella fase coloniale, è quell'ordine pubblico, del quale lo stato si fa garante; l'incursione di 'non nazionali' nelle frontiere statali porta gli organi della nazione a riflettere, ridiscutere e riprogrammare le categorie e i parametri giuridici che erano stati parte integrante dell'identità nella quale la Francia (in questo caso) si riconosceva.

La 'naturalizzazione' dello stato, come la percepiamo in noi stessi, opera come se lo stato fosse un dato immediato, come se fosse un oggetto dato di per sé, per natura, cioè eterno, affrancato da ogni determinazione esterna, indipendente da ogni considerazione storica, indipendente dalla storia e dalla propria storia, da cui si preferisce separarlo per sempre, anche se non si smette di elaborare e raccontare questa storia. L'immigrazione costringe a smascherare lo stato, a smascherare il modo in cui lo pensiamo e pensa se stesso, il che tradisce il suo modo di pensare l'immigrazione. Figli dello stato nazionale e delle categorie nazionali che lo stato ha messo in noi, pensiamo l'immigrazione (cioè questi 'altri' da noi, ciò che sono, e attraverso di loro, ciò che noi stessi siamo) come lo stato ci chiede di pensarla e come esso la pensa.¹²⁷

126 A., Sayad, *La doppia assenza*, cit., pp. 368

127 Ivi, pp. 370-371

Riprendendo le riflessioni già proposte nel capitolo precedente di Paul Ricoeur sulla condizione dello straniero, *tutti siamo stranieri*, risulta ancora più chiara l'arbitrarietà che connota il pensiero di stato: le categorie che oppongono in virtù di un aut-aut le due identità, dei nazionali e dei non nazionali, sono poste a priori proprio da quello stato che assume un significato e un'identità a seconda dei soggetti che lo abitano. Spesso lo si oggettiva, e lo si considera una realtà a priori, realtà che influenza, definisce e circoscrive il carattere identitario dei propri cittadini, grazie all'erezione di barriere e confini che aiutano, mediante la descrizione e la circoscrizione dell'altro, a spiegare e nominare se stesso. Proprio in questi termini allora, comprendere le politiche e le misure adottate dallo stato francese per far fronte allo stanziamento dei nuovi migranti, provenienti dall'Algeria (ma ovviamente non solo), diventa importante e esplicativo. Analizzare le proposte di integrazione (tenendo presente la portata e il carico metaforico del termine in questione messe in luce nel paragrafo precedente) che la Francia ha messo in atto a partire dagli anni che seguono il raggiungimento dell'indipendenza della colonia algerina, fino ai giorni nostri, sottolinea il carattere contraddittorio e ambiguo delle diverse legislazioni, in cui l'eredità colonialista è estremamente presente.

In queste pagine, verrà seguito questo presupposto, cercando di indagare e riflettere su quelle zone d'ombra, o meglio su un aspetto delle ambiguità, che caratterizzano gli atteggiamenti e le politiche che lo stato francese intende riservare ai suoi immigrati: le politiche abitative rappresentano dalle prime fasi dell'arrivo dei lavoratori algerini, uno dei problemi chiave cui gli apparati del governo sono tenuti a dare una risposta. E questa risposta arriverà sempre, a partire appunto dallo stato, il quale attua determinate proposte e prende certe decisioni, in funzione anche di una certa ideologia che le influenza in modo preponderante. Il nesso tra politiche attuative e ideologia è ben esplicato nelle parole di Agostino Petrillo, professore di Sociologia urbana e Sociologia generale del Politecnico di Milano, il quale ha contribuito insieme ad altri autori alla stesura del saggio *Multiculturalismo alla francese?* già citato nelle pagine precedenti. “Le politiche pubbliche, intese come strumenti che le società si danno per operare su se stesse non sono che il frutto delle rappresentazioni politico-sociali che una società si costruisce e contribuiscono a loro volta alla produzione di un senso e di un discorso che

entrano e interagiscono pesantemente nel gioco sociale complessivo.”¹²⁸ Ed è in questo senso che ideologia e azioni pubbliche sono così intrecciate: le linee di condotta delle politiche francesi nei confronti degli immigrati, tendevano al contempo ad evitare e appiattire le contraddizioni, che però continuavano ad emergere a causa proprio dei tentativi dello stato di assicurare e mantenere l'ordine della società d'accoglienza, passando spesso per un'involontaria (o talvolta consapevole e ritenuta necessaria) tendenza a marginalizzare ed escludere i 'non nazionali' dallo spazio sociale.

Le politiche urbanistiche allora ricoprono necessariamente un ruolo chiave nella riflessione inerente questa volontà di esclusione e segregazione per la salvaguardia dell'ordine pubblico (l'ordine già menzionato prima, costituito appunto da 'nazionali'), poiché più di molte altre misure contribuisce a stigmatizzarla e realizzarla. L'atteggiamento che prevale nell'immaginario francese nei confronti degli stranieri che arrivano sul suolo statale, si manifesta in un'attitudine alla 'domesticazione', alla 'educazione' alla vita francese, con l'ausilio di diverse strutture e organi nazionali, prima tra tutti l'inclusione di questi al patrimonio dei *logements sociaux*. Le misure attuate nei *quartiers* sono esplicative e dimostrano i piani e i disegni ogni volta diversi, e ambigui della Francia: sono ideologie 'sovraordinate', che se su alcuni punti possono differire a seconda del partito politico al potere (che strumentalizzando il discorso relativo all'immigrazione si serve di un certo tipo di misure a discapito di altre), ma su altri elementi fondamentali rispondono a quel 'pensiero di stato', che trascende, 'sovraordina', le diversità ideologiche e partitiche.

I vari orientamenti assunti dallo stato francese sono stati rintracciati dal professor Petrillo in tre fasi differenti e fondamentali che dimostrano l'andamento delle politiche abitative per i migranti, collocando ogni fase nel suo più appropriato contesto storico, e tentando appunto di offrirne un'appropriata e approfondita lettura socio-politica. Il primo di questi momenti che il sociologo in questione prende in considerazione, è quello che si ispira al *modello d' integrazione repubblicano*. Il modello liberalista/repubblicano di matrice illuminista, che riecheggia il principio rousseauiano menzionato già più volte, mira a salvaguardare l'universale a scapito del particolare, difendendo sì le minoranze ma nel rispetto dell'integrità del gruppo: “il timore è che,

128 A., Petrillo, *Ideologie e politiche della casa per i migranti*, in D., Costantini (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?* cit. pp. 107

accordando diritto di esistere ai corpi intermedi, il riconoscimento pubblico che essi in questo modo ricevono contribuisca a rafforzare e a perpetuare la loro esistenza”¹²⁹. La tutela esasperata dell'uguaglianza universale, e il tentativo di “amalgamare”, assimilare i nuovi venuti, come già è stato messo in luce, porta all'appiattimento e alla negazione delle diversità culturali e contemporaneamente rifiuta qualsiasi discriminazione formale basata sulla provenienza. Dunque se da una parte a livello legislativo l'uguaglianza è quasi esasperata dal modello repubblicano, che si propone di naturalizzare e integrare i 'non nazionali' nella sfera dei 'nazionali', purché questi rinuncino ai propri segni distintivi e alle peculiarità proprie delle loro tradizioni culturali, dall'altra colpisce la seconda o terza generazioni di questi cittadini francesi a tutti gli effetti, che però vengono discriminati a causa dell'origine della propria famiglia, in ambiti come il lavoro, il tempo libero e le politiche abitative. Eloquenti in merito sono le parole del professor Petrillo, il quale a sua volta riprende un articolo di D. Schnapper¹³⁰, quando sostiene che

La realtà sociologica di individui che, pur essendo teoricamente a tutti gli effetti francesi, sono in realtà manifestamente inferiorizzati e vittime di un trattamento differenziato, ha aperto una lacerazione difficilmente sanabile tra il mito del 'modello d'integrazione repubblicano' e la realtà sociologica di una società francese sempre più divisa.

Ora, avanzate le dovute premesse che hanno portato a emergere conclusioni e chiavi di lettura che verranno riprese in un secondo momento, è bene tornare all'analisi circa le differenti politiche della casa riservate ai migranti a partire dal secondo dopoguerra: innanzitutto la *metropole* dovette far fronte all'arrivo di quei lavoratori algerini, che in parte erano stati spinti proprio dell'esigenza della Francia, che con la fase di ripresa economica e la ricostruzione delle industrie e dell'economia stessa aveva bisogno di nuova manodopera. Inizialmente questi lavoratori indipendenti giunti sul suolo nazionale, dovettero arrangiarsi e misurarsi con situazioni abitative estremamente precarie come baracche, camere ammobiliate, e insediamenti di fortuna, senza che vi fosse una vera e propria politica e dei veri e propri interventi volti a regolamentare una

129 *Ivi*, pp. 109

130 Cfr D., Schnapper, *L'Universel républicain revisité*, «VEI Enjeux», 121, 2000, in A., Petrillo, *ibidem*

situazione decisamente al limite.

La misura adottata nel 1948, fu dividere le competenze tra il ministero dell'Interno al quale veniva affidato l'incombenza di occuparsi di centri d'accoglienza, di passaggio, e di orientamento per gli *indigents*, gli stranieri in cerca di impiego; parallelamente il ministero del lavoro doveva dedicarsi ad amministrare centri di alloggio e *foyers* per coloro che invece avevano già un'occupazione.¹³¹ Questa politica permise al neonato *Ministère de la Reconstruction et de l'Urbanisme* di impegnarsi completamente nella questione degli alloggi delle famiglie francesi le quali dal 1947, al posto degli HBM avevano a disposizione gli HLM (*habitation à loyers modérés*); nomi diversi per esprimere lo stesso concetto. Ma nonostante queste operazioni sociali, sia per i francesi che per gli stranieri, le condizioni non migliorarono, e in più, la popolazione continuava a crescere e il problema della densità abitativa divenne sempre più impellente.

L'incentivo degli HLM e il *logécos* (formule di accesso a buon mercato alla proprietà) promossi dal governo francese, mostrarono come il problema degli alloggi fosse divenuto primario e centrale nel quadro di un intervento sociale per migliorare le condizioni della popolazione. E, se da una parte, un'importante percentuale di operai francesi aveva avuto accesso a queste misure di sistemazione agevolata (anche se ovviamente rimangono delle discriminazioni: la lista d'attesa lunghissima per ottenere un posto all'interno di tal apparato ha sempre agli ultimi posti gli operai più poveri), gli stranieri, dall'altra, formalmente non esclusi dal sistema, si sarebbero trovati ancora a lungo chiuse le porte del *logement social*. Viene dunque, in modo astratto, rispettato il principio di uguaglianza universale, di ispirazione repubblicana, senza che però corrisponda alla linea teorica un vero e concreto disegno politico-sociale. Questa contraddizione, già messa in luce più volte, dimostra la tendenza dello stato francese a ridurre la complessità della questione: "la Francia repubblicana ha difficoltà a riconoscere l'esistenza delle minoranze e a pensarle in una chiave che vada al di là di una generica capacità di integrazione"¹³².

