

CLAIRE HANCOCK

IL LUOGO DELLA DIFFERENZA

STABILIRE L'UGUAGLIANZA, APRIRE SPAZI DI SOGGETTIVAZIONE POLITICA

[...] i musulmani e gli ebrei osservanti non sono «altrove»; sono i nostri vicini, sono cittadini, e siamo noi stessi [...] L'«altro» non è altrove [Benhabib, 2006, p. 69].

Le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita [...] Si apre così l'era di un «bio-potere» [Foucault, 1978, pp. 123-124].

Nell'ambito delle tematiche di cui mi interesso attualmente, ovvero l'esclusione delle donne velate dagli spazi pubblici di diversi paesi europei, mi sembra utile proporre qui una riflessione sul velo, o foulard islamico, inteso come «segnale sovradeterminato dell'alterità», quindi come oggetto di un «dispositivo di alterità» – cioè uno di quegli insiemi di discorsi, rappresentazioni, pratiche ed elementi materiali che Foucault ha definito come dispositivi. Ricordiamo proprio la definizione di dispositivo che egli offre:

[...] un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto [Foucault, 1977; cit. in Agamben, 2006, p. 6].

Per i geografi, l'aspetto interessante di questo modo di pensare è la maniera in cui lo spazio fisico partecipa al dispositivo, quindi come lo spazio sia strumentalizzato per caricare di significato l'alterità delle persone, e dunque la loro illegittimità a comparire in pubblico.

Mi baserò dunque in un primo tempo sull'opera di Foucault, sottolineando

l'articolazione che propone tra «bio-potere» e «guerra delle razze». In un secondo tempo, proverò ad andare oltre nell'elaborazione teorica, basandomi innanzitutto su Rancière e sulla sua idea di «soggettivazione politica». Quest'ultimo è un concetto che si dimostrerà altrettanto pertinente per gli studi geografici e utile allo scopo di pensare la differenza o l'alterità, e le caratteristiche degli spazi pubblici che potrebbero essere veri e propri «luoghi del politico».

Bio-potere e «guerra delle razze». – Anna Secor, nella sua analisi della politicizzazione della questione del velo in Turchia, mobilita la nozione foucaultiana di «bio-potere», ponendo l'accento sul modo in cui il potere politico si interessa delle condotte sessuali e fisiche per renderle un supporto delle politiche nazionali (Secor, 2005). Appare quindi ancora più opportuno provare ad applicare queste idee nel contesto di paesi dell'Europa occidentale come la Francia o l'Italia perché, per Foucault, la «bio-politica» è collegata alla questione della «guerra delle razze» (Foucault, 1978). Ann Laura Stoler (2010) ha mostrato bene come l'idea della «guerra delle razze» sia rimasta uno degli aspetti della riflessione di Foucault più sconosciuti nelle analisi francesi della sua opera; un fatto che Stoler attribuisce all'«afasia coloniale» francese. Questa afasia può essere collegata al rifiuto, diagnosticato da due ricercatori francesi, di ammettere che ci siano delle minoranze in Francia (Amirault e Simon, 2006). La «questione nazionale», in Francia, è logicamente legata al non-detto della «razza» (1), ma anche alle questioni cruciali della sessualità e della riproduzione (Dorlin, 2006, 2009; Scott, 2007).

Questo fenomeno non è un'esclusiva francese. Luiza Bialasiewicz ha mostrato come certi timori manifestati da alcune aree conservatrici, negli Stati Uniti o in Italia, mescolino geopolitica e questioni di natalità, esprimendo una concezione delle relazioni di potere che passano esplicitamente attraverso il corpo nei suoi aspetti biologici più materiali (Bialasiewicz, 2006). Ci ricollegiamo in tal modo a ciò che Foucault ha descritto, nella *Storia della sessualità*, come una caratteristica dell'era della «bio-politica»:

Il razzismo si forma a questo punto (il razzismo nella sua forma moderna, statale, biologizzante): tutta una politica della popolazione, della famiglia, del matrimonio, dell'educazione, della gerarchizzazione sociale, della proprietà ed una lunga serie di interventi permanenti a livello del corpo, dei comportamenti, della salute, della vita quotidiana, hanno ricevuto allora il loro carattere e la loro giustificazione dalla preoccupazione mitica di proteggere la purezza del sangue e di far trionfare la razza [Foucault, 1978, p. 132].

