

## *Carpentras e il corpo segno*

Ho scritto il testo prima del 95 in occasione della mia tesi di laurea in sociologia giuridica su giovani e razzismo ( curata da Eligio Resta, relatore Luigi Pannarale, Giurisprudenza Bari 95) ed è stato pubblicato su Critica Marxista 4/5 1995

*A Carpentras presso Avignone, nucleo storico dell'ebraismo francese, la notte tra il 9 e 10 maggio del 1990, viene assaltato il cimitero ebraico, profanate 34 lapidi, e la salma di un anziano sepolto due settimane prima viene mutilata.*

<Ci sono quelli che lasciano che i morti seppelliscano i morti e quelli che non smettono di disseppellirli per finirli. Non essendo riusciti a portare a termine né il loro omicidio simbolico né il lavoro del lutto, non si accontentano che gli altri siano morti, devono anche disotterrarli per impalarli- è il complesso di Carpentras ( dopo quello di Timisoara): la manipolazione televisiva dei cadaveri, il complesso della profanazione>.<sup>1</sup>

Di profanazioni dei cimiteri e di altri monumenti della memoria degli ebrei ne abbiamo molte prima e dopo la ripresa del razzismo e dell'antisemitismo in Europa, ma nessuna ha la forza simbolica di Carpentras.

Su Le Monde del 17 maggio 1990 il rabbino Josy Eisenberg si chiede se ci sarà un prima e dopo Carpentras < Nessuno lo sa ancora. Ma sin d'ora è possibile una constatazione: l'indignazione è molto più forte quando si colpisce la tomba di un ebreo che quando si uccide un ebreo vivo... Ciò che è inaudito è che, da morto, un ebreo possa ancora disturbare come se si trattasse di dilatare brutalmente il concetto di esilio: non solo non ci sarebbe più posto sulla terra per gli ebrei, in nessuna terra e in particolare in Francia ...Ma, straniero in terra, l'ebreo lo resterà egualmente sottoterra, indesiderabile per sempre...>.

In questa intervista si incrociano più strati simbolici. Innanzitutto quello politico ovvero la soppressione del divieto dell' antisemitismo che l'Olocausto aveva sancito nella Europa del dopoguerra. Accanto a questo e nello stesso strato viene agita la logica del razzismo totale<sup>2</sup>, di sterminio, quella secondo cui la violenza razzista in questo necessariamente istituzionale ha come obiettivo l'annientamento radicale dell'altro, e non la discriminazione o la sottomissione ma la *sua deportazione dal genere umano*. È una violenza che diviene principio costitutivo di una identità individuale e sociale.

Proprio qui i due strati si rivelano contigui e cominciano a costituirsi gli autori innominati della profanazione.

---

<sup>1</sup> Cfr. Le Monde del 17 maggio 1990. Su Carpentras cfr. la mia tesi di laurea cit. dove analizzo le relazioni tra giovani e antisemitismo nella Europa degli anni 80/90. Il testo è stato già pubblicato su Critica marxista 4/5 1995. Non ho potuto invece leggere le 150 pagine di Le Pen su Carpentras.

Su Timisoara cfr. Jean Baudrillard, *L'illusione della fine*, Milano, Edizioni Anabasi, 1993, p. 39.

<sup>2</sup> Per la differenza fra razzismo parziale e razzismo totale vedi Michel Wieviorka, *Lo spazio del razzismo*, Milano, Il Saggiatore, 1993, p. 77.

Carpentras , infatti, opera come un *bersaglio* anche per i quattro ignoti che si muovono nel cimitero la notte fra il 9 e il 10 maggio. Intanto per il luogo: non solo luogo del sacro, simbolo - direbbe Girard<sup>3</sup>- della violenza fondatrice; ma anche monumento ( e memoria: da Clemente VI a Dreyfus) delle forze che nel tempo hanno rifiutato il gioco *tra diritto sovrano di uccidere e meccanismi del biopotere*<sup>4</sup>. Inoltre, perché disepellire e impalare un corpo che non vive più è l'atto che trasforma l'uccisione di un morto in un simbolo del potere<sup>5</sup>, non un potere qualsiasi ma il *diritto di far vivere e lasciar morire*<sup>6</sup>, la relazione di tipo biologico ( vita/morte) sul cui monopolio si fondano gli Stati moderni.