In quegli anni il problema principale cui dovette far fronte l'amministrazione statale fu

131 V., Viet, La politique du logement des immigrés (1945-1990) in *Vingtième siècle*. Revue d'histoire, N°64, octobre-décembre 1999. Pp. 91-103 di

<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs>

132 A., Petrillo, *Ideologie e politiche della casa per i migranti*, cit, pp. 111

quello della *resorption des bidonvilles* (nome importato dai sobborghi di Casablanca e di Algeri), una sorta di bonifica dei territori periferici delle grandi città francesi (in particolare Parigi), dove i lavoratori immigrati, tenuti ai margini del mercato del *logement social*, si sistemavano in alloggi di fortuna, temporanei, e spesso con un livello di igiene e sanità estremamente precario. È in quest'ottica che viene creato un organo predisposto alla sistemazione dei migranti nel 1956, la SONACOTRAL (*société nationale de construction de logements pour les travailleurs algériens en metropole*). A fianco della SONACOTRAL, il governo francese, in vista delle difficoltà che si sarebbe trovato ad affrontare, dovute a una nuova e ingente ondata migratoria (in modo particolare dall'Algeria), optò per la creazione di un nuovo *fond d'action sociale*, il FAS, incaricato appunto di coordinare un'azione sociale a favore degli FMA (*français musulmans d'Algerie*).¹³³

Gli anni Settanta segnarono un punto di svolta nelle misure dello stato inerenti ai rapporti coi migranti e in particolare nelle politiche abitative dedicate e pensate per essi: continua a esser prevalente l'ideale modello repubblicano di integrazione, volto al rispetto dell'universalità dei diritti, ma di fatto non riesce a cogliere, comprendere e soddisfare le esigenze manifestate dai nuovi venuti. Le politiche degli alloggi ricoprono un ruolo sempre più chiave nell'intento integrativo della Francia, senza però rispettare le evoluzioni e i cambiamenti storici della problematica, e senza tenere conto dei mutamenti in seno ai flussi migratori. Gli anni Settanta furono infatti teatro di una "metamorfosi" che si compì proprio nella sociologia dei migranti: come era già stato anticipato, l'immigrazione di lavoro divenne sempre più immigrazione di popolamento, e di conseguenza lo stato non dovette più solamente far fronte alle necessità dei singoli lavoratori, ma di famiglie intere. Anche in questo caso la SONACOTRAL rivestì un ruolo decisivo. Le politiche elaborate dalla Francia continuarono a mantenersi 'neutrali', e di conseguenza coloro che arrivavano sul suolo nazionale, non avevano altra scelta che occupare quegli spazi che i francesi cominciarono ad abbandonare e lasciare, tra questi in primis gli HLM, già menzionati. Si raggrupparono così ai margini delle città e nelle loro cinture periferiche (specialmente quella parigina), andando a 'colonizzare' i *grands ensembles*. Il paradosso risiede proprio nel fatto che le politiche e le misure

¹³³ vedi V., Viet, *La politique du logement des immigrés (1945-1990)*, cit.

attuato in questi anni, come si è già sottolineato a più riprese (ed è bene ribadirlo per comprendere il fenomeno e il carattere delle costituzioni identitarie prima formalizzate e poi misconosciute durante i flussi migratori) volevano rispondere a principi di universalità, e integrazione (talvolta addirittura di assimilazione), ma ciò che in realtà si ottenne fu produrre categorie e comunità di discriminati e reclusi.

Le famiglie migranti finiscono in massa negli HLM non a causa di un eterogeneità dei fini, quanto piuttosto in virtù di una sorta di destinalità originaria, del non detto di una ideologia ufficiale di stato che a partire da un trattamento in apparenza paritetico crea in realtà tutta una serie di differenze che sono sostanziali. Si assiste in questi anni decisivi alla costruzione da parte dello stato di un problema, alla individuazione di 'popolazioni specifiche' che vanno ad insediarsi in determinati spazi non desiderati da nessuno e 'squalificati'. Il cerchio si chiude: una ideologia che si pretende non discriminante nei confronti dei migranti opera poi in concreto destinando loro la parte più degradata del patrimonio pubblico.¹³⁴

Tale cortocircuito, tale ambiguità provoca la costituzione di assiomi quali l'idea che le zone abitate dagli immigrati sono necessariamente zone degradate, così come che essendo immigrati sono altrettanto necessariamente poveri, e a priori non integrati (come aveva sottolineato Sayad, cfr paragrafo 3.1). E lo stato contribuisce ancora a reiterare tale concezione con la disposizione, in questi quartieri ad alta densità di stranieri, di assistenti ed educatori impegnati a aiutare e monitorare la situazione in nome della pubblica assistenza; questo, come ha studiato anche Serge Paugman, formulandolo nella sua tesi di dottorato in sociologia datata 1988, non fa che stigmatizzare maggiormente la squalificazione sociale che circonda le frontiere delle *banlieues*.

Un esempio di azione socio-educativa promossa dallo stato francese in seno alle politiche abitative nei confronti dei migranti, è indubbiamente riscontrabile nel caso delle *cités de transit*. Le *cités de transit* furono un modello urbano di *logement* che venne utilizzato in modo particolare a partire dagli anni Settanta, per far fronte alla crisi degli

134 A., Petrillo, *Ideologie politiche della casa per i migranti*, pp. 113

alloggi che affliggeva la Francia in quel periodo, dovuta all'ingente ondata di flussi migratori. Fu una misura scelta dalla SONACOTRAL e dallo stato, per gli immigrati che arrivavano con le proprie famiglie, e per i quali la sistemazione nei *foyer* non era adeguata. Negli anni dunque, in cui pian piano i francesi cominciavano a lasciare gli HLM, e una parte di migranti cominciava ad insediarsi, vennero promosse anche queste ulteriori misure per ovviare alla crisi degli alloggi che stava sempre più affliggendo il paese, a causa di questo ingente aumento della popolazione. In realtà le *cit  de transit* furono caratterizzate sin dalle loro formulazioni da una profonda ambiguit , tanto da esser chiamate in diversi modi come ad esempio *groupe de r education sociale* oppure *habitat prison* o anche *dispositif d'assistance*¹³⁵; la circolare amministrativa del 19 aprile 1972 descrive efficacemente il ruolo e la funzione immaginata per questo tipo d'abitazione

Ensembles d'habitations affectées au logement provisoire des familles, occupantes   titre pr caire, dont l'accès en habitat définitif ne peut  tre envisag  sans une action socio-éducative destinée   favoriser leur insertion sociale et leur promotion¹³⁶

Vennero promosse come alloggi temporanei, che dovevano ospitare le familles-problèmes per una durata di circa due anni, mentre veniva predisposto per loro un percorso socio-educativo. Storici, sociologi e studiosi francesi quali Claude Liscia, Colette Petonnet e Jean Paul Tricart, si impegnarono ad analizzare e studiare, anche facendo diverse ricerche sul campo, la realt  delle *cit * e giunsero anch'essi alla conclusione che si trattava di un nuovo dispositivo di produzione del proletariato urbano o di sperimentazione di innovativi meccanismi di dominazione sociale. Queste nuove tipologie abitative corrispondono dunque in pieno alle linee del carattere contraddittorio che contraddistinguono le azioni e le politiche francesi di questi anni: "entre dispositif d'urgence et p rennisation du provisoire, entre action sociale et contrôle policier, entre s gr gation spatiale et intentions d'assimilation."¹³⁷ Come emerge dagli studi etnografici

135 M., Cohen & C., David, « Les cités de transit : le traitement urbain de la pauvret    l'heure de la d colonisation », *M tropolitiques*, 29 février 2012. URL :

<http://www.metropolitiques.eu/Lescites-de-transit-le-traitement.html>.

136 Circolare ministeriale del 19 aprile 1972, in M. Cohen, & C., David, *art. cit.*

137 *Ibidem*

svolti nelle diverse *cit  de transit* dunque, l'ambiguit  di questi dispositivi risiede proprio nei presupposti e negli obiettivi che lo stato e la SONACOTRAL intendevano perseguire in questi spazi. Leggendo i differenti rapporti stilati dai vari studiosi, si comprende dunque la connotazione ambigua, che risiede nel tentativo di integrazione, concretizzato in un'ulteriore stigmatizzazione e reclusione: circondate da filo spinato, dotate di supervisori, e con tanto di coprifuoco, le *cit * ebbero la tendenza a diventare veri e propri ghetti nei quali si raggruppavano le comunit  di stranieri, in base al paese di provenienza. In questo senso sono eloquenti le parole di un ragazzo algerino che descrive la sua condizione nella *cit * « On a vite compris qu'on nous avait mis l  pour nous s parer des Français. D'un c t , on a un terrain vague; de l'autre, une usine de papier; derrière, la Seine et devant, une caserne de CRS. Les Français osent pas venir chez nous, ils ont peur et appellent notre cit : "Alger la Blanche". »¹³⁸ Inoltre accanto al carattere discriminatorio e di marginalizzazione che deriva dalla segregazione spaziale, il discorso temporale risulta ancora pi  contraddittorio. Il nome stesso deciso per questa tipologia abitativa definisce il carattere temporaneo (*transit*), teoricamente della durata di due anni, individuato come lasso di tempo durante il quale 'le famiglie avrebbero imparato a vivere in Francia', per poi diventare idonee ad accedere al mercato del *logement social* (gli HLM). In realt  molte testimonianze di giovani ragazzi (quasi tutti algerini), raccolte in un video-documentario girato da Yamina Benguigui, una giovane donna francese, di origine algerina, impegnata a livello sociale e politico per quanto riguarda la storia e l'integrazione dei migranti magrebini in Francia e in particolare la condizione delle donne¹³⁹, dichiarano che invece che rimanere due anni nelle *cit *, come stabiliva la circolare ministeriale, vi rimasero per oltre un decennio. Infine l'ultima ambiguit  risiede proprio negli intenti socio-educativi che presupponevano il valore di dispositivi come le *cit  de transit*, che per  ben presto si dimostr  essere, invece che un'azione di assistenza sociale, piuttosto un controllo di tipo coercitivo e talvolta addirittura violento.

Riflettere su questo modello risulta importante per comprendere bene la questione circa

138 F., Lefort.. *Du bidonville   l'expulsion. Itinéraire d'un jeune Alg rien de Nanterre*, Paris, 1980, in M., Curiel, & C., David, *art. cit.*

139 Il video in questione dal titolo *Mémoires d'immigrés, l'héritage maghr bin*,   stato trasmesso in Francia nel 1997, dal canale Canal+

le stigmatizzazioni identitarie dovute proprio alle misure e alle politiche della Francia in materia di *logements*, fino agli inizi degli anni Ottanta. Capire il rapporto e l'interrelazione tra i migranti algerini e lo stato francese, aiuta a sviscerare la problematica delle successive lotte e dei movimenti di rivolta che hanno infiammato ciclicamente le *banlieues* francesi, fino ai celeberrimi episodi del 2005. Svolgere un'analisi priva di pregiudizi, e di cariche retoriche circa i tratti e le caratteristiche di questo controverso rapporto in primis tra i due paesi, e poi tra i loro popoli, i quali si incontrano e scontrano nel corso della storia recente numerose volte, può portare ad emergere chiavi di lettura e di riflessione diverse.

Gli anni Ottanta confermarono il fallimento delle politiche che la Francia aveva adottato sino a quel momento in un'ottica di rispetto dell'integrità repubblicana e del modello di integrazione promosso in quel periodo; la crisi dei *quartiers* si manifesta come la più grande rivolta urbana che la Francia avesse mai conosciuto fino a quel momento. Si concretizzò, culminando nella marcia dei *Beurs* del 1983, nella quale i numerosissimi manifestanti, di origine magrebina e non, chiedevano la concretizzazione dei principi che promuovevano l'uguaglianza, e protestavano contro il razzismo. Il razzismo in questione, contro cui si opponevano, si era palesato nei mesi e negli anni precedenti con atti violenti subiti da giovani membri delle comunità delle *cit * per mano specialmente delle forze dell'ordine francesi, che per sedare o punire crimini minori, ricorsero all'uso della forza, sfociando in alcuni casi addirittura nell'omicidio, in particolare nelle province dei pressi di Lione. Questo innescò quei movimenti di insurrezione civile in seno alle *banlieues* che si propagarono in tutta la Francia, sfociando nella marcia cominciata a Marsiglia il 15 ottobre 1983 e che arrivò a Parigi il 3 dicembre dello stesso anno, coinvolgendo un numero di persone altissimo, e diventando così la marcia più grossa che la Francia avesse mai conosciuto.

