

Convegno:

“Le differenti uguaglianze: diritti, soggetti e complessità sociale. Una riflessione a partire dagli Stati Uniti”

Bergamo, Università degli Studi, 20-22 marzo 1997

Introduzione al convegno

Redazione di Ácoma

Nell'introdurre il libro di Edward Wolff, *Top Heavy*, uno studio della crescente polarizzazione economica e sociale negli Stati Uniti degli ultimi quindici anni, Richard Leone scriveva nel 1996 che le disuguaglianze di ricchezza oggi, negli Stati Uniti, sono diventate più grandi di quelle che si riscontrano nelle “società classiste” (*class-ridden societies*) della vecchia Europa. È una affermazione importante, che rovescia un'immagine a cui molti – non solo americani – sono ancora affezionati. Dunque, la realizzazione della società “senza classi” (*classless society*), che l'ideologia dominante voleva avvenuta negli anni Cinquanta, non c'è stata. E la mancata cancellazione delle distanze economiche ha inoltre coinciso con l'approfondirsi della percezione che anche *altre* differenze continuano a tenere lontano l'obiettivo di quell'uguaglianza in cui, come scrive Luigi Ferrajoli, “i ‘differenti’ devono essere rispettati e trattati come uguali”.

Nel corso del 1996, una particolare ricorrenza nel funzionamento del sistema economico statunitense si è presentata a illustrare la consistenza e i caratteri della disuguaglianza come componente costitutiva e valore discriminante dello stesso sistema economico: ripetutamente, all'annuncio che il numero dei disoccupati diminuiva, la borsa di New York rispondeva con un calo nel valore delle azioni. Una buona notizia per molti cittadini equivaleva a una cattiva notizia per pochi. E, al contrario, quando i disoccupati aumentavano saliva anche il valore delle azioni. Nel primo di una serie di sette servizi su *The Downsizing of America* – cioè sulla riduzione dei posti di lavoro impiegatizi indotta dall'informatica – pubblicato sul “New York Times” del 3 marzo 1996, era scritto: “Il giorno in cui la Sears annunciò che stava cancellando 50.000 posti di lavoro, le sue azioni salirono di quasi il 4 per cento. Il giorno in cui la Xerox disse che avrebbe tagliato 10.000 posti, le sue azioni aumentarono del 7 per cento. Così l'economia è stata spinta in una fase in cui punta più soddisfare gli investitori che i lavoratori”.

L'apparente illogicità di simili comportamenti economico-finanziari, se non vero e proprio rovesciamento di valori sociali prima ancora che economici, aumenta ancora se si tiene conto di un altro fatto, che riguarda proprio gli “investitori” e i “lavoratori” cui si riferiva il “New York Times”. Sembra legittimo, naturalmente, che i guadagni indotti dalla crescente produttività del lavoro debbano andare agli investitori che rischiano il proprio capitale nella ricerca, creazione e adozione di quelle nuove tecnologie che rendono il lavoro più produttivo. Ma chi

sono questi investitori? Oggi, negli Stati Uniti, succede che i maggiori investitori sono i lavoratori stessi, attraverso i fondi pensione accumulati, gestiti e investiti *per conto loro*; tra l'altro, investiti anche nello sviluppo delle tecnologie informatiche. Oggi, infatti, come scrive Jeremy Rifkin in *La fine del lavoro*, i fondi pensione costituiscono "il più grande serbatoio di capitale d'investimento dell'economia americana; questi fondi che attualmente ammontano a oltre 4000 miliardi di dollari, raccolgono il 74 per cento dei risparmi individuali e detengono in portafoglio più di un terzo del capitale di rischio [...] delle imprese americane. I fondi pensione detengono quasi un terzo di tutte le attività finanziarie dell'economia americana; nel 1993 hanno realizzato nuovi investimenti per una cifra compresa tra 1000 e 1500 miliardi di dollari; attualmente il loro patrimonio netto eccede quello del sistema bancario privato e ne fa la più potente struttura di finanziamento degli Stati Uniti". Sfortunatamente, però, conclude Rifkin, "i lavoratori hanno poca o nessuna voce sulle modalità d'investimento del loro risparmio differito; in conseguenza, per più di quarant'anni le banche e le società di assicurazione hanno investito i miliardi di dollari di questi fondi pensione per finanziare lo sviluppo di quelle tecnologie *laborsaving* che hanno avuto l'effetto di distruggere i posti di lavoro di quegli stessi lavoratori che le avevano pagate".

