

Publicato il: gennaio 2023

©Tutti i diritti riservati. Tutti gli articoli possono essere riprodotti con l'unica condizione di mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.qtimes.it

Registrazione Tribunale di Frosinone N. 564/09 VG

At the roots of intersectionality in inclusive processes: the birth of cultural studies and the role of the Centre for Contemporary Cultural Studies in Birmingham

Alle radici dell'intersezionalità nei processi inclusivi: la nascita dei *cultural studies* e il ruolo del Centre for Contemporary Cultural Studies di Birmingham

di

Martina De Castro

martina.decastro@uniroma3.it

Università degli Studi di Roma Tre

Abstract:

In the 1960s, within the framework of the Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) at the University of Birmingham, a number of scholars, linked by their interest in popular culture, not only denounced the industrial logic that transforms content into products, but were also in search of the common thread that connects collective cultures to the many different individual sensibilities, also paving the way for a plural vision of inclusive processes and different cultures that inhabit and animate them. According to Stuart Hall, cultural studies means investigating the relationship between culture and power, and it is on the basis of this assumption that he sees feminist issues and black matters as possible positive social disruptions. Indeed, sexist and racist ideologies can bring out forms of resistance in women or blacks, but also foster the mobilisation of other marginalised subjects, such as people with disabilities.

Keywords: cultural studies; inclusive cultures; power; feminisms; black matters.

©Anicia Editore

QTimes – webmagazine

Anno XV – vol. 1_ n. 1, 2023

www.qtimes.it

Doi: 10.14668/QTimes_15113

Abstract:

Negli anni Sessanta del Novecento, nell'ambito del *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) dell'Università di Birmingham, alcuni studiosi, accomunati dall'interesse per la cultura popolare, non solo denunciano la logica industriale che trasforma i contenuti in merce, ma sono alla ricerca di quel *fil rouge* che lega le culture collettive alle molteplici e differenti sensibilità individuali, aprendo la strada anche a una visione plurale dei processi inclusivi e delle differenti culture che li abitano e li animano. Secondo Stuart Hall, fare studi culturali significa indagare il rapporto che intercorre tra cultura e potere ed è sulla scorta di tale presupposto che intravede nelle istanze femministe e nelle questioni della razza delle possibili perturbazioni sociali positive. In effetti, le ideologie sessiste e razziste possono far emergere forme di resistenza nelle donne o nei neri, ma anche favorire la mobilitazione di altri soggetti marginalizzati, come, ad esempio, le persone con disabilità.

Parole chiave: *cultural studies*; culture inclusive; potere; femminismi; questioni razziali.

1. Introduzione

Rintracciare in letteratura una definizione unitaria e condivisa del termine “cultura” non è agevole poiché l’accezione muta a seconda dell’approccio teorico adottato e del contesto di riferimento. Su un piano più generale, con cultura si può alludere all’erudizione e all’esperienza personale che viene acquisita dal singolo soggetto e utilizzata per regolare il proprio comportamento oppure a un insieme di credenze e conoscenze condivise da un determinato gruppo sociale e veicolate attraverso istituzioni (come la scuola) e artefatti tecnologici (ad esempio i mass media). Tuttavia, ciò non basta a fare chiarezza. In primo luogo, occorre chiedersi se, nel processo di accumulazione di questa cultura, l’individuo debba essere preso in esame a partire da uno stadio primitivo (infanzia) fino a trasformarsi, con il tempo, in un essere umano civile (coincidente con l’adultità) o se debba prevalere un’accezione di cultura intesa come agglomerazione storica. In seconda istanza, appare legittimo domandarsi se il fatto di vivere all’interno di uno specifico contesto sociale faccia sì che tutti i soggetti siano uguali tra loro e recepiscano in modo standardizzato e omologato la cultura o, piuttosto, l’individuo continui a mantenere una propria specificità all’interno della moltitudine umana. E, infine, è lecito interrogarsi su un’ultima questione, ossia se esista una sorta di gerarchia evolucionistica tra le differenti culture o se queste, essendo state elaborate in ambienti differenti, abbiano tutte pari dignità.

Il termine cultura, etimologicamente, deriva dal verbo latino *colere* che può essere tradotto in *coltivare, insediarsi, venerare e proteggere*. Se si sceglie la traduzione “coltivare”, parrebbe che una delle attività umane ritenute più elevate sia strettamente correlata all’atto di lavorare il terreno e di raccogliere i suoi frutti. In questo senso, dunque, sarebbero la natura e i suoi processi a produrre cultura, o almeno a darle avvio, ma a sua volta la cultura sembrerebbe in grado di modificare la natura attraverso il lavoro. Da questa definizione ne consegue l’indissolubilità del legame tra natura e cultura. Se, al contrario, optiamo per il significato di “insediarsi”, possiamo notare come esso generi il termine latino *colonus* da cui deriva il vocabolo “colonialismo”, perciò *cultura e colonialismo* sembrerebbero vagamente tautologici (Eagleton, 2001). Infine, ritroviamo *colere* nella voce “culto”, sicché “le verità culturali [...] sono perlopiù verità sacre, da proteggere e venerare. Il concetto di ‘cultura’ raccoglie dunque la solenne eredità dell’autorità religiosa, ma al tempo stesso rivela inquietanti affinità con

©Anicia Editore

QTimes – webmagazine

Anno XV – vol. 1_ n. 1, 2023

www.qtimes.it

Doi: 10.14668/QTimes_15113

l'idea di occupazione e invasione: è proprio a metà fra questi due poli, uno positivo e uno negativo, che generalmente questo concetto si colloca" (Eagleton, 2001, p. 8).

