

di Francisco Louçã

Steve Bannon, l'ideologo della campagna elettorale di Trump, con la quale tutto è cominciato, si è vantato d'aver attirato in una trappola i suoi avversari: « *Voglio che parlino tutti i giorni di antirazzismo. Se la sinistra si concentra sulla razza e sull'identità e noi scegliamo il nazionalismo economico, possiamo schiacciare i Democratici* » [1]. I risultati sembrerebbero dargli ragione, e sono numerosi coloro che, entusiasti o afflitti, hanno ripreso questa teoria sul centro d'attenzione, sull'obiettivo programmatico e sui modi di comunicazione di ciascuna delle grandi forze contrapposte. Se le cose stessero così, dunque, la vittoria della destra radicale sarebbe stata facilitata dalla difesa dei diritti umani e del femminismo o dalla contestazione del razzismo. Le conseguenze sarebbero gigantesche: la sinistra dovrebbe dunque abbandonare i diritti delle donne o dei gruppi oppressi? Dovrebbe mantenere il silenzio nei confronti della violenza domestica o della discriminazione etnica?

In altri termini, ci si può chiedere se le sinistre si sono sbagliate assumendo l'antirazzismo o il femminismo, o i diritti LGBT, o quelli di altre identità, o anche se una tale attività porta a ignorare il popolo, come suggerisce, compiacendosene, Bannon. In realtà, la teoria di Bannon è storicamente infondata e non rispecchia la realtà dei fatti. Si tratta di una mistificazione ideologica. Ma non intendo indorare la pillola di questo recente passato, né ignorare la difficoltà della sinistra nel costruire un'alternativa politica coerente. E ancor meno intendo sottacere come diversi settori della sinistra abbiano ignorato le lotte dei movimenti femministi e antirazzisti contro l'oppressione (che riguarda la vita di un gran numero di persone) o il fatto che certi movimenti di difesa delle identità si siano limitati a cercare una forma di riconoscimento e che, da questo esilio dorato, abbiano accettato una comoda divisione delle lotte sociali, cosa che ha favorito il contrattacco delle destre. A mio avviso, alcune sinistre e alcuni movimenti hanno la grande responsabilità di non aver creato un polo sociale capace di unificare le diverse cause emancipatrici nella forma di un'espressione politica maggioritaria, per essersi spesso autoconfinati sul terreno della conferma piuttosto che su quello dell'affermazione e per avere spesso mancato alla promessa di dare la parola e di organizzare i diseredati della mondializzazione. Di conseguenza, se ci occupiamo della teoria di Bannon, dobbiamo anche

discutere di cosa occorra fare per rappresentare, costruire e mobilitare una maggioranza popolare di sinistra.

La verità è che le diverse espressioni dell'identità hanno segnato la storia: lo sfruttamento dei lavoratori, l'oppressione patriarcale, la discriminazione "razziale" ed etnica. Ma tutte queste identità s'intrecciano sempre tra loro, formando identità complesse, ed è questo intreccio che permette di comprendere la vera vita delle persone concrete. In questo senso, Nancy Fraser ha suggerito che l'analisi di tutti questi movimenti deve tener conto delle loro risposte a un bisogno specifico di riconoscimento, ma anche del loro contributo alla redistribuzione delle risorse e del potere. Vedremo come questo duplice approccio ci consenta di comprendere il senso e il ruolo sociale di questi movimenti e, più in particolare, di rispondere alla strategia di Bannon, di Trump e di tutti i loro seguaci sparsi per il mondo.

L'identità è una politica?

