

LA TEORIA DELL'IDEOLOGIA IN COLETTE GUILLAUMIN

I. PENSARE L'IDEOLOGIA RAZZISTA

DIDIER CONTADINI

Colette Guillaumin è nota soprattutto come esponente del femminismo materialista. Ha però riservato una parte altrettanto importante del suo lavoro di ricerca e di produzione teorica al problema razziale e all'opposizione a qualsiasi forma di discorso razzista¹. Su questo tema ha scritto la sola opera sistematica di una produzione complessiva che vede più di ottanta testi brevi² dedicati alternativamente alle due questioni. Inizialmente intitolato *Un aspect de l'altérité sociale. L'idéologie raciste*, tale studio è redatto negli anni 1967-68 nel contesto di un dottorato svolto sotto la direzione di Roger Bastide e viene discusso nel 1969, davanti a un *jury* composto, oltre che dallo stesso Bastide, da Roland Barthes, Raymond Aron e Paul-Henry Chombart de Lauwe, nel cui laboratorio al CNRS Guillaumin lavora all'epoca ormai da diversi anni come *technicienne*. Prende infine la sua forma definitiva nel 1972³, quando è pubblicato con il noto titolo di *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*⁴.

- 1 Un breve ma chiaro compendio si trova in É. Soriano, "... comme le petit bout d'une communauté", in "Journal des anthropologues", vol. 150-151, n. 3, 2017, pp.185-194. Si veda anche I. Lacoue-Labarthe, *Guillaumin Colette*, in C. Bard, S. Chaperon (dir.), *Dictionnaire des féministes: France, XVIII-XXI^e siècle*, Seuil, Paris 2017.
- 2 *Liste de travaux de Colette Guillaumin*, in "Cahier du Genre", vol. 68, n. 1, 2020, pp. 185-190.
- 3 Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Gallimard, Paris 2002, p. 7, tr. it. di S. Garbagnoli, *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, il melangolo, Genova 2023, p. 24. I passi citati nel presente lavoro sono tradotti direttamente dall'originale francese o modificati dall'edizione italiana in base alle esigenze dell'analisi testuale.
- 4 Quest'opera è il condensato teorico di un primo periodo di riflessioni che è incentrato sull'opposizione al razzismo. Il solo lavoro di questo periodo dedicato alla questione di genere è C. Guillaumin, N.-C. Mathieu, *Données statistiques sur le travail professionnel et les conditions de vie des femmes*, in M.-J. Chombart de Lauwe et al. (dir.), *La femme dans la société*, CNRS, Paris 1963, pp. 411-429. Alla presa in considerazione di specifici aspetti del razzismo sono invece dedicati: Ead., *En lisant la presse quotidienne*, in "Droit et Liberté", n. 233, 1964, p. 4; Ead., *Pas raciste mais...*, in "Nouveaux Cahiers. Revue d'études et de libres débats publiée sous les auspices de l'Alliance israélite universelle", vol. 1, 1965, pp. 39-46; Ead., *Aspects latents du racisme chez Gobineau*, in "Cahiers Internationaux de Sociologie", vol. 42, 1967, pp. 145-158; Ead., *Les Français sont-ils racistes? À propos d'une enquête*, in "Droit et Liberté", n. 259, 1967, pp. 19-21; Ead., *Quand le racisme s'en mêle...*, in "Droit et Liberté", n. 265, 1967, pp. 8-9; Ead., *Les formes involontaires et inconscientes du racisme*, in Centre international d'enseignement supérieur du journalisme (dir.), *Rôle de la presse dans la prévention des préjugés raciaux, actes du Colloque réuni au C.I.E.S.J., du 13 au 17 janvier 1969*, Centre international d'enseignement supérieur du journalisme, Melun 1969; Ead., *Grande Presse*, in C. Duchet, P. de Comarmond (dir.), *Racisme*

Che Guillaumin concentri esplicitamente la sua attenzione sul tema dell'ideologia per trattare del tema della razza non stupisce. Nel contesto culturale e politico francese dell'epoca, il dibattito intorno alla nozione di "ideologia", al suo significato e alla sua funzione è sviluppato e acceso. Pur prendendo le mosse dal pensiero di Marx, rapidamente esso si estende a tutti gli ambiti disciplinari delle scienze umane arrivando, in alcuni casi, anche a separarsi dal dibattito marxista e comunista⁵. Alcuni momenti particolarmente significativi consentiranno di inquadrare meglio il lavoro teorico di Guillaumin. La questione dell'ideologia emerge con forza in seno al PCF e a tutta l'area culturale che in esso vede il proprio punto di riferimento a partire dalla fine degli anni '50 a seguito del XX congresso del PCUS (1956) e del XXII congresso, nel quale viene ribadita la linea aperta dal precedente⁶. Il PCF inizia una rielaborazione di alcune proprie posizioni e allo scopo, tra le altre cose, dà vita al CERM (Centre d'études et de recherches marxistes, 1959) e, più tardi, all'IMT (Institut d'histoire Maurice Thorez, 1966). Anche a seguito della guerra d'Algeria e della raggiunta indipendenza di quest'ultima nel 1962, abbandona la prospettiva mondiale della lotta all'imperialismo a favore di un ripiegamento sul livello nazionale con l'elaborazione della teoria del CME (*capitalisme monopoliste d'État*). Inoltre, inizia un lavoro di ripensamento della propria prospettiva teorica a partire da un acceso dibattito interno sull'umanesimo⁷. Qual è la posizione da assegnare all'essere umano? La questione si trascina dietro il tema dell'alienazione, quello del ruolo delle classi sociali e del partito, della futura società, dell'apertura verso altre prospettive distanti dal comunismo..., senza dimenticare la questione del ruolo e del rapporto degli intellettuali con e nel partito. Il dibattito coinvolge le principali riviste, organi culturali del partito ("Économie et politique", "La Pensée", "Les Cahiers d'histoire de l'IMT", "La Nouvelle Critique", "Les Cahiers du communisme"). Roger Garaudy e Louis Aragon, membri del Comitato centrale, sono favorevoli a una svolta umanista, sebbene le loro idee non coincidano. A essi si contrappone Louis Althusser, e il suo gruppo di studi, che è però esterno agli organi del partito. Nel marzo del 1966, la *rencontre d'Argenteuil*⁸ indetta dalla dirigenza del PCF e consacrata ai "problemi ide-

et Société, Maspero, Paris 1969, pp. 235-248; Ead., *La presse et les préjugés*, in "Droit et Liberté", n. 279, 1969, p. 11; *Compte rendu critique de Sylvie Korcaz "Les Juifs de France", Les Lettres Nouvelles 1969*, in "Droit et Liberté", n. 291, 1970 (non attribuito); C. Guillaumin, *Les enquêtes d'opinion et les relations entre groupes*, in "Droit et Liberté", n. 305, 1971, pp. 18-24; Ead., *Grande presse et multiethnicité*, in "Revue Internationale des Sciences Sociales", vol. XXIII, n. 4, décembre 1971, pp. 614-631; Ead., *Les caractères spécifiques de l'idéologie raciste*, in "Cahiers Internationaux de Sociologie", vol. 53, 1972, pp. 247-274; *Les sciences sociales et la notion de race*, in "Cahiers de la RCP 'Histoire du racisme'", n. 12, CNRS, Paris 1972 (non attribuito) (cfr. *Liste de travaux de Colette Guillaumin*, cit.).

5 Cfr. N. Birnbaum, *The Sociological Study of Ideology (1940-60): A Trend Report and Bibliography*, in "International Sociological Association", vol. 9, n. 2, 1960, pp. 91-117.

6 Cfr. L. Lévy, *Le PCF et le marxisme*, in "Contretemps – revue de critique communiste", 1^{re} partie (<https://www.contretemps.eu/parti-communiste-francais-marxisme-philosophie/>), 2^e partie (<https://www.contretemps.eu/pcf-marxisme-1960-1980-economie-marxiste/>), 3^e partie (<https://www.contretemps.eu/pcf-marxisme-troisieme-partie-histoire-pensee-strategie/>).

7 "Il significato generale attribuito all'espressione 'umanesimo marxista': l'umanesimo marxista esprimerebbe il fatto che liberandosi, il proletariato libererà l'intera società, cioè tutti gli esseri umani, e che da ciò risultano delle conseguenze di carattere politico e morale nella sua stessa condotta pratica" (R. Geerlandt, *Garaudy et Althusser. Le débat sur l'humanisme dans le Parti communiste français et son enjeu*, PUF, Paris 1978, pp. 14-15).

8 R. Geerlandt, *Garaudy et Althusser*, cit., p. 38. Si vedano anche, indicativamente: J. Vigreux, *Waldeck Rochet et les intellectuels*, in "Nouvelles Fondations", vol. 3, n. 3-4, 2006, pp. 139-141;

ologici e culturali” con lo scopo di arrivare a una posizione univoca del partito, porta alla vittoria della mozione umanista di Garaudy⁹. Da questo momento, da un lato, il PCF fonda la sua visione e la sua azione su questa posizione mentre, dall'altro, Althusser è portato ad approfondire e sviluppare la questione dell'ideologia¹⁰.

Su un altro versante, la problematica dell'ideologia come questione del modo in cui gli individui partecipano alle dinamiche e alle strutture sociali è assunta a pieno titolo dalle ricerche antropologiche e, nell'ambito dei dibattiti degli antropologi marxisti, ricondotto soprattutto sotto la questione dei modi di produzione non/pre-capitalisti. In tal senso possono essere qui citati i lavori di Claude Meillassoux, Georges Balandier e Claude Lévi-Strauss. Quest'ultimo, in particolare, associa l'ideologia politica al pensiero mitico e ritiene che il mito abbia una struttura analoga a quella del linguaggio¹¹. Allievo di Lévi-Strauss, anche Maurice Godelier riprende la questione condizionato dal dibattito in corso al PCF, visto che partecipa ai seminari del gruppo althusseriano che danno poi vita al *Per Marx*¹².

In ultimo, ricordiamo che il tema dell'alienazione, della mistificazione e dell'ideologia compaiono in campo psicoanalitico. Implicitamente, nelle riflessioni che Freud propone, per esempio, in *Mosè e il monoteismo* ed esplicitamente nelle teorie di Lacan, con il quale – com'è noto – sono in dialogo varie riflessioni marxiste e vicine al marxismo, in particolare, ancora una volta, quella di Althusser e di uno dei suoi allievi, Michel Pêcheux¹³. Sin dal seminario del '59 (*Seminario VI. Il desiderio e la sua interpretazione*), Lacan lavora sul Libro I del *Capitale* rileggendolo attraverso le categorie linguistiche e psicoanalitiche e portando alla luce la dipendenza storico-relazionale come base della soggettivazione sociale che è fatta dall'alienazione attraverso l'Altro¹⁴.

numero monografico su *Aragon et le Comité central d'Argenteuil* della rivista “Annales de la Société des amis de Louis Aragon et Elsa Triolet”, vol. 2, 2000; R. Martelli, *Une dispute communiste: le comité central d'Argenteuil sur la culture*, Les éditions sociales, Paris 2017.