In *Sociologia della cultura* (1983), Raymond Williams individua tre accezioni moderne del termine "cultura". In un primo momento, essa è stata considerata sinonimo di civiltà [*civility*], la cultura, infatti, è propria di tutti quei popoli che si proclamano evoluti. Nel diciottesimo secolo, invece, essa, da un lato, con il termine francese *civilization*, ha indicato il progresso intellettuale, spirituale e materiale con riferimento alla vita politica, all'economia e alla tecnica mentre, con quello tedesco di *Kultur*, è giunta ad abbracciare il piano religioso, artistico e intellettuale. Nel corso del diciannovesimo secolo, infine, si è compreso che la cultura non scaturisce tanto da conoscenze e competenze individuali, quanto, piuttosto, da relazioni e esperienze sociali. È in questo momento, perciò, che i concetti di "cultura" e "civiltà" iniziano a divergere: il termine "civiltà", nell'accezione imperialista, assume la valenza di differenza quantitativa tra società civili e primitive. In nome di una presunta supremazia culturale, infatti, i vecchi imperi occidentali hanno imposto alle "incivili" popolazioni colonizzate modi di vivere, di sentire, di apprendere, mentre è a partire dalla metà del diciannovesimo secolo che con il termine cultura si iniziano a indicare stili di vita particolari. Non si parla più di cultura al singolare, ma di culture nazionali e di differenze di cultura economica e sociale all'interno dei medesimi confini nazionali.

Ed è nel corso degli anni Sessanta del Novecento, a partire dall'opera *The Uses of Literacy* (1957) di Richard Hoggart, che si comincia a porre attenzione non tanto ai temi della cultura alta quanto alla cultura proletaria. Prende vita così – specie nel *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) dell'Università di Birmingham – una *politica culturale* che ha in agenda: l'antinomia tra cultura e civiltà; la denuncia dell'industria culturale che produce esclusivamente prodotti per fini commerciali e per propagandare modelli di vita auspicati dal potere; l'individuazione del legame tra cultura e identità per avviare, in nome di questo, una *praxis* collettiva attenta alle caratteristiche, alle differenze e alle esigenze soggettive. Con le parole di Eagleton (2001, p. 48):

“Dagli anni sessanta, comunque, la parola cultura ha compiuto una rotazione attorno al proprio asse arrivando a significare quasi esattamente l'opposto. Ora indica l'affermazione di un'identità specifica – nazionale, sessuale, etnica, regionale – piuttosto che la trascendenza da essa. E poiché queste identità si considerano tutte represses, quel che una volta era concepito come il paradiso del consenso ora si è trasformato in un terreno di scontro. Insomma, la cultura, da che era parte della soluzione, è diventata parte del problema. Non è più uno strumento per risolvere il conflitto politico, una dimensione superiore o più profonda nella quale ci si può incontrare l'un con l'altro solo come esseri umani; al contrario, è entrata a far parte del lessico del conflitto politico”.

Di questa rivoluzione copernicana si è reso responsabile, in particolare, un composito filone di studi britannico che, rifiutato lo *status* di disciplina, si è poi diffuso su scala globale con il nome di *Cultural Studies*.

2. Cultura, razza e potere

I Cultural Studies definiscono la loro natura teorico-politica a partire da istanze, lotte e discorsi esterni all'accademia ed è per questa ragione che, per avere una prima comprensione della loro funzione,

occorre inserirli nel contesto storico britannico, da cui si sono originati. È Richard Hoggart – critico letterario, professore di Inglese, vicino al Labour Party – a fondare il Centro nel 1964 e a divenirne il primo direttore. Il Centre nasce con un forte interesse letterario, che, almeno nelle prime fasi, sembra coerente con la matrice leavisiana inglese¹, secondo la quale soltanto coloro che fossero stati preparati alla critica letteraria sarebbero stati in grado di difendere la tradizionale Cultura inglese. Questa idea elitaria sopravvisse come dominante nell’ambito degli *English Studies* fino agli anni Cinquanta. Le teorie dei Leavis erano a loro volta mutate da quelle di Matthew Arnold, paladino di una cultura intesa come somma delle cose più belle e più perfette che la civiltà avesse mai prodotto, e prendevano spunto dalla *Kulturkritik* o *Culture and Civilization Debate* nella versione britannica. La cultura, per i Leavis così come per i teorici della *Kulturkritik*, andava preservata dai prodotti della società industriale e la letteratura – oltre ad avere un proprio valore intrinseco – permetteva di salvaguardare le energie creative dalle nefaste conseguenze della cultura di massa.

“Le classi operaie contemporanee, così come il resto delle *differenze* interne al Regno (scozzesi, gallesi, irlandesi), andavano invece culturalmente *colonizzate* e *civilizzate*. Da questo punto di vista, gli English Studies, nati nel contesto dell’India britannica proprio come strategia di *management coloniale*, dovevano svolgere (ed effettivamente svolsero) una funzione di ‘colonizzazione interna’, ovvero erano uno dei pilastri fondamentali attorno cui si sarebbe dovuta compiere l’*anglicizzazione* generale di tutto il Regno Unito” (Mellino, 2012, p. 48).

I testi di Hoggart, Williams e Thompson rompono con questa concezione aristocratica di cultura, interessandosi innanzitutto della cosiddetta “cultura popolare” e riconoscendo valore alle pratiche ed espressioni culturali della classe operaia britannica. Questa ricerca di una definizione e concezione più democratica di cultura genera non poche tensioni anche all’interno dello stesso CCCS: la cultura non rappresenta più, in senso arnoldiano, quanto di più perfetto fosse stato detto, fatto o pensato, ma contempla l’insieme delle pratiche sociali e degli stili di vita, analizzati sia in un’ottica soggettiva che collettiva.