«L'affermarsi della politica delle identità nelle moderne democrazie liberali è una delle principali minacce che queste si trovano ad affrontare », spiega Francis Fukuyama in un suo recente libro incentrato sul dibattito che qui ci interessa [2]. L'autore, un politologo *liberal*

americano, spiega come, dopo che il XX secolo era stato definito dalla lotta economica, nel primo ventennio del XXI secolo la sinistra si sia indirizzata verso la lotta per le diverse identità sociali, mentre nello stesso lasso di tempo la destra si riorganizzava. «

La sinistra

», scrive, «

si è concentrata meno sulla diffusione dell'eguaglianza economica e più sulla promozione di un'ampia varietà di gruppi percepiti come marginalizzati: neri, immigrati, donne, ispanici, la comunità LGBT, rifugiati, e simili. La destra intanto si sta ridefinendo come organizzazione di patrioti che cerca di difendere la tradizionale identità nazionale, un'identità che spesso viene esplicitamente connessa a razza, etnia o religione

» [3]. Una tesi che abbiamo già letto nella versione più semplicistica di Bannon.

Per Fukuyama, la sinistra commette un errore trascurando l'eguaglianza economica per occuparsi dell'identità dei gruppi marginalizzati, mentre nel contempo la destra capitalista adotta il nazionalismo. Ma va detto che questa opzione della destra gli sembra egualmente pericolosa: il nazionalismo e la religione sono *«le due facce della politica identitaria»* [4] che prendono il posto dei partiti di classe del XX secolo, e sono queste ridefinizioni «

come organizzazione di patrioti

», che possono anche associarsi al razzismo e al fanatismo, che rappresentano le «

principali minacce

» per la democrazia (Fukuyama, va ricordato, è un oppositore di Trump). Questa preoccupazione è comprensibile, perché il politologo era diventato famoso nel 1992 per aver annunciato che alla fine del XX secolo saremmo pervenuti alla tappa superiore del liberalismo e che la società moderna avrebbe potuto conseguire una stabilità permanente grazie al capitalismo... In questo senso, l'elezione di Trump costituisce una sconfitta anche per lui. E un epitaffio per la sua teoria.

Ora, rifacendosi ai suoi libri precedenti - se non altro per poter citare uno dei suoi eroi, il filosofo tedesco Hegel -, Fukuyama si sovviene della tesi seconda la quale la storia sarebbe sempre stata animata dalla lotta per il riconoscimento, che dovrebbe essere universale, consacrato da diritti umani effettivi. Le democrazie non sarebbero che questo: istituzioni che promettono l'eguaglianza e pertanto riconoscono le differenze. Ma allora, come la mettiamo? Se per tutto il corso della storia c'è stata una lotta per il riconoscimento delle identità, che esige il rispetto delle differenze, e se questo riconoscimento è la definizione stessa d'una democrazia, come si può concepire che l'identità rappresenti al tempo stesso una minaccia? Il libro di Fukuyama risponde a questo interrogativo contrapponendo i movimenti sociali identitari – che banalizza – ai movimenti nazionalisti e religiosi di cui sottolinea l'importanza, forse perché i primi esprimono una lotta per i diritti di una comunità, mentre i secondi sono affermazioni di un sistema di potere. Torneremo sulla questione del ruolo dei movimenti per i diritti civili, femministi e altri, ma per il momento esaminiamo questa frammentazione delle identità conflittuali, che sono espressione di tensioni politiche.

Nella sua analisi Fukuyama riprende alcuni dei temi affrontati decenni fa da altri analisti, come Manuel Castells, un sociologo catalano che insegna all'Università di California. Castells, allora in esilio e giovane insegnante a Nanterre, aveva preso parte al maggio '68 a Parigi e, in questi ultimi decenni, s'è consacrato allo studio dei movimenti sociali. Il suo contributo alla discussione che qui ci interessa risale a vent'anni fa: una trilogia sull'«*era dell'informazione*», nella quale afferma che la mondializzazione non ha affatto posto fine, ma ha anzi rafforzato le identità religiose, etniche e nazionali. «

Nel corso dell'ultimo quarto di secolo,

[c'è stata]

una crescita generalizzata di manifestazioni possenti dell'identità collettiva che sfidano la mondializzazione e il cosmopolitismo in nome della singolarità culturale e del controllo popolare sulla propria vita e il proprio ambiente

», scrive a proposito di un mondo caratterizzato dal conflitto fra mondializzazione e identità. Ma descrivendo queste identità, Castells nota prima di tutto come esse siano basate su delle «*categorie fondamentali dall'esistenza millenaria*

» O SU «

codici infrangibili ed eterni

», come dio, nazione, etnia, famiglia e territorio [5].