- 9 Eccone un estratto: “A differenza delle precedenti forme di umanesimo, [...] l'umanesimo marxista è fondato su una concezione storica dell'uomo: l'uomo è la creazione continua dell'uomo a opera dell'uomo stesso. Il punto di partenza, definito da Marx nel *Capitale*, è il lavoro nella sua forma specificamente umana, cioè il lavoro anticipato dalla coscienza del suo scopo, attraverso il quale l'uomo emerge dalla natura e produce la sua propria storia attraverso le lotte tra le classi. Lo scopo finale di questo umanesimo concreto è di fare di ogni uomo un uomo, cioè un centro di iniziativa e di creazione a tutti i livelli, dalla produzione economica fino alla creazione artistica, e questo attraverso la lotta per realizzare le condizioni materiali di questo compimento [épanouissement] dell'uomo” (R. Garaudy, *Marxisme, matérialisme, humanisme, dialogue avec les non-marxistes* (1966), su <https://rogergaraudy.blogspot.com/2017/06/marxisme-materialisme-humanisme.html> [tr. nostra]).
- 10 A titolo indicativo, ricordiamo gli scritti che Althusser dedica alla questione in questi anni: *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique* (1965), *Sur la révolution culturelle* (1966), *À propos de l'article de Michel Verret sur 'Mai étudiant'* (1968), *Lénine et la philosophie* (1968). Cfr. S. Pippa, *Il soggetto surinterpellato. Ideologia, conflitto e resistenza in Althusser e Pêcheux*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 29-73.
- 11 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966, pp. 234-5.
- 12 Cfr. M. Godelier, *Système, structure et contradiction dans le “Capital”*, poi in *Horizon, trajets marxistes en Anthropologie*, Maspéro, Paris 1973, pp. 187-221, in particolare p. 208.
- 13 Sotto lo pseudonimo di Thomas Herbert, scrive due articoli rilevanti per il tema: *Remarques pour une théorie générale des idéologies*, in “Cahiers pour l'analyse”, 9, 1968, pp. 74-92; *Réflexion sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, in “Cahiers pour l'analyse”, vol. 1-2, 1966, pp. 141-167.
- 14 Cfr. P. Bianchi, *Il sintomo e il discorso. Lacan legge Marx*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.

Questi rapidi tratti appena abbozzati e sommari¹⁵ consentono di indicare preliminarmente dove si posizioni Guillaumin. Non pare mostrare interesse per le riviste legate al PCF e per i due centri di studi creati in quegli anni. Il suo impegno militante e teorico è, in questo periodo, interamente legato al movimento di lotta sociale del MRAP (Mouvement de lutte contre le Racisme, l'Antisémitisme et pour la Paix). Non assume o discute nemmeno la proposta interpretativa di Lévi-Strauss, che, profondamente stimato per un lungo periodo, è piuttosto assorbito nel doppio ruolo, che Guillaumin assegna alla disciplina antropologica, di de-naturalizzazione dei fenomeni e di spiegazione della “coerenza culturale dell'insieme sociale”¹⁶. L'unico richiamo sostanziale è a Lacan. Ma in una maniera del tutto peculiare, come vedremo: non riprendendo i passaggi in cui lo stesso psicoanalista elabora esplicitamente il tema o tratta, comunque, delle categorie marxiane, bensì utilizzando direttamente alcune categorie della sua teoria psicoanalitica mediate dalla lente linguistica di Barthes.

Nel presente lavoro, intendiamo allora mettere in luce le influenze su Guillaumin di riflessioni teoriche circolanti nel contesto francese e la loro ripresa peculiare, attraverso un'analisi di carattere stratigrafico, dato che il modo in cui l'autrice elabora liberamente i concetti e li menziona senza preoccuparsi di esplicitare e assumere l'intero quadro teorico da cui essi provengono richiede di tornare più volte sullo stesso oggetto teorico, l'ideologia, per chiarire i diversi livelli implicati nella sua formulazione. Se e come tale nozione continui poi a operare negli scritti successivi e, soprattutto, nel contesto della riflessione sul sessismo sarà oggetto di un altro lavoro.

Iniziamo sintetizzando il contenuto dell'*Ideologia razzista*. Guillaumin vi si impegna a smontare l'oggetto del discorso, cioè l'esistenza della razza, le metodologie utilizzate nelle scienze umane e, in ultimo, il modo in cui la nozione di “razza” viene utilizzata. Per farlo, adotta un'impostazione sociologica di ricerca e di critica. Nelle tre sezioni in cui il lavoro è suddiviso, riflette su come si sia storicamente insinuata e affermata la nozione biologica di “razza” a cui corrisponde il comportamento razzista (parte prima: *La nozione di razza*), su quale sia la funzione della nozione di “razza” e del corrispettivo comportamento razzista (parte seconda: *I rapporti tra i gruppi*) e, infine, su come si reiteri e a quale livello dei rapporti sociali (parte terza: *Il linguaggio attuale*)¹⁷.

1. Storia e razza

Secondo Guillaumin, l'idea di “razza” è alla base del razzismo in un senso peculiare. Solo in apparenza l'idea è causa e precede l'azione. In realtà, l'idea di “razza” si costi-

15 Ci sarebbe, per esempio, da richiamare anche il dibattito intorno all'ideologia nazista e di come abbia funzionato, la cui specificità consiste proprio nel non concentrarsi sull'atrocità degli atti e sul problema della tenuta del sistema morale come base della convivenza umana, sia esso inteso in senso storico (la morale dell'uomo occidentale moderno) o trans-storico (la possibilità *tout court* di una morale). Cfr. D. Berteaux, R. Girod, K. Svalastoga, *Gli studi sulla stratificazione sociale in Francia, Svizzera, Paesi Scandinavi*, Edizioni della Fondazione Agnelli, Torino 1977, p. 119.

16 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 191; tr. it. cit., p. 168.

17 Cfr. D. Naudier, E. Soriano, *Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie*, in “Cahiers du Genre”, 48, 2010, pp. 195-203; D. Juteau, *Dé/construire les notions de “race” et de “sexe”: le travail d'une précurseuse*, in “Cahiers de recherche sociologique”, vol. 69, 2020, numero monografico su *Colette Guillaumin. Une sociologie matérialiste de la Race et du Sexe*, pp. 21-45.

tuisce e costruisce a partire dalle relazioni sociali storicamente determinate e, dunque, vi è un rafforzamento reciproco tra la costruzione ideale e i comportamenti sociali. Per questo, è inutile richiamare sentimenti umanitari contro il razzismo o l'idea di razza: non raggiungono e tanto meno intaccano il cuore del discorso razziale/razzista, che è alimentato da argomenti e punti di vista pseudo-scientifici. È altrettanto inutile e fuorviante denunciare la pseudo-scientificità del concetto di "razza" e contrapporsi al razzismo utilizzando argomentazioni che rimangono nel campo delle scienze naturali, perché la nozione di "razza" non identifica un fatto naturale ma un *fatto sociale* e i discorsi che ne fanno uso hanno *effetti sociali*, anche quando sono formulati con il linguaggio e nel consesso delle scienze naturali¹⁸. La critica – sostiene implicitamente Guillaumin – non può dunque *fondarsi* sulla dimensione emotiva e può affidarsi ad argomentazioni razionali solo in un modo peculiare: la ragione non deve denunciare la *falsità* di tutte le affermazioni intorno alla razza e la *cattiveria* del razzismo, bensì deve delucidare i processi sociali che si attivano nel razzismo, chiarire la funzione sociale dell'idea di "razza" e l'utilità che questa come quello svolgono per le formazioni sociali capitaliste occidentali¹⁹.

Per poter cogliere come lavora la concettualizzazione della razza e come agisce l'argomentazione razzista, bisogna dunque anzitutto spostarsi sul piano sociale. Guillaumin articola questo punto di vista nell'orizzonte definito dal pensiero di Marx. Qui emerge una cifra stilistica della scrittura e riflessione di Guillaumin. La pensatrice francese nomina raramente chi l'ha ispirata e non richiama mai teorie e autori o autrici come *autoritas* o come segnale, per il lettore, della prospettiva nella quale si muove. Il pensiero, per lei, è sempre costruito collettivamente²⁰.

Per quanto riguarda Marx, il suo pensiero e la sua figura sono citati poche volte e sempre di passaggio, come se il riferimento fosse marginale. Ma a uno sguardo attento non sfugge che è chiamato in causa negli snodi cruciali che definiscono la strada presa dalla riflessione dell'autrice nell'opera. In un rapido elenco, il filosofo di Treviri è nominato nei seguenti punti nodali: 1. quando Guillaumin parla della transizione storica verso la biologizzazione del pensiero sociale, Marx è richiamato in quanto eccezione, come colui che ha proposto una riflessione sociologica che ha continuato a tenere di-

18 È questo uno degli insegnamenti che si possono far derivare da diversi autori e autrici a cui guarda Guillaumin. Lo si ritrova espresso nel *Secondo sesso* di Simone de Beauvoir (cfr. S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1999, p. 79). Lo si ritrova in Frantz Fanon, il quale nelle pagine iniziali de *I dannati della terra*, per esempio, osserva: "il linguaggio del colono, quando parla del colonizzato, è il linguaggio zoologico. Si fa allusione ai movimenti serpeggianti dell'indocinese, agli effluvi della città indigena, alle orde, al puzzo, al pullulare, al brulicare, ai gesticolamenti. Il colono, quando vuole descrivere bene e trovare la parola giusta, si riferisce costantemente al bestiario" (F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1972, p. 9). Forse Guillaumin lo incontra anche in Louis Althusser, che insiste molto su questo aspetto in *Freud et Lacan*, articolo apparso per la prima volta in "La Nouvelle Critique", vol. 161-162, 1964-1965, pp. 88-108. E già Roland Barthes, in *Mythologies* (1957), aveva descritto il meccanismo linguistico-visivo del mito in termini conformi a quanto sta qui sostenendo Guillaumin: "La semiologia ci ha insegnato che il mito ha il compito di istituire un'intenzione storica come natura, una contingenza come eternità. Ora, questo processo è quello stesso dell'ideologia borghese" (R. Barthes, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974, p. 222).

19 Per "occidentali" Guillaumin indica genericamente tutti gli Stati che storicamente sono stati colonialisti e imperialisti, quindi, innanzitutto le nazioni europee e gli Stati Uniti d'America.

20 Cfr. M. Abreu et al., *Colette Guillaumin. Penser la race et le sexe, hier et aujourd'hui*, in "Cahiers du Genre", vol. 68, n. 1, 2020, pp. 15-53 (tr. it. in <https://manastabalblog.wordpress.com/2023/07/06/colette-guillaumin-pensare-le-categorie-di-razza-e-di-sesso-ieri-e-oggi/>).

stinti il piano biologico e il campo dei fenomeni etologici dalla riflessione sul sociale; 2. nell'affermare la necessità di conservare comunque le due prospettive di ampio respiro tipiche delle teorie sociali dell'epoca, cioè il fornire un quadro coerente per la società (di ogni società) nel suo complesso e, insieme, il modello di funzionamento di questo tutto sociale, Guillaumin indica Marx come l'autore che ha saputo coniugare questi due obiettivi nella propria analisi²¹; 3. quando Guillaumin inizia a riflettere su come si articolano i rapporti sociali, Marx è richiamato per aver elaborato un concetto di "ideologia" capace sia di cogliere la storicità dei processi in atto – l'ideologia come manifestazione e strumento sociali che si modificano nel tempo – (4.) sia di descrivere processi attivi nel e in relazione al momento produttivo – l'ideologia come serie di processi che partecipano alla produzione e riproduzione sociale e non come effetto diretto e semplice del piano strutturale. Vediamoli ora più in dettaglio.