Nel Centre, inoltre, docenti e studenti svolgono collettivamente un lavoro teorico e pratico. Nel primo periodo vengono organizzati numerosi corsi di educazione per adulti, tenuti dagli stessi Hoggart, Williams e Thompson, i quali avevano esperienza come *Adult Education Tutors* nei dipartimenti universitari in cui si svolgevano *extramural courses*, corsi per il tempo libero su materie di interesse. La visibilità del Centro dipende dalla pubblicazione di articoli ciclostilati con le ricerche del gruppo e, dal 1971, dalla diffusione della propria rivista, *Working Papers on Cultural Studies*. I primi lavori prodotti “non erano dunque testi meramente *autoriali*: non venivano fuori dalla testa dei loro autori in modo isolato o individuale e nemmeno come il prodotto di dibattiti meramente accademici. Si trattava invece di lavori saldamente intrecciati agli esiti particolari di un progetto politico e pedagogico collettivo e (in qualche modo) alternativo. [...] è chiaro che il legame tra i Cultural Studies e la sperimentazione, l’interdisciplinarietà e l’impegno politico che erano alla base dei corsi

¹ Quennie Dorothy e Frank Leavis furono i principali animatori della rivista “Scrutiny”, da loro fondata agli inizi degli anni Trenta. La rivista, riprendendo le parole di Terry Eagleton (2001), conduceva una vera e propria “crociata morale e culturale” all’interno di scuole e università con l’obiettivo di avvicinare i giovani allo studio della letteratura, unica arma in grado di sollecitare risposte complesse e moralmente serie nei confronti di una società sempre più meccanizzata, caratterizzata da infima letteratura, lavoro alienato e pubblicità dozzinali.

per adulti è piuttosto forte” (Mellino, 2012, pp. 50-51). Gli *extramural courses* organizzati da Hoggart, Williams e Thompson si concentrano sull’analisi delle produzioni culturali, in particolare le arti e le lettere, e non più esclusivamente su questioni economiche. Dal punto di vista pedagogico, gli incontri orbitano attorno a questioni problematiche che permettono di avviare il dibattito e il gruppo, costituito da docenti e studenti non organizzati gerarchicamente secondo i dettami universitari, conduce delle *conricerche*², motivate da interesse e impegno politico e organizzate in senso transdisciplinare. L’eterogeneità di discipline, tradizioni, concetti e interessi è, tra gli elementi fondativi dei Cultural Studies, quello, forse, che ha sempre permesso di mantenere una certa tensione tra il teorico e il politico. Uno dei temi che viene affrontato riguarda il legame tra la cultura nazionale “alta” e quella specifica e indissolubilmente legata a processi storici della *working class*, al fine di riscrivere – dal basso – la storia delle classi operaie (Mellino, 2012). Hoggart si inserisce all’interno di questo dibattito, sostenendo che le classi popolari non acquisiscono acriticamente tutto ciò che proviene dalla cultura di massa, ma adottano piuttosto dei propri filtri di selezione dei prodotti culturali, legati alle culture locali o alle loro esperienze. Ciò permette di non cedere completamente all’industria culturale capitalistica, sebbene questa andasse affinandosi sempre più, erodendo le possibilità di affermazione di (contro)culture. Oltre al libro di Hoggart, ai fini pedagogici, anche la conferenza organizzata nel 1960 dalla National Union of Teachers (NUT) sui temi della *Popular Culture and Personal Responsibility* – alla quale partecipano, oltre a Hoggart, Williams e Hall – ribadisce la rilevanza di molte delle espressioni più importanti della cultura popolare dell’epoca (il jazz, il blues, il cinema, la letteratura, la musica pop), nonostante si intravedesse come, ad esempio, la televisione commerciale avesse il potere di generare un forte impatto sulla soggettività sociale. L’approccio teorico-politico nei confronti della cultura di massa cambia definitivamente dopo la pubblicazione di alcuni testi seminali: *Communications* (1962) di Raymond Williams, *Discrimination and Popular Culture* (1964) di Dennys Thompson e *The Popular Arts* (1964) di Stuart Hall. Ciò che accomuna questi testi è l’attenzione verso i prodotti della cultura di massa, che, ad avviso degli autori, occorre analizzare nel dettaglio e mettere in relazione alle sensazioni, ai desideri e alle esperienze delle differenti audience popolari: “Ricapitolando, dunque, il campo dei Cultural Studies si è costituito sin dall’inizio intorno a una nozione ‘inclusiva’, ‘democratica’, ‘antropologica’ di cultura, intesa più come ‘forma di lotta’ che non come mera ‘forma di vita’” (Mellino, 2012, pp. 61-62). Il problema nasce nel momento in cui la cultura popolare viene inserita all’interno della logica industriale e si trasforma in una merce al pari delle altre. Da sempre, infatti, ogni comunità sviluppa una propria cultura specifica fatta di tradizioni, usi, costumi, stili di vita, dialetti, di cui il capitale ha necessità di appropriarsi per avviare