Se le cose stessero così, questa «*esistenza millenaria*» farebbe pagare un prezzo molto salato alle società moderne e, peggio ancora, costituirebbe una presenza inevitabile. Ammetto che questi codici siano antichi e che pesino (e pesano infatti nella storia recente), ma sostengo che tutte queste categorie sono condizionate spazialmente e temporalmente, essendo tutte fabbricate dalla vita sociale in condizioni storiche determinate. Di conseguenza, evolvono. Questa evoluzione può essere lenta o, a volte, più rapida, ma comunque c'è. La costruzione del senso e dell'identità è un processo permanente, in cui ci sono dei vincitori e degli sconfitti e in cui a nessuno spetta l'ultima parola.

Contrariamente alla tesi di Bannon, le identità non possono essere intese come se si giustificassero da sé, come se fossero un dato naturale, che assegnerebbe più valore a ciò che siamo e non a ciò che facciamo o al modo in cui stabiliamo relazioni sociali tra di noi. C'è un rapporto fra questo concetto essenzialista della permanenza dell'identità e la concezione della società come semplice somma di individui, la chimera preferita dalla destra, che descrive un mondo nel quale i soggetti idealizzati definiscono la propria autenticità sulla base delle proiezioni e dei traumi a loro peculiari. In un mondo simile, la persona non è che un soggetto, un insieme di istinti.

Tuttavia, se l'identità si manifesta mediante un complesso di caratteristiche di una persona o di un gruppo, essa comunque evolve e si trasforma sempre, nel corso della vita. Il pensiero razionalista ha sempre sottolineato questa forma di permanenza, almeno da Aristotele in poi, ma la sua stabilità è illusoria: non ci si bagna due volte nella stessa acqua di un fiume. L'identità non può essere affermata che in un mondo di differenze, non di ripetizioni.

Tre forme di identità sociale

Ma proseguiamo con Castells. Nella sua opera di riferimento già ricordata, *Il potere delle identità*, scrive che vi sono tre modi di affermare l'identità sociale:

1 la prima sarebbe la *legittimità* (il processo di formazione della società civile, l'insieme delle istituzioni e dei movimenti che esprimono la cittadinanza al di fuori dello Stato);

2 la seconda consisterebbe nella formazione di una identità di *resistenza* (che sarebbe all'origine delle comunità);

3 la terza, infine, sarebbe l'identità del *progetto* (all'origine del soggetto).

In una società capitalistica sviluppata – una società in rete, come la definisce Castells – l'identificazione prodotta dalla legittimità non sarebbe più operante, mentre sarebbero dominanti le altre due forme [6].

Nancy Fraser, una filosofa socialista e femminista americana che insegna alla New School for Social Research di New York, ha sviluppato – negli stessi anni in cui Castells preparava il suo libro – una teoria sulle identità dei movimenti sociali, fondamentale per il dibattito suggerito da questo articolo. Fraser critica il discorso che, oltre vent'anni fa, affermava che l'identità di gruppo aveva soppiantato l'identità di classe come strumento politico di mobilitazione, basandosi sul presupposto che la dominazione culturale avesse soppiantato lo sfruttamento in quanto ingiustizia "primaria", e portando così la sinistra e quei movimenti all'incoerenza programmatica, a causa della loro decentralizzazione o del disprezzo per la lotta di classe [7]. È del presunto successo di questa narrazione e della sua pratica nella «politica identitaria» che si vanta oggi Steve Bannon, come abbiamo visto, perché è così che la campagna elettorale di Trump sarebbe stata facilitata.

