

DOC(K)S
7



La direzione scientifica della collana DOC(K)S è a cura di:

Alessandro Arienzo, Luca Basso, Michele Basso, Maurizio Bergamaschi, Vincenzo Carbone, Francesco Caruso, Sandro Chignola, Laura Corradi, Filippo Del Lucchese, Giuseppe Antonio Di Marco, Andrea Fumagalli, Enrico Gargiulo, Dario Gentili, Federica Giardini, Stefano Lucarelli, Miguel Mellino, Sandro Mezzadra, Francesco Maria Pezzulli, Fabio Raimondi, Marco Scotini, Maurizia Russo Spena, Marco Scavino, Alessandro Somma, Stefano Visentin.

Il volume è stampato con il contributo del Dipartimento di Scienze umane e sociali,
Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

© 2019 DeriveApprodi

© Miguel Mellino

Pizza Regina Margherita 27, 00198 Roma

tel 06 85358977

info@deriveapprodi.org

www.deriveapprodi.com

Progetto grafico di Sergio Bianchi e Gianmarco Mecozzi

ISBN 978-88-6548-257-5

DERIVEAPPRODI

Miguel Mellino

Governare la crisi dei rifugiati

Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa



IL GOVERNO DELLA CRISI SOTTO IL *PRISMA* DELLA RAZZA

A lotta people won't get no supper tonight
 A lotta people won't get no justice tonight
 The battle is gettin' hotter
 In this iration, Armagideon time

A lotta people runnin' and a' hidin' tonight
 A lotta people won't get no justice tonight
 Remember to kick it over
 No one will guide you, Armagideon time

I(?) They both are comin' through
 (A lotta people?)

THE CLASH, *Armagideon Time*

Ingresso

L'ascesa continua negli ultimi anni del cosiddetto «sovranism» nello scenario politico europeo ci mostra un fatto incontrovertibile: siamo di fronte all'emergere di una *nuova* congiuntura politica, sia sul territorio dell'Unione che sul resto dei paesi europei. Con «sovranism» ci riferiamo qui soltanto alla sua versione di destra, dato che il suo equivalente di sinistra, con la parziale eccezione della Francia e della Catalogna¹, *non* rappresenta (al

1. Data la sua storia, sarebbe difficile in ogni caso allineare l'istanza «nazionalista» o «indipendentista» catalana a quella degli altri sovranismi europei. Com'è noto, l'indipendentismo catalano si fonda sulla richiesta di autonomia di un'entità regionale: si è storicamente

momento) da nessuna parte una reale alternativa popolare o di governo in Europa. Diversamente da quanto accade con il sovranismo *regressivo*, non vi sono nel continente, almeno per ora, movimenti sovranisti *progressisti* che siano l'espressione di una «struttura di sentimento» in qualche modo di massa. In Europa il «momento populista», nelle accezioni attraverso cui viene invocato per esempio da Chantal Mouffe (2018) come «sintomo della crisi», sembra esistere solo a *destra*². A queste latitudini, diversamente che in America Latina e per motivi che il nostro lavoro intende interrogare (vedi Cap. 1), il «populismo di sinistra» continua ad apparire più come una semplice *costruzione* ideologico-intellettuale (reattiva, più che attiva) che *non* come il riflesso di un'identità popolare storicamente *negata*. Al di là delle intenzioni di una parte della riflessione politica della sinistra europea, la *sbarratura* a destra del *significante popolo-populista* in Europa, per dirla nei termini di Ernesto Laclau (2005), si presenta oggi come un limite di tipo *storico-culturale* sempre più invalicabile; le cui radici, peraltro, ci pare vadano cercate nella costituzione storica coloniale e imperiale (nella *colonialità*) dello Stato-nazione europeo.

L'irruzione delle formazioni sovraniste «regressive» sul panorama politico europeo, con le loro istanze in favore di una rinazionalizzazione della «sovranità territoriale» come elemento principale di contrasto alla dimensione sovranazionale delle istituzioni della Ue, ha determinato ciò che proponiamo di leggere come una «crisi di egemonia». Il definitivo venire alla ribalta del sovranismo in Europa, trainato anche dal trionfo di Trump

definito in opposizione non tanto alla Ue, e alla sua dimensione sovranazionale, quanto allo Stato-nazione spagnolo. Al di là delle sue contraddizioni interne, dunque, sarebbe difficile considerarlo come un semplice sviluppo di questa nuova congiuntura, benché questa, ovviamente, finisca per imprimere le sue dinamiche anche sulle sue formazioni politiche di riferimento. Un discorso simile, anche se da un punto di vista diverso, si può fare su Podemos: si tratta di una formazione autodefinitasi «populista», ma che non rientrerebbe comunque, dato il suo programma politico, nella categoria di «sovranismo». All'interno di questa formazione, l'idea di una «sovranità popolare» non viene tradotta come sinonimo di nazionalismo o di autonomia dello Stato-nazione come entità politica.

2. «Il “momento populista” è l'espressione di una varietà di resistenze alle trasformazioni politiche ed economiche subite durante gli anni dell'egemonia neoliberale. Queste trasformazioni hanno condotto a una situazione che si potrebbe denominare di “post-democrazia”, nello sforzo per indicare l'erosione di due dei pilastri dell'ideale democratico: l'egualianza e la sovranità» (Mouffe 2018, p. 27).

negli Stati Uniti, è un altro dei sintomi di ciò che può essere chiamato la «crisi del consenso di Maastricht-Schengen», ovvero dell'esaurimento di quel modello *ordo-liberale* di *governance* promosso dalla Ue durante gli ultimi venticinque anni e che ha gettato le basi dell'attuale costituzione materiale del territorio europeo.

L'inizio di questa «crisi di egemonia» può essere collocato nel 2008: la risposta del tutto «ortodossa» della Ue agli effetti economici del più grande crack finanziario globale degli ultimi decenni ha certamente scosso l'equilibrio istituzionale all'interno dell'Europa. L'inasprimento delle politiche di austerità, dell'esazione fiscale e delle misure deflazionistiche, insieme al protrarsi di una diffusa stagnazione economica e al conseguente aumento della conflittualità sociale, hanno portato non poche tensioni tra alcune frazioni delle classi capitalistiche nazionali di diversi paesi (quelle meno legate al capitale finanziario) e gli apparati di potere europei. Il colpo di grazia definitivo al «consenso di Schengen» è stato dato invece dalla cosiddetta «crisi dei rifugiati» del 2015, ovvero da formidabili movimenti di resistenza e soggettivazione di migranti capaci di far letteralmente saltare il management europeo dei confini degli ultimi vent'anni. Crisi economica da un lato e crisi del regime migratorio dall'altro hanno dunque segnato la fine del consenso attorno al modello «neo-ordo-liberale»³ di *governance* europea, alme-

3. L'ordoliberalismo è una corrente di pensiero economico e istituzionale nata in Germania tra il 1940 e il 1950 attorno alle idee della cosiddetta «Scuola di Friburgo». Tra i principali esponenti di questa corrente vi sono Walter Eucken (1891-1950), fondatore della rivista *Ordo* (Ordine, da cui il nome di ordoliberalismo), Ludwig Ehrhard (1897-1977), Franz Böhm (1895-1977), Alfred Müller-Armack (1901-1978) e soprattutto Wilhelm Röpke (1899-1966). Le concezioni di questi economisti «ordoliberali» definiranno la base giuridico-istituzionale della Costituzione della Repubblica Federale Tedesca tra il 1945 e il 1947. Le loro idee sul rapporto tra governo, società ed economia saranno poi alla base anche della costituzione giuridico-materiale dell'Unione Europea, dando vita in questo modo alla variante europea del neoliberalismo. Esiste oramai un'ampia bibliografia critica su questa corrente di pensiero. Molto sinteticamente, si può dire che alla base della concezione ordolibérale vi è l'idea che il *laissez-faire* e il libero mercato (liberalismo classico) non producono da soli né l'equità sociale né un accesso egalitario da parte di tutti i cittadini alle risorse economiche. Diversamente dal liberalismo classico, gli ordoliberali affidano al continuo e contingente intervento dello Stato la creazione di quel complesso di condizioni necessarie a mantenere la concorrenza generalizzata come principio dello sviluppo economico e sociale capitalistico. L'ordoliberalismo assegna dunque allo Stato il ruolo attivo di

no nella forma in cui ha funzionato negli ultimi due decenni. E tuttavia non è certo un caso, come cercheremo di mostrare nel corso del nostro lavoro, che il definitivo emergere del «sovranoismo» come alternativa politica in Europa sia avvenuto in seguito alla «crisi dei rifugiati».

Dal 2015 in poi, sempre di più, «ordo-liberalismo» e «sovranoismo» si stanno proponendo – e contendendo lo spazio politico istituzionale europeo – come due diversi progetti per «governare la crisi». Eppure, al di là delle loro reali e importanti differenze, e pur senza sottovalutare l'importanza dell'attuale messa in discussione anche «simbolica» di alcuni dogmi neoliberali finora quasi «naturalizzati», è difficile considerare, almeno in Europa, e quindi diversamente che ad altre latitudini, questi due progetti come qualcosa di *estraneo* l'uno all'altro. Malgrado retoriche diverse, caratterizzate rispettivamente da due diversi tipi di «autoritarismo», economico-fiscale l'uno, xenofobo-reazionario l'altro, «ordo-liberalismo» e «sovranoismo» presentano una notevole «somiglianza di famiglia»: visto dalla prospettiva qui adottata, ciò che li accomuna, e in qualche modo li intreccia a un destino più o meno simile, è molto più significativo di ogni presunta «distinzione». Se si accetta il nostro sguardo, abbiamo qui un dato politico non certo irrilevante nel momento di *articolare* un'alternativa o un contropotere dall'*interno* dell'attuale congiuntura.

È proprio a questo argomento che dedichiamo i primi due capitoli. Il punto di partenza qui è l'identificazione di una singolare «geografia della crisi» europea. Il suo presupposto è che una simile geografia – non affatto presente negli immaginari dominanti della crisi – mostra al lavoro *qualcosa* sull'Europa che continua a sfuggire nei dibattiti politici correnti. Per affermare in modo più coinvolgente il senso *tacito* di questa geografia proponiamo, traendo spunto dal lavoro di G. Didi-Huberman, di mostrarla attraverso *immagini*. L'assimilazione di questa singolare «costellazione geografica» come operatore *simbolico* della crisi ci sembra un necessario primo passo per sconfiggere «l'amnesia come metodo dell'Europa», per dirla con le parole di Aimé Césaire nel suo famoso *Discorso sul colonialismo* (1955).

arbitro e regolatore dei processi socio-economici, ovvero il compito di garantire un certo «ordine sociale liberale» della società e dell'economia. Da qui la loro promozione di questa dottrina come «Economia Sociale di Mercato». Per un'analisi dell'ordoliberalismo vedi Villari 1968; Foucault 2004; Dardot, Laval 2009, 2016; Lazzarato 2013.

È solo riposizionando l'Europa *dentro* la sua storia, cercando di uscire quindi dalla condizione contemporanea soggettiva dominante di un «eterno presente», che diviene più facile *vedere* quell'intreccio perverso da noi suggerito tra «ordo-neoliberalismo» e «sovranismismo».