² La *conricerca* costituisce probabilmente uno dei tentativi più interessanti di coniugare l’indagine accademica con la ricerca sul campo fortemente caratterizzata in senso politico, anche se, per la verità, già negli anni Sessanta Raniero Panzieri, sociologo e padre dell’operaismo italiano, aveva ripreso l’inchiesta operaia marxiana, ribattezzandola “inchiesta a caldo”. Con le sue parole: “Un aspetto dell’inchiesta è rappresentato dalla cosiddetta «inchiesta a caldo», cioè l’inchiesta fatta in una situazione di notevole movimento conflittuale [e finalizzata a] studiare il rapporto tra conflitto e antagonismo; cioè studiare in che maniera cambia il sistema di valori che l’operaio esprime in periodi normali, quali valori si sostituiscono con consapevolezza di alternativa, quali scompaiono in quei momenti, perché ci sono dei valori che l’operaio possiede in periodi normali e che non possiede più in periodi di conflitto di classe e viceversa. [...] Si tratta in sostanza di verificare in che misura gli operai sono coscienti di rivendicare di fronte alla società diseguale una società di eguali e quanto sono coscienti che questo possa assumere un valore generale per la società, in quanto valore di eguaglianza di fronte alla diseguaglianza capitalistica” [In S. Merli (a cura di) (1994). *Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei Quaderni Rossi 1959-1964. Scritti scelti*. Pisa: BFS edizioni].

un processo di “ri-educazione” che spinga gli individui verso i modelli culturali e sociali capitalisti. La cultura popolare si trasforma, così, in un luogo di resistenza ai modelli conformati e conformanti veicolati nell’ambito dell’educazione formale e dai media di massa, anche se non ha potuto evitare l’espropriazione di molte pratiche popolari e la marginalizzazione di interi gruppi sociali. Per lungo tempo, con la definizione “cultura popolare” si è inteso ciò che le masse comprano, leggono, ascoltano, guardano, in breve consumano. Ma questo tipo di esplicitazione ha dei limiti, in quanto implicherebbe o che le masse del XX secolo siano state completamente annichilite e rese passive dalle industrie culturali o, piuttosto, che esista un’unica cultura popolare, coesa e autonoma, in grado di resistere agli ammaliamenti richiami e ai meccanismi invasivi della cultura capitalista. Il potere delle industrie culturali è, certamente, quello di imporre delle definizioni o dei modelli coerenti con la cultura dominante, che hanno una forte influenza sui fruitori, ma occorre tenere conto che gli esseri umani non sono, per usare le parole di Hall, degli “schermi bianchi” su cui poter iscrivere o far comparire ciò che si desidera. La coscienza, infatti, per riprendere un tema caro a Marx (2004) e a Vygotskij (1925), ci rende soggetti consapevoli – e dunque situati e consci delle nostre origini e relazioni – e capaci di riflettere e agire autonomamente. La cultura popolare commerciale, perciò, non lavora soltanto proponendo modelli banali e stereotipati o profili semplificati, ma introduce elementi che permettono il riconoscimento e l’identificazione. Secondo Hall, perciò, la definizione di “popolare” contempla quell’insieme di “forme e attività che hanno le loro radici nelle condizioni sociali e materiali di determinate classi: forme e attività incorporate in tradizioni e pratiche popolari” (Hall, 2006, p. 63). In questo caso, perciò, il *focus* è sulle relazioni, sui rapporti, che si stabiliscono sia con chi appartiene al nostro stesso gruppo ma anche con la cultura dominante. La cultura diviene luogo di confronto e di scontro tra ciò che è inglobato all’interno della “grande tradizione” e ciò che ne resta escluso e le istituzioni educative e scolastiche, spesso, rivestono proprio la funzione di tracciare una linea di demarcazione tra ciò che è “alto”, degno di essere inserito all’interno dei *curricula*, e ciò che deve rimanerne fuori in quanto indegno. Quando si parla di cultura popolare, perciò, si supera lo stesso concetto di classe sociale, intesa come gruppo omogeneo, per abbracciare e contemplare l’intera moltitudine di soggettività escluse e oppresse. La carica dirompente dei Cultural Studies, in altri termini, deriva dall’aver assimilato:

“sin dall’inizio l’idea che i campi del sapere e della cultura, lungi dal costituirsi come territori autonomi dalle logiche di potere e dalle lotte politiche che attraversano l’intera arena sociale, rappresentano da sempre, allo stesso tempo, sia potenti dispositivi di controllo, di gerarchizzazione e di *assoggettamento* della cittadinanza, sia strumenti di resistenza, di *soggettivazione* e di emancipazione sociale. Tuttavia, [...], è stata soprattutto la svolta impressa al Centro da Stuart Hall a segnare nel modo più evidente questo momento di forte *rottura*, a trasformare i Cultural Studies in uno dei campi privilegiati di espressione di quel profondo *dissidio* (politico-razziale-culturale-di genere) *interno* che ha investito la società e il capitalismo britannico dagli anni Sessanta in poi” (Mellino, 2012, pp. 43-44).

Dopo Hoggart, infatti, a dirigere il Centro è proprio Stuart Hall, che ne rimane alla guida fino al 1979, anno in cui è chiamato a condurre la *Open University*, mentre alla guida del CCCS gli succede Richard Johnson. È nel 1999 che il Centre, grazie alla sua fama crescente anche in ambito sociologico,

si trasforma nel *Department of Cultural Studies and Sociology* e comincia a offrire anche corsi di laurea.

