

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 impararli- è il complesso di Carpentras (dopo quello di Timisoara): la manipolazione televisiva dei cadaveri, il complesso della profanazione>.¹

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 totale², 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.

¹ 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.

² 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 Girard³- 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*⁴. 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 potere⁵, non un potere qualsiasi ma il *diritto di far vivere e lasciar morire*⁶, 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>⁷, 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 Francia⁸ e altrove⁹ 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 Martens¹⁰. 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 skin¹¹. Ma l'esistenza di realtà diverse e in opposizione tra loro presenti nella

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

⁴ 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*.

⁵ 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.

⁶ M. Foucault, op. cit., p. 156.

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

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

⁹ Cfr. Il Corriere della sera 12 maggio 1990.

¹⁰ Nel 2012 la Doc Martens collaborerà con la Swarovski.

¹¹ 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 fatti¹², gli skinheads non costituiscono un fenomeno marginale della fine del novecento. In realtà essi costituiscono la sottocultura giovanile più persistente, circa un trentennio¹³, più spettacolare e diffusa nelle periferie delle metropoli europee¹⁴. 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>¹⁵.

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>¹⁶. 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>.¹⁷ 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*.¹⁸

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 centocinquant'anni dalla *working class*¹⁹bianca , 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.

¹² Nelle mie tesi di laurea ho dedicato un intero capitolo al protagonismo skinhead negli episodi di neorazzismo.

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

¹⁴ 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.

¹⁵ 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.

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

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

¹⁸M. Wieviorka, op. cit., p.196.

¹⁹ 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*²⁰ e in contrapposizione agli *hippies*²¹, 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*²².>

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

²⁰ Cfr. D. Hebdige, op. cit., pp.55 sgg.

²¹ 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.

²²D. Hebdige, op. cit., p. 48, nota 21.

pakistano>²³. 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.²⁴ 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*²⁵ 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 razzisti²⁶.

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 >²⁷. 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

²³ 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>.

²⁴ 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.

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

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

²⁷ 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 neorazzismo²⁸ 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>²⁹.

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 distruttore³⁰.>. 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>³¹ e sono quindi soggetti senza autonomia, destinati a vivere una particolare forma di violenza, quella assoluta e connessa alla sindrome razzista³².

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 superfluità³³.

²⁸ 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.

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

³⁰ J. B. Pontalis, *Perdere di vista*, Roma, Borla, 1993, p. 90.

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

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

³³ 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.³⁴

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 anni³⁵, non è solo un ritorno alla fisicità violenta dei padri, ma proprio la disincarnazione del corpo in segno.

Marialba Pileggi

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

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