Sia chiaro: non intendiamo mettere in discussione l'esistenza di un certo contrasto tra queste due formazioni ideologiche. Si tratta, lo sappiamo, di due diverse «soluzioni politiche» della crisi, di due diversi progetti di ristrutturazione dell'attuale ordinamento capitalistico europeo. Non si vuole qui nemmeno minimizzare la gravità della situazione, i rischi latenti nell'attuale «momento sovranista». E tuttavia ci sembra importante «sciogliere» o «scomporre» il sovranismo entro le dinamiche sociali che lo hanno generato come *formazione ideologica*. Altrimenti, parafrasando Marx e Foucault, si rischia di *alienarlo* dal suo *reale e concreto* processo di produzione; rendendo il sovranismo un corpo *estraneo* al campo delle forze sociali e materiali si finisce non solo per *feticizzare* (per *naturalizzare* e quindi per produrre come *intrascendibile*) l'ordinamento politico entro cui è cresciuto (il consenso di Maastricht-Schengen), ma anche per restare *intrappolati* entro la logica binaria dell'ordine dominante del discorso. Si tratta invece di cercare di abitare e produrre un «terzo spazio» dentro il solco *aperto* dalla «crisi di egemonia» e dalle lotte che la rendono visibile.

A un esame più attento non è difficile vedere in queste due formazioni ideologiche una sorta di *lalangue* comune di appartenenza (nel senso lacaniano del termine)⁴: ordo-liberalismo e sovranismo condividono una sin-

4. Negli anni Settanta Lacan elabora questo neologismo per richiamare l'attenzione sull'esistenza di una lingua nei soggetti che non ha come scopo la comunicazione, bensì il «godimento». La *lalangue* è un'espressione dell'inconscio che non solo *precede* il linguaggio, ma lo attraversa e lo plasma. Se enfatizziamo l'uso di un termine psicoanalitico per la comprensione di questi fenomeni è anche per evidenziare due cose: a) che l'esistenza di queste due forme di «interpellazione» politica è anche mossa da «dispositivi soggettivi» collettivi profondi e trasversali, e quindi non riconducibili soltanto a una vuota e superficiale logica economica o retorica politica; b) ciò significa che queste «soggettività», per quanto socialmente costruite, vanno certo viste *anche* come il prodotto di un «complesso pulsionale» che attraversa una parte delle popolazioni europee, ma soprattutto devono essere considerate appunto come «soggettive», ovvero «volute» dai soggetti che vi si riconoscono. Mobilitano «passioni» e sollecitano un coinvolgimento «affettivo». Andrebbero viste, dunque, letteralmente come «strutture di sentimento», per stare alla nota definizione di cultura suggerita da Raymond Williams. Non sono quindi il prodotto di un inganno

golare *volontà-godimento* (benché attuabile secondo diverse logiche) sia di rilancio del modo di accumulazione neoliberale, concorrenziale, proprietario e securitario, sia di un ulteriore inasprimento dei dispositivi razzisti e coercitivi tanto sui migranti quanto sulle popolazioni «post-coloniali» del continente. Si potrebbe sostenere che non rappresentano che due *ulteriori* pulsioni di quel «realismo capitalista» che Mark Fisher vede al centro della condizione ontologica contemporanea (Fisher 2009)⁵. In entrambi i casi, poi, la riconfigurazione di un nuovo dispositivo egemonico di governo verte più che altro su un «nuovo patto di cittadinanza» con i «ceti produttivi» e con le «classi popolari» autoctone (bianche): questo nuovo patto appare fondato sull'offerta di un controllo decisamente più repressivo della popolazione (e soprattutto della potenziale forza-lavoro) non-europea⁶.

La distribuzione sociale del «consenso» e della «coercizione», dunque, viene qui offerta alle popolazioni europee, anche se in modi diversi, in funzione di una lunga, persistente e spettrale linea del colore, sia reale che *immaginaria*. Si tratta di due diverse soluzioni razziste della crisi che traggono la loro forza politica e culturale «interpellante» sia dalla lunga storia coloniale e post-coloniale europea, ovvero dallo storico intreccio tra capitalismo e colonialismo, sia dalla più recente costituzione materiale razzista della stessa Europa di Maastricht. È chiaro inoltre che questa

o di una qualche manipolazione diabolica, per così dire, di soggetti altrimenti «innocenti». Può essere utile ricordare qui uno degli interrogativi più importanti posti da *Psicologia di massa del fascismo* (1933), il classico studio di Wilhelm Reich: «Perché le masse hanno potuto desiderare e non solo subire il fascismo?». È da qui che può partire, come suggerisce il nostro lavoro, il contributo della psicoanalisi alla costruzione di un antirazzismo non solo più radicale, ma anche teoricamente e politicamente più efficace.

5. Mark Fisher ha chiamato «realismo capitalista» quel processo attraverso cui la logica capitalistica è divenuta l'unica razionalità possibile della nostra intera esistenza sociale, ovvero il divenire del modo di produzione capitalistico una sorta di realtà *ontologica e naturale* della condizione contemporanea.

6. Macron è forse il sintomo più evidente di questa matrice comune di neoliberalismo e sovranismo. Dopo essersi presentato al ballottaggio delle ultime elezioni come un baluardo contro la minaccia razzista e populista, non ha vacillato durante la crisi dei cosiddetti «gilets jaunes» nell'offrire, con toni anche islamofobi, un ulteriore «giro di vite» repressivo sull'immigrazione come principale tentativo di mediazione con le questioni politiche avanzate da quel movimento.

riproposizione, da una parte e dall'altra, di un nuovo «contratto razziale» di cittadinanza, per riprendere qui l'espressione di Charles Mills (1986), contiene, come sempre in passato, un'ulteriore modalità di ricatto, coercizione e disciplinamento anche per buona parte dei ceti «autoc-toni» più possessori.

Se si accetta il presupposto psicoanalitico freudiano-laciano che la «pulsione di morte» e il «plus di godimento», come la «mancanza-a-essere», sono elementi costitutivi della condizione soggettiva moderna, può risultare produttivo, per una migliore e più globale comprensione del nostro discorso, riprendere qui la proposizione di Jacques-Alain Miller secondo cui «il razzismo deriva anche dall'odio (o intolleranza) del godimento dell'altro» (J. A. Miller 2011, pp. 52-55). Un odio/intolleranza che nel caso dell'Europa, aggiunge Miller, può assumere connotati di vera e propria violenza dato il luogo occupato oggi dal migrante e dalle popolazioni post-coloniali nel *Simbolico* europeo: il luogo *dell'estimità* (esterno-intimo), ovvero dell'alterità-costitutiva della propria identità/identificazione culturale (alterità divenuta parte dell'intimità)⁷. L'odio del godimento dell'altro sta qui a significare odio per il modo in cui l'altro vive, veste, mangia, lavora, gioisce, desidera ecc. Ma è soprattutto un odio contro il suo *presunto* «benessere», più letteralmente, del fatto che egli possa «goderne più di me». È importante qui ricordare che per Miller questo odio del godimento dell'altro (migrante-post-coloniale) andrebbe pensato come un'altra espressione sia del tradizionale risentimento del piccolo-borghese, sia della pulsione patriarcale dell'odio per il godimento femminile (cfr. Aramini 2017). È anche su questa dimensione «affettiva» e «pulsionale» che si sta giocando la partita.

7. «Occorre anche ammettere che questo processo si era incarnato nell'ossatura – d'altra parte anch'essa umanitaria – del colonialismo e dell'imperialismo moderno. In quell'epoca non si diceva “ognuno a casa propria”. Anzi, al contrario, si andava in quei territori per vederli da vicino e per imporre l'ordine e la civiltà. È divertente costatare che oggi viviamo il ritorno nel nostro interno (nella nostra intimità) di tutto questo processo, il suo ritorno di *estimità*. E risulta ancora più spassoso vedere che sono gli stessi che ieri volevano francesizzare popoli interi, a non sopportare oggi i discendenti di quei popoli nella metro, nei loro lavori e accanto alle loro case» (Miller 2011, p. 50).

Aperture

Date queste premesse, e pur non negando l'esistenza di una *reale* disputa egemonica per una stabilizzazione della crisi, ci appare dunque difficile, oltre che politicamente poco efficace, considerare l'emergere di questo «sovranismo» in Europa come un qualcosa di *esterno* all'ordine stesso del discorso «neo-ordo-liberale» europeo. Dal nostro punto di vista, il sovranismo europeo, benché appaia iscritto in un nuovo ciclo politico «reazionario» più globale⁸, e data la specifica configurazione materiale assunta dal modello produttivo del continente, andrebbe meglio compreso come una sorta di *nemesi* del consenso «neo-ordo-liberale» di Maastricht-Schengen. Non è difficile concepirlo come un effetto di retroazione (negativo e perverso) della *governance* europea degli ultimi due decenni: da una parte come un *contro-effetto* della vertigine, dell'instabilità, della precarizzazione, del declassamento, del senso di vulnerabilità e del *razzismo* inflitti a tutti i livelli nel tessuto sociale dal lungo processo di neoliberalizzazione; dall'altra il sovranismo appare come il sintomo di una volontà di ristrutturazione *interna* dello stesso modo di regolazione neoliberale, ovvero di un movimento sotterraneo delle forze sociali e istituzionali che, come conseguenza della disgregazione del consenso di Maastricht-Schengen, andava dispiegandosi al di là della specificità dei diversi schieramenti politici. Non può inoltre stupire che un ordinamento fondato su uno sviluppo illimitato della disuguaglianza, su un individualismo proprietario esasperato, sulla concorrenza generalizzata e il razzismo come condizioni strutturali della produttività finisca per esacerbare gli affetti più negativi, le *pulsioni* più narcisistiche e brutali. Quello che vogliamo dire è che tanto il sovranismo quanto l'apparato ordo-liberale europeo stanno cercando di imbrigliare quei movimenti a partire dalle loro specifiche visioni del mondo: di risolvere attraverso una nuova forma politica – una nuova articolazione egemonica – l'attuale «crisi di sovraccumulazione» (Baran, Sweezy, 1966; Cfr. con Harvey 2010). Adottare questo punto di vista significa ricollocare l'attuale congiuntura sulla soglia dell'indeterminazione, ovvero aprirla ad altre possibili «soluzioni politiche».

8. Alberto De Nicola, www.dinamopress.it/news/litalia-nel-ciclo-politico-reazionario.

Sappiamo che le formazioni sovraniste europee sono cresciute sullo sfondo di processi decisamente più «epocali». In primo luogo, sull'implosione del modello neoliberale di accumulazione globale, vale a dire sulla crisi dell'ordine globale uscito dal cosiddetto «consenso di Washington» dei primi anni Novanta; in secondo luogo, sulla crisi *definitiva* a livello globale (indotta dall'affermazione dei movimenti femministi, dalle lotte dei migranti e dalle diverse forme di soggettivazione delle popolazioni post-coloniali) di un ordinamento *simbolico* fondato sull'autorità sociale del patriarcato, sull'eteronormatività e sul dominio *morale* di un certo immaginario globale – *bianco, cristiano e middle-class* – di soggetto e di famiglia (la società del *nome-del-padre*, per dirla ancora con Lacan). Il «sovranismo», da questo punto di vista, si sta ponendo *culturalmente* sotto la traccia dei suoi antecedenti politici più immediati, il thatcherismo e il reaganismo, certamente, ma in qualche modo *anche* l'ordo-liberalismo delle origini (Cfr. con Villari 1980, pp. 136-137; Dardot, Laval 2012, pp. 342-365). Il suo progetto di restaurazione sta mostrando tutta la sua forza interpellante, ancora una volta, riuscendo a saldare in modo efficace le oramai tradizionali concezioni economiche alla base dell'estremismo neoliberale, con rinnovati appelli a un primato necessario della nazione, della famiglia, dell'identità, dell'autorità, del dovere e della sicurezza nella costituzione delle formazioni sociali.