Si tratta dunque non di illogicità, ma di una precisa, esemplare logica di appropriazione, i cui successi sono evidenti, tra l'altro, proprio nell'approfondimento della polarizzazione sociale. Non è necessario analizzare qui le teorie economiche neoliberiste e le ideologie politiche che hanno presieduto a quei comportamenti nell'ultima ventina d'anni. Basti l'indicazione sommaria dei risultati: i salari sono oggi più bassi che nel 1973, oltre i tre quarti dei redditi familiari sono più bassi che nel 1973, circa un terzo delle forze di lavoro statunitensi odierne sono in condizioni di disoccupazione e sottoccupazione. I ricchi sono diventati più ricchi, i non ricchi e i poveri sono diventati più poveri. L'un per cento più ricco, che deteneva il 22 per cento della ricchezza del paese nel 1979, era passato nel 1993 a detenerne il 42 per cento, scriveva "The Economist" il 24 febbraio 1996. E ancora Edward Wolff, in *Top Heavy*: il venti per cento più ricco deteneva nel 1992 l'83,8 per cento della ricchezza complessiva; il 92,3 per cento della ricchezza finanziaria e il 56,4 per cento dei redditi. A loro volta, tra il 1983 e il 1992, i redditi delle famiglie sono aumentati del 29,5 per cento per l'uno per cento delle famiglie al vertice della piramide sociale, sono aumentati del 20,4 per cento per il successivo 19 per cento e sono diminuiti del 4,1 per cento per il restante ottanta per cento delle famiglie.

Quella della disuguaglianza economica è una contraddizione di fondo – strutturale – che si presenta nei mille modi in cui i problemi personali sono vissuti ogni giorno. Nel quadro schematico del ragionamento sulla logica economica, essa si presenta isolata e astratta, ma nella vita delle persone si intreccia con le altre contraddizioni, con gli altri fattori di disuguaglianza. In una società divisa le differenti appartenenze di classe, di colore, di genere si intrecciano e concorrono nel produrre le disugua-

glianze sociali e nel godimento di diritti. Più nel profondo, quelle appartenenze sono state presenti – come vedremo – alla formazione stessa della società statunitense e alla germinazione del diritto, che quindi è cresciuto a sua volta caratterizzato dall'esclusivismo originario dei proprietari maschi bianchi protestanti. Nella storia degli Stati Uniti ogni allargamento di diritti a nuovi fruitori è stato il frutto di antagonismi sociali prolungati e spesso violenti. In questo – vale a dire, la violenza come “levatrice della storia” – gli Stati Uniti non sono stati eccezione rispetto al mondo europeo, anche se particolari sono state le fisionomie giuridiche e sociali sia dei soggetti coinvolti, sia del contesto, e anche se “eccezionalista” è sempre stata l'immagine di sé che i ceti dirigenti hanno coltivato.

Gli afroamericani sono gruppo sociale più povero e minoranza di colore protestante, mentre i latinoamericani, che condividono con quelli la condizione di povertà e di minoranza, sono cattolici; le donne non sono minoranza in termini numerici, ma, oltre a condividere al loro interno le generali fratture di censo, colore e religione, lo sono socialmente ed economicamente, vittime della discriminazione salariale e del sessismo; la piccolissima minoranza dei ricchi e dei superricchi al vertice della piramide include ormai appartenenti ai gruppi di minoranza, la cui elevazione a quel livello è del tutto irrilevante per il resto del gruppo cui “apparterrebbero” in termini di colore, genere o religione. In altre parole le identità – siano esse di classe, di genere, di colore, di religione – non sono mai univoche, sono sempre *plurime*, perché molteplici sono le appartenenze, le quali possono essere qualificanti in un ambito ma non in un altro, in una situazione ma non in un'altra.