Che Marx abbia formulato un pensiero sociologico senza bisogno di fondarlo sulla (apparente) verità oggettiva del piano biologico-naturale²², è un aspetto di tutto rilievo per Guillaumin: le consente di usare l'impostazione e i concetti marxiani in conformità alla critica epistemologica della naturalizzazione della razza come oggetto scientifico e, facendo un passo oltre, di portare questa critica dal piano epistemologico a quello dei contenuti. In altri termini, per Guillaumin, se gli ambiti delle scienze naturali e di quelle umane sono tra loro separati è in definitiva perché le scienze umane sono in grado di interrogare le premesse storico-sociali dalle quali muovono esse stesse e le scienze naturali e, quindi, possono criticare gli oggetti di indagine di queste ultime, le quali, invece, agiscono senza o con poca consapevolezza critica sociale. L'impostazione marxiana permette dunque a Guillaumin di definire il punto di partenza della propria prospettiva evitando da subito la trappola della naturalizzazione del fenomeno razzista – naturalizzazione che è implicita, per esempio, quando si afferma che effettivamente i gruppi di esseri umani sono per natura diversi ma che ciò non giustifica di per sé una gerarchizzazione – e di denunciare la funzione storico-socio-politica di questo errore nelle prospettive dominanti le società occidentali dal XIX secolo in poi, in particolare quella francese²³.

In esergo al capitolo II, intitolato *Il rapporto agli "altri"*, di cui abbiamo per lo più trattato fin qui, troviamo la citazione di un passo della lettera che Marx scrive ad Annenkov alla fine del 1846, in cui afferma:

Gli uomini, i quali producono le relazioni sociali corrispondentemente alla loro produttività materiale, producono anche le *idee*, le *categorie*, cioè le espressioni astratte ideali di queste stesse relazioni sociali. Le categorie dunque sono altrettanto poco eterne quanto le relazioni che esse esprimono. Esse sono prodotti storici e transitori.²⁴

Il passo fa parte del discorso con cui Marx preannuncia la critica al pensiero proudhonian che ha appena sviluppato con *La miseria della filosofia*. In esso sta sostenendo che

21 Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 38; tr. it. cit., p. 48.

22 Cfr. ivi, pp. 37, 39, 39 nota 2; tr. it. cit., pp. 47-48, 49, 49 nota 37. Qui Guillaumin osserva che il pensiero di Marx si richiama eminentemente "al dubbio e alla domanda" per articolarsi e si sviluppa in maniera "analitica".

23 L'autore emblema di questa impostazione è Joseph de Gobineau, criticato senza tregua tanto nel lungo saggio a cui ci stiamo riferendo quanto in numerosi articoli.

24 K. Marx, lettera a Pavel Vasilevic Annenkov del 28 dicembre 1846, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. XXXVIII, *Lettere 1844-1851*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 466. Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 42; tr. it. cit., p. 52.

le idee e le categorie epistemologico-percettive di una determinata formazione sociale sono legate al modo in cui si danno le relazioni produttive e riproduttive che la organizzano e perpetuano nel concreto. Tali idee e categorie hanno due caratteri fondamentali: non sono né eterne né identiche nelle diverse condizioni socio-storiche, bensì sono irrimediabilmente dipendenti da queste; sono il prodotto degli esseri umani nelle loro interazioni reciproche. A ben vedere, essi indicano che non vi è movimento univoco e diretto tra la produzione materiale e l'ideologia, bensì un rapporto articolato e dialettico: la produttività materiale funzionale alla riproduzione sociale si organizza nelle relazioni sociali in base al modo di produzione e in funzione della riproduzione sociale complessiva, e gli esseri umani così storicamente determinati articolano "simultaneamente" in forme ideali, astratte, in ogni caso sociali, questo complesso di piani interagenti. Guillaumin può aver trovato conferma di questo modo di interpretare il piano ideologico esposto da Marx in un autore che già conosce e che richiama in questo lavoro: Frantz Fanon. Ne *I dannati della terra*, per esempio, Fanon scrive: "In colonia, l'infrastruttura economica è pure una superstruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché si è bianchi, si è bianchi perché ricchi"²⁵. I termini sono facilmente intercambiabili con quelli centrali per Guillaumin: si appartiene a un determinato gruppo sociale nel modo di produzione capitalista perché si corrisponde a una delle categorie definite dall'idea di "razza" e, al rovescio, l'idea di "razza" con le sue categorie si costituisce sulle differenze sociali prodotte dal modo di produzione secondo le sue forme storiche concrete.

Soffermiamoci per il momento sul carattere storico affermato da Marx e ripreso da Guillaumin: l'idea e nozione di "razza" sono una elaborazione storica. In quest'ottica, l'autrice osserva che, con il XVIII secolo, inizia la trasformazione che porta ad associare al termine "razza" una visione essenzialista fondata sul sistema percettivo, slittamento con cui viene progressivamente abbandonato il vecchio ambito semantico del termine, che era stato, secondo il contesto e il parlante, quello di "schiatta" o "gruppo sociale"²⁶. Questa trasformazione avviene in concomitanza con il sorgere delle singole scienze, in particolare le naturali, come discipline autonome e sulla base della modificazione della formazione sociale in senso capitalista²⁷. È in questo passaggio storico che il termine "razza" smette di individuare una discriminazione sul piano pratico-sociale (tanto positiva – le razze nobili –, quanto negativa – le razze contadina e operaia) per individuarne una sul piano scientifico, che produce una differenza "installata d'ora in poi in seno alla stessa natura umana"²⁸, una *differenza d'essenza*, dove il marchio, il segno, ha solo valore negativo e i caratteri psicosomatici possono proliferare indefinitamente. Causalità biologica²⁹ e fatalità biologica³⁰ introducono un determinismo astorico ("determinismo sociale di tipo biologico"³¹) che corrisponde alle necessità dell'organizzazione sociale nella sua trasformazione più recente. Come nel Marx del cap. XXIV sulla "cosiddetta accumulazione originaria", troviamo lo svelamento del senso politico, e la critica, del discorso con cui l'economia capitalista si descrive come la forma eterna e naturale dei processi economici che regolano quelli sociali, così in Guillaumin troviamo lo svela-

25 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 7.

26 Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., pp. 23-24; tr. it. cit., pp. 37-38.

27 Cfr. ivi, pp. 44-46; tr. it. cit., pp. 53-55.

28 Ivi, p. 27; tr. it. cit., p. 40.

29 Cfr. ivi, p. 36; tr. it. cit., p. 47.

30 Cfr. ivi, p. 41; tr. it. cit., p. 51.

31 Cfr. ivi, p. 43; tr. it. cit., p. 52.

mento del senso politico, e la critica del discorso scientifico con cui l'organizzazione razziale della società si descrive come la forma di articolazione dei rapporti umani eterna in quanto fondata su differenze d'essenza naturali.

Infine, riguardo al secondo punto dell'elenco dei richiami a Marx sopra presentato, il fatto che il progetto marxiano sia stato, "per quanto riguarda la generalità del suo obiettivo"³², quello di "fornire un quadro coerente delle diverse società" e, "per quanto riguarda il suo fine", quello di "produrre un modello di funzionamento dell'insieme", fornisce a Guillaumin il taglio di lettura necessario per comprendere la funzione e il modo in cui l'idea di "razza" si articola in una vera e propria ideologia razzista. Questa articolazione ha a che fare con il mutamento che il colonialismo subisce a partire dal XIX secolo:

Non si tratta tanto delle conquiste napoleoniche, rapidamente smantellate, quanto dello sviluppo della colonizzazione che, tra il 1830 e il 1914, spartisce una gran parte del mondo tra le nazioni occidentali e trasforma una produzione fino ad allora principalmente autoctona in un'economia coloniale. Infatti, la colonizzazione entra in una fase di sfruttamento sistematico dei territori, radicalmente diversa rispetto alla colonizzazione delle Compagnie o di insediamento precedente il XIX secolo per quel che riguarda il rapporto all'altro [...] per lo meno in Francia. È l'industrializzazione, fenomeno di massa, che è all'origine della colonizzazione come sfruttamento sistematico dei territori conquistati, esattamente come il loro carattere di proprietà nazionale è contemporaneo alla nascita del sentimento nazionale caratteristico dell'ideologia rivoluzionaria. Questi tratti, sostituzione del privato con il nazionale, dello sporadico con il sistematico, *introducono* un'ideologia che corrisponde al loro carattere globale. Questa ideologia [è dunque] propria ai fenomeni d'industrializzazione e colonizzazione.³³

La lettura dello sviluppo del fenomeno coloniale, attraverso l'uso implicito delle categorie della tradizione marxista sull'imperialismo³⁴, permette a Guillaumin di inserire l'analisi dell'idea di "razza" e della sua efficacia sociale (razzismo) all'interno dei processi di trasformazione delle società capitalistiche verso la loro forma più matura e di riconoscere, al contempo, in alcune loro variazioni fenomeniche l'effetto di questo diverso dispiegarsi dei processi economici che necessitano di una condizione socio-politica che vi corrisponda.

2. Marx o Foucault?

Pur centrali per l'argomentazione che sviluppa, i nuclei teorici marxiani ripresi da Guillaumin non chiariscono però ancora del tutto il modo in cui l'idea di "razza" e i suoi effetti sociali si costituiscono come una vera e propria *ideologia*, l'ideologia razzista. Il carattere sociologico e di indagine linguistica che qualifica *L'ideologia razzista* potrebbe far pensare che si articoli secondo la formulazione o, per meglio dire, la via alternativa che propone Foucault a partire da *Le parole e le cose*, opera uscita nel 1966 e che innescò subito un vivo dibattito. Guillaumin legge l'opera poco prima della conclusione della

32 Ivi, p. 38; tr. it. cit., p. 48 (anche per le citazioni successive).

33 Ivi, pp. 45-46; tr. it. cit., pp. 54-55.

34 La stessa Guillaumin esplicita la fonte nel pensiero di Marx con una postilla in nota a uno dei richiami del filosofo di Treviri: cfr. ivi, p. 38 nota 1; tr. it. cit., p. 48 nota 35.

sua ricerca dottorale e vi rimanda in un passaggio del testo e nella bibliografia finale. Più precisamente, Guillaumin richiama Foucault verso la conclusione del paragrafo *Una mutazione ideologica* all'interno del cap. I *Storia della razza*, commentando: "Michel Foucault ha mostrato la pregnanza dei sistemi ideologico-percettivi che orientano il pensiero di un'epoca"³⁵.

Il filosofo francese, in disputa silenziosa ma serrata con il cosiddetto "gruppo althusseriano", afferma che la tendenza epistemologica dell'epoca contemporanea, qualsiasi forma fenomenica assuma, è pensare assieme l'essere umano – nozione che è la grande invenzione della tarda modernità – e ciò che è radicalmente altro da lui, l'impensato, suo imprescindibile doppio; cioè, compito epistemologico che tutta la tarda modernità si è data, secondo Foucault, pensare l'Altro per ricondurlo positivamente all'essere umano³⁶. Questa cifra epocale, Foucault la riconosce all'opera tra gli altri in Hegel e in Marx, dove è l'alienazione che produce questo rapporto tra l'essere umano e il suo impensato (l'essenza umana tradita)³⁷. Foucault fa evidentemente riferimento al Marx feuerbachiano³⁸. Ed è in questa prospettiva che l'ideologia marxiana risulta allora una delle varie forme dell'epoca in cui è stato detto il rapporto tra la verità e il nascosto, tra il sé e l'altro che deve essere riportato al sé. E coloro che affermano che "ogni pensiero 'esprima' l'ideologia d'una classe"³⁹ involontariamente "additano il modo d'essere moderno del pensiero" nel mentre sostengono una "sciocchezza" dal punto di vista della riflessione critica filosofica.