Foucault parla dell'«importanza assunta dal sesso come oggetto di scontro politico» (1978, p. 129), ma la sua teorizzazione del politico rimane poco sviluppata, nel senso che «potere» e «politica» sembrano essere per lui potenzialmente intercambiabili. Come sostiene Jacques Rancière, «il suo pensiero della politica è

(1) Un termine che rimane un tabù nelle scienze sociali francesi nelle quali il suo uso, per quanto critico, viene sempre accusato di razzismo.

costruito interamente attorno alla questione del potere» (2005, p. 112), e non si è mai interessato alla questione, essenziale invece per Rancière, della «soggettivazione politica».

A partire da tutto ciò, credo che Rancière fornisca gli strumenti migliori per riflettere sulle questioni che qui mi interessano, ovvero la formazione dell'alterità e le proprietà spaziali che essa prende in prestito. A questo scopo Rancière distingue tra la *police* e la politica. La *police*, nella sua definizione, non rimanda affatto a un apparato repressivo, ma piuttosto a una «forma di partizione del sensibile, caratterizzata da un adeguamento immaginario dei posti, delle funzioni e dei modi di essere» che riguarda «i corpi e le popolazioni come oggetto di potere» (Rancière, 2005, pp. 111-113), cioè precisamente ciò che concerne la «bio-politica» di Foucault. La politica esiste «come supplemento ad ogni *bios*» ed egli la definisce come «insieme degli atti che dà effettualità [all']uguaglianza degli esseri parlanti» (*ibidem*, p. 111).

Uguaglianza e differenza. – «Il processo dell'uguaglianza è quello della differenza. La differenza, però, non è la manifestazione di un'identità differente o il conflitto tra due istanze identitarie. Il luogo della manifestazione della differenza non è «proprio» di un gruppo o della sua cultura. È il *topos* di una discussione. E il luogo di esposizione di questo *topos* è un intervallo. Il luogo del soggetto politico è un intervallo o una faglia; un *être-ensemble* come un *être-entre*: tra i nomi, le identità o le culture» (Rancière, 1998, p. 122).

Per Rancière, una delle leve per stabilire questa uguaglianza è l'alterità o la differenza. Si ritrovano così nel pensiero di Rancière molti elementi presenti nella riflessione di Derrida sulla «différance»: soprattutto, come si vede qui, l'insistenza sull'idea di intervallo, di distanza (qui di «luogo» o «topos») tra nomi, identità, culture. Altro parallelismo, l'idea del «dissidio», della polemica, che si ritrova nell'opera di Rancière con la nozione di «litigio» o di «torto» (?):

La logica della soggettivazione politica è un'eterologia, una logica dell'altro [...] essa non è mai la semplice affermazione di un'identità, essa è sempre allo stesso tempo il rifiuto di un'identità imposta da altri, fissata da una logica poliziesca. La *police* vuole infatti dei nomi «precisi», che assegnino delle persone al loro luogo e al loro lavoro. La politica in sé è una questione di nomi «impropri», di nomi sbagliati che producono una faglia e manifestano un torto [Rancière, 1998, p. 121].

Rancière diagnostica una «disfatta dell'eterologia politica», «fallimento della forma politica, polimorfica, dell'alterità che lascia il posto a una nuova figura infra-politica dell'altro» (1998, pp. 124-125). Rancière sottolinea la confusione che si è creata tra «identità» e «soggettivazione politica», nel periodo che definisce

(2) Per Rancière, la «soggettività politica» è quella riconosciuta come «oggetto di un torto dichiarato e soggetto che pone in essere il suo conflitto» (2007, p. 130).

della «post-democrazia consensuale», e che oppone a quello della «democrazia militante». Cita come esempio gli immigrati e la costruzione della loro indesiderabilità:

Chiaramente, la soglia di indesiderabilità non è una questione statistica. Vent'anni fa non avevamo molti meno immigrati. Ma avevano un nome diverso: si chiamavano lavoratori immigrati o, semplicemente, operai. L'immigrato di oggi è innanzitutto un operaio che ha perduto il suo secondo nome, che ha perduto la forma politica della sua identità e della sua alterità, la forma di una soggettivazione politica del conto di coloro che non sono contati. Non gli rimane allora che un'identità sociologica, che oscilla fino a cadere nella nudità antropologica di una razza e di una pelle differenti [Rancière, 2007, pp. 129-130].