E tuttavia nel caso del sovranismo europeo, come si vedrà nel primo capitolo, ci sembra più opportuno *mantenere* l'esame del fenomeno sotto una dimensione strettamente continentale. Stando alla sua narrazione, la *sutura* sovranista si propone come una volontà di restaurazione di un *ordine* economico, patriarcale e razziale *perduto*, come la possibilità di una ricostituzione del legame-sociale comunitario-*nazionale* tradizionale eroso dall'instabilità e dalla vertigine finanziaria globale instillate nelle società europee dal cosiddetto establishment politico: nazionale, ma soprattutto da quello appartenente alle istituzioni della Ue. Passa principalmente attraverso queste assi il tentativo da parte di questi movimenti di costituire, parafrasando una nota espressione di Wilhelm Reich (1978), una sorta di «internazionale razzista». Il sovranismo *traduce* gli effetti perversi del capitalismo finanziario globale sul tessuto sociale a partire da una nota equazione politica: globalizzazione – flussi migratori incontrollati, criminalità – perdita di posti di lavoro per gli autoctoni. Ma se paragonati al pur

contraddittorio sovranismo di Trump, i sovranismi europei appaiono più che altro come degli «pseudo-sovranismi»: nel senso che la loro enfasi sulla sovranità nazionale, a causa sia dei reali rapporti di forza con la Ue sia della stessa configurazione materiale del modello produttivo *export-oriented* europeo, riguarda quasi esclusivamente una gestione razzista e securitaria del governo delle migrazioni.

Al momento, vale la pena ricordare, una soluzione *protezionista* della crisi è del tutto *fuori* dalla loro agenda politica. Come suggerito dal nostro lavoro, il sovranismo europeo finisce per risolversi quasi esclusivamente nella proposta di un governo razzista della crisi come articolazione primaria per un rilancio degli assetti produttivi nazionali – in chiave identitaria, proprietaria, securitaria e concorrenziale, interna e globale – all'interno dello stesso modo di regolazione neoliberale. L'esito del recente conflitto tra il governo italiano e la commissione europea sulla manovra economica non fa che confermare questo stato di cose. Forse si potrebbe cominciare a individuare proprio qui il punto debole dei sovranismi europei: la loro strada appare sbarrata sia dai loro limiti di *classe*, sia dall'opposizione della Ue e del grande capitale europeo (finanziario, industriale, mediatico ecc.). E anche se la congiuntura sembra indicare oggi il contrario, il razzismo e l'inasprimento dei discorsi anti-immigrazione, senza dare corso a una qualche reale riforma sociale, ma soprattutto senza imprimere una qualche svolta sulla situazione di persistente stagnazione economica, *potrebbero* rivelarsi insufficienti nel lungo periodo come strumento del consenso. Inutile aggiungere che questa presunta debolezza non si tradurrà *automaticamente* nell'emergere di un'opzione alternativa o progressista.

Se si resta concentrati sulla prospettiva scelta dal nostro lavoro, ovvero sul prisma della razza, del razzismo e delle migrazioni come perno di un nuovo dispositivo securitario di controllo sociale, diviene sicuramente più difficile rigettare questi sovranismi in uno spazio *esterno-altro* all'ordine del discorso europeo. L'enunciazione politica sovranista può essere interpretata come una sorta di radicalizzazione di alcune tendenze già iscritte nel razzismo istituzionale e strutturale promosso dal regime migratorio europeo come una delle condizioni primarie di ciò che chiameremo, a partire dal lavoro di Michel Foucault, il dispositivo «neo-ordo-liberale» di «produzione di territori e popolazioni» (Cfr. Foucault 1997).

Come mostriamo nel primo capitolo, e come trapela chiaramente da quanto sta accadendo negli ultimi mesi, non vi è alcuna cesura *significativa* tra Ue e sovranismo sulla gestione di migrazioni e confini del *dopo-crisi*. Ancora una volta, l'ultimo episodio di questa quasi-convergenza è la *non-opposizione* della Ue al decreto sicurezza-migrazione del governo italiano, così come le numerose intese (per ora solo *informali*) sulla futura gestione dei confini e delle migrazioni internazionali tra governo europeo e richieste sovraniste.

È proprio in virtù di questo ragionamento che «neo-ordo-liberalismo» e «sovranismo», nella loro attuale disputa egemonica per lo spazio istituzionale europeo, ci appaiono, più che due reali alternative di «governo della crisi», come un'unica *hydra* dalle due teste. Dal nostro specifico posizionamento, ciò che mostra l'attuale congiuntura politica e la sua «crisi di egemonia» è qualcosa di più profondo e trasversale alle diverse versioni di queste due formazioni politiche, ovvero l'estroiezione di una pulsione *razziale* che affonda le radici nel rapporto storico dell'Europa con i suoi altri «coloniali»: proprio per questo ci appare politicamente insufficiente concentrare il fuoco politico sul sovranismo senza porre in discussione la «colonialità» della stessa costituzione della Ue come progetto politico ed economico, o meglio, senza riportare sotto lo sguardo critico ciò che vorremmo chiamare, sulla traccia di quanto scritto da Nicholas De Genova, «la questione europea» (De Genova 2014). Si tratta di un'operazione necessaria, non solo a ogni dibattito sull'Europa del futuro, ma anche per cominciare a rovesciare il binarismo dell'ordine dominante del discorso: l'aggressività e la virulenza razzista del sovranismo non devono oscurare la «barbarie» dispiegata dalla Ue in precedenza né tanto meno le modalità pienamente razziste del governo europeo della cosiddetta «crisi dei rifugiati». Inoltre, appare difficile che si possa tornare indietro: la crisi del neo-liberalismo sta annunciando un futuro in cui i confini tra queste due diverse soluzioni della crisi appariranno sempre più *sfumati*. E questo soprattutto per quanto riguarda sia il ruolo del razzismo nel management di territori e popolazioni europei, sia lo stesso governo delle migrazioni. Occorre pensare dunque *dentro* questa congiuntura.



1/ Dal film *Children of Men*, A. Cuarón, 2006.

Intervallo

Gran Bretagna 2027. Da diciotto anni, l'umanità è stata colpita da un'epidemia di infertilità globale. Non nasce più vita sul pianeta terra. Come a dire che l'umanità ha perso la sua essenza. Dai media, apprendiamo che il mondo è in preda al caos e alle guerre praticamente dovunque. La Gran Bretagna è uno dei pochi paesi ad avere un governo funzionante, ma è assediata da richiedenti asilo che fuggono dalle guerre e altre catastrofi. Londra appare una città distopica e militarizzata. Esercito e altre forze dell'ordine sono impegnate soltanto nel perseguire, reprimere, arrestare e deportare profughi e attivisti per i diritti dei migranti. Vediamo centri di detenzione di migranti disseminati in tutta la città, accanto ai caffè, ai negozi e altri luoghi tipici della vita quotidiana di una metropoli europea. Nel frattempo, una donna nera è rimasta incinta. Due attivisti devono portarla sana e salva a un presunto gruppo di scienziati che sta cercando di curare l'infertilità. Il loro programma è denominato «Progetto umano»: curiosamente la sua sede si trova nell'arcipelago delle Azzorre, ovvero *fuori dai confini* dell'Europa. La donna riesce a fuggire dall'Europa a bordo della nave *Tomorrow* e quindi a dirigersi verso la sua meta. Raggiunge la nave a bordo di una *piccola barca*, in mezzo a un paesaggio cupo, grigio e nebbioso.

È quasi banale dire che questo film di Cuarón, al di là del giudizio che si possa

avere su di esso, sembra avere colto in *immagini* buona parte di quelle *pulsioni* che oggi si manifestano più apertamente nell'Europa della crisi dei rifugiati. Il film è stato realizzato nel 2006, otto anni prima della crisi siriana. Proprio a causa di questa sua capacità di *evocazione-anticipazione*, in termini distopici, della condizione contemporanea è stato oggetto di numerose analisi. In *Realismo capitalista*, Mark Fisher afferma che il film «riflette in maniera puntuale la temperie del «tardo capitalismo» (Fisher 2009, p. 25). In un'altra analisi, Slavoj Žižek ci offre una chiave di lettura simile: la sua forza starebbe nel mostrare in modo raffinato il doppio livello dell'oppressione nella condizione capitalistica contemporanea. Se si guarda direttamente ai motivi dell'oppressione, afferma Žižek, «non si riesce a vedere nulla»: la sua verità lavora sempre sullo *sfondo* e per essere colta richiede, come nella vita di tutti i giorni, di un'osservazione «più obliqua». È curioso, o forse no, che critici dalla sensibilità di Fisher e Žižek non scorgano il razzismo come un elemento costitutivo sia della trama del film che del «tardo-capitalismo». È in questo senso che vogliamo *sovrapporlo* qui alla nostra introduzione. *Children of Men* sembra evocare alla perfezione l'idea di Fanon secondo cui «il razzismo altera e sfigura il volto della cultura che lo pratica» (Fanon 1956, p. 50). Il razzismo è alla base della *disumanizzazione* progressiva della civiltà occidentale: nel film l'epidemia di infertilità che colpisce l'umanità sembra definire in modo *metonimico* una condizione ontologica (quella contemporanea) in cui gli *altri* sono divenuti un pericolo e una minaccia. Senza intersoggettività non c'è società: ci si condanna all'autodistruzione e all'estinzione. Può essere interessante notare, anche in funzione del nostro lavoro, che il film colloca la possibilità di rinascita dell'umanità nelle Azzorre, ovvero come meta di un viaggio in direzione *inversa* all'Europa. Anche qui non può non risuonare ancora Fanon: «Allora, compagni, il gioco europeo è definitivamente terminato, bisogna trovare altro. Possiamo far tutto, oggi, a condizione di non imitare l'Europa, a condizione di non essere ossessionati dal desiderio di raggiungere l'Europa» (Fanon 1961, p. 228). Riprendere la questione dell'umanità, per porla ancora in termini di Fanon, significa «moltiplicare le connessioni, diversificare i reticoli e riumanizzare i messaggi» (Ivi, p. 229). È anche da queste nuove *connessioni* (transnazionali) che dipende la nascita di un'altra Europa.



2/ Dal film *Children of Men*, A. Cuarón, 2006.

Passaggio

Le nostre considerazioni preliminari sulla crisi dell'Europa, al di là dei concetti espressi, non sono indotte da una volontà meramente scolastica di riaffermazione del lessico o dell'archivio gramsciano di per sé, ma intendono collocarsi sulla traccia di uno dei testi più suggestivi prodotti dagli studi culturali britannici: *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order* (1978). La sollecitazione a porre subito sulla filigrana dell'attuale congiuntura europea un testo come *Policing the Crisis*, suggerita anche dal titolo stesso del nostro lavoro, non intende stabilire tra i due momenti storici analogie meramente formali o connessioni soltanto di tipo «metaforico», ma obbedisce a un criterio ben preciso: proporre una lettura del nostro presente a partire da un taglio «storico-genealogico» del tutto singolare. È su questo punto che intendiamo dare il nostro contributo all'attuale dibattito sulla «crisi dell'Europa». Come si vedrà soprattutto nella prima metà del libro, il nostro obiettivo è presentare una sorta di «genealogia del presente», prendendo come spunto la gestione della cosiddetta «crisi dei rifugiati» e i suoi effetti, per cercare di contribuire a un rinnovamento della

pratica teorica e politica antirazzista, più precisamente a una comprensione più efficace del ruolo della razza e del razzismo nella costituzione materiale europea degli ultimi decenni. Ci sembra un passaggio necessario, data la recrudescenza della violenza razzista in tutto il continente e la continua *politicizzazione* del razzismo promossa dalle diverse destre continentali. È proprio in questa chiave *genealogica* che *Policing the Crisis* diviene per noi un testo importante *anche* per ragionare sulla nostra contemporaneità⁹.