I termini in cui Guillaumin compendia il contributo di Foucault alla riflessione sull'ideologia chiarisce che non le interessa la critica che egli avanza alla concezione marxiana dell'ideologia e alle sue interpretazioni marxiste. Piuttosto, le interessa il modo in cui il filosofo francese ha mostrato il meccanismo sociale attraverso il quale le articolazioni ideologiche determinano il modo di percepire la realtà e attraverso il quale questo nesso ideal-percettivo definisce l'orizzonte di massima nel quale si muove il pensiero prodotto

35 Ivi, p. 34; tr. it. cit., p. 45.

36 M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967 (1966), pp. 351-353.

37 "Non essendo insomma che un duplicato insistente, [l'impensato] non venne mai riflettuto per se stesso in modo autonomo: di ciò di cui era l'Altro e l'ombra, ricevette la forma complementare e il nome rovesciato; fu l'*An sich* di fronte al *Für sich*, nella fenomenologia hegeliana; [...] fu l'uomo alienato per Marx; [...] insomma, l'inesauribile controfigura che si offre al sapere riflesso in quanto proiezione confusa di ciò che l'uomo è nella sua verità; ma che svolge altresì la funzione preliminare di sfondo a partire dalla quale l'uomo deve raccogliere se stesso e recuperare fino alla propria verità. Il fatto è che tale duplicato, per quanto vicino, è estraneo, e il compito del pensiero, l'iniziativa di questo sarà di accostarlo il più possibile a se stesso; l'intero pensiero moderno è attraversato dalla legge di pensare l'impensato, di riflettere nella forma del Per-sé i contenuti dell'In-sé, di disalienare l'uomo riconciliandolo con la propria essenza" (ivi, p. 352).

38 "Respinta dalla miseria ai confini della morte, una classe intera di uomini fa, come a nudo, l'esperienza di ciò che sono il bisogno, la fame, e il lavoro. Mentre gli altri attribuiscono tutto questo alla natura o all'ordine spontaneo delle cose, essi sanno invece riconoscerne il risultato d'una Storia e l'alienazione d'una finitudine che non ha tale forma. Per questa ragione essi sono i soli che potranno recuperare, al fine di restaurarla, questa verità dell'essenza umana. Ciò si potrà ottenere solo mediante la soppressione o per lo meno il rovesciamento della storia quale si è svolta finora: solo allora comincerà un tempo che non avrà più né la stessa forma, né le stesse leggi, né lo stesso modo di scorrere. [...] secondo la lettura marxista, la Storia, spossessando l'uomo del suo lavoro, fa sorgere in rilievo la forma positiva della sua finitudine, la sua verità materiale finalmente liberata" (ivi, p. 283).

39 Ivi, p. 353 (anche per le citazioni successive).

da quella determinata formazione sociale. In altri termini, Guillaumin menziona Foucault a convalida della propria interpretazione dell'osservazione marxiana sull'ideologia. In tal senso, troviamo proprio nelle pagine di *Le parole e le cose* la seguente affermazione:

I codici fondamentali d'una cultura – quelli che ne governano il linguaggio, gli schemi percettivi, gli scambi, le tecniche, i valori, la gerarchia delle sue pratiche – definiscono fin dall'inizio, per ogni uomo, gli ordini empirici con cui avrà a che fare e in cui si ritroverà. All'altro estremo del pensiero, teorie scientifiche o interpretazioni di filosofi spiegano perché esiste in genere un ordine, a quale legge generale obbedisce, quale principio può renderne conto, per quale ragione si preferisce stabilire quest'ordine e non un altro.⁴⁰

L'importanza del linguaggio nel dare forma espressiva individuale al reale e, al contempo, l'importanza delle teorie (scientifiche o filosofiche, cioè delle scienze naturali o umane) nel costruire l'orizzonte all'interno del quale si organizzano i rapporti degli esseri umani nelle formazioni sociali sono senz'altro tratti fondamentali dell'agenda di ricerca di Guillaumin, ma lo sono in quanto appartengono anche ad altri autori e prospettive rispetto a Foucault, i quali portano avanti una critica all'ordine sociale vigente.

Vengono in supporto all'interpretazione che proponiamo due ulteriori indizi, che si ritrovano nel modo in cui Guillaumin risponde tra le righe a Foucault sia precisamente sull'interpretazione di Marx come teorico di una nozione di "ideologia" che corrisponde alla diade uomo-Altro sia sul giudizio che l'epistemologia di Marx è espressione piena dell'epoca in cui vive. Rispetto alla prima, rimandiamo a quanto svilupperemo nei prossimi paragrafi, anticipando solo che Guillaumin vi si oppone deviando dalla matrice feuerbachiana dell'umanesimo marxiano attraverso la concezione del linguaggio e della semiologia proposte da Roland Barthes e, per suo tramite, la psicoanalisi freudo-laciana. In tal senso, non è mai in gioco – né in Marx né per lei – il recupero di una supposta essenza dell'essere umano e, quindi, men che meno la sua preoccupazione è la denuncia di un ipotetico tradimento di una mitica origine unitaria e idilliaca.

Rispetto al giudizio che "il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua"⁴¹, Guillaumin avanza l'ipotesi interpretativa opposta, che abbiamo anticipato sopra, secondo la quale Marx è in ritardo rispetto alla sua epoca e ciò gli consente di conquistare una posizione strategica: può pensare al di fuori dell'ideologia (biologico-razzista), dello sguardo epistemologico socio-naturalista, che si sta affermando nel suo proprio tempo. Così, mentre Foucault afferma che

Comte e Marx sono testimoni del fatto che l'escatologia [...] e il positivismo [...] sono archeologicamente indissociabili: un discorso che si vuole a un tempo empirico e critico non può essere se non positivista ed escatologico insieme; l'uomo vi appare come una verità a un tempo ridotta e promessa. L'ingenuità precritica vi regna indiscussa.⁴²

40 Ivi, p. 10.

41 "Al livello profondo del sapere occidentale, il marxismo non ha introdotto alcun taglio reale; figura piena, tranquilla, confortevole, e, in fede mia, soddisfacente per un certo periodo (il suo), si è situato senza difficoltà all'interno d'una disposizione epistemologica che lo ha colto con favore (essendo essa, appunto, che gli faceva posto) e che esso a sua volta non aveva né l'intento di turbare, né soprattutto il potere di alterare [...] dal momento che appoggiava interamente su di essa. Il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua: cioè, fuori di lì cessa ovunque di respirare" (ivi, p. 283).

42 Ivi, p. 345.

Guillaumin sostiene, con una ripresa dei due stessi autori non giustificata dall'argomentazione che sta sviluppando, che

Comte e Marx hanno fatto dell'evoluzione un fenomeno interno alla meccanica sociale, senza mai riferirsi a concetti biologici. Su questo, continuano il pensiero del XVIII secolo. Nella loro scelta di limitarsi alla socialità sono eredi degli enciclopedisti e di Rousseau, e in tal senso "in ritardo" sul loro secolo. Dopo un'eclissi di oltre un secolo, questa è oggi la concezione adottata dalle scienze sociali. Mantenendosi rigorosamente all'interno di una prospettiva storico-sociale, l'opera di Marx è ai suoi tempi profondamente marginale.⁴³

In questo ritardo segnalato in termini di storia del pensiero, l'attualità che Guillaumin riconosce alla teoria marxiana è tanto epistemologica quanto politica. A ciò rinvia osservando, a conclusione del brano appena riportato, che tale non-contemporaneità è precisamente la ragione per la quale il marxismo è stato adottato dai popoli colonizzati che subiscono il razzismo⁴⁴.

3. La teoria dell'ideologia: la struttura linguistico-semiologica

Si è detto dell'idea di "razza" e si è fatto riferimento al razzismo come fatto sociale. Si è visto come Guillaumin sostenga l'infondatezza scientifica di quell'idea e il suo costituirsi funzionale alla conformazione sociale in cui si diffonde. Ma *in che modo* agisce l'idea di "razza" nel corpo sociale, come si articola nel tutto sociale? Insomma, nulla è detto ancora su due questioni chiave: 1. sul *perché* l'idea di "razza" sia di fatto così pervasiva e continui a funzionare autonomamente anche in assenza del rinforzo dato dai proclami e dalle azioni dei razzisti convinti; 2. su *quali* siano i meccanismi del suo funzionamento interno. Queste questioni sono quelle di cui si fa carico l'elaborazione implicita della teoria dell'ideologia all'interno dell'*Ideologia razzista*.

Comprenderne i tratti non è immediato, in quanto Guillaumin la formula direttamente nella sua espressione concreta contemporanea e la tratta eminentemente nella prospettiva dell'investigazione epistemo-sociologica. Inoltre, Guillaumin introduce concetti – quali quelli di "simbolico", "immaginario", "credenze latenti", ecc. – senza fornire a chi legge il significato da attribuire loro. Per sciogliere questo intreccio, inizieremo con il prendere in considerazione i tratti linguistico-semiologici della teoria dell'ideologia guillauminiana. Solo in un secondo momento, nel prossimo paragrafo, ne considereremo il piano psico-sociale. La ragione di questa scelta risiede sia nell'impostazione data da Guillaumin al lavoro, che si concentra sulle espressioni linguistiche pubbliche, sia nella biografia dell'autrice, a cui abbiamo rapidamente accennato all'inizio, che indica il campo sociologico-linguistico come quello per lei centrale.

Guillaumin sostiene che l'ideologia (razzista) è, anzitutto, la relazione tra un livello percettivo che rileva dei segni, un insieme di categorie che li riconoscono e ne forniscono la conoscenza⁴⁵ e un livello linguistico che porta al proprio interno, non sempre in forma

43 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 38 nota 1; tr. it. cit., p. 48 nota 35.

44 Infatti, si conclude così la nota precedente: "Non è un caso, tra l'altro, che il marxismo sia una delle poche ideologie occidentali che abbia avuto fortuna nel Terzo mondo, tanto a lungo depredata da forme di sfruttamento giustificate da argomentazioni razziali e razziste" (*ibidem*).

45 Cfr. *ivi*, p. 251; tr. it. cit., p. 212.

esplicita, tale categorizzazione – che è anche immediatamente organizzazione verticale dei rapporti sociali nella forma oppositiva e oppressiva dell'identico e dell'altro⁴⁶. In tal senso, sempre rimanendo sul piano semiologico, l'ideologia si compone di due livelli. Il primo è quello della sua efficacia pratica: nel senso comune⁴⁷ diffuso all'interno della società, il meccanismo appena accennato scompare dietro l'impressione di una relazione lineare e unidirezionale, che dalla percezione va all'espressione del suo portato significante. Il secondo è quello del suo meccanismo intrinseco: un processo circolare bidirezionale⁴⁸. Per un verso, i segni provocano la percezione che è organizzata in base a categorie epistemiche le quali consentono di interpretare i segni e, dunque, sono la chiave di lettura ideale del mondo socio-naturale ed è espressa dal linguaggio che, così, conferma quelle categorie, secondo un meccanismo in definitiva tautologico. Per l'altro verso, la percezione coglie i segni *adeguati* come fossero espressioni naturali, il linguaggio li dice (nomina, esprime, commenta, epiteta, ecc.) come se stesse solo descrivendo la realtà immutabile ed evidente⁴⁹ e le categorie li assumono come causa incontrovertibile dei fatti sociali⁵⁰.

In questo doppio livello dell'ideologia, un ruolo chiave è chiaramente giocato dal linguaggio attraverso la designazione. La designazione “è al contempo segno e giustificazione: segno a livello della logica percettiva; giustificazione a livello della condotta”⁵¹. Per questo, “*qualsiasi passaggio alla complessità, qualsiasi possibilità non solo di sfumature (ne siamo ben distanti) ma di vedere che l'altro è qualificato con caratteri non stereotipici, situazioni concrete e particolari*, tutto ciò è escluso”⁵².