Nelle società nazionali europee, dopo l'esperienza dei fascismi, non è stato più possibile negare il diritto all'uguaglianza dei diritti per tutti i cittadini. Naturalmente la condizione dei soggetti coloniali era statutariamente diversa e diseguale. Invece ora che le colonie europee non esistono più e i soggetti ex coloniali, o comunque extraeuropei poveri e spesso di colore, si presentano in Europa a raccogliere le briciole della ricchezza economica, i nuovi dispositivi istituzionali dell'esclusione si sommano agli equivalenti meccanismi più genericamente sociali. La povertà e il colore sono i terreni principali delle esclusioni, mentre la discriminazione di genere, per la stessa antichità della consuetudine a carico delle donne (e per la disponibilità di mestieri “da donne”), finisce per presiedere in modi ordinati all'inserimento produttivo delle stesse. Quella differenza di colore che negli Stati Uniti era stata tanto decisiva da entrare nella Costituzione e tanto vergognosa da non poter essere nominata nella stessa Costituzione sta diventando decisiva anche in società come quella italiana, che aveva sempre mandato i suoi cittadini a *subire* la discriminazione nei paesi del mondo.

Esattamente come era stata la ragione economica, allora sostenuta dalle ideologie religiose, a creare le nuove società multietniche americane, anche oggi sono soprattutto ragioni economiche quelle che *spingono* i migranti ad abbandonare il loro paese e che *attirano* gli stessi nei

paesi ricchi. Più precisamente è la gestione capitalistica e neoliberista dell'economia mondiale che li sposta da un luogo all'altro del mondo, ridefinendo i caratteri della loro nuova emarginazione: in una certa misura si ripete quello che successe alle origini della prima rivoluzione industriale con gli africani e nei decenni della seconda rivoluzione industriale, per esempio, con gli italiani. La "scuola di Manchester" aveva formulato la razionalizzazione in termini di pensiero economico della prima rivoluzione industriale nell'Inghilterra dell'Ottocento, fornendo le basi per la seconda negli Stati Uniti; ora, la "scuola di Chicago" ha fornito la chiave per aprire le porte del passaggio alla terza, una volta che gli Stati Uniti furono giunti al culmine delle possibilità di sviluppo nazionale cui il capitalismo industriale aveva portato il paese. Ma il pensiero neoliberista sembra riportarci alle brutalità degli espropri settecenteschi, a società gerarchiche divise in ricchi e poveri, in bianchi e non bianchi, in detentori di poteri e diritti e in privi di entrambi.

Prendiamo quel documento-cardine attorno al quale è avvenuta la svolta verso l'età moderna, la Dichiarazione dell'indipendenza americana, con la sua formulazione elementare, elementare e per questo ambigua: "We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal...". Sono, come direbbe Huckleberry Finn, *awful words*, parole paurose, ma sono state dette e restano dette; e su queste parole la storia e la ragione non potranno più tornare indietro. Ma il problema è stato, ed è, quello di capire esattamente che cosa significano, per andare avanti. Nell'arco di pochi anni, praticamente tutte le parole di cui è formata questa dichiarazione venivano messe in discussione. Del significato della parola *equal* ci occuperemo in tutto il corso del convegno; soffermiamoci ora sulle altre.

Prima ancora che le parole di Thomas Jefferson venissero formulate pubblicamente, uno di coloro che sono ricordati col significativo termine di *Padri Fondatori* riceveva dalla moglie, debitamente rimasta a casa, la famosa lettera in cui si poneva un'altra domanda: se l'uso di *men* riguardasse i diritti civili solo degli esseri umani di sesso maschile, o, di nuovo, di tutta l'umanità: "Sento che avete dichiarato l'indipendenza e, tra l'altro, nel nuovo Codice di leggi che immagino dovrete stilare, vorrei che ricordaste le signore (*Remember the Ladies*) e che foste più generosi e ben disposti verso di loro dei vostri predecessori. Non mettete un potere così illimitato nelle mani dei mariti. Ricordate che tutti gli uomini sarebbero tiranni, se potessero. Se non verranno prestate cura e attenzione particolari per le signore, noi siamo decise a fomentare una ribellione e non ci sentiremo vincolate da alcuna legge nella quale non abbiamo voce o da cui non siamo rappresentate".