Analizzando l'economia moderna in quanto moltiplicatrice del patriarcato e del razzismo – anche se non ne è essa all'origine, perché essi esistevano ben prima di questo modo di produzione – Fraser sostiene che oggi queste forme di discriminazione non possono esistere senza il sistema capitalistico di produzione e riproduzione. Il capitalismo è patriarcale e razzista. Così, le forme di ingiustizia culturale o simbolica, di non riconoscimento o di non rispetto delle differenze, devono essere combattute mediante la richiesta di riconoscimento, ma esigono anche un altro rimedio, quello della redistribuzione (la si può chiamare socializzazione), che deve distruggere il regime di sfruttamento e che, in un certo senso, ingloba tutte le comunità della classe operaia. Tuttavia, se il riconoscimento tende a stimolare la differenziazione di ogni gruppo e se, contraddittoriamente, la redistribuzione tende ad attenuare la differenziazione nel nome di obiettivi comuni, i due rimedi si combinano entrando in tensione fra di loro. Siamo di fronte a un dilemma. Ma Fraser non si scoraggia e, per affrontare questa difficoltà, si serve dell'esempio delle oppressioni sessuali e "razziali" [8]: «

Tanto il genere che la "razza" costituiscono delle collettività paradigmatiche ambivalenti. Benché ciascuna di esse possieda caratteristiche che l'altra non ha, entrambe includono dimensioni politiche, economiche e culturali. Il genere e la "razza" implicano pertanto contemporaneamente redistribuzione e riconoscimento

». Ma in che senso? Il problema diventa «come le femministe possono lottare simultaneamente per l'abolizione della differenziazione sessuale e per la valorizzazione della specificità di genere?» O «come gli antirazzisti possono lottare simultaneamente per l'abolizione della "razza" e per la valorizzazione della specificità dei gruppi razzializzati?»

È

il dilemma «redistribuzione-riconoscimento». Per Fraser la soluzione consiste nel distinguere fra le prospettive dell'«

affermazione

» e quelle della «

trasformazione

» [9]. La prima richiede uno Stato-providenza, politiche pubbliche, l'affermazione del multiculturalismo; la seconda esige una trasformazione, una rottura con la matrice capitalista, e cioè il socialismo. Se i movimenti si limitano all'«

affermazione

», il dilemma resterà; se si impegnano nella «

trasformazione

», si troveranno tutti attorno a obiettivi anticapitalistici comuni.

A cosa serve l'identità?

Torniamo a Fukuyama e alla sua preoccupazione a proposito delle politiche identitarie, che sarebbero «*una delle principali minacce*» per la democrazia. Ma di quali politiche si tratta? E perché rappresentano una minaccia? La prima famiglia di queste politiche comprende la costellazione dei nazionalismi e di altre forme di espressione culturale, come le religioni, delle quali però parlerò più oltre [*Vedi l'Appendice*].

La seconda famiglia comprende alcune delle grandi lotte della storia degli Stati Uniti, alle quali fanno riferimento i politologi: le lotte contro la schiavitù, poi per i diritti civili, per i diritti del lavoro, per i diritti delle donne e, più in generale, per l'ampliamento della sfera della legalità [10].

Ultimamente, sono sorti movimenti come *Black Lives Matter*, o in seguito a proteste contro la violenza della polizia (a Ferguson nel Missouri, a Baltimora, a New York), o

#MeToo

, dopo le rivelazioni sugli abusi sessuali di alcuni personaggi hollywoodiani.

Questi movimenti si sono formati e sviluppati perché erano socialmente necessari, e non in seguito a qualche tipo di strategia politica. Hanno rivendicato il riconoscimento del razzismo e del sessismo e il dovere di lottarvi contro: se ciò era necessario era perché questi problemi non erano ancora stati risolti. Fukuyama sostiene che la particolarità di questi movimenti consiste in

un processo di identificazione fondato sull'esperienza vissuta dai loro partecipanti, e che non poteva essere altrimenti. Ammette anche che essi sono i benvenuti [11]. Che questa esperienza vissuta li differenzi da altre parti della società che non hanno patito queste forme d'oppressione è ovvio.