Per formulare il livello semiologico del meccanismo, Guillaumin attinge le categorie e la teoria dalle riflessioni linguistiche di Roland Barthes. Nell'opera, Barthes è richiamato esplicitamente in un solo luogo, però chiave. Quando, nel IX capitolo, Guillaumin definisce il campo di ricerca e di analisi, individua come centrale il campo della significazione, soprattutto per il suo rapporto con l'inconscio, pensato in termini sociali e non individuali. Per avvalorare questa prospettiva, Guillaumin chiama in causa, da un lato, la psicoanalisi e, dall'altro, le riflessioni sul linguaggio e la società avviate da “Boas e su cui Barthes prosegue dei lavori”⁵³. In *Elementi di semiologia*, opera pubblicata nel 1953, Barthes afferma la centralità del linguaggio per il funzionamento di ogni altro sistema

46 Cfr. ivi, p. 252; tr. it. cit., pp. 212-213.

47 Cfr. ivi, p. 9; tr. it. cit., p. 25.

48 “Si può affermare che la designazione è posteriore dal punto di vista temporale all'idea di diversità socio-culturale e anteriore dal punto di vista logico nella misura in cui fa propria l'espressione della giustificazione metafisica di queste diversità” (ivi, p. 97; tr. it. cit., p. 94). È così che: “Laddove le situazioni concrete e i comportamenti concreti di una società si rivelano in contraddizione troppo marcata con la sua morale teorica, il linguaggio si modificherà, tendendo a stabilire un compromesso tra una morale che non si può negare e dei comportamenti che non si possono abbandonare” (ivi, p. 130; tr. it. cit., pp. 119-120).

49 Cfr. ivi, p. 250; tr. it. cit., p. 211. Secondo Guillaumin, “fissità reale” e “fissità immaginaria” sono sullo stesso piano.

50 “La categoria è l'annuncio e lo stendardo del fatto riportato, l'attore scompare dalla scena” (ivi, p. 268; tr. it. cit., p. 225).

51 Ivi, p. 97; tr. it. cit., p. 94.

52 Ivi, p. 271; tr. it. cit., p. 227.

53 Ivi, p. 194; tr. it. cit., p. 170.

di codici: "ogni sistema semiologico ha a che fare con il linguaggio"⁵⁴. In accordo con questa considerazione, Guillaumin afferma:

Il terreno della ricerca sarà l'uso della lingua. È la parola che fa degli atti un sistema di segni e un insieme di significazioni [*significations*]. In uno studio sul razzismo, la relazione tra gli atti e la parola è fondamentale nella misura in cui, se si considerassero direttamente i comportamenti senza ricondurli alla mediazione del senso [linguistico],⁵⁵

allora difficilmente potrebbero essere liberati da una interpretazione evenemenziale e, quindi, anche patologico-individuale (o, al più, patologico-collettiva). In tal modo, invece, "le variazioni individuali o di gruppo"⁵⁶ vengono riconosciute come manifestazioni particolari del linguaggio-cultura-struttura psico-percettiva comune a tutti i membri della formazione sociale (e oltre): "Il carattere di obbligazione della lingua, il fatto che sia il luogo comune della significazione sociale indipendentemente dai rapporti particolari che gli individui hanno con il suo uso, il suo carattere di organizzazione inconscia sono sufficienti per spiegare"⁵⁷ l'esistenza del primo livello di funzionamento del meccanismo ideologico e di come operi il secondo livello.

Per Guillaumin, tre sono gli ingranaggi chiave del meccanismo del linguaggio nell'ideologia. Il primo ingranaggio è il *processo di significazione* con il vincolo che produce. La lingua esprime "l'universo comune in cui si muovono"⁵⁸ i suoi parlanti. Come per Barthes, anche per Guillaumin nel processo di significazione vengono sostanzializzati e, al contempo, attivati il significante e il significato attraverso l'istituzione del segno. Il "significante e il significato sono entrambi termine e rapporto a un tempo"⁵⁹ e il segno è il *symbolon* che li tiene assieme come le due parti che lo compongono. L'ideologia razzista è il processo di significazione che lega assieme la società razzista, cioè il significante, con il soggetto razzizzato, cioè il significato, attraverso i marchi che individuano la razza e che legano razzista e razzizzato in un rapporto stabile. Inoltre, come anticipava la critica storico-culturale e anti-naturalista dell'idea di razza, il razzizzato è una "rappresentazione psichica"⁶⁰ di ciò che lo stesso processo di assegnazione di significato trasforma in "cosa". Più precisamente, la definizione "quasi-tautologica" che la spiega è: "è quel 'qualcosa' che colui che impiega il segno intende con esso"⁶¹. Dunque, per esempio, il segno "nero" concretizza un legame sociale razzizzante che lega il razzista al razzizzato

54 "Oggetti, immagini, comportamenti possono, in effetti, significare e significano ampiamente, ma mai in modo autonomo: ogni sistema semiologico ha a che fare con il linguaggio. La sostanza visiva, per esempio, conferma le sue significazioni facendosi accompagnare da un messaggio linguistico (come avviene per il cinema, la pubblicità, i fumetti, la fotografia giornalistica, ecc.), cosicché almeno una parte del messaggio iconico si trova in un rapporto strutturale di ridondanza o di ricambio con il sistema della lingua. Dal canto loro, gli insiemi d'oggetti (vestito, cibo) non accedono allo statuto di sistema se non passando attraverso la mediazione della lingua, che ne isola i significanti (sotto forma di nomenclature) e ne nomina i significati (sotto forma di usi o di ragioni): nonostante l'invasione delle immagini, la nostra è più che mai una civiltà della scrittura" (R. Barthes, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 1966 (1964), pp. 13-14).

55 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 190; tr. it. cit., p. 166.

56 Ivi, p. 191; tr. it. cit., p. 168.

57 Ivi, p. 195; tr. it. cit., p. 171.

58 Ivi, p. 127; tr. it. cit., p. 118.

59 R. Barthes, *Elementi di semiologia*, cit., p. 45.

60 Ivi, p. 40.

61 *Ibidem*.

in una relazione linguistico-sociale concreta (che è anche psicologica) di tipo identitario; il segno raccoglie e attiva continuamente questa relazione “immotivata ed esatta”⁶² – dove il carattere immotivato riguarda l’assenza di una necessità naturale, ontologica o metafisica e non certo la mancanza di una ragione storica.

C’è un ultimo aspetto del processo di significazione da mettere in evidenza. Il significato “non è dicibile se non attraverso”⁶³ il significante. Dunque, per un verso, il significato dipende dal significante sia per il suo “venire al mondo sociale” come soggetto sia per il suo essere presente condizionato sempre dall’evocazione del significante. Per un altro verso, il significato è parte attiva della “vita” del significante, il quale non può farne a meno per essere quel che è.

Il secondo ingranaggio linguistico del meccanismo ideologico è la *relazione simbolica*. Barthes spiega il simbolo come forma di rappresentazione “analogica e inadeguata”⁶⁴, recuperando il classico esempio del cristianesimo che eccede ampiamente il simbolo della croce. Guillaumin usa il rapporto simbolico così definito in due contesti. Anzitutto, nella relazione tra il gruppo razzizzato e l’individuo che vi appartiene. Al riguardo, afferma: “Il soggetto designato dalla categorizzazione è l’attualizzazione di un gruppo in un simbolo concreto: è l’individuo *x* del gruppo *X*. Non stiamo parlando di un individuo che appartiene a un gruppo, ma di un gruppo che si manifesta, si concretizza in un individuo”⁶⁵. Ciò vuol dire che il singolo sprofonda nel gruppo razzizzato di appartenenza, mentre quest’ultimo è simbolizzato in maniera inadeguata dal singolo: le sue caratterizzazioni eccedono sempre i caratteri che quest’ultimo esprime e, per converso, le eventuali qualità positive che dovessero essergli riconosciute rimangono racchiuse nel suo “caso particolare” e non sono attribuibili al gruppo. Il secondo contesto è quello definito dalla relazione tra il gruppo razzista, che ha sempre una posizione dominante, e quello razzizzato. Il gruppo razzista è simbolizzato da quello razzizzato. L’analogia del simbolo serve qui a marcare le differenze e non la similitudine tra i due. Il gruppo razzizzato è quasi umano, quasi civile, quasi culturale; a essere pienamente civile, culturale, umano è solo il gruppo razzista dominante. Il gruppo razzizzato possiede una pseudo-legislazione, uno pseudo-potere – la quasi-uguaglianza dei diritti sociali delle democrazie occidentali denunciata qui da Guillaumin – e, all’opposto, una reale subalternità. Questo insieme di aspetti simbolizza “il potere materiale”⁶⁶ del gruppo dominante, il fatto che “è il vertice della piramide, che è produttore e guardiano delle leggi”⁶⁷.

La relazione simbolica è ciò che fa sì che, nei discorsi pubblici, nel linguaggio, sia presente – in maniera ingombrante – solo il gruppo razzizzato, mentre il soggetto istituyente la regola e che la custodisce scompare dietro le quinte della scena; svolge la funzione di sguardo neutrale giudicante con imparzialità.

Questo gioco di presenza-assenza, sostituzione-presupposto conduce al terzo e ultimo ingranaggio linguistico dell’ideologia razzista che la semiologia barthesiana consente a Guillaumin di mettere in evidenza. Esso ci apre la strada al *côté* psicoanalitico. Guillaumin osserva che l’origine delle attività (razziste) di categorizzazione, di designazione reiterata e di ingiunzione a essere hanno origine, nelle espressioni verbali connotate,

62 Ivi, p. 36.

63 Ivi, p. 41.

64 Ivi, p. 36.

65 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., pp. 268-269; tr. it. cit., p. 225.

66 Ivi, p. 293; tr. it. cit., p. 243.

67 *Ibidem*.

dalle posizioni differenti che occupano i pronomi della prima persona singolare da un lato e della seconda e terza persone singolari dall'altro⁶⁸. L'“io” che parla (*je*) non si definisce, rimane presupposto dal e nel processo poiché è la norma generale vigente e non una delle forme categorizzabili/categorizzate. Ne consegue, come primo effetto, che l'io associato al pronome tonico *moi*, anche quando rafforzativo soggettivo, rimane “libero, non designato”⁶⁹; è accompagnato da un “silenzio ‘naturale’ su di sé”⁷⁰. Per questo, “l'io [*Ego*] è forse il punto più nascosto dell'organizzazione simbolica”⁷¹. In quest'analisi linguistica, Guillaumin sottintende un certo modo psicoanalitico, che per il momento ci limitiamo a segnalare, di interpretare le categorie pronominali, distinguendo l'*Ego*, l'io in generale, dall'io in quanto soggetto (*je*) e in quanto rafforzativo/oggettivo (*moi*), che si separa dal *je* assumendo quel certo carattere d'oggetto⁷².

La seconda o terza persona, l'alterità, quelle a cui si rivolge il discorso sono oggetto linguistico o semiotico *tout court* e, quindi, passivamente prodotte come insieme di caratteri che immediatamente le dispongono nella categoria della minoranza – in una o più minoranze concrete contemporaneamente⁷³. La sovraesposizione discorsiva corrisponde all'arretramento dietro le quinte dell'io designante.

Fin qui abbiamo visto come Guillaumin articola il processo ideologico razzista dal punto di vista della lingua, della parola e del linguaggio: il modo in cui il linguaggio fa vivere storicamente le relazioni discriminanti riproducendone continuamente la sussistenza e assorbendo le manifestazioni singolari del razzismo che si danno nella parola, la quale re-impulsa “vita razzista” nella lingua. Il piano linguistico, essendo intrecciato fittamente con i piani percettivo e sociale a formare la realtà storica, dà ragione tanto della pretesa dei discorsi e del senso comune razzisti di essere “veri” quanto dei comportamenti – che, in termini semiologici, sono sempre segni accompagnati da forme linguistiche – coerenti a questa conformazione razzista della società. Ciò spiega, secondo Guillaumin, perché chiunque appartenga a una formazione sociale razzista⁷⁴ – compresa la maggioranza di coloro chi si dichiarano non-razzista o anti-razzista⁷⁵ – tenda a riprodurre le categorizzazioni discriminanti e renda il razzismo più pervasivo e pertinace di quel che appare con le singole manifestazioni più esplicite e violente.