Pochi anni dopo, l'intellettuale afroamericano Benjamin Banneker si rivolgeva direttamente a Jefferson, l'estensore della Dichiarazione, per chiedergli in termini di dura ironia parodistica che cosa aveva in mente quando diceva *men*, se questo termine universalistico dovesse intendersi riferito solo ai bianchi o davvero a tutta l'umanità: "Ritengo sia un fatto fin troppo noto a voi, e che non richieda esempi, il fatto che noi siamo

una razza di persone che sono state a lungo considerate più selvagge che umane...”. E poi, passando dalla parodia alla citazione: “Voi avete pubblicamente proposto questa teoria, vera e valida... ‘Noi riteniamo queste verità autoevidenti, che tutti gli uomini sono stati creati uguali e che sono stati dotati dal loro creatore con alcuni diritti inalienabili, tra i quali sono la vita, la libertà e il perseguimento della felicità’ [...]; tuttavia, signore, che peccato [...] che voi, allo stesso tempo, deteniare [...] con la frode e la violenza un numero così grande di miei fratelli sotto la lamentevole cattività e la crudele oppressione [della schiavitù]”.

La differenza di genere e di colore è immediatamente chiamata in causa, dunque, dalla prima affermazione americana di uguaglianza. Ma c'è di più. Infatti la celebre formula di Abigail Adams – “ricordate le *signore*” – sembra a sua volta suggerire che i diritti di cittadinanza vengono rivendicati solo per le donne della sua classe sociale, escludendo le donne che non sono signore. Lo spettro sempre negato e sempre temuto della differenza di classe si affianca dunque subito, se non altro per rimozione, a quelli di etnicità e di genere, a dimostrazione di come i temi ai quali sono dedicate le giornate di questo convegno non siano invenzioni della *political correctness* odierna, ma presiedano alla nascita stessa della democrazia americana, e quindi della democrazia *tout court*. Basta pensare a come John Adams li collega tutti nella sua sprezzante risposta alla lettera di Abigail: “Per quanto riguarda il vostro straordinario Codice di leggi, non posso che ridere. Ci è stato detto che la nostra lotta ha allentato dovunque i vincoli del Governo; che i figli e gli apprendisti erano disobbedienti; che scuole e collegi erano diventati turbolenti; che gli indiani offendevano i loro guardiani e i negri erano diventati insolenti verso i loro padroni. Ma la vostra lettera è stata il primo segnale che un'altra tribù, più numerosa e potente di tutte le altre, era diventata scontenta”. Lavoratori disobbedienti, indiani e neri in rivolta, studenti in lotta, donne ribelli; sembrano gli anni Sessanta, o forse, nel profondo, i nostri stessi anni: figure della differenza, del conflitto, dell'uguaglianza che nel loro intreccio, nelle loro contraddizioni, nel loro reciproco condizionamento, sono ancora al centro della nostra esperienza contemporanea, dentro e fuori degli Stati Uniti.

E andando avanti, che cosa vuol dire *created*? L'interpretazione più ovvia, e storicamente prevalente, è che l'uguaglianza sia un dato di partenza, un principio astratto di *pari opportunità* destinato ad articolarsi praticamente sulla base dell'effettiva disuguaglianza di capacità dei singoli esseri umani (una posizione destinata poi a culminare nelle teorie del darwinismo sociale), quando non era negato nei suoi presupposti stessi. Come faceva John C. Calhoun, teorico della schiavitù ora rivalutato dal pensiero liberale, quando scriveva: “Gli uomini non nascono. Nascono i bambini [e] i bambini non nascono liberi. Da bambini non si è in grado di essere liberi”. Ma è anche possibile, e storicamente si è data, una lettura che veda nell'uguaglianza non un dato di partenza ma una finalità effettiva dell'operare sociale e della politica statale: per esempio, nel Social Gospel, una realizzazione terrena dell'uguaglianza umana davanti a Dio. Non è un caso, dunque, che, come ha scritto Caro-

lyn Porter, la Dichiarazione d'indipendenza sia stata invocata per tutto il diciannovesimo secolo "per una serie di obiettivi in contraddizione, come l'autonomia dei lavoratori, i diritti delle donne e la secessione del Sud", fino a perdere quasi di significato.