Carpentras, dunque non è uno dei tanti eventi simbolici possibili, prodotti in quegli anni dalle pratiche razzistiche ma il gesto che agisce un nuovo ordine simbolico: interviene sull'archetipo che fonda le strutture del reale e tutti i rapporti sociali < la disgiunzione fondamentale della vita e della morte><sup>7</sup>, nomina la fine di quella separazione e instaura lo < scambio impossibile> come principio d'identità. Il sacro, la morte , la memoria, la storia: la forza del simbolo è invasiva, investe i luoghi, le vittime, i fatti accaduti in quel cimitero.

Ma anche gli autori. Essi restano ( e resteranno) ignoti, privi non solo di identità, ma di corpo e di realtà. La polizia ha trovato soltanto quattro impronte e qualche arnese per la profanazione. Eppure in Francia<sup>8</sup> e altrove<sup>9</sup> sin dai primi momenti l'attentato fu attribuito agli skinheads. Non a generici giovani, o a giovani neo-nazisti protagonisti di queste imprese ma proprio a degli skinheads. La loro presenza però nel cimitero di Carpentras non fu mai accertata.

Essi sono ridotti a simbolo : i Doc Martens<sup>10</sup>. La scarpa skinheads originariamente usata dai minatori, dall'esercito britannico, e da quello tedesco per la tomaia.

Entra dunque in gioco la costituzione mediatica del fatto ad opera delle grandi agenzie di formazione della opinione pubblica e si apre una discussione sulla funzione dei media nella rappresentazione delle sottoculture, in particolare su quella skin<sup>11</sup>. Ma l'esistenza di realtà diverse e in opposizione tra loro presenti nella

---

<sup>3</sup> cfr. René Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1994, pp.358 sgg.

<sup>4</sup> cfr. Michel Foucault, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, p.170. Nelle pagine precedenti Foucault chiarisce cosa intende per biopotere: il potere che nel corso del XIX secolo ha preso a carico non solo il corpo ma la vita in generale. In una parola il biopotere non è più *potere sovrano che uccide ma potere di uccidere la vita stessa*.

<sup>5</sup> Il rito dell'impalamento è una morte torturata. Per approfondire l'analisi del rapporto fra tortura e potere cfr. Elaine Scarry , *La sofferenza del corpo*, Bologna, Il Mulino, 1990, p.92.

<sup>6</sup> M. Foucault, op. cit., p. 156.

<sup>7</sup> J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1992 pp. 146,147.

<sup>8</sup> *Le Monde* del 19 maggio, senza aver registrato alcun concreto avanzamento delle indagini, dedica un lungo articolo alla *internazionale de cranes rasés*.

<sup>9</sup> Cfr. Il Corriere della sera 12 maggio 1990.

<sup>10</sup> Nel 2012 la Doc Martens collaborerà con la Swarovski.

<sup>11</sup> Cfr. Valerio Marchi, SMV, *Stile maschio violento*, Genova, Costa & Nolan, 1994, pp. 62 sgg. ; e dello stesso autore *Gioventù territorio rancore : il modello bonehead*, in *Democrazia e diritto*, 1994, n.1, pp.153-178 <Solo attraverso una lettura del modello bonehead, dei suoi legami con le organizzazioni neo-naziste si potrà giungere a comprendere la reale natura dei naziskin>.

Sulle sottoculture giovanili cfr. invece Massimo Ilardi, *L'individuo in rivolta*, Genova, Costa & Nolan, 1995; Aa. Vv., *Culture del conflitto*, a cura di Massimo Canevacci ed altri 1995, Costa& Nolan, Genova, 1995. Un gruppo di studiosi

sottocultura skinhead, dai red skin ( gli skin antirazzisti ) agli skin legati ai soggetti politici e culturali della destra europea e a Base autonoma ( la destra nazista) viene archiviato come problema, e fa paura chi lo studia.