È interessante notare come Rancière utilizzi una metafora spaziale per parlare del cambiamento da lui descritto e analizzato come la «fine delle forme di visibilità dello spazio collettivo» (2007, p. 130), o ancora «non-luogo dei modi di soggettivazione che consentivano di essere inclusi come esclusi, e di contarsi come non-contati» (2007, p. 130). Allo stesso modo, la «visibilità» è un termine che gli serve a nominare sia ciò che non è più visibile («la fine della visibilità dello scarto tra il politico e il sociologico, tra una soggettivazione e un'identità») sia ciò che è ora visibile («la nuova visibilità dell'altro nella nudità della sua differenza intollerabile»).

Un altro esempio utilizzato da Rancière è quello dello slogan scandito dai manifestanti del maggio Sessantotto, «siamo tutti Ebrei tedeschi». Questo per lui è il segno di una «fase ugualitaria» della democrazia, in cui tutti possono rivendicare un «torto» per «singolarizzare» l'universalità dei diritti umani (e chiedere che donne, proletari, uomini e donne nere eccetera siano esplicitamente iscritti tra i beneficiari di questi diritti differenti «ignorati»).

[...] i sostenitori del progresso e i promotori dell'ordine hanno ammesso che le uniche a essere legittime sono le rivendicazioni di gruppi concreti che prendono in prima persona la parola, allo scopo di definire sé stessi la propria identità. Nessuno ormai ha il diritto di dirsi proletario, nero, ebreo o donna se non lo è, se non ne possiede la dotazione naturale e l'esperienza sociale [...] la frase è ormai impronunciabile perché evidentemente indecente. L'identità «ebreo tedesco» oggi significa immediatamente l'identità della vittima del crimine contro l'umanità, che nessuno potrebbe rivendicare senza compiere un sacrilegio [Rancière, 2007, p. 136].

Il luogo del politico, spazio di soggettivazione. – Ciò che Rancière descrive, con metafore che sono ancora una volta spaziali e dense di significato per i geografi, è una sorta di dissoluzione del «luogo del politico» (egli parla di «politica cacciata dai suoi luoghi»), ma soprattutto uno scarto tra due scale geografiche che non sono appropriate a un maggior sviluppo del politico. Quindi, rinviare il politico alla scala mondiale, così come localizzarlo nella prossimità e nell'iden-

tità, significa impedire l'emergere della «comunità politica» che Rancière presenta ancora in termini spaziali come «intervalli costruiti tra identità, tra luoghi, tra spazi». Precisa inoltre: «L'essere-insieme politico è un *in-between*: tra identità, tra mondi» (2007, pp. 146-147).

Per un verso, [le logiche dei sistemi consensuali] rimandano gli elementi comuni del resoconto di coloro che non sono stati contati al computo dei gruppi in grado di presentare la loro identità; localizzano le forme della soggettività politica nei luoghi della prossimità – dell'habitat, dell'occupazione, dell'interesse – e nei luoghi dell'identità – di sesso, di religione, di razza o di cultura. Per altro verso, esse la rendono globale, esiliandola nei deserti dell'appartenenza nuda dell'umanità rispetto a sé stessa [Rancière, 2007, p. 146].

Non è l'identità, nel senso sociologico, che chiama «riconoscimento», ma il «torto» o il «litigio» politici. Ci si ricollega qui all'idea di «parità di partecipazione» o di «rappresentazione» di Fraser, ma anche all'idea di Didier Fassin ed Eric Fassin (2006) per cui non è l'identità comune che fa una minoranza ma piuttosto l'esperienza condivisa della discriminazione. Rancière connette queste idee al «senso di ingiustizia» e propone una via di uscita elegante dal classico dilemma dell'articolazione del particolare e dell'universale, che non presuppone in alcun modo diritti specifici attribuiti in funzione delle identità di gruppo. Rancière definisce in effetti la politica come

[...] l'arte della costruzione locale e singolare di casi universali. Questa costruzione è possibile fino a quando la singolarità del torto – la singolarità dell'argomentazione e della manifestazione locale del diritto – è distinta dal particolarismo dei diritti assegnati alle collettività secondo le loro identità [Rancière, 2007, p. 148].

Così, ciò che è possibile rimproverare all'«universalismo» alla francese non è il suo rifiuto di vedere o di «riconoscere» le «identità», ma il suo rifiuto di vedere e di riconoscere i «torti» (o ingiustizie). Nel pensiero di Rancière, questo si manifesta attraverso una critica della rappresentazione *spaziale* dell'«esclusione», secondo un'opposizione dentro/fuori:

Il pensiero consensualista rappresenta agevolmente la cosiddetta esclusione nel semplice rapporto tra un dentro e un fuori. Ma ciò che è in gioco sotto il nome di esclusione non è l'essere-al-di-fuori. È la modalità plurale secondo cui un dentro e un fuori possono essere uniti. L'«esclusione» oggi in auge è una forma ben determinata di questa modalità. Corrisponde all'invisibilità della modalità medesima, alla cancellazione dei segni che consentono di argomentare il rapporto tra la comunità e la non-comunità nell'ambito di un dispositivo politico di soggettivazione [Rancière, 2007, p. 127].