Guardato dal presente, si può dire che il testo collettivo del Centre for Contemporary Cultural Studies dell'Università di Birmingham non solo assumesse come proprio punto di partenza, per la prima volta in Europa, tutta una serie di questioni che sarebbero diventate sempre di più all'ordine del giorno negli anni a venire – in particolare l'intreccio sempre più esplosivo tra securitarismo, migrazioni, razza e razzismo come risposta di governo ai conflitti sociali in una società sempre più multiculturale – ma finiva anche per mostrare in modo davvero precoce, e attraverso una suggestiva analisi dei processi di significazione mediatici e culturali, che l'emergere del neoliberalismo/thatcherismo come «nuova ragione del mondo» (Dardot e Laval, 2009) appariva intrinsecamente connesso, in primo luogo, a una svolta autoritaria e repressiva dello Stato post-bellico, a qualcosa che più tardi Stuart Hall avrebbe chiamato «populismo autoritario» (Hall 1988), ma anche, e soprattutto, a un riordinamento post-coloniale delle gerarchie razziali della società. *Policing the Crisis* mostra con estrema efficacia che in un contesto storico segnato dal declino nazionale e dalla stagnazione economica «governare la crisi» diverrà sempre più, attraverso una costruzione criminalizzante delle «popolazioni nere» come elementi *alieni* all'omogeneità culturale e all'ordine sociale, «governare le migrazioni». Per Hall e colleghi, si trattava di un processo che malgrado le sue evidenti novità aveva radici non soltanto nella storia coloniale britannica/europea, ma soprattutto nei movimenti migratori di massa del Secondo dopoguerra verso la Gran Bretagna. Ci sembra im-

9. È interessante notare che anche Asad Haider nel suo *Mistaken Identity. Race and Class in the Age of Trump* (2018) propone uno sguardo in qualche modo «genealogico» su *Policing the Crisis*, anche se con un accento comunque diverso rispetto al nostro (vedi in particolare il capitolo 5: Law and Order). Tale diversità è dovuta soprattutto alle differenze tra Stati Uniti ed Europa rispetto alle «politiche dell'identità» come pratica teorica e politica di lotta.

portante rimarcare questo aspetto, dato che buona parte delle genealogie e delle critiche più radicali del neoliberalismo, e ora anche del sovranismo, non si sono quasi mai soffermate sui rapporti *storico-strutturali* tra capitalismo, biopolitica e razzismo nello sviluppo della modernità occidentale. Come sosteniamo nei capitoli 2 e 3, si tratta di una mancanza alquanto «paradossale», per dire il minimo, dato il tipo di congiuntura politica in cui siamo immersi.

Policing the Crisis chiedeva invece di pensare il passaggio dalla società post-bellica del «Welfare» a ciò che chiama una «law-and-order society» – sulla scia di quanto era avvenuto negli Stati Uniti in seguito all'elezione di Nixon nel 1972 – come un dispositivo escogitato dalle classi dominanti britanniche per «governare la crisi» innescata nel tessuto sociale sia dalla stagnazione economica dei primi anni Settanta, sia dalla diffusa conflittualità sociale, (contro)culturale e soprattutto *razziale* di quegli stessi anni. Hall e colleghi vedevano quindi l'emergere della prima «law-and-order society» in Gran Bretagna come una particolare risposta politica a una «crisi dell'egemonia» del modo di accumulazione post-bellico – una risposta che, applicando la metodologia analitica del Gramsci delle *Noterelle sulla politica del Macchiavelli* (Q.13), consideravano non tanto già iscritta nelle «condizioni strutturali» della crisi quanto politicamente «articolata» dalle destre conservatrici attraverso una «guerra di posizione» via i media e altri apparati ideologici di Stato, ma strategicamente proiettata su ogni sfera della vita sociale. La «law-and-order society» veniva offerta dunque non come una vuota soluzione politica, ma come una specifica *sutura* «antropologica» – patriarcale, coloniale, razziale, securitaria, individualista, proprietaria ecc. – per *riassemblare* le linee di faglia aperte nelle soggettività delle *white-middle-classes* tradizionali (reali e immaginarie) dalla diffusa conflittualità sociale del post-1968.

Policing the Crisis si propone come un lungo excursus su tutti quei momenti, conflitti e movimenti che hanno preparato dal basso – a livello culturale, si potrebbe dire – la svolta neoliberale e autoritaria dello Stato e del capitalismo britannico che arriverà a pieno compimento con il thatcherismo nel 1978. Secondo Hall e colleghi, in linea anche con quanto sosterrà diversi anni dopo David Harvey nella sua *Breve storia del neoliberalismo* (2005), quella che sarà la prima «law-and-order society» neoliberale di Europa andrebbe pensata come il prodotto della volontà delle classi domi-

nanti britanniche di riconquistare nella società e nello Stato un'autorità *morale* e un potere di *classe* messi in discussione negli anni precedenti dalle lotte operaie, delle comunità nere, delle donne e dei diversi movimenti sociali, così come dalle controculture giovanili. Si trattava di un dispositivo di comando prodotto dalla lenta sedimentazione soggettiva di un nuovo progetto politico, economico e culturale di riorganizzazione della società: di un progetto fondato tuttavia sulla consapevolezza del fatto che, come sostengono gli stessi autori, «il disciplinamento della popolazione non poteva più avvenire *principalmente* attraverso la ricerca e la negoziazione del consenso», ma ricorrendo in modo più massiccio (benché selettivo) a metodi coercitivi (Hall et altri 1978, p. 284, corsivo mio). La nascita di una nuova formazione sociale capitalistica fondata sulla *disarticolazione* del patto post-bellico fordista tra Stato, capitale e lavoro avrebbe avuto nel ricorso sia a una maggiore coercizione legale (nell'eliminazione di buona parte delle garanzie giuridiche rispetto ai diritti dei lavoratori e alle libertà civili) sia alla repressione fisica (nell'incremento della sorveglianza poliziesca dei territori e delle «classi pericolose») le sue basi strutturali di produzione e riproduzione.

E tuttavia la novità di questa nuova articolazione politica egemonica stava nel fatto che poneva «razza» e «migrazioni» al centro della propria capacità di «interpellazione», sia attraverso la loro costruzione come nuovi tipi di «panico morale», sia come demarcatori di appartenenza e di polarizzazione sociale. Per la prima volta in un paese europeo, dopo la sconfitta del nazifascismo, la *sutura* razzista veniva proposta esplicitamente non solo come un modo di «governare la crisi», e quindi come un dispositivo centrale per la creazione/separazione della comunità nazionale, ma come una politica di Stato. L'impero e il colonialismo «colpivano ancora», per riprendere il titolo di un altro dei più noti lavori del CCCS (*The Empire Strikes Back*, 1982), ma ora, diversamente che in passato, gli effetti di questi fenomeni riaffioravano in modo violento nel «ventre stesso della bestia».

È dunque grazie alla sua specifica *testura* – plasmata dal tentativo di mettere all'opera uno studio «microfisico» del *farsi* pratica di governo di un certo esercizio del potere – che *Policing the Crisis* può essere letto oggi come ciò che potremmo chiamare, in senso benjaminiano, una sorta di «preistoria del neoliberalismo europeo». Sta qui uno degli aspetti di maggiore importanza per noi: nello sforzo di mettere in luce il lento e conflit-

tuale processo di *assemblaggio* di un modo di regolazione che sarebbe divenuto di lì a poco una razionalità di governo di portata globale. La sua analisi davvero ravvicinata del modo in cui politica, media, intellettuali, classi dirigenti e i diversi apparati di Stato hanno posto quotidianamente le basi della «law-and-order society» attraverso una molteplicità di ordinanze, disposizioni, discorsi e singolari codificazioni mediatiche tra il 1967 e il 1978 può essere considerata oggi come un altro importante contributo allo studio di ciò che Michel Foucault cominciava a definire proprio in quegli anni come il lungo processo di *governamentalizzazione* dello Stato (Cfr. con Foucault 2004). Proiettare in controluce degli studi foucaultiani su questo argomento il *topos* aperto da questo testo può risultare un confronto estremamente produttivo. È una delle tracce che abbiamo seguito nel tentativo di ripensare razza e razzismo come fratture sempre più al cuore dell'ontologia produttiva del capitalismo neoliberale (vedi soprattutto il capitolo 4.3). Si è cercato qui di dare un ulteriore contributo a quel riconoscimento del carattere produttivo e biopolitico del razzismo (anche se, come cercheremo di mostrare, sarebbe più giusto dire del razzismo come rovescio necropolitico della biopolitica) operato dal lavoro di diversi autori (Hardt, Negri 2009, p. 88).

A questo punto dovrebbe essere chiaro che *Policing the Crisis* è un testo che *interpella* molto di più il nostro presente di tanti altri presi spesso come punto di riferimento nel dibattito antirazzista dei nostri giorni. Il riferimento a questo testo come porta d'ingresso del nostro lavoro obbedisce anche a una strategia ben precisa: mettere in discussione la *bianchezza* dell'archivio antirazzista dominante in Italia e per lo più nell'Europa continentale (vedi Cap. 2.3 e 3.2). Dall'interno della nuova congiuntura politica, ci appare sempre più evidente lo stato di crisi di un archivio antirazzista cresciuto senza alcun riferimento alla riflessione «nera e/o non-occidentale» sul razzismo. È ora di correggere questo limite: oltre che controproducente, non smette di insorgere come una mancanza assai paradossale. Non ci sembra esagerato sostenere che occorre «decolonizzare» anche il nostro antirazzismo.

Oltre a offrirci notevoli spunti metodologici per un'analisi *microfisica* del *farsi* delle diverse congiunture politiche – una prospettiva necessaria a qualunque forma di attivismo che non si accontenti in modo narcisistico delle proprie «certezze» ideologiche o di una critica del tutto «esterna» alla dialettica concreta del mondo sociale – l'importanza genealogica di

Policing the Crisis sta proprio nell'aver reso *visibile* il divenire sempre più denso dell'intreccio tra razzismo e lotta politica in Europa. L'approccio a tale questione avrebbe avuto nei successivi *The Empire Strikes Back* (1982) e *There Ain't no Black in the Union Jack* (1987) ulteriori e importanti sviluppi e aggiornamenti. Si può affermare che questa trilogia mettesse a fuoco non solo un fenomeno che, come sappiamo, avrebbe condizionato la vita politica *anche* delle società continentali nei decenni successivi, vale a dire la *razzializzazione* delle questioni sociali, culturali, politiche, economiche e anche di genere sullo stesso territorio europeo poste come «punto nodale» di ogni torsione securitaria e conservatrice nella costruzione delle crisi, ma soprattutto qualcosa di quel passato che diviene oggi più *significativo* proprio alla luce dell'attuale congiuntura politica. Da una parte, questi scritti, e *There Ain't No Black in the Union Jack* in modo particolare, identificavano uno «spazio condiviso» altamente problematico, tra la sinistra laburista «nazionalista» e i movimenti di destra anti-immigrazione, indotto da una storica *sottovalutazione* da parte del socialismo britannico dei legami tra nazionalismo, populismo e razzismo nella Gran Bretagna. Si tratta di un presupposto di estrema importanza per il nostro lavoro. Dall'altra, essi mostravano che l'emergere nella Gran Bretagna degli anni Settanta di questa particolare forma di «law-and-order society» stava sancendo di fatto (istituzionalizzandola) una nuova e decisiva frattura strutturale – ovvero, una *frattura razziale* – dell'arena sociale.