Il periodo della direzione di Hall si caratterizza per un profondo fermento sociale. La fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta del Novecento, infatti, coincidono con il periodo delle rivolte studentesche, della nascita di importanti movimenti sociali (tra cui e soprattutto il *femminismo*), dei *riot* sempre più frequenti delle comunità nere e asiatiche britanniche contro le nuove forme di neocolonialismo avviate dalla Gran Bretagna a partire dal secondo dopoguerra e delle nascenti questioni della razza e del razzismo. È per queste ragioni che il CCCS è costretto a mettere in discussione i presupposti di base dell'umanesimo e a decostruire la nozione di Storia e di storicismo. Il progetto dei Cultural Studies, dunque, pur criticando l'approccio economicista di certa tradizione marxista, ha in agenda temi fortemente marxiani: il ruolo storico del potere, le questioni di classe, la coscienza critica. È in particolare Hall a criticare l'eurocentrismo delle posizioni di Marx e a intravedere nelle istanze femministe e nelle questioni della razza delle possibili perturbazioni positive dei Cultural Studies. Il femminismo, infatti, era riuscito a dimostrare l'impatto del personale nelle faccende politiche, ad ampliare il tema del potere oltre la sfera pubblica e a evidenziare la centralità dei temi legati a genere e sessualità. Secondo Hall, molti studiosi del Centre sperarono in una svolta femminista,

“tuttavia, quando il femminismo ha fatto irruzione dalla finestra, si manifestò ogni singola insospettabile resistenza – un potere patriarcale ampiamente consolidato, che credeva di rinnegare se stesso. Ci dicevamo spesso: qui non ci sono leader, studenti laureati e membri dello staff stiamo tutti insieme, cercando di imparare come fare Cultural Studies. Ognuno può decidere quello che vuole, ecc. Invece, quando si è messa in discussione la ‘*reading list*’ (...) è stato in quel momento che ho scoperto la natura ‘*genderizzata*’ del potere” (Hall, 2006, p. 110).

La questione della razza, invece, inizia a trovare spazio in testi come *Policing The Crisis* del 1978 e *The Empire Strikes Back* del 1982. Gli studi culturali, perciò, ci parlano dell'irruzione della questione coloniale nel cuore stesso dell'Occidente (Mellino, 2012). La questione da cui i Cultural Studies muovono, dunque, è quella di rintracciare il rapporto tra cultura e potere. Ci si avvicina ai Cultural Studies a seconda delle matrici culturali e tradizionali nelle quali si è stati educati e ci si è formati. Allo stesso tempo, però, lo scenario in cui i Cultural Studies agiscono è quello globale, favorito dal decentramento non soltanto dei poli industriali, ma anche di quelli culturali, accelerato da processi come quello della globalizzazione e dalla conseguente perdita di centralità degli Stati nazione. A seconda dei contesti locali in cui vengono sviluppati, spiega ancora Hall, i Cultural Studies acquisiscono delle specificità. E questo vale anche per i singoli teorici dei Cultural Studies: se Hoggart, come abbiamo visto, era mosso da un interesse letterario e pedagogico, per Hall (2015, pp. 59-60), che aveva subito la dominazione coloniale in Giamaica, essi rappresentano “il prodotto del mio scontro dal vivo con la Gran Bretagna e con la cultura britannica, sintetizzano il momento in cui ho iniziato a fare i conti con la cultura del *colonial-master* a casa ‘sua’, ma è chiaro che avevo già cercato di capire il mio rapporto con la cultura del padrone coloniale anche nella colonia”.

Per Hall non si possono comprendere le strutture razziali guardando esclusivamente ai rapporti economici, anche se essi chiaramente incidono nel processo di razzializzazione, anche perché nelle

colonie la società non è strutturata secondo i tradizionali rapporti di classe capitalistici. Nel sistema capitalista, infatti, il lavoratore possiede la propria forza lavoro, che vende come merce al capitalista. Sono, invece, la cultura e le ideologie dominanti – per riprendere un termine caro a Hall e mutuato da Gramsci –, l'apparato educativo e le tecnologie che servono a propagarlo a definire storicamente il soggetto. E anche il soggetto razzializzato si definisce all'interno di queste, spesso, invalicabili frontiere culturali, arrivando a percepirsi come l'Altro. È per questo che Hall ritiene che non vi sia “nulla al di fuori delle rappresentazioni” che impattano sia sul processo di soggettivazione che sul

“(con)formarsi dell'*agency* (dell'identità culturale) nella vita sociale e politica. Da una parte, questa affermazione vuole mettere in evidenza il fatto che non vi è nessuna ‘struttura oggettiva’ (rapporti di produzione, leggi di sviluppo storico, classi sociali, ecc.) in grado di ‘determinare automaticamente’ l'azione dei soggetti, di conferirle ‘dall'esterno’ un significato *univoco* o *predeterminato*. Al contempo, però, ci avverte che non esiste nemmeno un Soggetto (autonomo) capace di plasmare *liberamente* e *incondizionatamente* la sua realtà storica. I soggetti, di fatto, non si muovono nel vuoto: agiscono all'interno di una trama di riferimenti storici ovvero appaiono ‘inseriti’ in una catena intersoggettiva fatta di regole, norme, valori, istituzioni, tradizioni, narrazioni, miti – discorsi” (Mellino, 2006, p. 23).

È per quest'insieme di ragioni che, col passare del tempo, i Cultural Studies britannici si sono liberati del loro anglocentrismo fondativo per abbracciare tematiche identitarie care ai *Postcolonial Studies* e a un certo femminismo, in particolare quello nero.