È, dunque, con buona ragione che Guillaumin ritiene scorretto e inappropriato concepire l'ideologia tanto come mistificazione, cioè come un velo di menzogna che nasconde la verità, quanto come effetto compensativo di condizioni di alienazione, cioè come la

68 Cfr. *ivi*, pp. 291-292; tr. it. cit., pp. 242-243.

69 *Ivi*, p. 306; tr. it. cit., p. 252.

70 *Ivi*, p. 291; tr. it. cit., p. 242. Ancora: “Connotato come naturale, evidente, è tanto ovvio che risulta del tutto nascosto. Come quegli oggetti che non troviamo nonostante siano proprio sotto ai nostri occhi” (*ivi*, p. 299; tr. it. cit., 248).

71 *Ibidem*.

72 La non coincidenza grammaticale è indagata in R. Najab-Besbes, *La lexicalisation des pronoms personnels moi/je*, in “L'information grammaticale”, vol. 139, 2013, pp. 18-25.

73 Si apre, qui, la possibilità di articolare, a un livello fondamentale, il discorso intersezionale, di cui Guillaumin è a pieno titolo precorritrice.

74 Come osserva già Fanon: “Una società o è razzista o non lo è. Non esistono gradi diversi di razzismo. Non ha senso dire che un certo paese è razzista, ma che non vi sono linciaggi o campi di sterminio. La verità è che in prospettiva può esserci questo e altro. Sono virtualità che circolano dinamicamente allo stato latente nelle relazioni psico-affettive ed economiche” (F. Fanon, *Razzismo e cultura* (1956), in *Scritti politici. I. Per la rivoluzione africana*, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 53).

75 Cfr. C. Guillaumin, *Les Français sont-ils racistes ? À propos d'une enquête*, cit.

visione del mondo a cui ci si aggrappa quando si è a propria volta oppressi, per sfogarsi in qualche modo (su chi sta peggio, visto che chi detiene il potere ha gli strumenti per difendersi)⁷⁶. Rispetto a quest'ultima situazione è vero piuttosto il contrario: la struttura linguistico-percettiva del razzismo (l'ideologia razzista) presenta a chi è alienato dai processi capitalistici – in quanto membro di un'altra minoranza⁷⁷ – l'obiettivo verso cui orientare la violenza, generata dalla violenza primaria che lo o la opprime⁷⁸. Il senso di questa alienazione sarà qui di seguito più chiaro con l'innesto delle riflessioni freudolacaniane.

Per quanto pervasiva e per quanto ricostruisca a livello micrologico il funzionamento del meccanismo ideologico e la sua relazione con le posizioni di potere, la dimensione linguistica sembra rimanere comunque in certa misura esterna agli individui, cioè coinvolgere la loro intima costituzione identitaria solo in quanto parlanti. Quali sono le ragioni della vigenza vincolante del meccanismo linguistico-percettivo appena analizzato? Il dato di fatto del linguaggio, cioè la teoria della lingua di matrice saussuriana, non è sufficiente, in quanto risposta di “corto respiro” – i processi linguistici anonimi fanno funzionare il razzismo indipendentemente dalla volontà dei parlanti. Non indaga sufficientemente la relazione tra il costituirsi della volontà e della percezione individuali in relazione alla lingua e il formarsi dell'individuo come soggetto sociale. È per rispondere a queste questioni che Guillaumin fa intervenire la psicoanalisi con le proprie categorie e la propria teoria della costituzione dell'individuo o, per meglio dire, degli individui in quanto membri di un gruppo sociale. Non a caso, seppur di passaggio, Guillaumin osserva che l'analisi che sta proponendo nell'*Ideologia razzista* non è linguistica e che “la lingua è ‘sintomo’”⁷⁹ delle manifestazioni ideologiche.

4. La teoria dell'ideologia: la struttura psichica

Si tratta, allora, di svelare “l'organizzazione mentale che è alla base delle manifestazioni materiali”⁸⁰ per arrivare ad articolare compiutamente l'“organizzazione ideologica latente”⁸¹. Il punto di partenza è sempre il linguaggio, che “è il luogo dove sgorga questo inconscio che ci comanda e precede, dove il nostro contributo è dell'ordine della scelta e non dell'invenzione, il convergere di molteplici scelte permettendo di leggere nella maniera più chiara l'imperativo inconscio”⁸².

Lo statuto dell'inconscio è la questione al cuore della teoria guillauminiana dell'ideologia di questo periodo, insieme al ruolo giocato dall'immaginario. Ancora una

76 Esula dall'oggetto di questo lavoro la riflessione sulla violenza che, però, è senz'altro centrale nella riflessione complessiva di Guillaumin sul razzismo.

77 Guillaumin tiene comunque a specificare che “ogni gruppo minoritario può essere maggioritario per un altro [...]. Anche se chiamarlo maggioritario è troppo, dato che il carattere maggioritario che possiede un gruppo minoritario è integrato nel suo statuto di minoranza e non ha più una portata assoluta” (C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 293; tr. it. cit., p. 243).

78 “Come risolvere il problema che pone l'alienazione del *moi* nei ‘pezzi’ di umanità che sono alienati dal meccanismo sociale? Come risolverla altrimenti che proiettando l'alienazione fuori da me stesso?” (ivi, p. 63; tr. it. cit., p. 69).

79 Ivi, p. 194 nota 2; tr. it. cit., p. 170 nota 141.

80 Ivi, p. 127; tr. it. cit., p. 117.

81 Ivi, p. 128; tr. it. cit., p. 118.

82 Ivi, pp. 194-195; tr. it. cit., pp. 170-171.

volta, Barthes è il tramite per l'introduzione del piano psicoanalitico nella sua teorizzazione linguistica dell'ideologia razzista e della trattazione sociologica del fenomeno razzista. In un passo qui fondamentale dei suoi *Elementi di semiologia*, dopo aver osservato che la semiologia ha una indubbia portata sociologica⁸³, Barthes fa intervenire la psicoanalisi e osserva:

il carattere inconscio della lingua in coloro che vi attingono la loro parola, postulato esplicitamente da Saussure, ricompare in una delle posizioni più originali e feconde di Lévi-Strauss, secondo la quale ciò che è *inconscio non sono i contenuti* (*critica degli archetipi di Jung*), *ma le forme, ossia la funzione simbolica*. Tale idea è vicina a quella di Lacan, per il quale il desiderio stesso è articolato come un *sistema di significazioni*, ciò che induce o dovrà indurre a descrivere in modo nuovo l'*immaginario collettivo*, non attraverso i suoi "temi", come si è fatto finora, ma attraverso le sue forme e le sue funzioni, o, per esprimerci in modo più chiaro anche se più sommario: attraverso i suoi significanti più che attraverso i suoi significati.⁸⁴

Quel che suggerisce qui Barthes è che, pur da differenti prospettive, le discipline della linguistica, dell'antropologia e della psicoanalisi hanno ugualmente trattato di uno stesso oggetto scientifico, ovverosia dell'inconscio, da intendersi come un "qualcosa" che ha portata generale all'interno di una determinata totalità sociale.

Una delimitazione più precisa del campo dell'inconscio è fornita dall'apprezzamento che, con Barthes, Guillaumin esprime nei confronti dell'antropologia. Pur limitandosi ad alcune considerazioni sparse, le riconosce sempre l'aver svolto l'importante funzione di determinare empiricamente, materialmente, i limiti all'interno dei quali opera il meccanismo ideologico. Così, la si trova a osservare che

[è] forse uno dei più importanti contributi dell'etnologia al suo nascere l'aver trascurato le differenze particolari, tanto era incalzata dalla necessità di descrivere rapidamente quel che stava morendo e dai propri pregiudizi razzisti di globalizzazione. Ha così posto le basi per considerare una società come una *unità di funzionamento e una unità a livello simbolico senza fare appello ai legami di coesione artificiali* inventati dal XIX secolo, cioè alla "mentalità", all'"anima", all'"inconscio collettivo", allo "spirito dei popoli", rinvenendo così la situazione oggettiva comune propria ai differenti gruppi esistenti nello sviluppo sociale dato.⁸⁵

Senza fare affidamento a categorie dallo statuto teorico incerto, l'antropologia consente di affermare a ragion veduta che l'unità base non è il singolo ma la comunità sociale storicamente determinatasi che è anche l'ambito nel quale vivono lingua e parola – che dunque la sociologia può analizzare in quanto concreto materiale della storia e non costruito artificiale e arbitrario di una disciplina. È in questo spazio circoscritto che opera e va analizzato l'inconscio.

Dalle considerazioni fin qui svolte derivano alcune precisazioni immediate su cosa non sia l'inconscio per Guillaumin. Per un verso, l'inconscio non è una parte della psiche dell'individuo nascosta dietro il preconcio e la coscienza, non è nemmeno l'insieme di

83 Cfr. R. Barthes, *Elementi di semiologia*, cit., pp. 25-26.

84 Ivi, pp. 26-27 (corsivi nostri).

85 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., pp. 192-193; tr. it. cit., pp. 168-169 (corsivo nostro).

figure archetipiche⁸⁶ che abitano gli individui, una “struttura universale”⁸⁷ e neppure una sorta di sostanzializzazione delle pulsioni. Per un altro, l’inconscio non è il non-ancora, il prima della coscienza, l’oscuro da rischiarare⁸⁸ in una “vertigine romantica”⁸⁹ o in un’impresa di stampo illuminista.

Che cos’è allora l’inconscio? L’inconscio – dice Guillaumin – è quella dimensione presente nell’assenza, che parla senza parola, interpolata nei vuoti del linguaggio; che è tanto reale quanto la coscienza e come quest’ultima agisce⁹⁰: “il discorso è un perenne campo di verità. Freud ha mostrato che non possiamo nascondere nulla e che è sufficiente saper ascoltare le nostre parole e i loro vuoti”⁹¹. È così che fa sua l’indicazione di Barthes e la lezione lacaniana a cui egli indirizza, che a sua volta si impegna in un particolare ritorno a Freud. Allora, l’inconscio è aggettivo piuttosto che sostantivo. Se Barthes afferma, nel lungo passo sopra riportato, che a essere inconscia è la funzione svolta dalla relazione simbolica, Guillaumin conferma questa posizione sostenendo che inconsci sono “gli schemi della relazione a ciò che è socialmente designato come differente”⁹². Quel che richiama con questa affermazione è sì il terzo ingranaggio chiave del meccanismo del linguaggio su cui ci siamo soffermati nel precedente paragrafo, quello della relazione simbolica, ma lo è in quanto vi si esprime il secondo ingranaggio, quello del processo di significazione che nel *symbolon*/segno tiene assieme il significante/*je* al significato/*(moi)-tu-egli-ella*. Dunque, per comprendere come funzioni per Guillaumin la dimensione inconscia dobbiamo tornare a quelle due espressioni del secondo ingranaggio chiave, leggendole ora con le lenti della psicoanalisi.