Per far fronte a questa nuova realtà di scontri, insurrezioni e malcontenti provenienti dai *quartiers*, lo stato francese modificò l'attitudine conservata sinora nel rispetto del modello di integrazione, per adottare una politica volta al principio della *solidarit *. Era una tendenza già nota alla Francia, quella di far dello stato un organo *super partes* che garantisce l'ordine e che stabilizzasse le relazioni sociali¹⁴⁰, e venne dunque ripresa dal

140 Il principio della *solidarit *, viene analizzato da A., Petrillo, il quale sostiene "I richiami alla solidarietà tra le diverse componenti e il ruolo dello stato come garante della coesione sociale

governo Mitterrand per amministrare la crisi di quegli anni.

D'ora in avanti con *solidarité* si intende il principio ispiratore di un progetto concreto, che si avvale di risorse economiche recuperate con una tassazione ad hoc, e che prevede interventi non solo sul piano urbanistico ma anche su quello sociale.¹⁴¹

È un progetto a lungo termine dunque, quello che intende perseguire lo stato francese, e che dovrebbe agire, tramite interventi di tipo economico, nella ristrutturazione e ricostruzione di aree urbane degradate e a rischio, ma con misure non solo di rinnovamento architettonico, quanto piuttosto sociale. Vi è, in seno a questo genere di progetti, un ideale di fondo che anima gli intenti e che si fonda incoraggiare il senso di appartenenza comune negli abitanti, con interventi concreti. Necessari al fine del raggiungimento degli obiettivi, sono però proprio questi interventi concreti e materiali che devono orientarsi verso un processo di animazione sociale, una sorta di cambiamento che deve coinvolgere le istituzioni e gli attori sociali, cercando di modificare le tendenze seguite sinora. Non basta promuovere un'idea di solidarietà e di società integrata, poiché da sole non sono altro che categorie d'analisi vuote, se non affiancate da strumenti di lavoro concreti ed effettivi¹⁴². Tuttavia anche questo genere di misure sono oggetto di critiche, e una loro efficacia è ancora tutta da dimostrare ed appurare, e i primi dati che si possono ricavare, soprattutto nell'ambito del bilancio, non sono completamente positivi.

L'ultimo principio ispiratore che ha animato le politiche della Francia in tema di sistemazione urbanistica dei migranti, è quello della cosiddetta *mixité sociale*: davanti al fallimento dei modelli di integrazione repubblicana, e della solidarietà, si assiste a una svolta più improntata alla salvaguardia e al rispetto (e talvolta alla stigmatizzazione) delle particolarità culturali ed etniche. In questo senso si attuano misure volte a una 'ridistribuzione sociale' per promuovere un nuovo equilibrio, che in realtà assume sempre più i tratti di un 'equilibrio etnico'. L'idea che una dispersione e distribuzione più

rappresentano un elemento tradizionale dello stato francese a partire dalla grande cesura rivoluzionaria dell'Ottocento", in A., Petrillo, *Ideologie politiche della casa per i migranti*, in D., Costantini (a cura di), cit. pp. 114

141 *Ibidem*

142 Per una comprensione più approfondita dell'argomento vedi A., Petrillo, *op. cit.*

omogenea di stranieri e francesi, possa giovare a una coesione e un'amalgama sociale, assume sempre più valore soprattutto tra gli anni Ottanta e Novanta, formalizzando quest'ideologia di *mixité*: alla base vi era la credenza che la vicinanza territoriale a gruppi e comunità francesi promuovesse una sorta di 'mimesi', come se si compisse un'azione educativa in seno alle famiglie e alle comunità di stranieri per la sola contiguità spaziale. Come però è facilmente immaginabile, la convivenza entro spazi e ambienti comuni, di famiglie e comunità diverse per origine e tratti culturali, differenze fino a quel momento volutamente o inconsapevolmente stigmatizzate e ribadite, spesso sfocia in scontri e difficoltà di adattamento, e questo è il caso francese. Inoltre un grave deficit che ha accompagnato tali misure è stato quello di portare e cercare *mixité* solamente in alcuni quartieri e zone della città. Nonostante dunque si promuova la caratteristica ricerca della mescolanza sociale, questa viene spazializzata e circoscritta nelle cinture periferiche delle città, proprio quelle *banlieues* che si tentava di integrare, e allora si comprende come i risultati non possano che essere parziali e limitati.

3.3 Le questioni identitarie e le lotte per il riconoscimento

Il paragrafo precedente ha mostrato in un breve e rapido excursus sulle politiche abitative, una delle molteplici modalità con le quali lo stato (in questo caso specifico la Francia) condiziona e forma le identità dei suoi cittadini; e con stato si intende quell'organo, quell'entità, le cui istituzioni, la cui storia, decisioni ed azioni sono espressione della volontà dei soggetti che lo abitano. Le misure adottate dalla Francia per far fronte al problema degli alloggi da destinare al nuovo flusso di migranti, rappresentano una fase fondamentale della costituzione e della reiterazione identitaria che è stata perpetuata e protratta a lungo nei confronti degli stranieri. Arrivando in Francia, questi ultimi, sono investiti da una retorica universalistica, che nel proclamare l'uguaglianza universale, contribuisce a stigmatizzare e a tacciare come diversi coloro che hanno un'origine diversa da quella francese (come si è tentato di dimostrare con l'analisi della situazione dei *quartiers*).

[...] un universalismo la cui condizione di possibilità è sostanzialmente l'esistenza di una determinata volontà 'nazionale' rischia che questa volontà veda solo se stessa come riferimento, ed escluda così ogni possibilità di apertura e dialogo con altre prospettive. L'universalismo a base nazionale non può non essere miope. La proclamazione di uguaglianza formale diviene una parola vuota in società diseguali, in cui nuove differenze vanno continuamente scavandosi, mentre meccanismi di esclusione e di impoverimento di parti consistenti della popolazione sono attivamente all'opera¹⁴³.

Alla luce di ciò che è emerso dall'analisi condotta sulle politiche in materia di *logement*, riprendere ora le tesi di Sayad e ciò che mettono in luce, risulta molto più chiaro e decisivo: il sociologo algerino, parlando di integrazione e dell'integrabilità dei migranti, sostiene che nel momento stesso in cui ci si interroga e si definiscono determinate categorie e determinati presupposti perché effettivamente gli stranieri risultino integrati, automaticamente vengono poste in sé le basi per definire come non integrati tutti gli

143 A., Petrillo, *Ideologie e politiche della casa per i migranti* cit. pp. 121

altri. Le pretese misure di universalità e integrazione repubblicana sono appunto 'vuote' e non fanno altro che produrre nuove forme di discriminazione e segregazione (urbana e sociale), se non accompagnate da azioni concrete e da un'ideologia realmente attenta e impegnata a rispondere adeguatamente alle necessità che i mutamenti sociali impongono. Anzi questo genere di politiche, che rimarcano una stigmatizzazione culturale e identitaria, contribuiscono proprio a produrre motivi di discriminazione: riprendendo ora le fila del discorso in merito alle lotte di liberazione dal regime coloniale in chiave anche di lotte per il riconoscimento, è bene soffermarsi nuovamente sulla questione relativa all'identità e la sua successiva violazione. Leggendo Fanon emerge chiaramente come l'identità non sia un fattore naturale, una caratteristica intrinseca della comunità o del gruppo etnico in questione, ma sia come formata e modificata in base alla controparte, e a seconda di ciò che si vuole stigmatizzare e reiterare, così da poterlo discriminare e misconoscere.

Il meccanismo della costruzione identitaria che precede il processo di riconoscimento, tocca e segna le differenti 'età' della migrazione, e risulta importante in particolare riflettere sugli eredi e i figli di quella che Sayad definisce la 'terza età', perché sono proprio i cosiddetti immigrati di terza e quarta generazione ad assumere un ruolo chiave nelle rivolte che hanno infiammato le *banlieues* francesi nell'inverno del 2005. La prima età, studiata ed analizzata dal sociologo algerino, è quella che corrisponde alla prima fase di arrivo degli algerini in Francia: erano i contadini 'migliori', quelli ai quali veniva affidata una missione tanto importante quanto limitata nel tempo, quelli che venivano dunque mandati sul suolo metropolitano, che dovevano lavorare per riuscire poi a riportare a casa ciò che avevano guadagnato. Dovevano incarnare le qualità del migliore contadino, ovvero di colui che anche a contatto con la realtà cittadina avrebbe mantenuto e tenuto fede alle virtù che lo caratterizzavano e che contraddistinguevano la vita di campagna in Algeria, ricostituendo e ricreando in Francia delle piccole comunità di connazionali. Vi era un forte controllo e un'importante rete di supporto per le partenze e i soggiorni dei migranti da parte della società d'origine durante la prima fase; nella seconda età questa volontà di supervisione perde di rilevanza e di vigore. Sono gli anni che seguono la dichiarazione di indipendenza, la fine del controllo e del dominio francese sull'Algeria, e contemporaneamente nell'ex colonia si assiste a un cambiamento

profondo nel tessuto sociale e agricolo-economico.

Il lavoro nei campi viene sempre più visto con sdegno e con una sorta di disprezzo da parte dei giovani lavoratori, che ambiscono più a ottenere l'indipendenza economica tramite impieghi lontani dall'attività della terra. E in questo senso l'emigrato della seconda generazione vuole e intende abbracciare completamente la sua condizione di immigrato, recidendo le sue radici e negando ciò che lo lega alla società da cui proviene, connotando questi nuovi flussi migratori di un carattere profondamente individuale. Anche la fascia d'età cambia, abbassandosi sempre di più, e così tra i primi partenti, vi erano giovani ragazzi di età inferiore ai venticinque anni, e celibi, i quali cominciarono a passare dei soggiorni in Francia sempre più lunghi. I ritorni in patria diventavano sempre più rituali e coincidevano con le ferie e le festività del paese verso cui emigravano, e ciò dimostra, come sostiene Sayad, "la subordinazione della vita economica e sociale delle comunità rurali d'origine, all'attività industriale del paese che utilizza il lavoro degli immigrati"¹⁴⁴. Inoltre la disoccupazione in Algeria diventava sempre più dilagante, tanto che molti di quelli che decisero di partire per la Francia, ammisero di non aver in realtà nemmeno cercato un impiego nel loro paese, tanto forte era la convinzione di non riuscire a trovarlo. Questi cambiamenti, di ordine occupazionale ed economico, toccano anche la sfera sociale privata e collettiva dei nuovi migranti: come già è stato sottolineato, il migrante di seconda generazione, tenta di recidere le radici che lo legano alla sua origine e alla sua comunità, avvalendosi di un comportamento che in Francia lo porterà a tentare le vie dell'"integrazione". Nei suoi ritorni in patria invece, ostenterà un atteggiamento da 'vacanziero' con un'allarmante attitudine a una mentalità calcolatrice e individualistica, che segnerà in parte una svolta in seno ai rapporti e alle strutture familiari tipiche della società contadina algerina. La gerarchia che tipicamente conferiva agli anziani potere e autorità, verrà messa in discussione dai giovani migranti, i quali provvedendo dal punto di vista economico ai bisogni della propria famiglia, cominciano a sentirsi anche in diritto di esercitare una forma di controllo e supervisione dei fondi che fanno arrivare al loro paese.

Conoscere e comprendere a fondo i mutamenti e le dinamiche interne alle strutture familiari, aiuta a chiarire la dialettica tra queste e le strutture che caratterizzano

144 A., Sayad, *La doppia assenza*, cit. pp. 65

l'emigrazione, così da meglio cogliere i processi e le posizioni che assumerà l'emigrato stesso.