Nella filigrana di quanto Hall e compagni teorizzavano – a partire dalla loro *singolare* lettura di Gramsci – sul passaggio graduale da una società «fordista» fondata sull'egemonia a una società neoliberale fondata sulla coercizione, si può oggi *visualizzare* un processo allora incipiente, ma che nel corso del tempo è venuto a caratterizzare buona parte degli spazi metropolitani europei: stiamo parlando della costituzione di una nuova forma di consenso politico tra classi dominanti e *alcuni* gruppi sociali «nativi» a partire dal ricorso alla forza, alla violenza e alla repressione nei confronti di *altri* (migranti, neri, asiatici, dissidenza operaia, politica ecc.). Come lascia intravedere il testo, questa disposizione gerarchica e disuguale del consenso e della coercizione tra i diversi gruppi di popolazione veniva a configurarsi (insieme all'attacco frontale alle forme di organizzazione collettiva del lavoro) come uno dei molteplici modi attraverso cui disciplinare la classe operaia britannica entro il nuovo corso capitalistico. La

transizione al neoliberalismo veicolata dalla prima law-and-order-society andava configurandosi dunque come una nuova strategia di dominio di classe: il trasferimento dei maggiori costi della crisi, così come l'inasprimento del controllo sociale e della repressione, sulle popolazioni nere venivano offerti alla classe operaia bianca inglese come una sorta di «salario psicologico» compensatorio del «governo della crisi». Il risultato sarebbe stato l'approfondimento di un vecchio dispositivo capitalistico e coloniale di controllo del lavoro: un'ulteriore e sempre più problematica divisione razziale delle *working classes* britanniche. Ma non solo: è proprio attraverso l'istituzionalizzazione del «panico morale» della sicurezza che comincia a prendere corpo un *nuovo* Stato d'eccezione. È precisamente in questi anni, osservano gli autori, che

è possibile vedere, in miniatura, quel movimento dialettico attraverso cui il «law-and-order panic» diviene pienamente istituzionalizzato come una forma «eccezionale» dello Stato. Per motivi pratici, possiamo condensare questo movimento in tre fasi interconnesse: prima c'è stata la tendenza basilare dello Stato a muoversi in direzione della legge (in questo periodo, l'assoluto predominio dell'attività legislativa di supporto, culminata nel rafforzamento delle sanzioni legali, è davvero sconcertante); secondo, una mobilitazione, insieme all'estensione quotidiana dei loro compiti, delle forze dell'ordine riguardo l'esercizio del controllo «informale»; la terza e ultima fase è stata la tendenza a convergere di tutte le questioni, ideologicamente, verso i limiti della violenza (1978, p. 288).

Il valore di *Policing the Crisis* come genealogia del presente sta dunque proprio qui: nell'aver identificato il ruolo del razzismo, da un lato come *nuovo* veicolo di sutura politica; dall'altro come un dispositivo materiale di gerarchizzazione della cittadinanza e quindi come uno degli elementi fondamentali nella costituzione di un *nuovo* Stato d'eccezione all'*interno* di una nazione europea. Eppure si tratta di un tipo di eccezione che, proprio nel suo intreccio con la razza, il razzismo e le migrazioni, e vista dal presente europeo, ci costringe a un ripensamento della stessa categoria di sovranità. Da quel momento in poi, appare sempre meno sostenibile un concetto *indifferenziato* (non-razzializzato) sia di sovranità che di eccezione. Ci sembra questo un elemento da porre al centro di qualunque politica.

Uscita

Eppure questo limite continua a caratterizzare la quasi totalità della filosofia politica *bianca* occidentale più radicale – da Badiou a Nancy, da Žižek a Judith Butler, da Rancière a Laclau e Wendy Brown, per citarne solo alcuni; all'interno di questo campo discorsivo non sembra trovare spazio alcuno una riflessione approfondita sull'esistenza di *diversi* gradi o gerarchie di sovranità nell'attuale comando capitalistico (vedi Cap. 4.1). Per uscire da questa impasse, e riformulare una teoria del rapporto tra capitalismo, sovranità, eccezione e razzismo più adeguata all'attuale congiuntura politica, abbiamo rivolto l'attenzione al concetto di «necropolitica» di Mbembe (2003). Particolarmente importante per i nostri obiettivi è il suggerimento di Mbembe a pensare la necropolitica non solo come un dispositivo di governo al centro dello sviluppo della modernità, ma soprattutto come il frutto dell'intreccio della sovranità occidentale con il discorso della razza durante l'espansione coloniale. Riposizionando l'opera di Foucault sotto uno sguardo *postcoloniale*, per così dire, Mbembe ci chiede di considerare *biopolitica* e *necropolitica* come due dispositivi *interdipendenti* di un'unica razionalità di governo.

La seconda metà del nostro lavoro si propone quindi come una rilettura dei processi di gerarchizzazione della cittadinanza alla base dell'attuale modo di regolazione neoliberale europeo sulla traccia del ragionamento di Mbembe. Questo rapporto reciprocamente costitutivo tra biopolitica e necropolitica è anche alla base della nostra analisi dell'istituzionalizzazione di ciò che suggeriamo qui di nominare come una nuova «economia politica morale» di gestione delle migrazioni come risposta da parte della Ue alla «crisi dei rifugiati» del 2015. Si tratta di un sistema di management migratorio fondato sulla fusione di *securitarismo* e *umanitarismo* in un unico regime di governo (vedi Cap. 2 e 4). Come si sarà intuito, l'espressione «economia politica morale» trae qui spunto da un confronto critico con il lavoro di Didier Fassin sulla «ragione umanitaria» (2010). È attraverso questa sovrapposizione della prospettiva di Mbembe con una riflessione articolata riguardo i limiti dell'analisi di Fassin sulla «ragione umanitaria» che abbiamo strutturato in questa parte il nostro discorso sia sulla *colonialità* della «enunciazione umanitaria» europea, sia sul progressivo divenire dell'intero sistema di accoglienza un altro strumento di «accumulazione

per spossessamento» (Harvey 2005) di migranti, rifugiati e richiedenti asilo. L'attuale attacco «sovranista» all'umanitarismo non dovrebbe esimerci dal *riaprire* il conflitto su un sistema di accoglienza divenuto parte *costitutiva* di un dispositivo più ampio di sfruttamento e di produzione di valore, e cioè di asservimento, disciplinamento e razzializzazione della forza lavoro migrante, ma *anche* autoctona (vedi Cap. 4). La lotta per la rivendicazione di un diritto di mobilità e di residenza per migranti e richiedenti asilo non può non farci vedere l'attuale «modello di accoglienza» per quello che esso in realtà è: nella sua articolazione *complessiva* si tratta, per riprendere un'espressione di Saskia Sassen proposta nel suo *Espulsioni* (2014), di un'altra delle «formazioni predatorie» alla base del modo di accumulazione neoliberale.

Questa parte del lavoro offre inoltre un lungo e dettagliato esame critico del paradigma biopolitico di Giorgio Agamben (Cap. 3). Dato il nostro argomento, si è trattato di un passaggio quasi obbligato: da una parte, com'è noto, gli scritti di Agamben, in modo speciale la sua cosiddetta trilogia composta da *Homo Sacer* (1995), *Quel che resta di Auschwitz* (1998) e *Stato d'eccezione* (2003), sono divenuti un punto di riferimento fondamentale non solo della filosofia politica, ma anche degli studi sulle migrazioni; dall'altra, nonostante l'ampia letteratura critica della sua opera disponibile in Italia, e diversamente che in altri paesi, non vi è mai stata un'interrogazione approfondita sulle sue implicanze epistemologiche rispetto ai temi principali del nostro lavoro: il rapporto tra l'esperienza coloniale-imperiale occidentale, la biopolitica moderna e il razzismo contemporaneo. Come cercheremo di mostrare, il paradigma promosso da *Homo Sacer*, nella sua assunzione di un concetto *indifferenziato* di eccezione o di «nuda vita», può essere considerato come l'esempio più *sintomatico* dell'approccio *race-blind* tipico della filosofia politica radicale occidentale dominante. Un limite che, come si vedrà, caratterizza anche il lavoro di Didier Fassin. Da questo punto di vista, e proprio a partire dalla messa in luce della *colonialità/razzialità* della necropolitica come razionalità moderna di governo, intendiamo qui individuare qualcosa di più *specifico* nel funzionamento globale di quella tendenza sistemica all'*estrazione/espulsione* che Saskia Sassen ha identificato come un tratto caratteristico dell'economia politica neoliberale contemporanea. Scrive Sassen:

A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso le dinamiche di espulsione dall'economia e dalla società sono andate costantemente rafforzandosi, fino a saldarsi al normale funzionamento della realtà. Un esito di questa evoluzione è la contrazione dell'economia ufficiale, riconosciuta cioè secondo i criteri convenzionali. Vedo questa evoluzione come una rottura rispetto all'epoca precedente (...) Nel contesto dei dati ufficiali (...) ogni condizione esaminata ha in sé una particolare dinamica di espulsione, segnata da livelli estremi di disoccupazione, povertà, suicidi, spoliazioni della terra e della casa, incarcerazioni (2015, p. 87).

È dunque a partire da tutte queste considerazioni che abbiamo scelto di porre il lavoro del CCCS come introduzione del nostro libro. Ci sembrava il modo più efficace di cominciare a posizionare il nostro discorso. Vorrei finire ricordando che è già da qualche anno che diversi studiosi della cittadinanza e delle migrazioni, come Etienne Balibar per esempio, stanno richiamando giustamente l'attenzione sull'esistenza di un vero e proprio «apartheid europeo» (Balibar 2004). Sappiamo che in Italia questo monito suona forse più forte che altrove, date le condizioni sociali di esistenza, non tanto dei «migranti» intesi come un «significante vuoto» e indeterminato, ma dei quasi 6 milioni di stranieri che vi risiedono da anni *con* regolare permesso di soggiorno, per non parlare poi dei Rom. Secondo dati del rapporto CENSIS 2017, l'88 per cento di questo 12 per cento della popolazione riesce a trovare lavoro soltanto in nicchie ad alta intensità di sfruttamento. Solo a un lavoratore straniero su dieci il mercato del lavoro mostra qualcosa di diverso dei suoi segmenti più bassi, precari e sottopagati: bracciantato agricolo, operaio generico, collaborazione domestica, assistenza alle persone (lavoro di cura ad anziani e disabili) e retribuzioni «differenziali» (salari più bassi rispetto a parità di prestazione con gli autoctoni) sembrano costituirsi come l'unico destino possibile per questa parte della «cittadinanza» italiana. Le famiglie straniere in condizioni di «povertà assoluta» sono sette volte quelle «native» (28% a fronte del 4,5%). Un altro dato offerto dal rapporto CENSIS a meritare attenzione, poiché poco considerato nelle analisi più correnti, forse a causa della sua ovvietà, rivela che sette stranieri su dieci frequentano solo stranieri (spesso della propria comunità) e riducono i loro contatti con gli autoctoni a interazioni meramente occasionali e formali. A questa singolare condizione sociale, il «modello di integrazione» locale affianca spesso anche il carcere come

«possibilità»: pur essendo poco più di un decimo della popolazione, i migranti rappresentano il 34% della popolazione carceraria (Cfr. Sbraccia 2010). Non si tratta qui di negare situazioni più fluide e tanto meno di «vittimizzare una condizione», ma come nominare questi fenomeni se non attraverso espressioni poco presenti nel dibattito antirazzista locale, ovvero come «segregazione lavorativa» o come «razzismo strutturale»? Per combattere meglio i fenomeni di subordinazione occorre prima di tutto nominarli, solo così si può cominciare a de-naturalizzarli. E tuttavia questo mancato riconoscimento è la normale conseguenza di una situazione in cui manca, a tutti i livelli, una rilevazione seria e sistematica sul razzismo, sulle sue dinamiche strutturanti e modalità di espressione, nella società italiana. C'è una oramai ben salda resilienza, sociale e culturale, ma anche istituzionale e politica, a riconoscere il razzismo come una «struttura strutturante», per dirla con un'espressione di Bourdieu, che attraversa tutti gli spazi in cui abitiamo e transitiamo quotidianamente. Come considerare questa resilienza generalizzata, consapevole e non, se non come un fondamentale complemento sia del «razzismo istituzionale» che del «razzismo popolare»?