3. Il lascito di Gramsci ai Cultural Studies

All'interno della cornice dei Cultural Studies, molti dei concetti elaborati da Gramsci (1975) sono stati ripresi, rimaneggiati e adattati a contesti e a fenomeni storici e sociali differenti rispetto a quelli in cui il pensatore italiano li aveva elaborati. In questa trattazione, pertanto, ci soffermeremo soltanto su quegli aspetti del corpus gramsciano che hanno influenzato gli studi culturali e, in particolare, il pensiero di Hall. Innanzitutto, Hall riprende da Gramsci la critica all'“economicismo” del marxismo classico. Ciò non significa negare l'importanza dei fondamenti economici in ambito sociale, ma rifiutarsi di interpretare i fondamenti economici come unica struttura determinante. Le formazioni sociali, dunque, tendono a essere instabili e soggette a crisi causate da movimenti sociali “organici”, di lungo periodo e le cui istanze possono penetrare in profondità nella società, o “occasional”. Sono i “rapporti di forza” a fungere da base per lo scontro politico e sociale. L'egemonia rappresenta una condizione di completa autorità sociale che si verifica nell'ambito di specifiche congiunture storiche e attraverso particolari alleanze di classe e si esercita – mediante un'equilibrata combinazione di coercizione e di consenso – sulle classi subalterne. Questo processo non interessa soltanto la sfera economica, ma incide anche in ambito politico, intellettuale, morale e impatta sulla vita pubblica. L'egemonia è il prodotto della supremazia esercitata nell'ambito della lotta di classe, ma rappresenta un equilibrio instabile in quanto è continuamente soggetta ai rapporti tra le forze sociali. L'egemonia, però, invece di privilegiare l'aspetto coercitivo – che resta pur sempre presente –, preferisce organizzare il consenso delle classi subalterne lavorando nell'ambito culturale, morale, etico e

intellettuale. È per questa ragione che la lotta di classe prende raramente la forma di una “guerra di manovra”, dell’assalto diretto al potere, mentre preferisce la “guerra di posizione”, lunga, strategica e tattica. Nelle fasi di quiete apparente, l’alleanza di classe al potere cerca di intervenire sulla “sovrastuttura” della società e, attraverso azioni “educative e formative”, cerca di stabilizzare il nuovo assetto e di far raggiungere all’intera società quello che Gramsci definisce un “nuovo livello di civilizzazione”. Per Gramsci, dunque, è sempre importante cercare di leggere e interpretare il complesso legame tra struttura e sovrastuttura attraverso una prospettiva storica e ponendo attenzione ai contesti specifici in cui l’egemonia si manifesta. Il rapporto tra l’economico e il culturale, come si è visto, è uno dei temi fondamentali indagati anche dai Cultural Studies. Anche per Althusser (1971), come per Gramsci, è attraverso processi e apparati educativi e pedagogici che il corpo sociale viene “abituato” e si adatta all’egemonia, ai rapporti di potere. Per Althusser, però, sembra che le ideologie siano esclusivamente funzionali al mantenimento delle classi dominanti, mentre per Gramsci rappresentano la posta in gioco della lotta di classe. Per lo studioso italiano, infatti, ogni essere umano è un filosofo o un intellettuale dal momento che è dotato di un proprio pensiero, in quanto il pensiero, le azioni e il linguaggio sono coscienti e riflessivi. Per estensione, ciascuna classe avrà una qualche comprensione delle proprie condizioni di vita, ma è attraverso un lavoro di “educazione politica e di politica culturale” che è possibile ricondurre il senso comune all’interno di un impianto filosofico più coerente. I centri deputati alla formazione ideologica e culturale sono la famiglia, la scuola, le istituzioni religiose, i partiti politici. È proprio sul concetto gramsciano e althusseriano di ideologia che Hall può innestare il tema dei razzismi, in quanto fenomeni storicamente specifici, che pertanto non possono essere analizzati in senso trans-storico e universale:

“La razza è, dunque, anche la modalità attraverso cui viene ‘vissuta’ la classe, il mezzo attraverso cui i rapporti di classe divengono ‘esperienza vissuta’, ovvero la forma che dà espressione all’appropriazione della classe, così come ai modi attraverso cui si manifesta la lotta tra classi. E si tratta di un processo che finisce per avere conseguenze per l’intera classe, e quindi non soltanto per il suo segmento ‘razzialmente definito’. Tali conseguenze hanno a che vedere con la frammentazione e divisione interna della classe operaia, poiché essa viene ad articolarsi come gruppo in parte anche attraverso la razza. Va precisato però che questo processo non deve essere letto come una mera cospirazione razzista dall’alto, poiché il razzismo è anche uno dei mezzi dominanti di rappresentazione ideologica, ovvero una ‘struttura del sentire’ attraverso cui le frazioni bianche della classe (operaia) ‘vivono’ i loro rapporti con le altre frazioni e, attraverso questi, con il capitale stesso” (Hall, 2015, p. 121).

Il razzismo, dunque, è una di quelle ideologie che il potere egemonico tenta di trasferire all’intero corpo sociale al fine di disgregarlo in un “noi” e un “loro”, in “bianchi” e “neri” e di atomizzare le individualità. Nel contesto coloniale, poi, neanche i neri sono immuni da questo processo educativo e ideologico razzista, tanto da percepirsi come inferiori, come gli Altri. Allo stesso tempo, però, le ideologie razziste possono far emergere forme di resistenza al potere e alle impostazioni sociali dominanti, non soltanto ed esclusivamente da parte dei neri stessi ma attraverso la mobilitazione di altri soggetti marginalizzati (si pensi al *Black Power* o all’attuale movimento di *Black Lives Matter*). E questo processo Stuart Hall lo inserisce nell’ambito dei Cultural Studies, che divengono espressione

della crisi post-coloniale e post-imperiale della *Englishness*, portando alla ribalta quell'insieme di soggettività a lungo rese silenti, marginalizzate e inferiorizzate durante il periodo coloniale. La *Englishness*, infatti, rappresenta in Gran Bretagna il dominio assoluto della *whiteness*, che comincia a essere messa in crisi dopo il secondo conflitto mondiale con l'arrivo di ingenti flussi migratori provenienti dalle ex colonie. La razza, assunta come dispositivo dello sfruttamento capitalistico, diviene un mezzo di riappropriazione identitaria necessario per superare la continua rottura e la gerarchizzazione razzista dell'intera umanità. La razza, dunque, non è una categoria scientifica, ma un costrutto sociale e politico complementare a quello di etnicità. Con le parole di Hall (2006, pp. 299-300), la razza