La 'terza età' analizzata da Sayad, è quella che assume un carattere sempre più stabile e duraturo nel paese verso cui emigra. I soggiorni sono sempre più lunghi e diventano più radicati anche a livello sociale e politico sul suolo metropolitano, cominciando a innescare nella coscienza dei migranti una frattura dovuta al sentimento di estraneità che provano in Francia e allo stesso tempo a quello che sentono in patria. Il sociologo algerino la definisce 'doppia assenza': l'immigrato algerino della terza generazione, idealizza la Francia, e spera che un giorno questo paese in cui ha scelto di vivere possa dargli più di un buon impiego e un buon salario, spera che un giorno possa sentirsi a casa. E al contempo idealizza anche l'Algeria, proiettando nel paese d'origine la speranza e in parte la frustrazione che la sua patria possa dargli prima o poi tutto ciò che il migrante cerca in Europa, ovvero un lavoro e una maggiore stabilità economica. Questa doppia frustrazione data dalle illusioni negate, provoca in questa nuova generazione di immigrati un senso di grande smarrimento, derivante proprio da questa percezione di assenza provata sia nella propria terra natale sia nel paese nel quale si sceglie di emigrare; da questi presupposti si comprende bene come si è andata a costituire, in maniera graduale e sempre più radicata, una comunità di immigrati che in Francia si unirono formando una sorta di “piccola società” relativamente autonoma. Inoltre un aspetto da non trascurare per meglio comprendere questo nuovo radicamento nelle città francesi, va senza dubbio rintracciato in quel fenomeno, già messo in luce, che porta un'emigrazione inizialmente di lavoro verso un paese europeo, a stanziarsi sempre più diventando così dal punto di vista del paese europeo in questione un'immigrazione di popolamento. I ricongiungimenti familiari che tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta si faranno sempre più numerosi, cambiano radicalmente il fondamento dell'emigrare, che non è più inteso come una sorta di lavoro stagionale, ma coinvolge tutta la società algerina, che si stabilirà sul suolo francese andando a provocare quei meccanismi di integrazione-assimilazione-esclusione di cui si è discusso nelle pagine precedenti.

È da questa terza generazione di emigrati, che dopo essersi trasferiti in via sempre più definitiva e dopo aver cominciato a ricostituire in Francia diversi e sempre più numerosi

nuclei familiari, sono nati quei ragazzi di origine algerina, ma venuti alla luce e cresciuti in seno alla società francese. E sono gli stessi ragazzi che

Dalla fine degli anni Ottanta [i giovani, figli di immigrati algerini], benché di nazionalità francese, diventano spesso oggetto di discriminazioni e dell'accusa di essere facinorosi se non teppisti delle periferie urbane. La 'posterità' diventa così il nemico agitato da un'opinione pubblica sempre più segnata da influenze xenofobe ma anche da residui colonialisti!¹⁴⁵

Questi giovani, nati e cresciuti in quei *quartiers* sensibili, sono il principale oggetto di stigmatizzazioni identitarie, di una sorta di esclusione sociale che si basa neanche sulla loro provenienza, ma sull'origine dei loro genitori: continuano a essere considerati stranieri a priori, quando in realtà hanno frequentato sin dai primi anni della loro vita scuole francesi, parlano la lingua alla perfezione, e conoscono la città, usi, tradizioni e costumi esattamente come i loro coetanei francesi *de souche*. Sono ancora immigrati, nonostante la loro casa sia da sempre stata nelle periferie delle grandi città europee, e dell'Algeria, paese d'origine dei loro genitori, conservano solo un'immagine fatta dai racconti e dai brevi viaggi fatti nelle festività scolastiche dettate dallo stato francese. Spesso l'arabo nemmeno lo conoscono, e parlano in casa un po' del dialetto del paese dei loro genitori, talvolta con qualche flessione francese, senza di solito saperlo scrivere o leggere, limitandosi a una conoscenza solamente orale. Ma nonostante ciò, sono comunque considerati immigrati: Igiaba Scego, una scrittrice e giornalista italiana la cui famiglia è di origini somale, scrive a proposito della condizione dei figli di immigrati (in Italia, certo, ma la condizione in Francia non è diversa a livello sociale) “sembra quasi che l'immigrazione sia una tara genetica, qualcosa che si passa di generazione in generazione, e che, come l'ergastolo, paghi per tutta la vita”¹⁴⁶. Sono quasi le stesse parole che pronuncia Tahar Ben Jelloun, scrittore e saggista marocchino, residente in Francia, intervistato da Rai Educational in merito alle rivolte delle *banlieues* nel 2005, parlando dei ragazzi protagonisti di queste ribellioni. Dice lo scrittore “Sono i figli degli

145 Vedi P. Bourdieu, nota 30 cap. 2, in A. Sayad, *La doppia assenza*, cit. pp. 87

146 I., Scego, Siamo ancora pecore nere, in *Internazionale*, rivista online, 21/01/2015, <http://www.internazionale.it/opinione/igiaba-scego/2015/01/21/siamo-ancora-pecore-nere>

immigrati, che nella mentalità della popolazione, dei giornalisti e degli uomini politici, sono considerati come immigrati anche se non hanno fatto il viaggio. Sono nati qui, sono venuti alla luce in Francia. [...] questi giovani ne hanno abbastanza di non essere riconosciuti»¹⁴⁷.

La frattura che si crea tra le città francesi e le loro periferie, che si concretizza e manifesta nello scoppio delle rivolte (che però come è stato messo in luce nel paragrafo precedente, quelle del 2005 non sono le prime a sconvolgere l'ordine della Francia) nelle *banlieues* non è quindi solo

[...] il risultato meccanico della concentrazione della miseria. Indici di povertà e tassi di disoccupazione non sono in grado di riassumere una questione, che, per poter essere intesa in tutta la sua ampiezza, deve essere analizzata anche in termini culturali. La frattura economica e sociale che separa le *banlieues* dai centri urbani si sovrappone infatti ad un'altra frattura che divide, seguendo una linea etnico-culturale, i francesi *de souche* dai francesi *issus de l'immigration*.¹⁴⁸

Appare dunque sempre più chiaro come queste rivolte scoppiate a causa del misconoscimento di cui sono vittime i giovani figli di immigrati, sono in realtà motivate da una sorta di strumentalizzazione e stigmatizzazione identitaria, che li investe e connota di tratti culturali e tradizioni che conoscono poco, e nelle quali sempre poco talvolta si riconoscono. Torna utile a questo proposito, ricitare Igiaba Scego, che nonostante abbia origini diverse dall'Algeria, e abiti in Italia e non in Francia, delinea accuratamente e adeguatamente ciò che vivono questi 'nuovi migranti'. Descrive in modo metaforico, raccontando storie non autobiografiche, la sua condizione di straniera nel suo paese: in una raccolta di racconti¹⁴⁹ suoi e di altre donne con le quali condivide la stessa realtà di figlie di immigrati, la scrittrice somala narra la storia di una musulmana sunnita nata in Italia, che dopo lo sconforto e la frustrazione provati nel

147 T.-B., Jelloun, « Indigeni della Repubblica- in viaggio con Tahar Ben Jelloun », approfondimento sulla rivolta delle banlieue, documentario di F., Conversano, e N., Grignaffini, in *La Storia siamo noi*, rai.tv

<http://www.lastoriasiamonoi.rai.it/video/la-rivolta-delle-banlieue/1392/default.aspx>

148 D., Costantini, *Una malattia europea. Il 'nuovo discorso coloniale' francese*, PLUS Editore, Pisa, 2007

149 I., Scego, Salsicce, in G., Kuruvilla, I., Mubiayi & I., Scego, *Pecore nere*, Laterza Editore, Roma, 2005

sentire continue domande sulla sua identità, italiana o somala, decide di mangiare delle salsicce di carne di maiale, proibite dalla religione musulmana. Questo atto, ovviamente in chiave metaforica e ironica, vuole denunciare e tentare di far comprendere lo stato d'animo di chi continuamente è obbligato a rispondere a quesiti sulla propria identità. Quesiti che sono in realtà carichi di giudizi, e di costruzione di confini, che appaiono necessari proprio da parte di chi intende tracciarli: la protagonista del racconto di Igiaba Scego vuole abbattere queste barriere identitarie e culturali, e tentare di mostrare agli italiani, suoi connazionali, che vuole essere accettata per quello che è lei come persona, italiana, somala e musulmana. Sempre a questo proposito un altro interessante scritto della stessa autrice sul quale riflettere, è *La mia casa è dove sono*¹⁵⁰, un romanzo autobiografico dal titolo già carico di significati: descrive la sua “doppia assenza”, la stessa di cui parlava Sayad per descrivere la condizione dei migranti algerini in Francia. È importante sottolineare e comprendere bene che la realtà delle *banlieues* francesi, proprio perché in un certo senso 'esemplare', rispecchia in parte la situazione che immigrati e figli di immigrati vivono in altri paesi, tenendo conto delle differenze che vi sono tra i vari stati. Dopo dunque aver messo in luce come queste dinamiche di costruzione e reiterazione identitaria incidano particolarmente nella vita e nella socialità degli immigrati e dei figli di quest'ultimi, facendoli continuare a sentire stranieri del proprio paese, e altrettanto stranieri del paese dal quale i loro genitori provengono, e che per estensione si presume sia anche la loro terra d'origine, è bene ripercorrere i vari eventi che portarono alle rivolte del 2005. Il fattore scatenante fu la morte di due giovani ragazzi che abitavano a Clichy sous Bois, e che per scappare dalla polizia che li inseguiva si nascosero in una centrale elettrica dell'Edf; qui un cortocircuito li uccise. I ragazzi erano figli di immigrati nordafricani, e questa “morte per nulla” ingrossò le fila del lungo elenco di casi di atti violenti che i ragazzi (e non solo) dei *quartiers sensibles* subirono negli anni che vanno dal 1970 al 1991, stilato dal giornalista di origini italiane Fausto Giudice, nel libro *Arabicides*¹⁵¹. Questi soprusi e violenze di cui furono vittime *les jeunes de cité* contribuirono indubbiamente a incentivare il malessere che questi già provavano per la segregazione urbana e sociale e per le discriminazioni delle quali erano oggetto. Come dunque era già successo con la marcia dei *beurs* negli anni

150 I., Scego, *La mia casa è dove sono*, RCS Rizzoli Libri, Milano, 2010

151 F., Giudice, *Arabicides. Une chronique française, 1970-1991*, La Découverte, Paris, 1992

Ottanta, l'assassinio, la morte di ragazzi di origini nordafricane, abitanti delle periferie, in seguito a scontri-incontri con le forze dell'ordine, fece fomentare il malcontento e le insofferenze che già si celavano nella vita in *banlieue*.

La frattura in quei mesi si concretizzò in un baratro di violenza: scoppiarono uno a uno, dopo Clichy sous Bois, diversi quartieri periferici prima di Parigi e poi pian piano di tutta la Francia. Incendi di auto, vetrine dei negozi distrutte, e altri atti di vandalismo, furono le risposte istintive e indubbiamente incoscienti dei rivoltosi. Una lotta, certamente strumentalizzata dalle varie parti in causa, che però dimostrò la necessità di affrontare la sfida posta dalle *banlieues* in modo originale e inedito per quanto riguarda le tradizioni francesi. La violenza e la forza con cui si espressero gli abitanti dei *grands ensembles*, gettarono nuova luce sulle incongruenze e sul fallimento che le politiche adottate in quel cinquantennio in materia di immigrazione e integrazione avevano conseguito. Le ideologie di matrice neo-colonialista che, anche se inconsapevolmente, animarono le misure riservate agli stranieri, principalmente provenienti dall'Algeria, continuarono a riproporre e ricreare le barriere culturali e identitarie che in colonia separavano coloni e colonizzati e che in Francia dividono francesi da immigrati. Una linea rimasta ben rigida nella definizione che separa, come già è stato messo in luce *français de souche* e *français issus de l'immigration*, distinzione che non è assolutamente priva di giudizi e contenuti, ma che veicola determinate nozioni e categorie identitarie.