Tornare sulla sollecitazione di Balibar sulla *traccia genealogica* aperta da *Policing the Crisis* ci consente di comprendere meglio – in un modo meno contingente e metaforico – quanto sta accadendo oggi in Italia e in Europa. È anche quanto abbiamo cercato di fare nelle pagine che seguono: il nostro percorso storico-critico non intende aggiungere frammentazione alla frammentazione, per così dire, né tantomeno indurre a moralistici «sensi di colpa», bianchi o europei, ma contribuire a pensare nuovi e *transversali* punti di partenza. Si tratta di un obiettivo che muove anche il nostro sguardo critico sull'umanitarismo e su quel che comincia a restare del cosiddetto sistema di accoglienza.

Sarebbe chiaramente controproducente che l'inappellabile riaffermazione tanto di un principio di solidarietà con i migranti in fuga quanto del diritto ai salvataggi in mare di vite umane finisca col diventare un fine in se stesso. Sappiamo di non dire nulla di originale a riguardo, e che solo la materialità delle lotte può costituire il centro di una nuova agenda politica. Si tratta, chiaramente, di elaborare discorsi e pratiche antirazziste di mutualismo e cooperativismo che riescano a porsi in modo frontalmente antagonista *anche* alla logica di un «sistema umanitario» che, non solo è stato «so-

vranamente» articolato in modo *coloniale* come dispositivo di potere proprio in «nome» degli interessi dei migranti, ma che nei suoi effetti pratici non fa che riprodursi, perversamente, sia come parte di un «salario psicologico bianco», e quindi come componente costitutiva di un processo più ampio di «gerarchizzazione della cittadinanza» o di «incorporazione differenziale», sia come una forma di ulteriore ricatto e precarizzazione dell'intera popolazione (migrante e anche autoctona). Un sistema che, al di là di qualche eccezione, nelle sue singolari modalità *istituzionali* di articolazione – e quindi al di là delle pratiche di solidarietà con i migranti dal basso – non fa inoltre che alimentare le forme pur già gravi, violente e intollerabili di razzismo *popolare*. Si tratta certo di resistere all'attuale controffensiva razzista, ma anche di lavorare alla costruzione di un «antirazzismo di rottura». Sarebbe opportuno ricordare oggi una delle affermazioni più celebri e controcorrenti del Sartre de *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*: «il razzismo è una passione», un fenomeno assai simile alla fede religiosa, nel senso che le sue categorizzazioni paranoiche, stigmatizzanti e manichee non ammettono alcuna obiezione o evidenza razionale (Sartre 1946, p. 22). Nulla ci mostra in modo più brutale questa ingiunzione di Sartre della presente congiuntura. L'attuale ripolitizzazione del razzismo non può essere combattuta con un antirazzismo morale e pedagogico e tanto meno invocando l'autorevolezza della scienza e di «dati obiettivi» o una presunta «razionalità moderna» come norma della storia.

Dovrebbe essere chiaro che non si possono affrontare le sfide di questo nuovo ciclo reazionario senza collocarlo in una giusta prospettiva storica. La storia recente mostra che alla sinistra globale è servito a poco gridare al rischio fascista di fronte all'avanzata di formazioni politiche reazionarie, così come rifugiarsi al calore dei propri convincimenti etici e restare attaccata alla difesa del minimo difendibile. Per quel che ci riguarda, vogliamo dirlo con le parole del nostro testo: non vi può essere una pratica politica antirazzista che possa funzionare come perno di un più ampio movimento di ricomposizione senza una riflessione sul razzismo di più lungo respiro e soprattutto meno «accomodante» rispetto agli obiettivi politici più immediati. Così come non vi può essere alcun reale movimento di ricomposizione che non ponga al centro l'antirazzismo come pratica teorica e politica.



1. UNA GEOGRAFIA DELLA CRISI

L'identità culturale è certo *qualcosa* e non un mero trucco dell'immaginazione. Ha le sue storie e, come si sa, la storia ha i suoi effetti reali, materiali e simbolici. Il passato continua a parlarci. Ma non si rivolge più a noi come un «passato» semplice e fattuale, dato che il nostro rapporto con esso, come quello che lega il bambino alla madre, si costituisce inesorabilmente «dopo il distacco». Si costruisce sempre attraverso la memoria, la fantasia, la narrazione e il mito.

STUART HALL, *Identità culturale e diaspora*

Tra le «geografie della crisi» che ci sta riconsegnando l'Europa negli ultimi quattro anni, nel suo tumultuoso scontro con le popolazioni del continente, vi è una in particolare che vorrei qui mettere in luce. Si tratta di una geografia della crisi che è andata materializzandosi a partire dal suo *addensamento* in alcuni «punti nodali»: identificare questa geografia – gli snodi e i rapporti che vi disegnano un suo particolare contorno – può essere un primo passo per tentare ciò che voglio chiamare un'analisi *postcoloniale* della presente congiuntura europea. Richiamando l'attenzione su questa singolare geografia intendiamo completare (*complicandole*) alcune delle riflessioni più importanti sulla crisi dell'Europa emerse all'interno di quell'ampio e variegato campo che possiamo denominare «studi critici» sulle migrazioni; cercando però di forzare allo stesso tempo un certo *immaginario* dominante nel panorama degli Studi Postcoloniali ad andare

oltre (soprattutto in Italia) alcune prospettive oramai logore e anacronistiche sul discorso migratorio.

Una delle premesse che orientano il presente lavoro, come abbiamo anticipato, è che siamo oramai all'interno di una nuova congiuntura economico-politica: una congiuntura assai diversa da quella in cui è andato consolidandosi e legittimandosi lo sguardo postcoloniale come un nuovo «epistemological standpoint» – per richiamarci qui all'importante lavoro di critiche femministe come Patricia Hill Collins (1990), Sandra Harding (1993) e Nancy Hartsock (1997) – nella considerazione dei rapporti storici tra l'Europa e i suoi altri. La conflittualità che sta caratterizzando questa nuova fase impone quindi una seria riconsiderazione delle proprie concezioni *anche* all'interno di questo campo. Ci sembra che analisi eccessivamente celebrative, culturaliste, ontologiche o meramente retrospettive sulle migrazioni, sul razzismo e sulle identità culturali «altre», finiscano per rivelarsi poco utili a un'adeguata *ripolitizzazione* dell'antirazzismo nell'attuale congiuntura politica.

Per dirla nei termini del recente libro di Asad Haider (2018), occorre andare non tanto *oltre* le *politiche dell'identità* di per sé, quanto di una loro traduzione politica slegata da una considerazione più ampia della storia coloniale *globale* della lotta di classe e dalla costituzione di razzismo e sessismo come dispositivi centrali di produzione, riproduzione e controllo della valorizzazione capitalistica (Cfr. con Haider 2018, Cap. I e II). E ancora meno in Italia, dove la «razza» come categoria di analisi socioculturale non finisce mai di acquistare la stessa dignità epistemica (intersezionale) di «classe» e «genere». Come giustamente sostiene Haider, le politiche dell'identità o della differenza – come vengono più comunemente chiamate in Europa – divengono teoricamente innocue e politicamente addomesticabili quando inseguono una prospettiva meramente vittimistica, *atomizzante* e particolaristica, anziché *insorgente* e trasversale, ma soprattutto nel momento in cui si scindono dalla dinamica delle lotte *reali* al capitalismo come modo di produzione e divengono semplici agenti di *polizia/pulizia* linguistica. Le politiche dell'identità divenute mere «enunciazioni di principio» possono certo contribuire a espiare i sensi di colpa o a garantirsi un posto (moralmente) al sicuro all'ombra del politicamente corretto (soprattutto accademico), e tuttavia finiscono per costituire un ostacolo *narcisistico* a qualsiasi giusta *comprensione/traduzione/articolazione* di ciò che Jacques Rancière (1997) ha chia-

mato «le cause dell'altro»¹ entro un progetto di emancipazione collettiva. Sono queste, come si vedrà, osservazioni fondamentali *anche* per la riformulazione di quello che abbiamo chiamato un «antirazzismo di rottura».

La nostra geografia è disegnata da una costellazione di nomi, luoghi, ed eventi. Prima di tutto, come sempre, le sue giunture sono date da alcuni nomi: Atene, Lesvos, Idomeni, Vienna, Budapest, Parigi, Molenbeek, Nizza, Berlino, Calais, Ventimiglia, Lampedusa, Bruxelles, Piacenza, Conetta, Fermo, Roma, Rosarno, ma anche Siria, Turchia, Egitto e Libia. Questi nomi poi appaiono segnati da alcuni *eventi* particolari accaduti negli ultimi quattro anni: innanzitutto il riacutizzarsi della crisi siriana nel 2014, ma anche la cosiddetta *March of Hope* dei migranti da Budapest a Vienna dell'estate 2015, la diffusione mediatica globale della foto del corpo senza vita di Aylan (il bambino siriano, il cui vero nome era Alan Kurdi), l'istituzione da parte della Ue dell'approccio Hotspot e l'attentato al Bataclan di Parigi di quello stesso anno; l'omicidio del migrante nigeriano Emmanuel Chidi Nnamdi a Fermo per mano di un fascista nel 2016; l'assassinio dell'operaio egiziano Abd El Salam Ahmed El Danf a Piacenza durante un picchetto di fronte ai magazzini dell'azienda di logistica GSL; la morte della richiedente asilo ivoriana Sandrine Bakayoko nei bagni del centro di accoglienza di Conetta; il suicidio del migrante gambiano Patch Sabally nelle acque del canal Grande di Venezia tra un'omissione generalizzata di soccorso da parte di passanti e turisti; il violento sgombero dei migranti a Piazza dell'Indipendenza a Roma nell'estate del 2017; la morte della migrante nigeriana Becky Moses durante il rogo di alcune baracche nel «ghetto» di Rosarno.

A plasmare questa particolare geografia della crisi vi è, dal mio punto di vista, un'importante, quanto informe e mai del tutto definibile, *sostanza* storica. Nel pensare qui alla forza *strutturante*, per così dire, di tale sostanza, ritorna in mente quanto notoriamente affermato da Marc Bloch in *La strana disfatta* (1940), un testo e una modalità di riflessione che riappaiono oggi assai evocativi alla luce dell'attuale congiuntura:

1. Scrive Rancière: «La causa dell'altro esiste solo all'interno della politica, e qui funziona come un'identificazione impossibile» (1997, p. 38). Stando a Rancière, sarebbe proprio l'assunzione a principio di pratica politica di quest'impossibilità di identificare il sé con la «causa dell'altro» a rendere possibile l'articolazione di un dialogo o progetto collettivo realmente *orizzontale* tra diverse «cause», «soggetti» o «differenze».

le linee della storia tracciate sulla base dei fatti avvenuti, non sono mai diritte; vi si trovano soltanto curve, e sono ancora curve le linee che essa, per estrapolazione, tenta di prolungare verso l'incertezza del futuro» (2014, p. 118).

Stando al ragionamento di Bloch, dunque, le *tracce* sedimentate nella storia non si dispiegano mai secondo un percorso lineare e prevedibile, poiché segmentato, tortuoso e molteplice è il tempo storico. E tuttavia se il tempo storico è tortuoso e molteplice, lo è soprattutto perché la materia di cui è fatto il nostro passato diviene intelligibile a noi solo a partire dalle *contingenze* del futuro, ovvero dai suoi (imprevedibili) *effetti* nel presente.