La semplificazione dei media non regge sino in fondo alla prova dei fatti<sup>12</sup>, gli skinheads non costituiscono un fenomeno marginale della fine del novecento. In realtà essi costituiscono la sottocultura giovanile più persistente, circa un trentennio<sup>13</sup>, più spettacolare e diffusa nelle periferie delle metropoli europee<sup>14</sup>. È un fenomeno che si impone all'attenzione dei media e diviene, all'inizio degli anni novanta, il simbolo di uno stile di vita internazionale.

Le sottoculture giovanili non sono un universo omogeneo e immobile. Esse hanno una storia, sono in relazione con le svolte della società moderna e rappresentano la cattiva coscienza di < una trasformazione profonda nella logica e nei processi che guidano le società complesse><sup>15</sup>.

Stanno entro la crisi dei grandi progetti di trasformazione e perciò parlano del mancato incontro tra sinistra e mutamenti profondi dell'immaginario sociale. Soffrono perciò della < perdita della dimensione della storia e della contraddizione come forma generale dell'accadere storico, della sintesi finale><sup>16</sup>. E, in definitiva, danno forma e volto alla sconfitta della politica come produttrice di senso, di idee e di cultura.

Per dirla con la Heller, sono un fenomeno che anticipa la < post -histoire>.<sup>17</sup> Non a caso si instaurano dove e quando avanza il declino del movimento operaio e degli attori classici del conflitto di egemonia. Dunque le sottoculture occupano il vuoto creato dall'esaurirsi delle mediazioni tradizionali, quel vuoto che si apre nella crisi del movimento operaio e delle sue espressioni politiche e culturali e nel quale - come scrive Michel Wieviorka- si delinea *lo spazio del razzismo*.<sup>18</sup>

In questa storia stanno gli skinheads, protagonisti e testimoni privilegiati delle sue contraddizioni più acute e dei suoi esiti più radicali. La prima generazione di skin appare nelle zone dell' East End londinese, abitate da centocinquanta'anni dalla *working class*<sup>19</sup>bianca , teatro non solo della persistenza dei suoi valori tradizionali

---

che per primi nel nostro paese si sono occupati di queste esperienze rivedendo e rovesciando giudizi e categorie tradizionali.

<sup>12</sup> Nelle mia tesi di laurea ho dedicato un intero capitolo al protagonismo skinhead negli episodi di neorazzismo.

<sup>13</sup> Cfr. Dick Hebdige, *Sottocultura*, Genova, Costa & Nolan, 1990, pp.58 sgg.

<sup>14</sup> L'espansione dello stile di vita skin è un fenomeno degli anni 80. Cfr. Parlamento Europeo, *Commissione d'inchiesta sul razzismo e la xenofobia*. Relazione sui risultati, Lussemburgo, 1991, pp. 47 sgg; V. Marchi, *Blood and Honour*. Rapporto internazionale sulla destra skinhead, Roma Koiné Edizioni, 1993 e Guido Caldiron, *Gli squadristi del 2000*, Roma, manifestolibri,1993.

<sup>15</sup> Alberto Melucci, *L'invenzione del presente*, Bologna, Il Mulino, 1991, p.7. Nelle pagine seguenti egli spiega cosa intende per società complesse e grande trasformazione.

<sup>16</sup> Pietro Barcellona, *La rivolta del desiderio*, in *Democrazia e diritto*, 1991, n.3, p. 205.

<sup>17</sup> Mi riferisco all'uso che Agnes Heller e Ferenc Fehér *La condizione politica post- moderna*, Roma, marietti 1992, p.9.

<sup>18</sup>M. Wieviorka, op. cit., p.196.

<sup>19</sup> Cfr. D. Hebdige op.cit. Ma anche per le differenze F. Engels *La situazione della classe operaia in Inghilterra, 1845 e E. Hobsbawm ( Studi di storia del movimento operaio*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 317 sgg. ) Cfr. anche N. Elias e E. Dunning ( *Sport e aggressività*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 308) .

ma anche della sua sconfitta sociale e della sua decadenza culturale e politica. È ovvio che la *working class* di Hebdige non è la classe operaia di Engels, né l'aristocrazia operaia di Hobsbawm anche se gli anni 60/70 negli East End vedono la presenza degli operai più precari, meno pagati, più socialmente esclusi.