[...] sur le plan ethnique, il y a une surconcentration des population issus des anciennes colonies dans le ZUS. D'ailleurs les auteurs utilisent la notion de « fracture coloniale » pour rendre compte de cet aspect. Les auteurs s'attachent à décrire le retournement du stigmaté d'une identité prescrite, infériorisée en une identité positive, réinventée, notamment à partir de la religion. Cette construction d'une identité positive entraîne deux effets: premièrement, le recours à l'ethnicité pour se définir est une forme de résistance face à une identité hégémonique et montre les limites des logiques assimilationnistes. [...] Deuxièmement, le risque intégriste existe et la référence à une identité ethnique peut conduire à l'intérieur même des quartiers populaires à la ségrégation entre âges et entre

sexes¹⁵².

Questa continua ricerca di erezione di barriere e di dare definizioni sul chi siamo e chi sono, contribuisce a ricreare in maniera oramai anacronistica e fittizia un *Nous* contrapposto arbitrariamente a *les Autres*, i quali sono in realtà molto più vicini a quel *nous* di quanto si possa forse sopportare. La protagonista di *Salsicce*, il racconto di Igiaba Scego, per essere riconosciuta come cittadina italiana dai suoi connazionali, manca di rispetto ai precetti della religione in cui crede mangiando carne di maiale. Questa provocazione simbolica, non violenta e metaforica, dimostra il bisogno imposto dalla contemporaneità di abbattere i confini del *nous* e *les autres*, così che l'autrice e gli altri figli di immigrati, gli immigrati stessi e tutta la società smetta di definirsi in base alla diversità altrui. Una diversità spesso volte creata proprio ad hoc per riuscire a trovare contenuti per circoscrivere la propria identità. Gli abitanti delle colonie delle Antille¹⁵³ si sentivano bianchi, conoscevano la cultura e le tradizioni francesi, finché non ebbero contatti più concreti coi bianchi, coi colonizzatori, che imposero loro una sorta di ritorno alla 'cultura nera'.

La mia casa è dove sono, suppone proprio questo necessario abbattimento di barriere e confini, che permettono alle persone di spostarsi e trovare nel luogo in cui per scelta o necessità si finisce per vivere, quella nuova seconda casa, cui aspiravano i giovani immigrati algerini delle prime età. Un'altra immagine evocativa molto significativa sempre della penna di Igiaba Scego, è quella che caratterizza un altro suo racconto contenuto sempre nella raccolta *Pecore nere*, dal titolo *Dismatria*¹⁵⁴. Qui la scrittrice racconta la storia di una famiglia di emigrati dalla Somalia in Italia, e ogni suo membro possiede una o più valigie da riempire dei propri affetti e ricordi, sempre pronti a ripartire per la propria terra natale; d'altra parte però, vi è uno dei membri della famiglia, la madre che in una delle valigie invece che porvi oggetti che rievocassero la Somalia, decide di riempirla di souvenir dell'Italia e di Roma, la città in cui abitano. Questa metaforica immagine di diverse valigie piene di oggetti, simboli e ricordi delle due terre di questa famiglia, si inserisce sempre nel tentativo di scardinare l'idea e la convinzione

152 S., Maunier, « R., Cortéséro (dir.), *La banlieue change ! Inégalité, justice sociale et action publique dans les quartiers populaires* », *Lectures* [online], *Les comptes rendus*, 2013, online il 2 gennaio 2013

153 Episodio del quale si è discusso nel cap. 2

154 I., Scego, *Dismatria*, in G., Kuruvilla, I., Mubiayi & I., Scego, *Pecore nere*, Laterza Editore, Roma, 2005

che l'identità sia una categoria naturale, che conferisce a priori l'appartenenza o meno a un determinato luogo. Si batte contro le etichettature e le definizioni identitarie. L'identità è multipla, mutevole e dinamica, proprio come lo è la cultura, lontana da una qualsiasi naturalizzazione.

Bisogna dunque superare le opposizioni e distinzioni che opponevano comunitaristi e liberalisti, principi particolaristici ad ideologie universali, per tentare di ristabilire le fondamenta dei concetti e delle nozioni sulle quali si riflette. Leggere questi movimenti, ovvero la guerra per l'indipendenza in Algeria prima, poi le rivolte del 2005 nelle *banlieues*, alla luce del modello proposto da Axel Honneth inerente le lotte per il riconoscimento, può fornire una nuova chiave di lettura. Aiuta in parte a comprendere la necessità di riflettere sulle questioni che riguardano il discorso inerente le identità e la cultura. Torna quindi utile a questo fine, riprendere le riflessioni di Seyla Benhabib, espresse nel suo saggio *La rivendicazione dell'identità culturale*¹⁵⁵, e ripensare a quanto analizzato e studiato circa il concetto di identità, in base alle definizioni che l'autrice dà del significato di cultura. Come nel discorso sull'identità, la cultura non può essere analizzata come una totalità immobile, naturale e pura: bisogna ripensare a culture ibride, fatte di continue relazioni che intrecciano elementi appartenenti a differenti storie e tradizioni, una sorta di negoziazione dinamica della sfera pubblica e privata. E nella sfera privata vi è appunto la nozione tanto sovraccarica di identità: in un'intervista rilasciata alla rivista online dal titolo *Giornale di filosofia*¹⁵⁶, l'autrice di *La rivendicazione dell'identità culturale* discute dell'indispensabile auto-identificazione identitaria contrapponendola a processi di identificazione imposti appunto dall'alto. I modelli che sono stati studiati ed analizzati in queste pagine riguardanti la fase coloniale e quella relativa all'immigrazione, e le riflessioni mosse sulle conseguenti reificazioni identitarie delle quali si è discusso, rientrano in queste stigmatizzazioni sovrainposte. Benhabib sostiene il principio hegeliano de "l'identità dell'identità e della differenza", pensandola come un'identità dinamica che comprende l'alterità, e include la differenza, che comprende dunque, per riprendere la metafora del racconto di Igiaba Scego, tante valigie piene di tutte le diverse narrazioni utili per la descrizione del sé.

155 Saggio già preso in analisi e discusso nel primo capitolo

156 G., Fazio & O., Nicolini, « Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib;

Intervista a Seyla Benhabib », in *Il Giornale di Filosofia*, rivista elettronica, pubblicato 30/11/2006

In un celebre racconto dello scrittore sudanese Tayeb Salih, *La stagione della migrazione a Nord*, titolo in lingua originale موسم الهجرة إلى الشمال¹⁵⁷, esprime altrettanto adeguatamente questa concezione identitaria meticcia, costituita dal dialogo interculturale e intersoggettivo. Il romanzo in questione è un elemento importantissimo per la letteratura arabofona del Novecento, e ripropone un tema alquanto centrale delle analisi condotte sinora, ovvero l'interrelazione tra popoli. Scardina, in un certo senso, la tradizionale opposizione Est-Ovest, del quale a lungo si è discusso nel corso della trattazione, a partire in primis, dalla lettura delle pagine di Edward Said, per proporre una visione del mondo, altrettanto accreditata, diviso però tra nord e sud (il titolo ne è un esempio). Ma in maniera molto acuta e consapevole Tayeb Salih, sul solco della tradizione di un altro importante autore arabo, Tawfiq al-Hakim, dimostra con la narrazione del romanzo di esser conscio della complessità del rapporto tra queste due "identità" e della necessità dell'interrelazione tra tradizione e modernità, tra mondo occidentale e mondo islamico, suggerendo l'importanza di dialogare, mediare, abbattere quelle frontiere e quelle rigide concezioni identitarie che non rispettano la realtà della contemporaneità.

[...] وسألتني « ما جنسك هل انت افريقي ام اسوي ؟ »
 قلت لها : « انا مثل عتيل- عربي افريقي » .
 نظرت الى وجهي وقالت : « نعم انفك مثل انوف
 العرب في الصور لكن شعرك ليس فاحما ناعما مثل
 شعر العرب
 نعم . هذا انا . وجهي عربي كصحراء الربع الخالي
 ورأسي افريقي يمور
 بطفولة شريرة » .¹⁵⁸¹⁵⁹

157 T., Salih, *La stagione della migrazione a Nord*, Sellerio editore, Palermo, 1992

158 Edizione italiana, a cura di F., Leggio, traduzione: « Di che razza sei? » mi chiese, « sei africano o asiatico? ». « Sono come otello », le risposi « arabo africano ». Mi guardò in faccia e mi disse : « sì il tuo naso è come quello degli arabi nelle fotografie, ma i tuoi capelli non sono corvini e morbidi come quelli degli arabi. » « Sì questo sono io: il mio viso è arabo come il deserto e la mia testa è africana ».

الطيب صالح , موسم الهجرة إلى الشمال , دار الجنوب للنشر , تونس , 1992, ٥٨p. 159

Le *banlieues* francesi e le rivolte di cui sono state teatro nell'inverno del 2005, vengono assunte come un interessante modello e quadro sociologico sul quale riflettere circa le lotte per una sorta di riappropriazione identitaria. Studiare e riflettere su queste, come anche sulla guerra di indipendenza in Algeria, alla luce delle teorie del riconoscimento, risulta indubbiamente utile e stimolante, poiché traccia una linea d'analisi che mette in relazione privazioni e soprusi concreti e materiali (siano questi violenze fisiche, marginalizzazione dal mercato del lavoro, e difficoltà economiche) con abusi più intimi e psicologici, che agiscono sul piano identitario. Identità che però viene forgiata e strumentalizzata ad hoc, ponendo vincoli e categorie di definizione entro le quali il gruppo minoritario e dominato deve circoscriversi, senza che ci sia spazio per un qualsiasi tipo di auto-definizione e auto-narrazione. Viene dunque forzata in un certo senso e quasi politicizzata la nozione di identità, rendendola al contempo prioritaria per la definizione del sé, ma anche lesiva, poiché carica di giudizi e conseguenze. Nelle lotte, i soggetti, combattono per un riconoscimento che è stato loro imposto a priori già in chiave di misconoscimento: Fanon diceva che colono e colonizzato sono due identità completamente interdipendenti e che nel momento in cui l'uno verrà a mancare anche l'altro cadrà. È l'ideologia coloniale che ha forgiato e creato la categoria identitaria del colonizzato, disumanizzandolo e rendendo l'uomo simile alla bestia, in virtù della sua pelle di colore diverso; e proprio in virtù di questo colore, allora i colonizzati nei primi momenti si batteranno, trincerandosi nella loro *negritudine*.

Nelle periferie francesi, e del resto dell'Europa si gioca una partita importante, un braccio di ferro serrato e forgiato da strumentalizzazioni dei concetti di identità: la negazione di una qualsiasi forma di auto-definizione ibrida e l'irrigidimento, da entrambe le parti della propria '*europicità*', contro una supposta '*arabicità*', non risponde alle vere esigenze del mondo contemporaneo. Questo scontro alimentato, in modo involontario e non, proprio dalle strutture e dalle ideologie che hanno animato le misure di convivenza tra popoli, è schiavo di fondamenti orientalistici e postcoloniali, che veicolano necessariamente una concezione razzista e discriminatoria. La forza con la quale gli algerini hanno lottato contro l'oppressione nella fase coloniale, sorge e nasce proprio dalle sofferenze e dalle violenze che hanno subito, e questo in parte ritorna negli

incendi che hanno segnato le *banlieues* francesi. I *jeunes des cités* hanno raccolto la stessa violenza che animava le parole dell'allora ministro degli interni Sarkozy, che li definiva *racailles*, e se ne sono appropriati assumendo proprio i tratti di quei presunti criminali che erano stati accusati di essere. Ma non è questo lo scopo. L'aveva già detto Fanon, bisogna riabilitare l'Uomo, e per questo bisogna lottare, per riabilitare e formalizzare la possibilità di auto-definirsi secondo dialoghi e narrazioni culturali differenti, costituendo così la propria identità ibrida, condivisa certamente, e allo stesso tempo singolare, che tiene conto dei processi e delle interazioni con le controparti con le quali si è entrati in contatto. L'Europa stessa deve abbandonare, muovere una critica serrata contro quell'eurocentrismo che l'ha caratterizzata per secoli e fare i conti con la propria disumanità, così da riabilitarsi e ricalibrare il peso della propria supposta superiorità culturale.