Anche se questa sostanza storica non è mai afferrabile in se stessa – come traccia, essa «non cesserà mai di *non-isciversi*» (per dirla con quanto Lacan affermava sull'inconscio) – non appare difficile *intuire* sin dall'inizio l'orizzonte di senso entro cui diviene «visibile» la nostra geografia. Sarà proprio il tentativo di mettere a discorso tale orizzonte a rendere questa particolare geografia della crisi meno «arbitraria», e quindi a incrementarne la potenziale produttività teorica e politica. Proprio mentre scrivo, tale costellazione sembra essersi ulteriormente *ri-articolata* attraverso altri tre «punti nodali»: Macerata, Firenze e Carcassone. A Macerata, un neofascista simpatizzante di Forza Nuova e Casa Pound ha sparato all'impazzata contro sei migranti «neri» ferendoli gravemente, mentre pochi giorni dopo a Firenze un pensionato italiano ha ucciso senza motivo Idy Diene, un ambulante senegalese. Si tratta di due stragi che hanno chiaramente rappresentato un perverso salto di qualità del razzismo in Italia, e che hanno quindi in qualche modo *anticipato* un suo violento rilancio come strumento di consenso e di *sutura* nazional-popolare da parte delle maggiori formazioni politiche anti-immigrazione, ma che dicono molto anche degli *spettri* che si aggirano nell'Europa della crisi. A Carcassone, invece, un giovane marocchino, vissuto sin dalla sua infanzia in Francia, e con passaporto francese, ha ucciso tre persone dopo aver preso in ostaggio un supermercato di periferia in nome dell'Islam. Tutto lascia presagire che i confini di questa geografia, dato il momento politico dell'Europa, diverranno sempre più fluttuanti e variabili, con l'aggiunta (inevitabile) di altri *sintomatici* nomi. È dunque attraverso una simile immaginazione di tipo *cartografica* tra determinati luoghi ed eventi – non sempre *associabili* nell'immaginario critico europeo – che propongo

un'analisi *diversa* dell'attuale crisi dell'Europa; crisi dell'Europa intesa qui come crisi della Ue, del governo europeo delle migrazioni e dei singoli Stati-nazione europei certo, ma anche come crisi più generalizzata di ciò che possiamo chiamare l'azione materiale e simbolica del *significante* Europa come dispositivo *storico* di produzione di territori e popolazioni.

Dovrebbe essere chiaro dunque che nell'economia del nostro discorso la concettualizzazione di questa singolare geografia della crisi viene proposta come un passaggio fondamentale per interrogare in modo più efficace quella stessa sostanza storica che sembra (s)muovere una parte importante dei conflitti dell'attuale congiuntura europea. Ci sembra questo un punto essenziale su cui insistere, dato che nei diversi dibattiti sulla crisi dell'Europa, soprattutto riguardo migranti e rifugiati, razzismo e antirazzismo, raramente si è cercato di mettere a fuoco il modo in cui *affiora* la storia dell'Europa – nella sua *indeterminata* materialità – fra le linee di frattura del presente, ovvero nella composizione e ricomposizione sociale e politica della crisi all'interno di quello che è stato denominato l'attuale «ciclo politico reazionario».

Il fantasma² nella macchina

In the morning the sleeper has found rest in the bottom of the river. The force of the stream has opened the door and is leading you on. Above your body people are still alive. Follow the river as days go by. Head for the Ocean that mirrors the sky. You want to wake up. To free yourself from the image of Europa. But it is not possible.

Scena finale di *Europa* (1991), LARS VON TRIER

A un primo, e forse più ovvio, livello questa geografia della crisi, *barrata*³ e

2. È noto che nella teoria del soggetto di Lacan, «fantasma» è una nozione chiave. Per Lacan, rielaborando la nozione già presente in Freud, il fantasma è una finzione che consente al soggetto, a partire dalla propria mancanza, di istanziare il proprio discorso e di articolare quell'al di là del desiderio, il godimento. Il fantasma è in questo senso un vero e proprio apparecchio linguistico-pulsionale. In quanto relazione singolare di unione e separazione tra soggetto e oggetto – rapporto segnato dal simbolo <> – il fantasma si costituisce come una difesa di fronte al reale, ma anche come la sua unica porta di accesso per il soggetto del desiderio, come ricorda esplicitamente Lacan: «non c'è altra entrata per il soggetto nel reale che non sia il fantasma» (Lacan 2013, p. 322).

3. Uso qui la nota definizione di Lacan nella sua concettualizzazione della condizione del

resa intelligibile dall'ordine politico-mediatico del discorso anche come «crisi dei rifugiati», ci interpella come una «geografia di guerra» e di «emergenza permanente». E tuttavia, se la nostra geografia richiama scenari sociali di questo genere, non è per riaffermare, ancora una volta, in modo impotente e disperato, una concezione *vittimizzante* dello «stato d'eccezione» come condizione strutturale del presente globale, qualcosa come la materializzazione costante di «una catastrofe biopolitica senza precedenti» (Agamben 1995), quanto per suggerire l'idea di una certa *normalizzazione* della crisi – di una sua *definitiva* istituzionalizzazione come dispositivo stesso di governo.

Non intendiamo quindi riproporre in alcun modo le categorie analitiche della vecchia teologia politica moderna, non avrebbe senso riprenderle in modo più o meno lineare in un contesto storico profondamente diverso da quello in cui esse sono maturate; non perseguiamo quindi una concettualizzazione «metafisica» dell'attuale scenario, bensì, come si sarà intuito, una specifica analisi *genealogica*. Dati quindi i nostri argomenti, non potremo esimerci nel corso del nostro lavoro da un confronto ravvicinato con l'approccio di Giorgio Agamben, divenuto comunque un punto di riferimento quasi obbligato non solo per la filosofia politica contemporanea, ma anche per gli studi sulle migrazioni (Walters 2008, 2010; Shinkel 2009; De Genova 2010; Vaughan-Williams 2009; Squire 2015; Whitley 2017). Per il momento, vogliamo soltanto ribadire, senza ulteriori rimandi «metafisici», che la nostra geografia della crisi punta a rendersi veicolo di ciò che ci appare come una specifica *surdeterminazione* dell'attuale congiuntura: siamo entrati in una fase in cui in Europa sta divenendo sempre più difficile *soltanto* immaginare la fine delle misure d'emergenza (Cfr. con Fisher 2009, p. 25). Ci sembra questo un punto di partenza necessario di ogni analisi politica. L'Europa istituzionale di oggi appare agitata, ulteriormente agitata si potrebbe dire, da una sorta di «delirio securitario» sempre più «manicheo», per riprendere in altro contesto la famosa espressione di Fanon. Sarebbe controproducente, nell'ottica della costruzione di un anti-razzismo di *rottura*, pensare questo delirio come una *pulsione* soltanto del

soggetto con uno scopo ben preciso: per indicare che tale costruzione discorsiva della crisi ha il suo particolare «regime di verità» nella storia o nel passato (coloniale) del soggetto Europa, o meglio, nel processo di costituzione dell'Europa come soggetto (universale) della storia.

presente o del momento «sovranista», vale a dire circoscriverlo unicamente a quanto sta accadendo oggi, per esempio in Italia, con la chiusura dei porti, la criminalizzazione delle Ong e l'abolizione della protezione umanitaria per i richiedenti asilo sancita dal nuovo governo: anche perché queste misure non hanno trovato alcuna reale opposizione da parte della Ue o degli altri paesi europei.

Per afferrare sino in fondo la logica e il pathos *polemologici* che muovono tale delirio, può essere interessante lavorare su uno spunto di Georges Didi-Huberman (2004) e provare a montare in *immagini* alcuni di quelli che sono stati i suoi effetti più *visibili*: treni fermi alle frontiere e campi profughi allestiti in stazioni ferroviarie (sono ancora fresche queste immagini nei Balcani della «lunga estate del 2015»); ripristino dei varchi di frontiera europei, interruzione dello spazio di libera circolazione interna (sospensione temporanea di Schengen); repressione, caccia violenta e deportazioni di migranti e rifugiati in fuga o accampati in diverse «giungle» (prima a Ventimiglia, poi Calais e Parigi e di recente anche al Parco Maximilien di Bruxelles); proliferazione continentale di sempre nuove strutture detentive per migranti (CIE, CARA, CAS e più di recenti i Centri per Rimpatri); navi Nato che pattugliano il mare Egeo per richiesta della Ue; mobilitazione di mezzi militari EUNAVFOR per contrastare l'immigrazione illegalizzata nel Mediterraneo; divieto, intercettazione e/o sequestro di navi Ong mentre soccorrono migranti naufragati in mare; incriminazione legale e arresto per chi si rende solidale con migranti e rifugiati in difficoltà; reclusione con l'accusa di «ingresso illegale» di tutti coloro che non transitino attraverso i normali valichi di frontiera (la deriva *En marche!* di Macron); sfruttamento sempre più *istituzionalizzato* di rifugiati e richiedenti asilo come forza lavoro a basso costo, precaria e/o semi-servile.

Quest'ultimo punto è particolarmente rilevante, soprattutto in funzione dei dibattiti di oggi sul futuro del «sistema di accoglienza». Una delle novità che ci ha portato il governo europeo della «crisi dei rifugiati»⁴, promossa da tutti gli Stati della Ue subito dopo l'Estate del 2015, è

4. Per altre analisi della costruzione della crisi del regime europeo dei confini come «crisi dei rifugiati», vedi M. Bojadžijev & S. Mezzadra, «*Refugee crisis*» or *crisis of European migration policies?* (2015), www.focaalblog.com/2015/11/12/; P. K. Rajaram, «Beyond crisis: Rethinking the population movements at Europe's border» – See more at: www.focaalblog.com/tag/refugee-crisis.



3/ Giungla Calais.

non solo la scomparsa del cosiddetto migrante economico dalle politiche migratorie europee, ma la fine del tradizionale regime dei diritti umani riguardanti rifugiati e richiedenti asilo e la sua sostituzione con una legislazione orientata alla loro produzione come forza lavoro differenziale e *razzializzata* per i mercati del lavoro locali⁵. Si tratta di una scelta politica ben visibile nella celebrata apertura di Angela Merkel all'ingresso nel 2015 in Germania di un milione tra profughi e richiedenti asilo, ma si pensi anche, per esempio, alle tendopoli *umanitarie* di migranti disposte vicino ai luoghi di lavoro nelle campagne del Sud-Italia. È questo peraltro il contesto in cui è maturato l'ultimo atto di un'oramai incessante violenza razzista che attraversa tutto il territorio: l'assassinio del bracciante-sindacalista maliano Soumaila Sacko.

Pensare la nostra geografia della crisi attraverso queste immagini ci *restituisce* sicuramente in modo più pregnante, rispetto a una sua concettualizzazione teorica e razionale, non solo la grammatica particolare di questo delirio chiamato Europa, per lasciarci interpellare ancora dal grido lacerante di Fanon, ma soprattutto l'*esterno-costitutivo* dell'idea d'Europa dominante di oggi. Contrariamente a quanto esse sembrano suggerire in

5. Vedi in particolare il numero di «Refugee Revue», *Special Focus Labour*, vol. III, Fall 2017, dedicato all'argomento.



4/ Stazione di Budapest.

senso letterale, o *denotativo*, queste immagini non ci parlano semplicemente dei «confini» dell'Europa, ma di un suo nucleo *pulsionale* (storico) costitutivo. Un nucleo pulsionale che persiste malgrado la costituzione sempre più meticcias/postcoloniale di buona parte sia dei suoi spazi metropolitani che delle sue popolazioni. Si tratta di una contrapposizione (tra due diverse Europa, per così dire) che attraversa buona parte dei conflitti sociali interni, ma che non sempre viene registrato nella giusta misura dagli immaginari politici più correnti.

Queste immagini *accadono* nel cuore stesso della costituzione materiale dell'Europa di oggi. Una simile enunciazione *figurale* della crisi – come in un romanzo o film cyberpunk – ci narra in modo più efficace di qualunque discorso quel processo attraverso cui l'Europa continua a *rovesciarsi* nell'opposto del suo *Immaginario*, per ricorrere ancora alle categorie di Lacan, ovvero nel suo incessante riproporsi come *distopia* capitalistica e razziale della promessa egualitaria del moderno.