Questa *working class* si avvicina più al sottoproletariato di Norbert Elias e Eric Dunning. Siamo negli anni 70/80, gli anni della crisi del Labour Party e delle sconfitte sindacali. È esemplare la sconfitta dei minatori nella lotta contro lo smantellamento del sistema minerario pubblico, così come è esemplare la vittoria della Thatcher e del suo attacco ai sindacati e al Welfare State.

È in questo ambiente tipico delle metropoli europee ( crisi dei riferimenti di classe, crisi del welfare, multietnicità) che le sottoculture giovanili, e in particolare quella *skin*, diventano il luogo che unisce due *coscienze infelici* : la coscienza dell'appartenenza di classe nella sua fase declinante e la coscienza dell'appartenenza etnica *in esilio*, cioè calata in una società che attua, tramite la marginalizzazione una forma di integrazione subalterna delle minoranze etniche immigrate.

La prima generazione degli *skin* si forma in seno ai *mods duri*<sup>20</sup> e in contrapposizione agli *hippies*<sup>21</sup>, e partecipa al duello culturale tra rock e reggae e della provvisoria prevalenza di quest'ultimo e dei suoi forti caratteri etnici ( indo- occidentali e più propriamente giamaicani). Questi giovani- in grande maggioranza figli della *working class*- non solo si riconoscono nei valori culturali indo-occidentali veicolati dalle loro espressioni musicali, ma ne fanno un motivo di distinzione e di rottura con i modi, le forme e i linguaggi musicali e non dei giovani della *middle class*.

Alla figura mite, non violenta, bisessuale dell'*hippy*, gli *skin* oppongono la virilità violenta del *rude boy*. Vi è qui la trasposizione dei caratteri di una identità ormai sepolta in forme, comportamenti, riti di matrice etnica. Scrive Hebdige < I *rude boy* formavano una sottocultura deviante della Giamaica della seconda metà degli anni sessanta. Molto appariscenti, questi *duri* della città furono resi fascinosi da una filza di successi *reggae*<sup>22</sup>.>

La figura della soggettività *skin* si costituisce in questo gioco di trasposizione di una coscienza di classe, già deprivata e regredita alla sua versione più immediata, in riferimenti etnici, anch'essi astratti e naturalizzati. Classe ed etnicità entrano in rapporto quando sono entrambe espropriate della loro vitalità storica e culturale originaria e risultano, per questo, situate in una dimensione inattuale, nostalgica , rivendicativa, che fa della violenza fisica, dell'immagine virile e della identificazione territoriale il fulcro della loro comunicazione e insieme il principio di identità.

Non è certo la solidarietà di classe fra etnicamente diversi o anche solo un embrione di *melting pot*, a fondare l'identità *skin*. Infatti gli *skin* non si uniscono ai giamaicani soltanto nei ritmi e nei riti del *reggae* ma praticano insieme il < massacro del

---

<sup>20</sup> Cfr. D. Hebdige, op. cit., pp.55 sgg.

<sup>21</sup> Per ciò che riguarda gli *hippies*, vedi l'analisi di Paolo Tranchina, *La rinascita delle idee*, Chieti, Métis, 1991, pp.15 sgg.; Jack Kerrouac, *I sotterranei*, Milano, Feltrinelli, 1994 è un riferimento obbligato.

<sup>22</sup>D. Hebdige, op. cit., p. 48, nota 21.

pakistano><sup>23</sup>. Quando poi, fra gli indo-occidentali si affermerà la ricerca di una forte e polemica identità etnica l'apparente solidarietà delle origini si dissolverà, dando luogo prima a una crisi di identità degli *skin* e poi al razzismo.