Sono quindi gli stati che devono ricreare le categorie identitarie che lo definiranno, così da colmare e risolvere quei conflitti basati su presupposizioni e imposizioni identificatorie, rendendo così i propri cittadini liberi di trovare i propri attributi identitari, sceglierli e riconoscersi, riconoscendo all'altro uguale libertà. Questo sostiene e ripete chiaramente Seyla Benhabib, in modo eloquente e consapevole, dicendo:

[...] quantunque esista in verità un rapporto simbiotico tra l'attribuzione oggettiva d'identità da parte di altri e la comprensione individuale di sé, non si dà mai un rapporto biunivoco. L'attribuzione oggettiva può venire accolta o rifiutata, avversata o esaltata da coloro cui si pensa essa si applichi. Nondimeno, [...] la costituzione di identità collettive va ora soggetta al controllo, alla direzione e alla manipolazione burocratiche e amministrative. Si potrebbe in realtà affermare che è sempre stato così, e che lo stato moderno « crea », piuttosto che « trovare », la nazione di cui è incarnazione giuridico-politica. [...] l'obiettivo sarebbe quello di orientare una società democratica verso un modello di vita pubblica in cui le narrazioni di autoidentificazione risultino fattori maggiormente determinanti dello stato individuale di quanto non siano indicatori e indici imposti all'individuo da altri¹⁶⁰.

160 S., Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit. pp. 115-116

Conclusioni

Il percorso tracciato dalle analisi e dalle riflessioni condotte nei capitoli precedenti, si appoggia sulla convinzione che sia necessario rileggere, riprendere e approfondire ulteriormente, questioni che toccano nel profondo la società contemporanea sotto punti di vista relativamente diversi. L'attualità delle problematiche e delle controversie circa l'integrazione da una parte e la discriminazione dell'altra, delle comunità di migranti che risiedono in diversi paesi europei, è diventata ancora più stringente alla luce dei fatti che hanno sconvolto Parigi e il mondo in generale l'11 Gennaio scorso¹⁶¹. Nel corso della trattazione si è tentato di mettere in luce la tematica fondamentale, in questo frangente, di una idonea, cosciente e attuale concezione dell'identità, nozione sovraccarica e strumentalizzata da varie parti in causa a seconda delle necessità. L'utilizzo e il ricorso al concetto di identità quale realtà monolitica, immutabile e immobile, associato al corrispondente valore di cultura, diventa una sorta di marchio di definizione e stigmatizzazione. Se non si abbraccia e non si accoglie l'idea che la cittadinanza diventa un diritto proprio di individui e soggetti sempre più 'ibridi', caratterizzate da una molteplicità di tratti culturali e identitari differenti, si continuerà a creare e reificare gruppi di cittadini marginalizzati e discriminati. Alla luce della contemporaneità, e dei fenomeni che la contraddistinguono ogni giorno di più, la contrapposizione *nous et les autres* diventa tanto più radicata, quanto anacronistica: proporre divisioni e confini tra le persone sulla base di provenienze geografiche diverse risulta estremamente riduttivo. L'epoca coloniale e le successive migrazioni, insieme alla globalizzazione economica e culturale, hanno fatto sì che le culture (che mai sono state blocchi monolitici) siano costituite sempre più da dialoghi e narrazioni intersoggettive, create dagli incontri (o talvolta scontri) tra tradizioni, storie e usi diversi. Incontri che avvengono sempre più, in "*chez nous*", in seguito all'arrivo di numerosi immigrati provenienti da differenti parti

¹⁶¹Il riferimento ai fatti di Parigi, è giusto un esempio tra gli altri delle lotte e delle guerre che hanno infiammato e stanno infiammando il mondo a causa del ricorso e della difesa della purezza e dell'integrità dell'identità. Citare Parigi, non vuole essere un riferimento riduttivo a un fatto contemporaneo, ma una dimostrazione di quanto le tensioni siano accese, e una riflessione più attiva e consapevole sia urgente.

del mondo. In Francia, paese diventato terra di immigrazione anni prima rispetto all'Italia, vive oramai un'alta percentuale di immigrati e un altrettanto elevato numero di francesi *issus de l'immigration*. Questi cittadini, i cui genitori e nonni sono di origine straniera, per lo più magrebina, provenienti dalle ex colonie, sono l'espressione maggiore di queste forme di cultura e di identità 'ibrida' e 'meticcica'. Numerosi sono gli studiosi che hanno sostenuto e ripetuto a più riprese la validità di questi nuovi contenuti attribuiti al concetto di identità.

Molti di questi autori si inseriscono in modo particolare nella tradizione dei cosiddetti *subaltern studies* e *postcolonial studies*, i cui esponenti principali sono pensatori e teorici indiani impegnati a ridar voce ai *subalterni*, così da ristabilire e rileggere in chiave critica l'assetto eurocentrico che ha caratterizzato gran parte della storia. In questo contesto avviano importanti e utili riflessioni inerenti nozioni quali 'la soggettività' e 'l'ibridismo' da leggere alla luce della modernità. È il concetto stesso di identità europea a essere messo al vaglio, avviando così una critica attenta alle nuove fratture e alle nuove composizioni che caratterizzano il tessuto sociale e urbano delle metropoli del vecchio continente. Parigi ne è un esempio: ciò che è stato riportato circa le condizioni e le strutture che contraddistinguono gli abitanti delle banlieues francesi rappresenta un tentativo di avviare una riflessione proprio sui meccanismi di definizione e di riconoscimento di questi ultimi.

Axel Honneth sostiene che qualora a livello collettivo, un gruppo, una comunità, si senta lesa, perché misconosciuta dai membri della società nella quale vivono, allora questa frattura provocherà nel gruppo una tensione emotiva che lo porterà a insorgere per ottenere quel riconoscimento in precedenza negato. Ciò che però Seyla Benhabib, rivendica a questa nozione e a questo concetto di riconoscimento, è l'identificazione che vien fatta tra cultura e identità; la contiguità tra i due termini in questione rischia, invece che osservarli e analizzarli in modo critico e consapevole, di fossilizzarli in una concezione totalitaria e immobile. A questo proposito Homi Bhabha, uno degli autori postcoloniali citati poco sopra, nei suoi scritti, in particolare nel saggio *I luoghi della cultura*¹⁶², riflette sulle questioni identitarie, a partire da analisi volte a dimostrarne il carattere de-essenzialistico, in contrapposizione alla tradizione che invece le presume

162 H., Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi editore, Roma, 2001

come immobili e fisse. L'autore indiano mette in luce le relazioni tra potere imperialista e strumentalizzazione identitaria, riprendendo anche le analisi di Edward Said, dimostrando come nella fase coloniale le potenze europee si siano servite e abbiano utilizzato la nozione di identità del sé e del gruppo per legittimare e facilitare la propria impresa di dominio. La pressione e gli atteggiamenti colonialisti sono ancora profondamente influenti, in un paese come la Francia, terra d'immigrazione prevalentemente proveniente dalle ex colonie. Lo stato francese, diventa dunque teatro di tendenze contrapposte e contraddittorie, che tendono da una parte a reificare le categorie monolitiche che veicolano giudizi e discriminazioni identitarie; dall'altra però il tessuto urbano e sociale è composto sempre più da soggetti e individui le cui identità sono sempre meno unitarie, sempre più frammentate, divise e scisse, fatte di diverse valigie (per riprendere la metafora di Igiaba Scego).

La generazione che si è ribellata e ha infiammato (metaforicamente e non) le periferie francesi nel 2005, è proprio l'esemplificazione di questa società sempre più ibrida e meticcia che però deve fare i conti con istituzioni, governi e strutture che a più riprese impongono risposte univoche davanti a problematiche identitarie. In maniera oramai anacronistica e addirittura concettualmente sbagliata la reiterazione del Noi e gli Altri, rimane ancora un tagliente e pericoloso strumento politico: la necessità di identificarsi in una o in un'altra cultura, a seconda della religione professata, della propria origine o del paese dal quale provengono i propri genitori e nonni, definendo così la propria cittadinanza, è in realtà un'imposizione. Un'imposizione che marchia e taccia negativamente coloro che vengono descritti come gli altri, a causa dell'origine straniera della propria famiglia o della fede in cui credono. I giovani *banlieusard* sono tanto francesi, quanto musulmani, mantengono viva l'immagine (spesso solo frutto di racconti) dell'Algeria, terra dei loro genitori, ma frequentano scuole e gruppi sportivi francesi. Parlano una lingua 'creola' che mischia parole arabe allo slang (definito *argot*¹⁶³) dei giovani, abbattendo così quelle barriere culturali ed etniche che tanto ci si è sforzati ad erigere. Ma dai francesi sono comunque considerati immigrati, stranieri, *les autres*, e per questo il riconoscimento che loro chiedono e per il quale insorgono, non

163 Un esempio è il verbo francese *kiffer* che nello slang definito *argot*, significa amare – piacere molto, e che deriva dall'arabo **قيف** che indica l'hashish e che quindi è stato adottato come termine corrente del linguaggio dei giovani.

riguarda la cultura algerina o la religione musulmana, vogliono essere riconosciuti come cittadini detentori di diritti identici, in modo particolare nei fatti, ai loro connazionali. Le rivolte del 2005 non furono organizzate e composte come la marcia dei *beurs* che attraversò le strade della Francia negli anni Ottanta, ma portarono in luce un problema irrisolto e che ancora colpisce al cuore la nazione.

Se da una parte infatti vi è questa consapevolezza e questa volontà da parte dei *jeunes des cités* di esser riconosciuti come francesi le cui parti e tradizioni identitarie coesistono e li formano come uomini e donne moderni, figli e figlie di un mondo coi confini sempre più porosi e labili, dall'altra lo smarrimento, la chiusura e la stigmatizzazione di cui sono vittime, crea un terreno fertile per il radicamento di ideologie fondamentaliste.

È chiaro che il fondamentalismo costituisce una reazione forte non solo alla globalizzazione, ma anche all'ibridismo crescente di culture, popoli, lingue e religioni, che si accompagna inevitabilmente alla globalizzazione. I movimenti fondamentalisti attuali sono presenti in ognuna delle maggiori tradizioni religiose e non sono circoscritti all'Islam. Alcuni fondamentalismi possono convivere con l'ethos pluralista delle democrazie contemporanee escogitando metodi di accomodamento e compromesso[...] Incapaci dei compromessi quotidiani che nel mondo contemporaneo richiederebbe la pratica di ogni fede religiosa più fermamente sentita, questi gruppi dichiarano guerra alla civiltà globale o si annientano in atti di fervore religioso, quando non facciano entrambe le cose. Una tale ricerca di « purezza » è destinata a fallire, non prima di aver provocato danni e umana sofferenza, instabilità e paura enormi. [...] è però chiaro che la più grande sfida alle democrazie contemporanee sarà conservare le libertà civili, le libertà politiche e le istituzioni deliberativo-rappresentative conquistate così a caro prezzo, al tempo stesso neutralizzando l'aspirazione fondamentalista alla purezza e a un mondo privo di ambivalenza e compromesso morali. La negoziazione dei dialoghi culturali complessi in una civiltà globale è ora il nostro destino¹⁶⁴.