Ora, a partire da questi fatti, appare chiaramente come questi movimenti identitari siano fondamentali per il riconoscimento e la rappresentazione, come siano una prima risposta ai problemi sociali e come non costituiscano affatto una minaccia, anche se corrono il rischio di farsi intrappolare in un discorso individualista, che concepisce il trauma di ogni esperienza vissuta come il fondamento che conferisce autorità al loro discorso. Il tutto non è una collezione delle parti, e il movimento non può limitarsi a essere uno specchio delle sofferenze subite.

L'esistenza dei movimenti sociali è in ogni caso una risposta e una rivendicazione di dignità. Ora, non si possono contrapporre fra loro i due concetti di dignità: quello che riposa sulle libertà e sui diritti individuali e quello determinato dalle identità collettive (in quanto classe, comunità, o nazione, o religione). La democrazia esige un pieno riconoscimento della dignità. La critica di Fukuyama si riferisce allora a una questione di "identità dell'identità", e cioè egli critica quel che secondo lui è la strategia della sinistra a partire da questi bisogni. « *Il calo delle ambizioni in direzione di una riforma socioeconomica su vasta scala* », scrive, «

trovò convergenza negli ultimi decenni del XX secolo con l'abbraccio della sinistra per le politiche identitarie e il multiculturalismo».

La sinistra sarebbe così passata dalla lotta per l'eguaglianza alla difesa dei settori marginalizzati. E aggiunge: «

L'ottica della sinistra si spostò sulla cultura: quel che andava smantellato non era l'esistente ordine politico che sfruttava la classe operaia, ma l'egemonia della cultura e dei valori occidentali che opprimevano le minoranze in patria e, all'estero, nei paesi in via di sviluppo » [12].

È

una caricatura, ma come ogni buona caricatura conserva una traccia del modello rappresentato, quanto meno sottolineando correttamente l'appannarsi dell'ambizione a una trasformazione sociale da parte di importanti settori della sinistra, situazione aggravata dallo spostamento al centro delle socialdemocrazie europee o addirittura dal trasferimento a destra (specie nei Paesi dell'Est) di importanti segmenti centristi o della sinistra tradizionale. (Ne è l'ultimo esempio in ordine di tempo la socialdemocrazia danese, con la sua appropriazione di tematiche anti-immigrati tipiche dell'estrema destra.)

Fukuyama arriva addirittura a individuare una frattura fra il marxismo classico, l'Illuminismo e il razionalismo, da una parte, e una nuova sinistra, peraltro già piuttosto vecchiotta, che si ispirerebbe a Nietzsche e a forme di nichilismo relativistico. Ora, se qualche settore della

sinistra, anche dalle origini marxiste, ha smarrito l'energia rivoluzionaria e rinunciato a un programma trasformatore, ciò non può essere confuso con - né giustificare - un arretramento nella lotta per la convergenza delle identità larghe nella lotta popolare, cosa che i movimenti femministi della nuova ondata hanno definito "alleanza intersezionale". Comunque sia, la sinistra fallisce quando non rappresenta più una chiara alternativa anticapitalista, e ciò ha delle conseguenze.

Infatti, ciò che ha spianato la strada a Trump è stata l'«*assenza di una sinistra autentica*», risponde Nancy Fraser. Per lei l'alleanza della Silicon Valley e del capitalismo finanziario con la famiglia Clinton ha regalato a quest'ultima la vittoria elettorale nel 1992 e la presidenza della repubblica per otto anni. Ma l'illusione che i Clinton avrebbero perseguito una politica progressista è svanita quando la Casa Bianca ha promosso lo smantellamento della legislazione sulle banche, erede delle misure prese da Roosevelt sessant'anni prima. Sulla scia dell'era Reagan, è stata questa politica che, contrapponendosi alle proposte emancipatrici e alle politiche sociali, ha favorito il culto dell'individualismo, e non certo i movimenti alla ricerca di forme di lotta e di autoaffermazione [13].