Per Rancière, il «consenso» è il «presupposto di inclusione di tutte le parti e dei loro problemi, inclusione che impedisce la soggettivazione politica di una parte dei *senza-parte*, di un resoconto di coloro che non sono contati» (2007, p. 128).

Egli lo contrappone a un'epoca in cui le linee di confine erano esplicite e i torti soggettivabili (si può pensare, per esempio, all'epoca del suffragio censuario o a quella del suffragio «universale» maschile, che di fatto escludeva dalla politica i non proprietari e/o le donne). «I non-contati, manifestando la pluralità e appropriandosi illecitamente dell'uguaglianza degli altri, potevano farsi contare. L'«esclusione» invocata oggi, invece, è l'assenza stessa di un confine rappresentabile» (2007, p. 128). L'assenza di barriere esplicite non impedisce l'esistenza di una barriera invisibile, che evoca ciò che le femministe hanno definito come «tetto di cristallo», invisibile a occhio nudo ma che tuttavia impedisce di fatto alle donne di scalare le gerarchie politiche o economiche. È interessante rilevare che Rancière nomina questa ingiustizia parlando di «non-contati», evocando così ciò che rimane fuori dai censimenti e dunque, in qualche modo, una forma di impossibilità di nominare il torto.

La rimozione della barriera sostituisce la «popolazione» al «popolo», e permette ai sondaggi e ai media di creare una «opinione pubblica», la cui descrizione offerta da Rancière richiama inevitabilmente alcune questioni critiche ancora molto attuali nella Francia del 2010:

È l'esattivo conteggio della popolazione indefinitamente monitorata che produce, al posto del popolo arcaico, quel soggetto definito «i Francesi» che, accanto ai pronostici sull'avvenire politico di questo o quel sotto-ministro, si manifesta attraverso alcune opinioni ben definite sul numero eccessivo di stranieri e sull'insufficienza della repressione [Rancière, 2007, pp. 130-131].

A questa fabbricazione dell'opinione e della limitazione dell'«immigrato» a esclusiva realtà sociologica «nuda» sconnessa da una soggettivazione politica, si ricollega l'espressione di un razzismo che rende la figura dello straniero, più che un capro espiatorio, l'«incarnazione» fisica delle frustrazioni di colui a cui è promesso tutto, grazie all'assenza di barriere esplicite, ma non ottiene mai nulla, a causa della barriera implicita.

La seguente frase pone un accento interessante sulla corporeità del processo:

Il soggetto che esprime così la sua opinione è il soggetto di questo nuovo stile del visibile, l'esposizione globale, un soggetto chiamato a vivere integralmente tutti i suoi fantasmi nel mondo della rappresentazione integrale e del riavvicinamento asintotico dei corpi, in quel «tutto è possibile» del godimento mostrato e promesso, ovvero, senza dubbio, promesso a delusione e invitato, perciò, a cercare e inseguire il «corpo sballato» [3], il corpo diabolico che ovunque si insinua, nella soddisfazione totale che è ovunque a portata di mano e sottratta alla sua impresa [*ibidem*, 2007, p. 131].

Leggendo questa frase alla luce del mio attuale interesse per la questione del velo, e del *burqa*, sono colpita dalla sua possibile applicazione a queste proble-

(3) Si è qui preferito usare tale definizione, piuttosto che «corpi cattivi» della traduzione originale (N.d.T.).