164 S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit. pp. 239

Le parole di chiusura di Seyla Benhabib riassumono e descrivono emblematicamente la sfida che la comunità contemporanea deve affrontare: gli stati e le istituzioni devono abbracciare e comprendere in maniera non solamente superficiale, le esigenze e le definizioni cui aspirano i nuovi cittadini del mondo. Devono farsi carico, le politiche nazionali di queste nuove identità, cambiando così le categorie identificatorie, per promuovere nuovi approcci e tendenze pluraliste, meno concentrate a combattere la diversità difendendo la purezza. Una comprensione e un riconoscimento profondo e autentico da parte delle strutture di potere, nei confronti di tutti i cittadini della nazione, qualsiasi siano i tratti e le narrazioni che li identificano, potrebbe aiutare a ridurre il senso di smarrimento e di segregazione provato da molti. In questo senso il terreno fertile che trovano certi proseliti fondamentalisti ed estremisti, sarebbe in parte ridotto. L'inserimento all'interno delle proprie categorie di identificazione e comprensione di soggetti le cui identità sono sempre più ibride e composite, rappresenta una delle armi più immediate e urgenti che gli stati possono adottare per combattere l'avanzata e l'incursione di ideologie fondamentaliste.

Appendice

هوية¹⁶⁵ [*Huwiyya ; identità*] è un vocabolo che tenta di rispondere e di esprimere adeguatamente alle sfumature che il termine ha acquisito nella filosofia greca. Ha ricevuto tante traduzioni latine medievali quante europee moderne: « Ipséité » sembra il suo corrispondente più preciso. In arabo moderno rimane con il senso di *identità*. Ibn Rushd, filosofo e lessicografo arabo, precisa che il termine è formato dal pronome personale هو e la terminazione abituale dei nomi astratti -ية; l'intento principale del teorico arabo nel fare questa puntualizzazione è tenere distinto il vocabolo dal termine موجود, che traduce il participio passato *trovato*. Il termine viene impiegato secondo differenti accezioni e con diverse sfumature nella storia della letteratura araba, apparendo già in tempi molto antichi, poichè è contenuto in diversi scritti di Aristotele tradotti dai pensatori arabi medievali. Il senso che ritorna più frequentemente è quello che indica *l'essere, l'identità, il fatto di essere sè stesso*; rimane forte, soprattutto inizialmente, l'idea di una هوية fortemente collegata a un principio e a un'essenza unica e prima, più naturale che accidentale.

هجرة¹⁶⁶ [*Hidjra ; migrazione*] termine latinizzato nella forma *hegira*, che indica la migrazione di Muhammad da la Mecca a Medina, avvenuta nel settembre del 622 d.C.; la prima forma del verbo *hadjara*, significa *rompere una relazione amicale con qualcuno o evitare una relazione con qualcuno*. Il termine *hidjra* dunque non designa, come abitualmente si è supposto, *una fuga*, ma la rottura di legami di parentela o amicali. Infatti Muhammad lasciò la Mecca poichè perse l'appoggio del suo clan, dopo

165 Goichon, A-M., "Huwiyya" *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations)
<http://referenceworks.brillonline.com/prext.num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/huwiyya>

166 Watt, W. Montgomery, "Hidjra", *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations)
<http://referenceworks.brillonline.com/prext.num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/hidjra>

la morte del capo allora in carica: il successore Abū Lahab, negò la protezione al profeta, che dunque si trovò costretto a migrare. Egli fece diversi incontri con vari rappresentanti dei clan di Medina, per accertarsi di trovare un ambiente favorevole e tutelante nel proseguire i suoi proseliti, e riuscì infine a suggellare con loro un accordo (dal nome *bay'at al-harb*) che gli confermò di aver trovato la protezione di cui aveva bisogno. In concomitanza con la partenza del profeta, i clan di la Mecca organizzarono un attacco a sorpresa che doveva colpire ed uccidere Muhammad, ma quest'ultimo riuscì a fuggire poco prima insieme ad Abū Bakr (come è scritto nel Corano).

I Kuraysh che compirono la migrazione insieme al profeta vennero chiamati مهاجرون, migranti, e godettero di uno statuto simile a quello di altri clan arabi di Medina. Il momento dell' هجرة fu tanto importante per la tradizione e la religione islamica che venne assunto come anno zero, risalente al 622 del calendario cristiano: come data precisa non viene presa quella dell'arrivo del profeta a Medina, ma il primo giorno dell'anno lunare nel corso del quale questo avvenimento ebbe luogo, che secondo i calcoli e gli accordi coinciderebbe con il 16 luglio 622 d.C..

¹⁶⁷ معرفة [Ma'rifa ; conoscenza] significa conoscenza, ed è sinonimo di علم secondo molti lessicografi. عتراف consiste nel fatto di riconoscere, identificare una cosa, e la معرفة è ciò che permette di riconoscere questa precisa cosa: d'altra parte عتراف significa anche domandare a qualcuno un'informazione su qualcosa, e la risposta si appoggia sul fatto che si può riconoscere quella data cosa. Di conseguenza, dal punto di vista filologico, la *ma'rifa*, grazie alla quale riconosciamo dando così una scienza (علم) del suo oggetto, comporta sempre l'indicazione dell'attributo tramite il quale l'oggetto è identificato.

Il termine معرفة assume differenti sfumature, ma rimane preponderante il tentativo di

167 "Ma'rifa", *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations)
http://referenceworks.brillonline.com/prext_num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/ma-rifa

tenerlo ben distinto dal concetto di علم: il primo, la *ma'rifa*, ha infatti un senso più profondo e meno empirico rispetto a *'ilm*, che invece riveste il significato di scienza pura, speculativa e dimostrativa e decisamente meno esoterica e mistica.

مواطن¹⁶⁸ [*Muwāṭin ; cittadino*] termine che designa un *cittadino* nel senso giuridico di chi possiede la cittadinanza o la nazionalità di uno stato sovrano; è stato formato intorno al XX secolo, sul termine *waṭan* che significa luogo di residenza e per estensione anche paese o patria. Fino ad allora non esisteva un vocabolo che indicasse la nozione di cittadino, e l'espressione utilizzata per determinare lo statuto di un membro della comunità politica era رعية, termine che traduce il concetto di *soggetto*, che mantiene in parte l'idea di sottomissione al sovrano. Il vocabolo مواطن, come la sua traduzione in cittadino, simboleggia maggiormente un rapporto tra pari, piuttosto che una subordinazione; allo stesso tempo però implica una qualche differenza con il concetto di cittadino, che deriva dal latino *civis* il quale veicola una nozione di diritti civili. D'altra parte *Muwāṭin* mantiene forte il senso del legame con la *waṭan*, ovvero la patria, il proprio paese, che contraddistingue i membri appartenenti a uno stesso stato, contrapponendoli agli stranieri, اجنبي. Attualmente l'identificazione dei due termini, è sempre più forte e universalmente ammessa, facendo in modo che al مواطن corrispondano dei valori e dei diritti politici e civili, proprio come alla nozione di cittadino. Naturalmente l'estensione dei diritti che il termine designa, varia di paese in paese, secondo le realtà politiche rispettive.

168Ayalon, A., " Muwāṭin", *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations)
<http://referenceworks.brillonline.com/prext.num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/muwa-t-in>

دار الإسلام¹⁶⁹ [*Dār al-Islām ; paese dell'Islam*] rappresenta 'il paese dell'Islam', altrimenti chiamato dagli autori musulmani دارنا , *Dār unā*, o 'nostro paese', inteso come insieme del territorio dove regna la legge dell'Islam. La *Dār al-Islām* si caratterizza per la comunione della fede, per l'unità della legge, e per le garanzie assicurate ai membri della *umma*: quest'ultima costituita dopo l'ultima rivelazione, tutela lei stessa la protezione della fede, delle persone, dei beni, e l'organizzazione degli statuti diversi per professione di fede.

دار الحرب¹⁷⁰ [*Dār al-harb ; paese della guerra*] significa 'paese della guerra', questa formula convenzionale deriva dallo sviluppo logico della nozione di *djihād*, quando smise di essere la lotta per la sopravvivenza di una piccola comunità, per diventare fondamento del diritto della gente nello stato musulmano. Il Corano, nei suoi scritti più recenti circa la guerra santa, fa di questa 'guerra' uno dei doveri maggiori per i credenti, come testimonianza della loro sincerità all'Islam, nei confronti dei non credenti. Questa guerra deve essere giusta, non oppressiva, e condotta (con proselitismo) in nome della pace sotto il regno dell'Islam. Gli *hadīth* fanno rimontare all'epoca medinese, la concezione di *Dār al-harb*. In tutti i modi, la concezione classica di considerare come tali i territori vicini alle terre dell'Islam, invitando i sovrani vicini ad abbracciare la nuova religione, sembra da ricondurre al profeta.

Tuttavia ciò che è importante precisare, è che la concezione dell'ostilità nei confronti dei paesi limitrofi, ha subito ugualmente gli effetti dell'evoluzione delle idee nel territorio islamico, e tende a secolarizzarsi. La proclamazione di guerra santa, nel periodo di crisi internazionale, è un'innovazione della modernità.

169Abel, A., " Dār al-Islām", *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations)
http://referenceworks.brillonline.com/prext_num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l'islam/da-r-al-islam

170Abel, A., " Dār al-harb", *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations)
http://referenceworks.brillonline.com/prext_num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l'islam/dar-al-hard

Bibliografia

AGAMBEN, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Giulio Einaudi editore, Einaudi Contemporanea, Torino, 1995

ADORNO, T., *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Berlin/Frankfurt am Main 1951; trad. it., *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino, 1979

AMSELLE, J.L., *Vers un multiculturalism français. L'empire de la coutume*, Flammarion, Paris, 2001

AMSELLE, J.L., GUIRLINGER L., HÉRITIER F., JULLIEN F., KHERAD R., LE BLANC G., *Diversité culturelle et universalité des droits de l'homme*, édition Cecile Defaut, Nantes, 2010

ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1973; trad. it., *Le origini del Totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1989

BARKAT, S.M., *Le corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la déconstruction de la vie*, édition Amsterdam, Paris, 2005

BENHABIB, S., *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press; trad.it. *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2005

BENHABIB, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Press Syndicate of the University of Cambridge; trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006

BHABHA, H., *The location of culture*, Routledge, London, 1994; trad. it., *I luoghi della cultura*, Meltemi editore, Roma, 2001

BOURDIEU, P., *Sociologie de l'Algerie*, Presse Universitaire France (P.U.F), Paris, 1956

BOURDIEU, P., (sous la direction), *La misère du monde*, Édition du Seuil, Paris, 1993

- BOURDIEU, P., préface à A., Sayad, *La double absence*, Édition du Seuil, Paris, 1999
- CAMUS, A., *La peste*, Édition Gallimard, Paris; trad. it., *La peste*, Bompiani editore, 2005, Milano
- CAMUS, A., *L'Étranger*, Édition Gallimard, Paris; trad. it., *Lo straniero*, Bompiani editore, 2006, Milano
- CÉSAIRE, A., *Discours sur le colonialisme*, éd. Présence Africaine, Paris, 1955; trad. it., *Discorso sul colonialismo*, ed. Lilith, Roma, 1999
- CHATEAUBRIAND, F.-R., DE, *Memoires d'outre-tombe*, Ministère de l'Éducation Nationale, Paris, 1972; trad. it., *Memorie d'oltretomba*, Longanesi, Milano, 1983
- CHATEAUBRIAND, F.-R., DE, *Atala, René*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964; trad. it., *Atala, René*, Garzanti, Milano, 1989
- COSTANTINI, D., *Una malattia europea. Il « nuovo discorso coloniale francese » e i suoi critici*, PLUS Editore, Pisa, 2007
- COSTANTINI, D., (a cura di), *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*, Firenze University Press, Firenze, 2009
- CRUISE O' BRIEN, C., *Albert Camus*, Viking, New York, 1970
- ELLENA, L., Introduzione alla Nuova edizione italiana di F., Fanon, *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Milano, 2000
- FANON, F., *Peau noire, masques blancs*, Édition du Seuil, Paris, 1952; trad. it., *Pelle nera, maschere bianche*, Marco Tropea Editore, Milano, 1996
- FANON, F., *L'an V de la révolution algérienne*, Maspero, Paris, 1959; trad. it., *Sociologia della rivoluzione algerina*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1963
- FANON, F., *Les damnés de la terre*, pref. di J.P., Sartre, Maspero, Paris, 1961; trad. it., *I dannati della terra*, Nuova edizione a c. di L. Ellena, Edizioni di Comunità, Milano, 2000