È

il potere che ha trionfato, non la contestazione.

Le sconfitte delle sinistre

Circa vent'anni fa Nancy Fraser aveva già notato che «*le questioni del riconoscimento servono meno a completare, articolare e arricchire le lotte per la redistribuzione che a marginalizzarle, eclissarle e spostarle*

al pericolo dello «

postamento

». Questo pericolo è evidentemente maggiore se le lotte per la redistribuzione economica, per il potere, contro lo sfruttamento, sono poche e deboli, se non trovano espressione politica, se i movimenti sociali non sono fra loro collegati. Per esempio, l'identità può accentuare l'ingiustizia retributiva, le religioni possono rendere più pesante il fardello del patriarcato, altri tipi di movimenti possono rafforzare il razzismo. Una donna nera può essere maltrattata nella sua famiglia perché donna, anche se gli altri componenti della famiglia sono sottoposti alla stessa discriminazione "razziale". Il riconoscimento deve essere multiplo, quanto lo è l'oppressione. Inoltre, le forme intense di comunicazione, invece di favorire l'interazione e di collegare fra loro i contesti multiculturali, accelerano i flussi di mediatizzazione, il che contribuisce all'assolutizzazione delle identità di gruppo. Fraser chiama tutto ciò il pericolo della «reificazione» [14], mentre altri autori parlano di «

modo d'identità Facebook

».

La presa d'atto di questi due pericoli ha ricevuto risposte sbagliate: o la contrapposizione fra classe e genere, o una risposta economicistica, e cioè l'attribuzione di un preteso privilegio alla lotta per la redistribuzione, ignorando il riconoscimento delle differenze. Fraser suggerisce, viceversa, che questi problemi di spostamento e di reificazione delle identità possono essere affrontati riconsiderando il riconoscimento.

L'approccio tradizionale del processo di riconoscimento è quello che potremmo chiamare un modello d'identità, basato su Hegel, come Fukuyama ha ricordato, dicendosi d'accordo. Questa identità è concepita come se si costruisse in un processo di mutuo e progressivo riconoscimento dell'altro, mediante l'interazione di altri soggetti. L'amarezza o la collera delle famiglie dei lavoratori poveri statunitensi che hanno votato per Trump rientra in questo «modello d'identità», nel quale il non-riconoscimento è trattato come un pregiudizio culturale o come l'espressione forzata di gerarchie culturali, che sviliscono l'identità vissuta. Inoltre, «*la mercificazione ha in una certa misura invaso tutte le società, separando almeno in parte i meccanismi economici di distribuzione dai modelli culturali di valore e di prestigio*», il che aumenta i rischi di spostamento e di reificazione. E poiché le interazioni umane, tradizionalmente subordinate alle gerarchie, nella modernità sono anch'esse impregnate di reti sociali, le opportunità di riconoscimento si presentano in un mondo parallelo, che accelera la frammentazione o reificazione. Per questo motivo, questo modello d'identità può rappresentare un pericolo: può produrre un riconoscimento illusorio e può anche generare un'esclusione che ignora la complessità della vita (si rammenti l'esempio precedente delle identità religiose che rafforzano l'oppressione patriarcale) [15].

Qual è l'alternativa? Se le due forme di dignità sono inseparabili e devono essere riconosciute, allora «*ciò che si deve riconoscere non è l'identità specifica del gruppo, ma lo status dei suoi componenti individuali come parte integrante dell'interazione sociale*». Detto altrimenti, si tratta di combattere la subordinazione sociale istituzionalizzata, e non solo di criticare il simbolo culturale di questa differenza. Pertanto, la politica deve essere orientata «*non a valorizzare l'identità di gruppo, ma a sormontare la subordinazione*». Questo «*modello di status*» si contrappone anche al «*modello d'identità*», in nome del principio di un «*riconoscimento universalista e decostruttivo*» [16].