In base alla formulazione lacaniana dell’epoca, l’inconscio è il “discorso dell’Altro”⁹³ ed è “strutturato come un linguaggio”⁹⁴. L’Altro è dunque il significante del processo di significazione. Barthes osserva, al riguardo:

S/s Lacan [...] utilizza un grafismo spazializzato che si distingue però dalla rappresentazione saussuriana [*Sn/St*] su due punti: 1) il significante (S) è globale, costituito da una catena a vari livelli (catena metaforica): significante e significato si trovano in un rapporto fluttuante e non “coincidono” se non per certi punti d’ancoraggio; 2) la sbarretta di separazione fra il significante (S) e il significato (s) ha un valore proprio (che evidentemente non aveva in Saussure): essa rappresenta la rimozione del significato.⁹⁵

86 Cfr. *ivi*, p. 128; tr. it. cit., p. 118.

87 *Ibidem*.

88 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003, p. 25.

89 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 166; tr. it. cit., p. 147.

90 “Assenza o maschera dell’altro, innocenza dell’io non sono pesi morti in una società statica; questi atti inconsci sono creatori di strutture. Freud diceva, riguardo alle condotte individuali: ‘l’atto inconscio ha un’intensa influenza plastica sui processi somatici quale non viene mai raggiunta dall’atto cosciente’” (C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., pp. 63-65; tr. it. cit., pp. 70-71. La citazione di Freud si trova in S. Freud, *L'inconscio*, in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 71 nota 4).

91 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 189; tr. it. cit., p. 166.

92 *Ivi*, p. 128; tr. it. cit., p. 118. Dice Lacan: “L’inconscio è la somma degli effetti della parola su un soggetto, a quel livello in cui il soggetto si costituisce dagli effetti del significante” (J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 124).

93 A. Di Caccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell’inconscio*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 60.

94 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 21.

95 R. Barthes, *Elementi di semiologia*, cit., p. 45.

Barthes sintetizza così i due punti evidenziati da Laplanche e Leclaire, che d'altra parte egli stesso cita⁹⁶. Il significante "S" non si lega mai necessariamente a un significato "s" specifico. La relazione è fluida e il blocco in una determinata configurazione è effetto esterno e temporaneo. Inoltre, S stesso non rimane fisso: per via metaforica è rimpiazzato da un nuovo significante "S'", che diventa il significante di S, spostando quest'ultimo nella posizione del significato⁹⁷. Il processo è raffigurato dalla formula: s'/S , che prende espressione completa: $s'/S \times S/S \rightarrow s'/S$ secondo la regola algebrica lacaniana. Qui "S'" è il nuovo significante del significato "s" e "S" si trasforma in significato latente $S'/s : S/S$. In altri termini, il rapporto tra la società razzista, cioè il gruppo razzizzante, e il gruppo razzizzato passa per il riferimento a un "s", il significato, che si costruisce tramite il riferimento a un Altro "fisso e immaginario" esterno – il *Je* immaginario richiamato da Guillaumin, come vedremo qui di seguito – mentre l'alterità concreta, S, viene rimossa e obliterata.

Ora, questa complicazione dell'analisi psicoanalitica che ha tutta una serie di addentellati e significati teorici, interessa a Barthes e soprattutto a Guillaumin, che lo segue, nella misura in cui, mostrando in che senso la struttura linguistica ha a che fare con l'inconscio, giustifica e spiega una serie di altre questioni. Anzitutto, spiega in che senso l'inconscio, cioè i processi inconsci, è, per così dire, transindividuale⁹⁸ e, contemporaneamente, storico – dato che il linguaggio è già lì, nella sua dimensione storico-sociale. Poi, spiega come l'inconscio si strutturi a partire dall'alterità, cioè a partire dalla produzione stessa dell'alterità affinché si possa costituire l'egoità – ma sempre nella forma dell'unità rinviata, mai raggiunta, tra *je* e *moi*.

L'altro non sembra avere uno statuto reale bensì una esistenza puramente interna a colui che lo guarda o lo massacra. In una simile condizione qualsiasi tentativo antirazzista, per quanto sincero, viene reinvestito nel sistema razzista: modificare le caratteristiche dell'altro non è come sostituire uno statuto immaginario con quello reale. La morale non basta in una situazione in cui il venire alla coscienza è problematico e la rimozione gioca un ruolo chiave.⁹⁹

Infine, spiega perché il significante non si fissi necessariamente a un significato bensì, tramite la catena metaforica dei significanti, possa scivolare verso altri significati, che sono incarnati dai significanti precedenti. È questa la regola che, all'altezza di que-

96 Cfr. J. Laplanche, S. Leclaire, *L'Inconscient. Une étude psychanalytique*, in "Les Temps Modernes", vol. 183, 1961, pp. 110-111. Barthes non fa riferimento alla polemica tra Lacan e Laplanche-Leclaire che si accende subito dopo l'esposizione di questo testo, poi trasformato in articolo, che i due psicoanalisti espongono al convegno di Bonneval nel 1960. D'altra parte, per il "grande pubblico" la differenza tra i tre emerge solo con la pubblicazione degli *Écrits* lacaniani, che è del 1966. Cfr. S. Pippa, *Althusser senza Lacan. Prospettive a partire dalle "Due conferenze"*, in "Scienza&filosofia", n. 20, 2018, pp. 304-315.

97 Cfr. J. Laplanche, S. Leclaire, *op. cit.*, p. 113.

98 A riguardo della lettura transindividuale dell'inconscio freudiano, si veda il capitolo *Freud e le "Massenbildungen": identificazione e istituzione*, in É. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 57-70. L'interpretazione lì proposta e, in particolare, le pp. 69-70 mostrano bene la ragione dell'uso che Guillaumin fa dell'antropologia per superare l'impasse freudiana nel definire la totalità sociale a cui fare riferimento. Si veda anche Id., *Freud e Kelsen. L'invenzione del super-io*, in "Quaderni Materialisti", n. 10, 2011, pp. 57-92.

99 Ivi, pp. 73-74 nota 2; tr. it. cit., p. 78.

sta fase della propria riflessione, Guillaumin “universalizza” associando l’ideologia allo scenario¹⁰⁰ e dichiarando che “il fenomeno dell’alterità si legge attraverso sistemi ideologici differenti”¹⁰¹. In altri termini, la relazione linguistica all’alterità si costituisce storicamente in certe forme e in relazione a certi segni che possono non significare più nulla, a un certo punto, o, all’opposto, diventare dirimenti e vincolanti a partire da una determinata congiuntura, perché la fissazione della relazione è solo temporanea e può scivolare verso altre espressioni nella misura in cui diventano rispondenti alle necessità produttivo-riproduttive materiali della società. La relazione razzista è, in tal senso, l’elemento stesso a cui la formazione sociale – le società occidentali – rimane costitutivamente legata in quanto fondamentale per la sua stessa esistenza identitaria. La separazione tra l’Ego e l’Altro esiste effettivamente – sostiene Guillaumin – ma in quanto forma precipua, anche se in un certo senso trans-storica, usata dalle società occidentali per separare sé dagli altri e, al proprio interno, gli altri da sé dal “vero” sé.

È nella relazione tra i poli pronominali (*je-moi*, tu, egli, ella), in cui slitta in continuazione la corrispondenza, e proprio alla radice di questo slittamento che si situa il terzo polo del *Je* immaginario. A fondamento dei rapporti pronominali vi è dunque una relazione ternaria:

ogni membro della maggioranza e ogni membro della minoranza si definiscono nell’insieme sociale in relazione all’Io [*Je*] immaginario, il primo per contiguità e il secondo per opposizione. Nessuno si confonde con questo Io [*Je*] immaginario pur dovendo tutti passare da lui per occupare il posto che spetta loro.¹⁰²

Il *Je* immaginario fa riferimento all’immaginario come “specificata struttura di una lingua determinata, cioè dotata di un senso che deriva dalle implicazioni proprie di una società”¹⁰³. In Guillaumin, proprio a partire dal ruolo giocato dal “*Je* immaginario”, l’immaginario¹⁰⁴ si conferma il modo in cui il razzizzante si rapporta al razzizzato: è l’insieme degli “schemi inconsci della relazione a ciò che è socialmente designato come

100 Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 65; tr. it. cit., p. 71.

101 *Ibidem*.

102 Ivi, p. 299; tr. it. cit., p. 248.

103 Ivi, p. 128; tr. it. cit., p. 118.

104 Guillaumin rimanda in bibliografia a *Le cinéma ou l'homme imaginaire. Essai d'anthropologie sociologique*, di Edgar Morin (1956). Nelle pagine introduttive si trova una formulazione in cui si trova una costruzione concettuale analoga a quella proposta da Guillaumin: “In un senso, tutto fa perno sull’immagine, perché l’immagine non è solo il punto d’incontro tra reale e immaginario ma è l’atto costitutivo radicale e simultaneo del reale e dell’immaginario. A questo punto si può concepire il carattere paradossale dell’immagine-riflesso o ‘doppio’, che da una parte esprime un potenziale di oggettivazione (distinguendo e isolando gli ‘oggetti’, permettendo il distacco e la presa di distanza) e contemporaneamente, dall’altra, esprime un potenziale di soggettivazione (la virtù trasfigurante del doppio, il ‘fascino’ dell’immagine, la fotogenia...). Bisogna quindi arrivare a concepire non solo la distinzione ma anche la confusione tra reale e immaginario; non solo la loro opposizione e concorrenza, ma anche la loro unità complessa e complementarietà. Bisogna concepire le comunicazioni, trasformazioni e permutazione tra reale → immaginario” (E. Morin, *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociologica*, Raffaello Cortina, Milano 2016, p. 7). In questo caso, ancor più che per Foucault, si tratta in realtà solo di un rinvio per assonanza e non per adesione a quanto Morin espliciti. Infatti, la posizione teorica di quest’ultimo è che l’immaginario e il simbolico non si distinguono e, ancor più radicalmente, che l’immaginario pervade un reale che, si potrebbe dire, è onirizzato. Cfr. F. Casetti, *Edgar Morin et le cinéma*, in “Revue européenne des sciences sociales”, vol. 25, n. 75, 1987, pp. 217-224; V. Grassi, *Più reale*

differente”¹⁰⁵. E l'organizzazione percettiva, che crede di riconoscere dei segni naturali incontrovertibili, ne “è lo stato cristallizzato”¹⁰⁶. L'atto percettivo mobilita “credenze latenti”¹⁰⁷ che fanno parte di un immaginario comune che è attivato e condiviso inconsciamente attraverso il linguaggio¹⁰⁸ e che aiuta alla costituzione del *je* nella differenza al tu, egli, ella; differenza che però, lo ripetiamo, ha come “residuo” il fatto che *je* e *moi* sono reciprocamente sfasati – riformulazione implicita del soggetto barrato (\$) lacaniano. Da qui le forme “patologiche” – per Guillaumin in senso storico e sociale, non psicologico e individuale – che emergono nelle relazioni sociali. Sia l'io che l'altro sono condizionati dal meccanismo ideologico (storicamente determinato), che li serra in una dipendenza distorta reciproca, per la costituzione di sé come soggetti sociali. Questo apre il campo al tema del riconoscimento, a cui possiamo solo accennare qui, che si articola in Guillaumin attraverso la quadrangolazione Hegel-Lacan-Sartre-Fanon. Com'è chiaro, la posizione non è simmetrica: il soggetto barrato (\$) maggioritario si costituisce a spese del razzizzato, che rimane fantasmatico, comparendo solo tramite la sua maschera o come vuoto/*béance*¹⁰⁹. L'Ego maggioritario si ricompone a spese della minoranza, mentre il razzizzato non si ricompone: “Solo la sua maschera appare a volte sulla scena là dove è il suo posto, che è quello dell'assenza. Non esiste: è oggetto dell'oppressione concreta ricoperta dal silenzio e, al contempo, oggetto di manipolazione ideologica”¹¹⁰.