matiche. Questo corpo «sbagliato», «diabolico», che non si concede al desiderio del soggetto (cristiano, maschile, francese), che si sottrae al suo ascendente (e al suo sguardo), non è forse il corpo velato della Musulmana, così chiaramente «diabolicizzato» in molte rappresentazioni? È importante riconoscere che la classe politica francese, per la maggior parte, stenta ad accettare che una donna musulmana velata possa essere un soggetto politico, che possa esprimere di subire un torto che non sia la sua identità. Penso al clamore mediatico che ha circondato Ilham Moussaid, la «candidata velata dell'NPA» (Nuovo Partito Anticapitalista), alle elezioni regionali del 2010 in Vaucluse. Obnubilati dal velo che rivelava la propria identità religiosa, numerosi commentatori le negavano la facoltà di una presa di posizione anticapitalista, mostrandosi così insensibili rispetto a ciò che Rancière descrive come «scarto tra il politico e il sociologico, tra una soggettivazione e un'identità» (2007, p. 130), scarto in cui si costruisce lo «spazio collettivo» del politico. In tal modo, essi avvaloravano l'analisi elaborata nel 1995 da Rancière sulla «post-democrazia consensuale» che, «per far quadrare la comunità su di sé, sopprime il nome e riconduce la figura alla sua origine prima: al di qua della democrazia, al di qua della politica» (2007, p. 132).

Conclusione: la causa dell'altro. – La causa dell'altro in quanto figura politica, spiega Rancière, è innanzitutto «una disidentificazione rispetto a una parte di sé» (1998, p. 212), fenomeno che illustra attraverso quello che ha significato, per la sua generazione, il massacro del 17 ottobre 1961 ⁽⁴⁾: «Noi non possiamo identificarci con questi algerini bruscamente apparsi e poi scomparsi come manifestanti nello spazio pubblico francese. Possiamo invece rifiutare di identificarci con questo Stato che li ha uccisi e ha poi insabbiato i casi». Il filosofo Sidi Mohamed Barkat ha proposto la definizione del «corpo d'eccezione» nel quadro di una riflessione su questo massacro perpetrato nei confronti dei militanti algerini, il 17 ottobre 1961, a Parigi, definizione che per molti aspetti concorda con quella di Rancière:

L'ambiguità che da quel momento caratterizza lo statuto del colonizzato – membro non incluso nella nazione – è il risultato di un'operazione istituzionale, ovvero il congiungimento di un corpo e di un dispositivo giuridico che ha come risultato esattamente quello di imprigionare questo corpo in un regime d'eccezione. [...] Si può ora comprendere che la comparsa straordinaria e l'esposizione pacifica dei loro corpi nello spazio pubblico, volute dai colonizzati, abbiano per loro costituito un atto positivo di libertà contro la loro condizione di esclusi dall'interno, un atto di rifiuto della condizione di disuguaglianza politica nella quale erano tenuti. [...] Fu questo a risultare insopportabile: il fatto che coloro che dovevano vivere solamente come corpi d'eccezione, all'ombra degli altri, camminando rasenti ai muri della Cité, manifestando con la loro accondiscendenza perenne l'espressione del-

(4) Il 17 ottobre 1961 a Parigi decine di algerini che stavano manifestando pacificamente contro il coprifuoco a loro imposto dalle autorità vennero massacrati dalle forze dell'ordine (N.d.C.).

l'accettazione della benevolenza che uno Stato «civilizzatore» gli accordava, si esponessero alla luce della scena pubblica [...]; l'immagine del corpo di eccezione è fondamentalmente una fabbricazione dello Stato. È un'immagine che si rapporta con gli artifici del potere, e i colonizzati non potevano pensare ragionevolmente di sfuggirvi. [...] Quindi – suprema offesa, supremo oltraggio nei confronti di coloro che si reputavano i soli degni di rientrare nel novero dei cittadini – questi corpi ostentavano attraverso l'esposizione sulla scena pubblica, attraverso la visibilità pubblica, una pretesa sacrilega all'esistenza politica [Barkat, 1999].

In cosa questo episodio della storia francese passata può essere pertinente per una riflessione sull'epoca contemporanea? Perché è stato dimenticato, non perché gli è stata negata validità, spiega Rancière:

[...] non esiste la causa dell'altro nella guerra. Esiste solo nella politica e lì vi funziona come una identificazione impossibile. Ma anche l'oblio stesso di questa contraddizione, chiamata «guerra d'Algeria», rappresenta l'oblio dell'alterità interiore, della differenza in sé della cittadinanza che è propria della politica [Rancière, 1998, p. 219].