“È la categoria discorsiva organizzatrice intorno alla quale è costruito un sistema di potere socio-economico, di sfruttamento e di esclusione – cioè il razzismo. Tuttavia, come pratica discorsiva, il razzismo ha la sua propria ‘logica’: cerca di fondare le differenze sociali e culturali che legittimano l’esclusione razziale in differenze genetiche e biologiche, ovvero della Natura. Questo ‘effetto naturalizzante’ sembra rendere la differenza razziale un ‘fatto’, definitivo, scientifico, immutabile, non suscettibile di interventi di ingegneria sociale riformista. Tale riferimento discorsivo alla Natura è qualcosa che il razzismo anti-black condivide con l’antisemitismo e il sessismo (anche in questi casi la ‘biologia’ è destino), meno però con il classismo. [...]. L’‘eticità’, diversamente, genera un discorso dove la differenza viene stabilita da elementi *culturali* e *religiosi*. Spesso, proprio su queste basi, è contrapposta alla ‘razza’. Ma questa opposizione binaria viene schematizzata in maniera troppo semplicistica. Il razzismo biologico privilegia marcatori come il colore della pelle, ma questi significati sono stati spesso utilizzati anche, per estensione discorsiva, allo scopo di connotare differenze sociali e culturali. [...]. Allo stesso modo, coloro che sono stigmatizzati su base etnica, poiché sono ‘culturalmente differenti’ e quindi inferiori, sono spesso *anche* rappresentati come fisicamente differenti in modi significativi (anche se non così visibili come accade per i neri), rafforzati da stereotipi sessuali (i *black* iper-mascolinizzati, gli orientali femminilizzati). Il riferimento biologico non è quindi mai del tutto assente dai discorsi sull’eticità”.

Riprendendo alcuni termini di matrice gramsciana, perciò, Hall sottopone a critica le società multiculturali contemporanee in quanto ‘società razzialmente strutturate’, prodotto di un capitalismo globale che si è appropriato delle differenze culturali, razziali e di genere, considerandole espressione di una presunta inferiorità e improduttività.

4. La presa di parola della comunità disabile

Tra le variabili identitarie che oscillano lungo l’asse natura-cultura, oltre a quelle del sesso, della razza e dell’eticità, c’è quella della dis/abilità. In effetti, i concetti di devianza dalla norma e di “stigma” divengono centrali nel campo dei Cultural Studies – di cui potremmo considerare Goffman una sorta di padre non riconosciuto (*Stigma* viene pubblicato un anno prima dell’inaugurazione del CCCS presso l’università di Birmingham) – e, in particolare, in quell’ambito specifico degli studi culturali rappresentato dai Disability Studies (DS) (Medeghini & al., 2013; Bocci, 2019). Come campo di studio e ricerca interdisciplinare, i DS nascono dall’attivismo di alcune persone disabili tra la fine degli anni Sessanta e l’inizio dei Settanta e si diffondono prima nel Regno Unito e poi negli

Stati Uniti, dando vita a un filone eterogeneo che guarda a quei movimenti – dei neri, delle donne, per la libertà sessuale – fortemente impegnati in campo sociale. È del 1966 la prima antologia di scritti di autori disabili curata da Paul Hunt, padre dello studio critico sulla disabilità in Inghilterra, che è un tributo – già nel titolo *Stigma* – al saggio pubblicato qualche anno prima da Goffman. Il capitolo di Hunt, *A critical condition*, introduce tutti i temi che saranno cari al modello sociale inglese della disabilità: la sfortuna di non poter godere dei benefici materiali della società occidentale, il fatto di non essere produttivi per il capitale e l'interpretazione della disabilità come condizione imposta su base sociale.

Tra gli esponenti del panorama inglese, però, un posto fondamentale spetta a Mike Oliver che, docente presso la Open University, risente fortemente dell'influenza del pensiero di Stuart Hall e della sua rilettura “culturale” di Gramsci. In *The Politics of Disablement*, Oliver, facendo proprio lo slogan “Il personale è politico”, cerca di unire lo studio della sociologia alla propria esperienza di disabilità, affrontando, già nell'introduzione, la questione linguistica e la critica al sistema capitalistico. Oliver spiega infatti che nel libro utilizzerà preferenzialmente il termine “persona disabile” e non “persona con disabilità” in quanto la disabilità non è un'appendice ma un tratto identitario essenziale, e spiega come l'oppressione sociale subita dalle persone disabili non possa essere ricondotta a fattori di tipo biologico, quanto piuttosto a questioni economiche e culturali determinate da un'organizzazione razionale del sistema industriale che, per soddisfare standard di produttività sempre più alti, esclude dal lavoro i soggetti considerati inadatti, tra cui i disabili. Nelle società capitaliste, dunque, la disabilità viene interpretata come una questione medica che riguarda il singolo soggetto alle prese con la propria tragedia personale e, a tale proposito, può essere interessante ricostruire come si è modificato il ruolo della persona disabile nella transizione dal sistema feudale a quello capitalistico. Prima della rivoluzione industriale, il sistema economico familiare e agricolo permetteva al disabile di dare il proprio contributo nel processo produttivo e di vivere all'interno della società. Con l'avvento dell'industria, invece, i disabili cominciano a essere considerati come forza-lavoro non produttiva, in quanto non adatti a reggere i ritmi di lavoro e non conformi – anche fisicamente e visivamente – al nuovo modello di operaio medio. Non essendo produttive, queste persone sono state escluse dai contesti sociali e sempre più marginalizzate. Riprendendo, come Hall, le tesi di Gramsci sul concetto di ideologia e egemonia, Oliver ritiene che:

“L'egemonia che definisce la disabilità nella società capitalista è costituita dall'ideologia organica dell'individualismo, le ideologie arbitrarie della medicalizzazione alla base dell'intervento medico e la teoria della tragedia personale alla base di molte politiche sociali. Sono incorporate anche le ideologie legate ai concetti di normalità, di corpo e mente abile” (Oliver, 1990, p. 44).