< Con l'avvicinarsi degli anni settanta- scrive ancora Hebdige il rapporto tra passato e presente, fra cultura negra e cultura bianca, divenne sempre più difficile da mantenere>, perché da un lato molte istituzioni della working class di anteguerra- proprio quelle alla cui riesumazione gli *skin* avevano consegnato gran parte del proprio contenuto identitario- venivano travolte dalle trasformazioni economiche e sociali. E dall'altro, all'interno della cultura *reggae*, si manifestavano mutamenti ideologici sempre più incompatibili con i giovani bianchi.<sup>24</sup> Sono gli anni in cui per reagire alla crisi dei tradizionali meccanismi di integrazione-subordinazione vigenti nella società inglese- le minoranze indo-occidentali sviluppano forti e conflittuali processi che rivendicano identità etnica e culturale, e che hanno fatto parlare di *etnonazionalismo*<sup>25</sup> nella accezione di Alberto Melucci e Mario Diani. Essi individuano nelle rivolte dei giamaicani in Gran Bretagna il segno di lotte a base etnica e non nazionalista. Si tratta della straordinaria anticipazione dei processi inglesi rispetto a ciò che accadrà in Europa dopo l'89 quando emerge il nazionalismo a base etnica.

Sono anche gli anni in cui i movimenti e i partiti di destra- il National Front e il British Movement- si avviano a raccogliere il massimo dei consensi nella opinione pubblica, nell'elettorato e fra gli *skin*, ricorrendo soprattutto a slogan razzisti<sup>26</sup>.

Nell'estendersi e nell'acutizzarsi dei conflitti razziali, che coinvolgono sempre più lo Stato dilagano gli scontri tra polizia e immigrati; il legame che connette in una sorta di luogo outsider il risentimento di classe dei giovani bianchi della working class con la resistenza identitaria degli immigrati giamaicani si spezza e rivela le sue potenzialità involutive. Una coscienza di classe ormai priva della sua autonomia ( e delle sue ambizioni egemoni) e una coscienza etnica sempre più costituita dalle sue *certezze originarie e naturali* non hanno nessuna capacità mediatrice, anzi rendono le differenze tanto più esplosive quanto più esse sono venute a contatto.

< L'estate del 1972 gli *skinheads* si unirono ad altri abitanti della zona per attaccare gli immigrati della seconda generazione del quartiere di Toxteth a Liverpool ><sup>27</sup>. Sotto la spinta dei grandi processi sociali degli anni settanta, l' *etnicità bianca* degli *skins* tende a trapassare nel razzismo bianco e, dopo un'eclisse provvisoria, si

---

<sup>23</sup> Ivi, pp.61-62. L'autore osserva come i pakistani si erano sottratti a un processo di assimilazione. Sarà proprio questa alterità a indicarli come vittime degli *skin* < neri o bianchi che fossero>.

<sup>24</sup> Vedi il passaggio dal *reggae al rastafarianesimo* ivi p. 62. La musica è molto importante per Hebdige. Con analisi puntuali registra in questo linguaggio tutte le tensioni e le trasformazioni delle sottoculture giovanili e soprattutto il tema etnico. Cfr. anche sulla musica gli scritti di J. Chambers.

<sup>25</sup> Cfr. A. Melucci e M. Diani, *Nazioni senza Stato*, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 19 sgg.

<sup>26</sup> Sul National Front vedi P. Ignazi, *L'estrema destra in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1994, p.71.

<sup>27</sup> D. Hebdige, op. cit., p. 62.

prepara, nella sua forma nuova e definitiva, alla grande esportazione degli anni ottanta.

Quando alle soglie del decennio thatcheriano, compare la seconda generazione degli skinheads, l'esclusione del *corpo estraneo*, non è più casuale - e socialmente motivata - per questa sottocultura, ma fonda l'azione stessa. È il modo di distinguersi entro la stessa sottocultura skin e dalle altre sottoculture, essa costituisce e riproduce l'identità di gruppo. Non è più la concorrenza interetnica nelle prigioni dei ghetti metropolitani, né l'aggressività xenofoba e violenta delle origini a fornire il principio di identificazione e l'orientamento dell'azione *skin*, ma proprio la percezione dell'altro come negativo e la percezione di sé come negazione dell'altro. Si verifica quel processo di astrazione e generalizzazione a cui fa riferimento Agnes Heller, quando parla di un fenomeno che anticipa il neorazzismo<sup>28</sup> e ha ben poco a che fare con le razze: < A qualunque gruppo sentito come estraneo può essere attribuita la sindrome della diversità e può quindi essere trasformato in un *nemico naturale* dalla fantasia razzista><sup>29</sup>.