In altri termini, non bisogna lasciarsi prendere dalla trappola dell'«identitarismo»: esso non farebbe che portare a credere che sia necessario appartenere a un gruppo specifico per poter parlare del torto che esso subisce. Al contrario, è sufficiente una coscienza civica a legittimare tale denuncia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AGAMBEN G., *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.
- AMIRAUX V. e P. SIMON, *There Are No Minorities Here: Cultures of Scholarship and Public Debate on Immigrants and Integration in France*, in «International Journal of Comparative Sociology», 2006, 47, 3-4, pp. 191-215.
- BARKAT S.M., *A propos d'un massacre colonial. Le colonisé comme corps d'exception*, 1999 (consultabile in <http://17octobre1961.free.fr/pages/dossiers/barkat.htm>).
- BENHABIB S., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti e cittadini*, Milano, Cortina, 2006.
- BIALASIEWICZ L., *The Death of the West: Samuel Huntington, Oriana Fallaci and a New «Moral» Geopolitics of Births and Bodies*, in «Geopolitics», 2006, 11, pp. 701-724.
- BILGE S., *Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women*, in «Journal of Intercultural Studies», 2010, 31, 1, pp. 9-29.
- DELPHY C., *Classer, dominer. Qui sont les «autres»?*, Parigi, La Fabrique éditions, 2008.
- DIKEÇ M., *Space, Politics and the Political*, in «Environment and Planning D: Society and Space», 2005, 23, pp. 171-188.
- DORLIN E., *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Parigi, La Découverte, 2006.
- DORLIN E. (a cura di), *Sexe, Race, Classe, pour une épistémologie de la domination*, Parigi, PUF, Actuel Marx Confrontation, 2009.

- FANON F., *L'an V de la révolution algérienne*, Parigi, La Découverte, 2001.
- FASSIN D. e E. FASSIN (a cura di), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Parigi, La Découverte, 2006.
- FOUCAULT M., *Storia della sessualità*, vol. 1, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- FRASER N., *Rethinking Recognition*, in «New Left Review», 2000, 3, pp. 107-120.
- HANCOCK C., *Spatialities of the Secular: Geographies of the Veil in France and Turkey*, in «European Journal of Women's Studies», 2008 (a), 15, 3, pp. 165-179.
- HANCOCK C., *Décoloniser les représentations: esquisse d'une géographie culturelle de nos Autres*, in «Annales de Géographie», Parigi, 2008 (b), 660-661, pp. 116-128 (fascicolo monografico).
- RANCIÈRE J., *Aux bords du politique*, Parigi, Gallimard, 1998.
- RANCIÈRE J., *Biopolitica o politica? Storia e attualità di un concetto*, in A. CUTRO (a cura di), *Biopolitica*, Verona, Ombre Corte, 2005, pp. 110-114.
- RANCIÈRE J., *Il disaccordo*, Roma, Meltemi, 2007.
- SCOTT J.W., *The Politics of the Veil*, Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2007.
- SECOR A., *Islamism, Democracy, and the Political Production of the Headscarf Issue in Turkey*, in F. GHAZI-WALID e C. NAGEL (a cura di), *Geographies of Muslim Women. Gender, Religion and Space*, New York e Londra, The Guilford Press, 2005, pp. 203-225.
- STOLER A.L., *L'aphasie coloniale française: l'histoire mutilée*, in N. BANCEL e altri (a cura di), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Parigi, La Découverte, 2010, pp. 62-78.

PLACING DIFFERENCE: ESTABLISHING EQUALITY, OPENING SPACES FOR POLITICAL SUBJECTIFICATION. – The paper offers a review of some ideas of Foucault's and particularly of Rancière's likely to shed some light on the meaning of the rejection from French public space of what has become known as the «Islamic veil», or, in recent months, the specific form improperly termed «burqa» (the niqab). What both thinkers have in common is an emphasis on the spatial dimension of the processes whereby power is exerted, or the political is constructed, and can therefore illuminate ways in which space is used in the process of othering certain groups that are an integral part of European societies. Foucault's notion of «dispositif», and his rarely mentioned articulation of «bio-power», the power exerted over bodies, with «racial struggle» offers some degree of understanding of what is really at stake. Rancière's theorization of political subjectivity, and of the political as the place where the equality of subjects is established through difference, proves even more helpful. For him, the process of political subjectivation is an «heterology», a «logic of the other». Rancière shows how immigrants are unfairly confined to their merely sociological identity, denied the status of political subjects likely to articulate a wrong, and cast as the «diabolical bodies» responsible for France's ills. The failure to acknowledge Muslim women, in particular, as political subjects is typical of what Rancière depicts as a consensual, post-democratic order in which barriers to access the spheres of power have become implicit and hidden and exclusion masquerades as inclusiveness. The paper concludes with a suggestion that one of our responsibilities as geographers could be to embrace what Rancière calls «the cause of the other» and to call for a real openness of public space and the political sphere.

Université Paris-Est Créteil, Lab'Urba

hancock@mercator.ens.fr

(Traduzione dal francese di Marianna Pino)