Con la trasformazione delle ideologie in senso comune, esse si naturalizzano e divengono fatti. Anche in questo caso i media hanno svolto la funzione di vettori di nuovi modelli di ruolo e hanno avviato il processo di “alterizzazione”: si è iniziato a rappresentare il corpo disabile come meno che umano, mostruoso, mentre la persona disabile diviene dipendente, vittima di una tragedia o un supereroe impegnato ad affrontare una sfida estremamente complessa. Sostituendosi alle stesse persone disabili, inoltre, i medici e gli psicologi hanno il compito di rendere “compatibile” questo Altro con dei parametri culturali di normalità. Per Oliver, dunque, sia l'*impairment* che la *disability* sono costrutti

culturali elaborati lungo assi storiche e sociali, che fanno sì che in società e epoche differenti la disabilità venga politicamente rappresentata e vissuta in modi diversi.

5. Conclusioni

Quando parliamo di cultura, rifacendoci alle teorie elaborate nell'ambito del Centre for Contemporary Cultural Studies dell'Università di Birmingham, non ci riferiamo né al livello di civiltà raggiunto da una specifica società, in quanto una lettura di questo tipo nasconde un approccio gerarchico e moralizzante e impone di adottare delle chiavi interpretative che sono tipiche di quelle civiltà che si autoproclamano superiori e che solitamente coincidono con quelle occidentali, né al progresso intellettuale, spirituale e materiale raggiunto in ambito sociale, approccio che continua a celare interessi capitalistici – quelli dello sviluppo a ogni costo – e imperialistici.

Come abbiamo tentato di far emergere da questa trattazione, invece, il filone dei Cultural Studies ha affrontato il tema dell'identità da varie angolazioni – per tale ragione, da esso hanno preso le mosse sia gli studi post-coloniali, che i femminismi maggiormente attenti all'intersezione fra genere, classe e razza, che i Disability Studies – ma ha dato ampio risalto anche alle questioni ambientali e culturali che determinano il modo in cui la società definisce *come* la propria identità debba essere vissuta. I costrutti culturali di sesso, genere, orientamento sessuale, razza, classe e disabilità, infatti, si cristallizzano fino a rappresentare la normalità per specifiche categorie di soggetti, che vi si adeguano perché il contesto nel quale sono inseriti li plasma, conformandoli e incidendo fortemente sui loro processi di individuazione. Questa attenzione storica e bidirezionale per le culture collettive e per i singoli soggetti, che anticipa di qualche decennio la sua formalizzazione nell'approccio intersezionale (Crenshaw, 1989), apre la strada a una visione plurale dei processi culturali e ci permette di rileggere le differenze interpersonali in chiave inclusiva.

Riferimenti bibliografici:

- Bocci, F. (2019). Disability Studies. In L. d'Alonzo (a cura di). *Dizionario di Pedagogia Speciale*. Brescia: Scholé.
- CCCS (1982). *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70's Britain*. London: Routledge.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, Issue 1, 139-167.
- Eagleton, T. (2001). *Introduzione alla teoria letteraria*. Roma: Editori Riuniti.
- Goffman, E. (1963). *Stigma*. London: Penguin.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni dal carcere*. Torino: Einaudi.
- Hall, S. & Whannel, P. (1964). *The Popular Arts*. London: Hutchinson.
- Hall, S., Roberts, B., Clarke, J., Jefferson, T., Critcher, C. (1978). *Policing The Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*. London: Palgrave MacMillan.
- Hall, S. (2006). *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*. Roma: Meltemi.
- Hall, S. (2015). *Cultura, razza, potere*. Verona: ombrecorte.
- Hoggart, R. (1957). *The Uses of Literacy. Aspects of Working-Class Life*. London: Chatto & Windus.
- Hunt, P. (ed.) (1966). *Stigma: The Experience of Disability*. London: Geoffrey Chapman.

- Marx, K. (2004). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi.
- Medeghini, R., D'Alessio, S., Marra, A.D., Vadalà, G. & Valtellina, E. (2013). *Disability Studies. Emancipazione, inclusione scolastica e sociale, cittadinanza*. Trento: Erickson.
- Mellino, M. (2006). Presentazione. In S. Hall (2006). *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*. Roma: Meltemi.
- Mellino, M. (2012). Il lato oscuro della Englishness. Per un'introduzione agli studi culturali britannici. In P. Capuzzo, A. Curcio, M. Mellino, S. Mezzadra, G. Roggero (ed.), *Saperi in polvere. Una introduzione agli studi culturali e postcoloniali* (pp. 39-83). Verona: ombrecorte.
- Merli, S. (a cura di) (1994). *Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei Quaderni Rossi 1959-1964. Scritti scelti*. Pisa: BFS edizioni.
- Oliver, M. (1990). *The Politics of Disablement*. London: Macmillan.
- Thompson, D. (1964). *Discrimination and Popular Culture*. London: Pelican.
- Vygotskij, L. S. (1925). La coscienza come problema della psicologia del comportamento. URL: <https://www.marxists.org/archive/vygotsky/works/1925/consciousness.htm> [ultimo accesso 27/12/2022].
- Williams, R. (1962). *Communications*. London: Penguin Books.