In secondo luogo, *creati* in che senso e da chi? Non è un caso che Calhoun dica che i bambini *nascono*, non che sono *creati*. L'uso di questo termine così pesante, infatti, sembra postulare l'accesso all'uguaglianza su una versione della storia sacra dell'umanità. Nel momento stesso in cui si crea uno stato laico con separazione tra stato e chiesa, si fonda la cittadinanza sulla condivisione di un'ampia ma non neutrale base di comune religione, che fonda l'uguaglianza su una base di similarità e lega il riconoscimento della comune umanità alla condivisione di una comune ideologia. Per esempio: sempre negli anni cruciali dell'indipendenza nazionale, Phillis Wheatley – che, schiava, donna, nera, incorporava tutte le differenze di classe, di colore, di genere – fondava la propria orgogliosa rivendicazione di umanità sulla cancellazione religiosa della propria differenza: "Remember, Christians, Negroes black as Cain / Can be Refin'd and join th'angelic train" ("Ricordate: cristiani, negri neri come Caino/ possono essere affinati e congiungersi alla corte degli angeli").

Nella storia degli Stati Uniti e della democrazia moderna, uguaglianza e differenza si dispongono allora sull'arco di una dialettica costante di inclusione ed esclusione. Da un lato, l'estensione graduale dell'uguaglianza dei diritti – il suffragio universale maschile, l'emancipazione degli schiavi, il voto alle donne, il riconoscimento dei diritti civili – comporta un'estensione del campo semantico di quell'affermazione iniziale a diritti che non sono più, in linea di principio, quelli di un gruppo ristretto ma di tutta l'umanità. Dall'altro lato, però, la rappresentanza universale presunta dagli estensori della Dichiarazione d'indipendenza finiva per identificare l'umanità intera con la propria, parziale identità di genere, di classe, di razza: per essere umani bisognava essere come loro. Per citare ancora Carolyn Porter: alla fine della guerra civile era ormai chiaro che nel discorso pubblico statunitense "la voce dominante non era quella di Dio, ma era qualcosa di simile al concetto nazionale di Dio. Era la voce del maschio bianco protestante, e quali che fossero le sue origini parlava con uno spiccato accento del Nord".

In un'idea di uguaglianza basata su metafore di flusso, di trasparenza, di mobilità, la differenza si poneva dunque come barriera, ostacolo, irriducibilità che, se non poteva essere riassorbita o dissolta, rimaneva inevitabilmente esclusa dal discorso della democrazia. Perciò, lungi dal funzionare come spazio di esplorazione di nuove possibilità e relazioni, la differenza ha esercitato a lungo un potere escludente nella forma di differenza imposta o comunque definita in termini essenzialistici, che servono a generare, legittimare, consolidare gerarchie e oppressioni, ignorando invece tutte quelle differenze che costituiscono ricchezza, trasformazione, dialogo, conflitto creativo. Così, la differenza fra bianchi e neri è stata a lungo fatta poggiare addirittura su presunte basi di antropologia fisica, che escludevano gli afroamericani dalla definizione

stessa di genere umano. O, come osservava Tocqueville, il principio statunitense di uguaglianza fra i generi fondata sul riconoscimento della differenza diventa la ragione per bloccare entrambi in ruoli precostituiti e in sfere distinte e separate, e legittimare il predominio maschile sulla sfera materiale e legale, con il supposto privilegio femminile nella sfera morale. Infine, nonostante il perdurare di dure contraddizioni di classe e pesanti dislivelli sociali, il discorso pubblico egemonico ha continuato a proclamare – in nome dell’assenza di un’aristocrazia ereditaria e dell’effettiva maggiore mobilità sociale e geografica esistente negli Stati Uniti – che la differenza di classe fosse irrilevante o inesistente: “We have no *populace* in the European sense of the term”, e cioè come “rabble” o “mob”, proclamava un oratore del 4 di luglio a Nashville, nel 1832: “We have but one *order* – and all the people belong to it” (“Non abbiamo un *popolo* nel senso europeo del termine... abbiamo un solo *ceto* e tutti ne fanno parte”).