FANON, F., *Razzismo e cultura*, in Id., *Scritti politici I. Per la rivoluzione africana*, DeriveApprodi, Verona, 2006

FERRARA, A., (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992

FLAUBERT, G., *Bouvard et Pécuchet*, in *Oeuvres*, a cura di A. Thibaudet e R. Dumesnil, Gallimard, Paris, 1952; trad. it., *Bouvard et Pécuchet*, Einaudi, Torino, 1982

FLAUBERT, G., *Salammbô*, in *Oeuvres*, cit.; trad. it., *Salammbô*, Mondadori, Milano, 1986

FRASER, N., & HONNETH, A., *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it., *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi editore, Roma, 2007

GARGANI, A., *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Mimesis Edizioni, Milano, 2009

GIUDICE, F., *Arabicides. Une chronique française, 1970-1991*, La Découverte, Paris, 1992

GOBINEAU, J.-A. DE, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, (1853-1855) in *Oeuvres*, t, I, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1983; trad. it., *Saggio sull'ineguaglianza delle razze*, E. Voghera, Roma, 1912

GOBINEAU, J.-A. DE, *Lettres à Tocqueville*, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, t, IX, Gallimard, Paris, 1959; trad. it., *Corrispondenza*, Longanesi, Milano, 1947

GRAMSCI A., *Quaderni dal carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975

HABERMAS, J., e C., TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli Editore, Milano, 1998

HABERMAS, J., *Der europäische Nationalität: Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft* in *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it. *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli Editore, Milano 1998

HEGEL, G.W.F., *System der Sittlichkeit*, ristampa della Lasson-Ausgabe, Meiner, Hamburg, 1967; trad. it., *Sistema dell'Eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1971

HEGEL, G.W.F., *Jenaer Realphilosophie*, Meiner, Hamburg, 1969; trad. it., *Filosofia dello Spirito jenesse*, Laterza, Bari, 1971

HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano, 2002

HONNETH, A., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam Verlag, Frankfurt, 2001; trad. it., *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, collana Le orme, Roma, 2003

HONNETH, A., *Verdinglichung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag; trad. It, *Reificazione*, Meltemi editore, Roma, 2007

KYMLICKA, W., *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989

KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. *La cittadinanza multiculturale*, Società editrice il Mulino, Bologna, 1999

KYMLICKA, W., *The politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001

MAALOUF, A., *Les identités meurtrières*, Grasset éditeur, Paris, 1998; trad. it., *L'identità*, Bompiani editore, Milano, 1999

MEAD, G. H., *Mind, self & Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934; trad. it., *Mente, Sè e Società*, Giunti-Barbera, Firenze, 1966

MEMMI, A., *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Buchet-Chastel éditeur, Paris, 1977; trad. it., *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori Editore, Napoli, 1979

NAPOLÉON, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon*, Comou, Paris, 1843

NOIRIEL, G., *Le creuset français: Histoire de l'immigration, XIX-XX siècle*, Paris, Edition du Seuil, (aggiornato con l'aggiunta di una prefazione), 2006

PETONNET, C. *Espace habité. Ethnologie des banlieues*, Paris, Galilée, 1982

PETONNET, C., *Ces gens-là*, Paris, Maspero 1968.

RICOEUR, P., *La condizione di straniero: punti fermi per l'accoglienza*, « Vita e Pensiero », 5, 2008

ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Librairie Générale Française, Paris, 1997; trad. it., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, Laterza, Bari, 1971

SAID, E., *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978; trad. it., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, edizione speciale per il Gruppo Editoriale L'Espresso S.p.A, 2007

SAID, E., *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, Inc., New York, 1993; trad. it., *Cultura e Imperialismo*, Gamberetti Editrice, Roma, 1998

SAID, E., *Reflections on exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2000; trad. it., *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, Prima ed. in "Campi del sapere", 2008

1992 , الطيب صالح , موسم الهجرة إلى الشمال , دار الجنوب للنشر , تونس , 1992 ; SALIH, T., *La stagione della migrazione a Nord*, Sellerio editore, Palermo, 1992

SARTRE, J.P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943; trad. it., *L'essere e il nulla, La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore Tascabili, Milano, 2008

SARTRE, J.P., *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris, 1947; trad. it. *L'Antisemitismo. La questione ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982

SARTRE, J.P., *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*, Gallimard, Paris, 1964

SARTRE, J.P., préface à A., Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Payot Editeur, Paris

SARTRE, J.P., préface à F., Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1961

SAYAD, A., *La double absence*, Édition du Seuil, Paris, 1999; trad. it., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'immigrato alle sofferenze dell'emigrato*, pref. di P., Bourdieu, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002

SCEGO, I., *La mia casa è dove sono*, RCS Rizzoli Libri, Milano, 2010

SCEGO, I., « Dismatria » , in KURUVILLA G., MUBIAYI, I., SCEGO, I., *Pecore nere*, Laterza Editore, Roma, 2005

SCEGO, I., « Salsicce » , in KURUVILLA G., MUBIAYI, I., SCEGO, I., *Pecore nere*, Laterza Editore, Roma, 2005

SPIRE, A., *Etrangers à la carte. L'administration de l'immigration en France (1945-1974)*, Paris, Grasset, 2005

STENDHAL, *Le rouge et le noir*, Garnier-Flammarion, Paris; trad. it., *Il rosso e il nero*, Giunti editore, Firenze, 2013

TAYLOR, C., *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princetorn University Press, 1992; trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Ed. Anabasi, Milano, 1993

TOCQUEVILLE, A., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1951 e segg

- *Lettres sur l'Algerie* (1837), t. III, vol I
- *Rapport sur l'Algerie* (1847), t. III vol. I
- *Travail sur l'Algerie* (1841), t, III vol. I

TODOROV, T., *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Édition du Seuil, Paris; trad. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino, 1991

VOLNEY, C.-F., DE, *Voyage en Égypte et en Syrie*, Bossange, Paris, 1821; trad. it., *Viaggio in Egitto e Siria, 1782-1785*, Longanesi, Milano, 1974

WEIL, P., *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1995

Sitografia

ABEL, A., « Dār al-harb », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations)
<http://referenceworks.brillonline.com/prext.num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l'islam/dar-al-hard>

ABEL, A., « Dār al-Islām », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations)
<http://referenceworks.brillonline.com/prext.num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l'islam/da-r-al-islam>

AYALON, A., « Muwāṭin » , *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations)
<http://referenceworks.brillonline.com/prext.num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l'islam/muwa-t-in>

BOUAMAMA, S., « L'immigration algérienne au temps de la colonisation », in *Revue Hommes&Migrations*, Dossier « Français et Algériens », n° 1244 Juillet-Août 2003,
<http://www.hommes-et-migrations.fr>

BLANC-CHALÉARD, M.-C., « Les immigrés et le logement en France depuis le XIXe siècle. Une histoire paradoxale », in *Revue Hommes&Migrations*, n° 1264 Novembre-Décembre 2006,
<http://www.hommes-et-migrations.fr>

BACEL, N., & BLANCHARD, P., « Le colonialisme, "un anneau dans le nez de la République », Dossier « L'Héritage colonial: un trou de memoire », n° 1228 Novembre-Décembre 2000
<http://www.hommes-et-migrations.fr/>

CARNEVALE, A., Recensione a Honneth, A. *Il dolore dell'indeterminato*, cit., in JURA GENTIUM, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, ISSN 1826-8269, 04/2012
<http://www.juragentium.org/books/it/dolore.it>

COHEN, M., & DAVID, C., « Les cités de transit : le traitement urbain de la pauvreté à l'heure de la décolonisation », *Métropolitiques*, 29 février 2012. URL : <http://www.metropolitiques.eu/Lescites-de-transit-le-traitement.html>.

FAZIO, G., & NICOLINI, O., « Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib; Intervista a Seyla Benhabib », in *Il Giornale di Filosofia*, rivista elettronica, pubblicato 30/11/2006
<http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php>

GOICHON, A-M., « Huwiyya », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations)
<http://referenceworks.brillonline.com/prext.num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/huwiyya>

JELLOUN, T.-B., « Indigeni della Repubblica- in viaggio con Tahar Ben Jelloun », approfondimento sulla rivolta delle banlieue, documentario di F., Conversano, & N., Grignaffini, in *La Storia siamo noi*, rai.tv
<http://www.lastoriasiamonoi.rai.it/video/la-rivolta-delle-banlieue/1392/default.aspx>

LIAUZU, C., « Immigration, colonisation et racisme: une histoire liée », in *Revue Hommes&Migrations*, Dossier « L'Héritage colonial: un trou de memoire », n° 1228 Novembre-Décembre 2000
<http://www.hommes-et-migrations.fr/>

PIROSA, R., « Multiculturalismo: dibattito teorico e soluzioni normative », in *L'altro diritto. Centro di documentazione su carcere, devianza e marginalità*
<http://www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/migranti/pirosa/index>.

SAYAD, A., « Les usages sociaux de la " culture des immigrés " », in *Langage et société*, supplément au n°9, 1979. « Sociétés dominées, pratiques langagières dominées et stratégies alternatives ». pp. 31-36.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lsoc_0181-4095_1979_sup_9_1_1199

TRICART, J.-P., « Genèse d'un dispositif d'assistance : les "cités de transit" », in *Revue française de sociologie*, 1977, 18-4, pp. 601-624.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1977_num_18_4_6895

SCEGO, I., Siamo ancora pecore nere, in *Internazionale*, rivista online, 21/01/2015, <http://www.internazionale.it/opinione/igiaba-scego/2015/01/21/siamo-ancora-pecore-nere>

VIET, V., « La politique du logement des immigrés (1945-1990) » in *Vingtième siècle*. Revue d'histoire, N°64, octobre-décembre 1999. Pp. 91-103 di <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs>

WATT, W., MONTGOMERY, « Hidjra », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations) <http://referenceworks.brillonline.com/prext.num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l'islam/hidjra>

NAZIONI UNITE (1948), *Dichiarazione Universale dei diritti umani*, consultabile all'indirizzo <http://www.interlex.it/testi/dichuniv.it>

« Ma'rifa » , *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2015. Reference BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations) <http://referenceworks.brillonline.com/prext.num.bulac.fr/entries/encyclopedie-de-l'islam/ma-rifa>

Ringraziamenti

Ci tengo a ringraziare, per lo sviluppo, la crescita e la maturazione di questo lavoro, il professor Federico Squarcini, che mi ha aiutata a rinnovare e mettere in discussione i miei solidi punti di vista, con sempre nuove angolazioni, e nuovi spunti. Ha creduto nel progetto e l'ha sostenuto, motivandomi a trovare spiegazioni e risposte sempre più adeguate ed esaustive. Inoltre vorrei particolarmente ringraziare il professor Salati, che nonostante le tempistiche serrate, ha comunque dato fiducia alla ricerca. Un riconoscimento speciale va inoltre a Lilya.

Un grazie enorme e fortemente necessario è rivolto alla mia famiglia, in particolare a mia madre e a Gerardo, ma anche a tutti i miei amici. Tra questi specialmente mi preme menzionare Anna, Michele, Sabrina, Laura, Cinzia, Giulia, Elisa, Giovanni, Andrea ed Alessandro. Allo stesso modo ci tengo a ringraziare Sara e Martina, che per un anno sono state la mia famiglia.

Ma il grazie finale, quello più grande e sentito, è indirizzato ad Andrea, che sempre crede nella mia riuscita, molto più di quanto non faccia io.