L'esperienza dei grandi movimenti identitari conferma questo «*modello di status*»: nel momento

culminante del movimento per i diritti civili - la Marcia su Washington “per il lavoro e la libertà”, che rese famoso Martin King - le principali rivendicazioni, evocate nello slogan, erano sì la libertà, la giustizia e il rigetto della discriminazione, ma anche la piena occupazione e l’aumento del salario minimo. La sua forza consisteva nella convergenza fra l’identità del movimento dei neri e i movimenti popolari.

È questo l’esempio che deve ispirare la sinistra anticapitalista e anticonservatrice.

Note

1 Citato da Timothy Egan, *What if Steve Bannon is Right?* in «New York Times», 25 agosto 2017.

2 Francis Fukuyama, *Identidades. A exigência da dignidade e a política do ressentimento*. Dom Quixote, Lisboa 2018, pag. 18, traduzione portoghese di *Identity. The Demand of Dignity and the Politics of Resentment*. Macmillan, New York 2018. [Trad. italiana: *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*. UTET, Torino 2019, pagg. 15-16.]

3 Fukuyama, *ibid.*, pag. 20 della trad. italiana.

4 *Ibid.*, pag. 91.

5 Manuel Castells, *The Power of Identity*, secondo volume di *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Blackwell, Oxford 1997, pagg. e e 65-66. [Trad. italiana: *Il potere delle identità*, EGEA, Milano 2008]

6 Ibid. pagg. 8-10 e 335.

7 Nancy Fraser, *From Redistribution to Recognition? Dilemma of Justice in a "Post Socialist" Age*, in «New Left Review», n° 212, 1995, pagg. 68-93.

8 Rifiuto l'idea che vi siano diverse "razze", perché non vi è che una razza, quella umana. Pertanto, quando in questo testo c'è la necessità di riferirsi ai pregiudizi diffusi che differenziano le persone sulla base del colore della pelle, uso il termine "razza" fra virgolette.

9 Fraser, cit., pagg. 78 e 80-82.

10 Fukuyama, cit., pag. 38.

11 Black Lives Matter e altri movimenti hanno apportato «*autentici benefici per le persone coinvolte*» e «*non c'è nulla di male nella politica identitaria in sé: è una reazione naturale e inevitabile all'ingiustizia*» (Fukuyama, cit., pagg. 130-131). L'autore ammette inoltre che non si può abbandonare l'idea di identità, ma che è necessario ricercare identità più ampie (pag. 146).

12 Ibid, pagg. 128-129.

13 Nancy Fraser, «Neoliberalismo progressista versus populismo reacionário: uma escolha de Hobson», in Heinrich Geiselberger (ed.), *O grande retrocesso. Um debate internacional sobre as grandes questões do Nosso Tempo*. Objectiva, Lisboa 2017, pagg. 83-95, pag. 88. [Trad. italiana: «Il neoliberalismo progressista contro il populismo reazionario: una scelta di Hobson», in Heinrich Geiselberger (a cura di), *La grande regressione. Quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo.*

Feltrinelli, Milano 2018, pagg. 69 e *passim*

.]

14 Nancy Fraser, *Rethinking Recognition*, in «New Left Review», n° 3, maggio-giugno 2000, pagg. 112 e 108.

15 Ibid., pagg. 109 e 111-112.

16 Ibid., pagg. 113-114 e 116.

Appendice | La famiglia dei nazionalismi

Di fronte all'impoverimento della vita economica e alla percezione di una minaccia nella diversità etnica e culturale, la risposta conservatrice – come quella del nazionalismo imperiale di Trump (ma ve ne sono anche altri) – è quella di promettere un'omogeneità o una normalizzazione ormai frantumate dalla mondializzazione. È proprio a causa di questa tensione fra realtà e nostalgia del passato che «