Per gli *skin* di questa generazione lo scontro interetnico non si sviluppa in un conflitto tra differenze, ma diventa principio di identità a se stessi, il contrario della costruzione di quella identità come riconoscimento della diversità, di cui parla Jean Bertrand Pontalis: < Il paradosso è che si può trovare la propria identità a se stessi soltanto nel non essere identici agli altri. Il razzismo come fenomeno di massa scomparirà solo con la risoluzione di questo paradosso, cosa che implica identità multiple, eterogenee, mobili e non il trionfo dell'Uno necessariamente distruttore<sup>30</sup>.>. Questi skinheads, insomma, non sono né psicotici né barbari provvisori, ma ( come scrive Enzensberger) costituiscono un < indizio di comportamento autistico e di perdita dei principi><sup>31</sup> e sono quindi soggetti senza autonomia, destinati a vivere una particolare forma di violenza, quella assoluta e connessa alla sindrome razzista<sup>32</sup>.

Questa lettura della sottocultura *skin* come azione che, attraverso l'esperienza corporea della marginalità e della esclusione, e del suo rifiuto violento, materializza una richiesta di affermazione identitaria, è espressa nell'uso che gli *skin* fanno sin dall'inizio del proprio corpo: un uso che riduce il corpo a segno.

Dalla testa rasata all'uso invasivo del tatuaggio, gli *skin* traggono il loro statuto sociale e la loro visibilità dalla negazione del proprio corpo come individuo vivente. Senza essere segno il corpo di questi giovani non esiste perché rifiutato, destinato alla solitudine e alla superfluità<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Per neorazzismo intendo il razzismo differenzialista a base culturale e non più biologica. Per un approfondimento cfr. Pierre- André Taguieff, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Bologna, Il Mulino, 1994 e gli scritti di M. Wieviorka.

<sup>29</sup> A. Heller, *È giusto usare violenza di Stato contro i razzisti* l'Unità, 29 novembre 1992.

<sup>30</sup> J. B. Pontalis, *Perdere di vista*, Roma, Borla, 1993, p. 90.

<sup>31</sup> Hans Magnus Enzensberger, *Prospettive sulla guerra civile*, Torino, Einaudi, 1994, p.14.

<sup>32</sup> Sul rapporto tra comportamento antisemitico e *io- identico* vedi Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 185 sgg.

<sup>33</sup> Cfr. N.Elias, *op. cit.*, pp. 67 sgg., per ciò che riguarda l'impatto e gli effetti aggressivi e distruttivi che produce l'esclusione sui giovani della working class.

L'uso del corpo come segno non è un dato esclusivo degli skin , in altri casi però veniva usato come stigma identitario in modi non esclusivi e naturalistici. Il corpo-robot dei punk esprimeva, per esempio, una denuncia della riduzione del corpo a macchina nella produzione capitalistica e nel consumo mettendo in scena una mediazione.

Il corpo- segno consente agli *skin* di agire il < senso perduto della comunità working class >, di cui parla Hebdige, e, nello stesso tempo, di esistere per l'opinione pubblica in quanto segnati in modo conforme all'immagine che i media danno della classe operaia dura e lumpen dei sobborghi orientali di Londra.<sup>34</sup>

Tuttavia è proprio quest'uso senza residui del corpo come segno, e come segno di identità, che predispone la sottocultura skin alla violenza ( anche omicida) sui corpi, quando si scatenerà il conflitto delle differenze. La caduta del divieto di uccidere, che caratterizza tanta parte del razzismo di questi anni<sup>35</sup>, non è solo un ritorno alla fisicità violenta dei padri, ma proprio la disincarnazione del corpo in segno.

Marialba Pileggi

---

<sup>34</sup> Cfr. Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico*, cit., pp.113 sgg. per il rapporto corpo-segno nella società moderna.

<sup>35</sup> Cfr. Etienne Balibar, *Le frontiere della democrazia*, Roma, manifestolibri, 1993, p. 211.