In questi passaggi, Guillaumin sembra anche tornare a riflettere su quel che scrive Foucault, per prendere nuovamente le distanze da lui mentre ne ripete alcuni tratti. Quel che quest'ultimo attribuiva alla società moderna, cioè la relazione sé-altro con la riappropriazione dell'altro nel sé, Guillaumin lo attribuisce all'ideologia razzista di cui si fanno portatrici le società occidentali che sono riconducibili all'uomo, bianco, adulto, cristiano, borghese, mentalmente sano e moralmente integerrimo (almeno all'apparenza)¹¹¹. Con l'ulteriore differenza che lo scopo dell'ideologia razzista è ricondurre l'altro al sé nella forma peculiare e perversa dello svuotamento della figura dell'altro, che non viene incluso, bensì negato nella sua alterità e possibilità d'esistenza autonoma per comparire sulla scena sociale come emanazione della maggioranza, meglio ancora: proiezione dell'immaginario della maggioranza. In definitiva, dunque, la tendenza dell'Occidente non è alla riunificazione, bensì alla conservazione della diade nel cuore della propria costituzione egologica.

Allora, per riprendere un tema che avevamo lasciato in sospeso, l'alienazione a cui pensa Guillaumin è ben diversa rispetto a quella umanistico-feuerbachiana a cui fa riferimento il giovane Marx e di cui Foucault accusa tutto il marxismo. L'alienazione

della realtà. *Dialogo sull'immaginario con Edgar Morin*, in “Im@go. A Journal of the Social Imaginary”, vol. 5, n. 8, 2016, pp. 28-37.

105 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 128; tr. it. cit., p. 118. Si veda anche la formulazione a p. 72; tr. it. cit., p. 77.

106 Ivi, p. 128; tr. it. cit., p. 118.

107 Ivi, p. 69; tr. it. cit., p. 74.

108 Cfr. il passo citato corrispondente alla nota 57 qui sopra.

109 “L'inesistenza dell'altro reale, barrato dalla sua maschera (per esempio, il caso dell'antisemitismo) o dalla sua assenza (il caso della colonizzazione), è uno dei fondamenti della condotta razzista. L'abisso della sua assenza è riempito dalle produzioni immaginarie della maggioranza. [...] Il razzismo è un *mondo del fantasma* e obbedisce alle leggi che regolano quest'ultimo” (ivi, pp. 64-65; tr. it. cit., p. 71).

110 Ivi, p. 63; tr. it. cit., p. 70.

111 Cfr. ivi, p. 294; tr. it. cit., p. 245.

fondamentale è quella della “priorità del significante sul soggetto”¹¹², cioè il fatto che “la condizione del soggetto dipende da ciò che si svolge nell’Altro”¹¹³ – il soggetto barrato (\$). Ciò vale per la soggettività dominante e per quella dominata. Infatti, questa condizione di atroce dimidiazione non risparmia i soggetti della maggioranza dalla condizione di essere a loro volta separati da sé a causa del meccanismo ideologico in atto¹¹⁴. Il che non toglie, però, che la relazione di oppressione sia l’effetto chiave da combattere¹¹⁵. Poiché per la soggettività dominata il fenomeno ha carattere radicale: è alienata perché è prodotta dalla maggioranza *in quanto* gruppo omogeneo minoritario; non può costitutivamente esistere per sé.

Il minoritario è, a uno stesso tempo, l’incarnazione della proiezione della maggioranza e la risposta all’immaginario maggioritario, che pretende essere il mediatore del compimento umano. È al contempo se stesso e il maggioritario, che oggettivamente non può essere. Se è senz’altro la realtà concreta, cioè il legame oggettivo di potere, a fare il minoritario, bisogna cercare il mediatore immaginario dalla parte della maggioranza.¹¹⁶

5. Tensioni teoriche nella riflessione sull’ideologia razzista

Riprendiamo sinteticamente il modello di ideologia che elabora Guillaumin. L’ideologia è quell’insieme di meccanismi e processi che regolano l’organizzazione interna dei rapporti tra i membri di una formazione sociale, definita in termini storici, culturali, economici e politici, distinguendoli in gruppi che ne fanno dei soggetti dalle caratteristiche determinate. Tali meccanismi e processi sono inconsci per i soggetti stessi – però rilevabili da un’analisi critica delle manifestazioni sociali – e questa caratteristica corrisponde al fatto che hanno la funzione di costituire i singoli individui nella loro relazione reciproca in rapporti diseguali e gerarchizzati sotto la veste di rapporti naturali. Questi rapporti, poi, si reiterano attraverso un immaginario e una percezione che, confermando di continuo i pregiudizi – storicamente definiti – immergono l’individuo nella realtà ideologica come fosse l’unica possibile. Il linguaggio dà corpo, conferma continuamente e rinforza tale ambiente ideologico come unico mondo reale e possibile.

Posta in questi termini, la teoria dell’ideologia guillauminiana non è volontarista, cioè l’ideologia è il prodotto di condizioni socio-storico-economiche determinate. È il prodotto dell’incontro tra l’involontaria corrispondenza degli individui alla realtà materiale socialmente determinata in cui vivono e la formulazione consapevole di determinate concezioni utili alla lotta tra le classi – che il fondamentale riferimento a Marx pone come presupposto politico del discorso.

In questa teoria, ci sembra rimangano aperte delle questioni, che dipendono anche dal modo in cui Guillaumin fa giocare i pensieri filosofici a cui si richiama. Anzitutto, Guillaumin utilizza il concetto di “ideologia” in maniera non sempre coerente con l’e-

112 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 222.

113 Ivi, p. 545.

114 “Alienazione del ‘moi’ infatti: poiché l’unità umana è diventata il fondamento dei valori, allora qualsiasi alienazione di una parte dell’umanità aliena tutto l’insieme” (C. Guillaumin, *L’idéologie raciste*, cit., p. 63 nota 1; tr. it. cit., p. 69 nota 60).

115 “Dobbiamo tentare di pensare la sovrastruttura, il senso del rapporto concreto dell’oppressione alla fonte del potere” (ivi, p. 301; tr. it. cit., p. 250).

116 *Ibidem*.

laborazione che presenta. Così, le sfugge di dire che l'ideologia è introdotta dalle caratteristiche economico-imperialiste proprie alla modernità matura dei Paesi occidentali¹¹⁷ al fine di soddisfare le sue necessità. Oppure, le capita di usare il termine secondo il suo significato più generico di insieme di idee e di visione del mondo (ideologia capitalista, ideologia marxista...) ¹¹⁸. Ancora, quando utilizza la metafora teatrale e definisce l'ideologia uno scenario che può cambiare ma davanti al quale si rappresenta sempre la scena del rapporto all'alterità¹¹⁹, Guillaumin sembra cadere in una concezione che fa dell'ideologia qualcosa che dall'esterno ricopre un problema relazionale più essenziale e nascosto, che è quello del rapporto all'Altro.

Proprio quest'ultimo aspetto fa emergere una certa difficoltà nel maneggiare in termini pienamente storici i concetti, e soprattutto la prospettiva, psicoanalitici. Pur avendo sin da subito eliminato la dimensione ontogenetica dal proprio punto di vista teorico e sviluppato il discorso in termini non filogenetici, cionondimeno emerge qui e lì nella trattazione di Guillaumin il dubbio che stia pensando a una certa trans-storicità delle relazioni pronominali e dell'"eterno" conflitto con l'Altro¹²⁰. Essa può essere probabilmente considerata un'eredità del tono strutturalista presente tanto in Lévi-Strauss come in Lacan e in Barthes¹²¹. Se gli individui razzizzanti e quelli razzizzati (gli altri, gli alieni) sono legati assieme nella significazione secondo una relazione conflittuale trans-storica e se la lingua ha carattere di obbligazione, come uscire da questi vincoli? E, soprattutto, da quale "fuori" se ne può produrre uno sguardo critico e rinnovatore? Esiste un fuori? Si tratta di domande urgenti e spinose¹²², che rinviano al tema, che esula dal nostro oggetto di discussione, del rapporto di Guillaumin con la teoria della violenza rigeneratrice proposta da Fanon.

Il presentare il conflitto con l'altro come fenomeno trans-storico, per quanto contestualizzato socio-storicamente, potrebbe essere considerato un residuo, un impensato teorico, di quanto elaborato da Foucault. In tal caso, il richiamo a Foucault sarebbe effettivamente più condizionante di quel che la stessa Guillaumin pensi e porta con sé un rischio di astrazione dalla dimensione materiale che contraddice, in certa misura, il rilevante contributo che la sua analisi apporta alla riflessione sulla produttività dell'ideologia e sul razzismo come fatto sociale complesso. Ciò sembra anche dipendere dalla scelta del piano sociologico – invece che di quello teorico/(epistemologico)-politico – della ricerca su cui decide di muoversi Guillaumin. Tale piano ha "naturale" tendenza a rimanere sul livello dell'espressione formale, per quanto la stessa Guillaumin si riferisca alla cultura materiale dei quotidiani e delle esternazioni pubbliche e non a quella "più alta" – e, quindi, distante dalle dinamiche dei rapporti sociali materiali – su cui si concentra Foucault¹²³. Si potrebbe dire che, pur facendo sua la tripartizione dei sistemi

117 Ivi, p. 46; tr. it. cit., p. 55.

118 Cfr. nota 44 *supra*.

119 Cfr. citazione corrispondente alla nota 101 *supra*.

120 Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 65; tr. it. cit., p. 71.

121 Si veda, per esempio, il richiamo alla "nozione di carattere di obbligazione della lingua" (ivi, p. 194; tr. it. cit., p. 170).

122 Non a caso la stessa Guillaumin osserva che "non si può distruggere in pochi decenni un sistema percettivo e assiologico che ha retto il pensiero di una data cultura per più di un secolo" (ivi, p. 84; tr. it. cit., p. 85).

123 Questo è il principale aspetto della propria riflessione che, in maniera più o meno inconsapevole, Guillaumin modificherà nel passaggio alla questione del sessismo e, più in generale, delle tematiche femministe. Cfr. D. Contadini, *El aporte del feminismo "althusseriano" de Colette*

semiologici proposta da Barthes – “il piano della materia, quello della lingua e quello dell’uso”¹²⁴ –, Guillaumin privilegi qui il piano della lingua e quello dell’uso mentre lasci, per così dire, dietro le quinte il piano della materia: nel trattare della razza e del razzismo il corpo arretra dietro o, per meglio dire, è rappresentato dai simboli, i segni, i marchi che lo determinano. Ciò corrisponde al modo in cui la stessa questione dell’ideologia è trattata. Guillaumin spiega come avviene la sua reiterazione sociale (segno-categorie-linguaggio) e perché essa esiste (rapporto *je-Je* immaginario-Altro attraverso la catena dei significanti e la rimozione), ma non affronta il piano dell’iscrizione corporea, del farsi soggetto degli individui – non a caso le singolarità spariscono nel gruppo maggioritario razzizzante e sono lette solo secondo il rapporto simbolico per quel che riguarda i razzizzati e il loro gruppo. Riteniamo che, al contrario, nel trattare del sesso, e soprattutto del sessaggio, sarà la presenza concreta del corpo, il problema della sua costruzione sociale e il suo protagonismo politico a rilevare e quindi l’argomentazione, anche intorno all’ideologia dovrà affrontare la questione qui lasciata in sospeso, liberandosi di ogni sfumatura astratta e trans-storica.

Guillaumin contra los resurgentes nacionalismos racistas, in corso di pubblicazione negli Atti del “V Coloquio Internacional Louis Althusser. Contra la melancolía política: pensamiento e imaginación desde América Latina”, Universidad Mayor de San Andres; La Paz, Bolivia, 14, 15, 16 y 17 de Mayo de 2024.

124 R. Barthes, *Elementi di semiologia*, cit., p. 33.