l'era della mondializzazione è anche quella del risorgere dei nazionalismi

», secondo Castells [1]. Perché anche se l'idea di una nazione associata a uno Stato non è diventata egemonica che nel XIX secolo, essa ha radici ancestrali, e si riaffaccia quindi in ogni periodo di crisi mondiale. Per alcuni non si tratta che di una idealizzazione, altri ritengono che le nazioni non siano che delle «

comunità immaginate

» [2]: comunque sia, è un fatto che la loro forza di identificazione s'è rivelata essere un potente strumento politico nel corso del tempo.

A questo proposito, e per confutare alcune conclusioni semplicistiche, José Manuel Sobral sottolinea la differenza fra nazionalismo civico e nazionalismo binario [3] e ricorda la fragilità del cosmopolitismo in quanto alternativa al nazionalismo. Se la mondializzazione – che ha una matrice finanziaria e che, date le gigantesche multinazionali che la stimolano, non subisce l'influenza delle opinioni passive delle popolazioni – distrugge elementi essenziali di riferimento

e se, nello stesso tempo, annulla gli spazi nei quali potrebbe insediarsi un potere mediatore e protettore, allora il nazionalismo civico diventa una alternativa al nazionalismo binario, perché l'identificazione nazionale è interpretata e sostenuta da una politica popolare. Là dove ciò non è accaduto, la destra ha egemonizzato in forma duratura la vita pubblica, e ne fanno testimonianza gli avventi di Trump, di Bolsonaro o di Salvini.

Una delle conseguenze della perdita delle identità sociali e collettive, nel contesto della mondializzazione, è l'emergenza di riferimenti dissonanti che riempiono questo vuoto, sia di natura religiosa che etnica. Castells nota che *«per gli attori sociali esclusi o che resistono all'individualizzazione dell'identità legata alla vita nelle reti mondiali del potere e della ricchezza, le comunità culturali a base religiosa, nazionale o territoriale sembrano garantire la principale alternativa per la costruzione di un senso nella nostra società*

». L'appartenenza etnica è spesso rafforzata da una identità religiosa o nazionale: *« Sostengo che quando la razza diventa importante, probabilmente più di prima, come fonte d'oppressione e di discriminazione, l'etnicità fa la sua comparsa in quanto fonte di significato e di identità: non per arrivare alla fusione con altre etnie, ma secondo dei principi generali d'autodefinizione culturale, come la religione, la nazione o il genere*

» [4]. La creazione di comunità, o di ciò che viene definita l'«identificazione della resistenza», può essere fortemente motivata dalle religioni, con conseguenze di vario ordine, anche e spesso di carattere conservatore.

Note

1 Castells, op. cit., pag. 27.

2 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* . Verso, London 1983. [Trad. italiana: *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi* . Manifestolibri, Roma 1996, ripubblicato - con una lieve modifica del titolo, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi* - da Laterza, Bari 2018.]

3 José Manuel Sobral, «Nacionalismo e desigualdade na conjuntura presente», in Gomes, Silva et al. (orgs.), *Desigualdades sociais e políticas públicas*. Húmus, Famalicão 2018, pagg. 83-105 e 85.

4 Castells, op. cit., pagg. 65 e 53.

Francisco Louçã, militante della IV Internazionale sin dalla scuola secondaria, è un economista e un docente universitario. Già dirigente del Partito socialista rivoluzionario (la sezione portoghese della IV Internazionale), è stato fra i fondatori del Bloco de Esquerda e suo coordinatore nazionale dal 2005 al 2012. È stato deputato per diverse legislature, prima di essere eletto, nel 2015, al Consiglio di Stato da parte dell'Assemblea della Repubblica.

[Titolo originale: *L'imbroglione des identités et de la politique socialiste*, in «Inprecor», n° 664-665, giugno-luglio 2019. Traduzione di Cristiano Dan.]