Proprio perché erano i gruppi dominanti a definire il significato della differenza, per una lunga fase storica la battaglia per l’uguaglianza è stata condotta prevalentemente in termini di similarità, se non di assimilazione: integrazione, emancipazione, mobilità sociale hanno esteso la democrazia senza intaccarne radicalmente la falsa universalità. Forse non è un caso che la figura del “raffinamento” evocata metaforicamente da Phillis Wheatley si materializzi un secolo e mezzo più tardi in quella del *melting pot*: l’accesso all’America e alla cittadinanza solo per chi trasforma se stesso nell’identità già esistente.

I termini sono cambiati soprattutto a partire dagli anni Sessanta, e in primo luogo negli Stati Uniti e a partire dagli Stati Uniti. I movimenti afroamericani e delle donne si sono posti come avanguardie e modelli per un rovesciamento dei rapporti tra similarità e uguaglianza, rivendicando in nome della propria differenza diritti che andavano sempre più radicalmente rivisti e ridefiniti proprio in virtù della soggettività di chi se ne fa portatore. La “cura e attenzione particolare” che Abigail Adams rivendicava due secoli fa per le *signore* diventa allora un’anticipazione del concetto attuale di diritto sessuato.

Tutto questo fa sì che la relazione tra le concezioni contemporanee della differenza e il valore dell’uguaglianza come si è formato nella tradizione democratica e nei movimenti operai si ponga come un problema cruciale dell’età contemporanea, sia in termini di analisi storico-culturale, sia in termini di strategia di cambiamento sociale. L’ideale dell’uguaglianza sociale viene sempre più perseguito da soggetti individuali e sociali sulla base delle proprie specifiche, differenti costruzioni di sé. Nel corso degli ultimi decenni, la ricerca storica, sociale, antropologica, letteraria si è orientata in nuove direzioni di analisi della società statunitense, sulla spinta di movimenti che hanno promosso il riconoscimento di soggetti un tempo esclusi, marginalizzati o violentemente regolarizzati. La storia delle donne, degli afroamericani, dei nativi americani; la storia delle minoranze e dei gruppi esclusi, come anche la storia dei movimenti sociali e operai, è stata integralmente riscritta, nel tempo

stesso in cui avveniva la revisione dei canoni e dei loro criteri di costruzione nel campo degli studi letterari e degli studi culturali. L'interazione tra movimenti sociali ed elaborazione culturale ha radicalmente messo in discussione la tradizione liberale su cui si era fondata la democrazia statunitense.

Processi analoghi sono venuti prendendo forma anche in Europa e in Italia. Nel nostro paese, tuttavia, l'emergere di un pensiero e una pratica sociale della differenza si è accompagnato a una sempre più aggressiva ridefinizione della libertà in termini di flessibilità e dell'uguaglianza in termini di mera pari opportunità al punto di partenza; si tratta di concetti che, sebbene si presentino come innovativi e moderni, hanno una plurisecolare tradizione soprattutto nell'esperienza nordamericana. Ci sembra allora importante, senza voler prefigurare le direzioni in cui andranno la nostra discussione e le proposte dei relatori, ricordare come la crescita propositiva dell'ideale della differenza venga innestandosi su una realtà sociale in cui l'estensione onnicomprensiva dell'uguaglianza di diritti politici e dell'uguaglianza di condizioni socio-economiche è ben lontana da realizzarsi, qui come negli Stati Uniti. Proprio mentre indaghiamo la propositività liberata del "soggetto nomade", veniamo chiamati a confrontarci anche, e invece, con una mobilità più o meno drammaticamente imposta sotto forma di soggezione alle rigide leggi del mercato e ai rapporti di potere. E da questo punto di vista gli Stati Uniti tornano a porsi come uno dei modelli di riferimento da cui partire per una riflessione che ci riguarda da vicino.