Anche qui, dunque, benché si tratti di rappresentazioni di una certa «banalità del male», riproposta di continuo dai media in modo quasi pornografico (e non di un *irrapresentabile* per eccellenza, come Auschwitz), pos-



5/ Rifugiati a Parco Maximilien.

siamo invocare con Didi-Huberman «l'astuzia dell'immagine contro la ragione della storia» (2004, p. 39). Diciamolo più chiaramente: focalizzarci sulla nostra geografia della crisi attraverso alcune delle sue (possibili) immagini ci consente qui di scorgere nella filigrana del *Simbolico* della macchina capitalista neoliberale i *fantasmi* che abitano il presente europeo. Come spiega Didi-Huberman:

l'immagine tocca il tempo: decostruendo i racconti e le cronache «storiciste», essa guadagna un «realismo critico», ossia acquisisce il potere di «giudicare» la storia, di far affiorare il tempo occulto delle sopravvivenze, di rendere visibile il «ritorno dell'assente» (2004, pp. 224-225).

Sulla traccia di quanto suggerito da Didi-Huberman leggiamo/proponiamo/ricodifichiamo qui queste immagini, non come «immagini-feticcio», ma «in rapporto all'atto che le ha rese possibili» (2004, p. 23). Diversamente dalle foto di *Immagini malgrado tutto*, scattate nel '44 da un membro del *Sonderkommando* ad Auschwitz nel suo sforzo di lasciare una testi-



6/ Tendopoli di Rosarno.

monianza storica di un evento di cui si cercava di eliminare ogni traccia, questi scatti non sono l'effetto di un «atto di resistenza». Sono però immagini che ritraggono e trasmettono un gesto di resistenza. Lo status di non-feticcio, forse di *non-immagini*, non è dato qui, come nel caso esaminato da Didi-Huberman nel suo lavoro, dall'improvvisazione, spontaneità e non-cura del ritratto, dalla loro aura/irripetibilità in qualche modo, ma proprio dall'opposto, ovvero dall'idea di *dejà-vu* e di *estrema riproducibilità* diffuse da una sorta di pornografia coloniale e massificata della «sofferenza». Non «verità né bugia» di per sé, l'immagine, come la parola stessa, non è mai qualcosa di unico: il suo *effetto* critico di verità, «la politica delle immagini», si potrebbe dire con Foucault, sta sempre da un'*altra* parte.

È proprio questo potere evocativo delle immagini – «le immagini hanno potere, anche se non le guardiamo, anche se ci saturano» (Didi-Huberman 2016, p. 45) – ad avere la capacità di dischiudere un Reale fin lì velato dalla realtà stessa. Se ogni realtà deve necessariamente reprimere il



77 Stazione di Idomeni.

suo Reale, onde potersi istituire come sutura *feticistica* del pensabile, alcune immagini possono *con-figurarsi* come un vero e proprio *buco* del linguaggio. L'immagine porta con sé una semiosi *illimitata*, può quindi rendersi veicolo di un' *archeologia* della memoria, di una *spettrologia*, per usare la nota espressione di Derrida, capace di liberare quello che Iain Chambers ha chiamato in un altro contesto «narrazioni non-autorizzate» del presente (Chambers 2017). Da questo punto di vista, le immagini della nostra geografia della crisi ci propongono anche una «contro-cartografia» del presente, come un suo rovescio costituente. È in virtù di queste premesse che poniamo qui un pensiero in immagini della crisi dell'Europa come un'importante enunciazione di metodo. Inoltre, e al di là della questione del metodo in sé, non è difficile intuire che le parole di Didi-Huberman riassumono in modo estremamente efficace il tipo di taglio critico che stiamo qui proponendo sull'attuale congiuntura europea; le sue affermazioni non fanno che *indirizzare* ulteriormente il nostro discorso sulla «sostanza storica» come «contrappunto» (Said 1993) dell'attuale *disputa* sull'Europa. Questo particolare «metodo contrappuntistico» ci consente inoltre di svolgere in



8/ Calais.



9/ Stazione di Budapest.

modo più efficace uno dei principali obiettivi di questa prima parte del nostro lavoro: collocare entro una prospettiva *genealogica* l'attuale «pulsione sovranista» in Europa.

Interrogare la presente congiuntura europea cercando di portare alla luce «il tempo occulto delle sopravvivenze»; «rendere visibile il ritorno dell'assente»: sta qui, crediamo buona parte del carattere *eccedente, inassimilabile e rivoluzionario* di quello che possiamo chiamare, *piegando* in senso benjaminiano le parole di Didi-Huberman, la tradizione «politica dei subalterni», nella *capacità* di saper ascoltare i (propri) morti. Come ricorda un ben noto passaggio di Koselleck, «Nel breve periodo, la storia è fatta dai vincitori, ma a lungo termine, i vantaggi della conoscenza provengono dai vinti» (Koselleck 2000, cit. in Traverso 2016, p. 35).

Il ritorno ciclico e repentino della memoria *divide*, apre il *Simbolico* alle sue costante *negazioni*, rende l'arena politica eternamente «antagonistica»; la memoria dei vinti *barra* la possibilità di qualsiasi universalismo pacificatorio, di qualunque tentativo di riconciliazione (dialettica) fra le *parti*, poiché «i padroni di ogni volta sono gli eredi di tutti quelli che hanno vinto» (Benjamin 1940, p. 78). Una pratica teorica e/o politica senza memoria, senza *differenza*, non farà che continuare a operare entro i limiti *eurocentrici* e

sincronici del tempo vuoto e omogeneo della storia del capitale. Ci sembra un'ingiunzione epistemologica fondamentale nel momento di analizzare – di passare a *contropelo* – la presente congiuntura europea. Il governo della crisi dei rifugiati sta mostrando un'Europa ancora una volta in guerra con se stessa. Nel suo *I bianchi, gli ebrei e noi* (2016), Houria Bouteldja si cala nel *sottosuolo* della Francia e lancia un appello *decoloniale* all'altra Europa (quella in-sorta dalle migrazioni post-coloniali) proprio in nome della memoria: «Noi, gli indigeni della Repubblica» (2016, p. 81).

Saremo dei mendicanti finché resteremo prigionieri della loro filosofia, della loro estetica e della loro arte. Saremo dei mendicanti finché non metteremo in discussione la loro versione della storia. Assumiamo la rottura, la discordia, la discordanza. Roviniamo il paesaggio e annunciamo dei tempi nuovi. Decidiamo di non imitarli, di inventare da noi le nostre fonti altrove. *Ci dicono 1789. Rispondiamo 1492!*» (2016, pp. 93-94, corsivo mio)

1789, 1492, due diverse filosofie della storia, due diverse epistemologie della modernità, ovvero lotta tra due diverse *temporalità* storiche. Una guarda in modo utopico al futuro «alimentandosi all'ideale dei liberi nipoti» (Benjamin 1940, p. 82), l'altra guarda in modo malinconico e redentivo al passato, «alimentandosi dell'immagine degli avi asserviti» (Ibidem). L'Europeo e l'indigeno, l'indigeno come interruzione/interrogazione dell'Europa. Nella sua critica al «marxismo bianco», il testo di Bouteldja può essere interpretato come parte di ciò che Enzo Traverso (2016, p. 148) ha chiamato «malinconia postcoloniale» – in un altro recente richiamo «attivo», «produttivo» e «interpellante» alla memoria dei vinti. Rielaborando un concetto di Paul Gilroy, Traverso rintraccia una sorta di «malinconia postcoloniale» all'interno di una «malinconia di sinistra» più generale dominante nella cultura dell'attuale marxismo globale. Secondo Traverso, questa «malinconia postcoloniale», cresciuta sulle macerie della sconfitta storica del comunismo nel 1989, viene a interpellarci oggi come sintomo «dell'incontro mancato tra marxismo classico europeo e pensiero anticoloniale non-occidentale» (2016, p. 148). Se tra il marxismo classico e i movimenti anticoloniali globali vi fu un qualche tipo di dialogo e convergenza, basta ricordare per esempio il congresso di Baku del 1920 (Cfr. Young 2001), il rapporto divenne quasi inesistente con il «marxismo europeo» del

dopoguerra. Come mostra Traverso, in un capitolo davvero stimolante del suo lavoro «malinconicamente» intitolato «Marxismo e occidente. Spettri del colonialismo», non è difficile comprendere che l'apertura di questa storica *breccia* tra marxismo e anticolonialismo fu dovuta proprio alla loro diversa filiazione rispetto queste due *matrici* storico-epistemologiche. Stando a Traverso, sarebbe stata proprio la sconfitta del 1989 ad aver reso evidente questa «tradizione malinconica nascosta del marxismo» – un suo costante ritornare in modo riflessivo sulle proprie «sconfitte» e sui propri «morti» come anticipazione di un futuro redento. Dopo il 1989, è il ragionamento che ci propone il suo lavoro, anche il marxismo europeo ha forse qualcosa da «salvare dalla storia» oltre alcune date ed eventi «gloriosi» – la comune di Parigi del 1871, la rivoluzione bolscevica del 1917, l'insurrezione spartachista del 1919 e altri ancora – nell'obbligo di dover ripensare la propria «tradizione» rivoluzionaria. Come puntualizza Traverso, sulla traccia di Benjamin, nel marxismo questa «malinconia» è tutt'altra che passiva, vittimista o compassionevole:

malinconia e rivoluzione vanno insieme; non c'è l'una senza l'altra. La malinconia segue i passi della rivoluzione, come un'ombra, facendosi discreta durante la sua ascesa, manifestandosi quando essa finisce, avvolgendola completamente dopo la disfatta. I vinti ne sono i portavoce, ma essa impregna la storia di tutti i movimenti che, per due secoli, hanno cercato di cambiare il mondo. È attraverso la sconfitta che l'esperienza rivoluzionaria si trasmette da una generazione all'altra (Traverso 2016, p. 212).

La lotta per un'Europa diversa offre un'opportunità unica per *rimettere* insieme queste due diverse «tradizioni di vinti». All'interno dell'attuale congiuntura europea, la «malinconia postcoloniale» può rivelarsi un atteggiamento estremamente produttivo, tanto a livello teorico-epistemologico quanto politico: poiché non vi potrà esserci un'altra Europa senza una *decolonizzazione* della nostra stessa idea di Europa. È così che la nostra pulsione malinconica postcoloniale si riversa su alcune pagine «anticoloniali» dimenticate dell'archivio europeo e che possono rendersi piuttosto feconde, come molte altre, nel ripensamento del presente: l'appoggio di Louise Michel alla rivolta Kanaki in Africa, la teoria dell'imperialismo di Rosa Luxemburg, il tradimento di Silvia Pankhurst nei confronti del pa-

triotismo «suffragista» della madre e della sorella per schierarsi in favore dell'internazionalismo delle lotte anticoloniali in Africa, le critiche al colonialismo francese di Simone Weil, il manifesto surrealista contro il colonialismo, il tradimento di Jean Genet alla Francia in favore dei palestinesi e dei popoli neri di tutto il mondo, l'etnografia antimperialista e anticoloniale di Michel Leiris. Ma far tornare alla memoria queste storie significative di contro-affiliazione non rimargina di per sé la ferita. Come non può essere rimarginata da un atteggiamento oramai altrettanto diffuso, esso stesso sintomo di questa «malinconia postcoloniale», ovvero dal ricordare i ripensamenti in senso anticoloniale/postcoloniale di Marx nei suoi scritti o la «rammemorazione» delle numerose e importanti lotte di solidarietà multirazziale espresse dalla storia di quello che si può chiamare il «proletariato globale». Al contrario, anziché cercare di farla coagulare, la ferita deve sanguinare. Si tratta di decolonizzare il «marxismo europeo», di mettere finalmente al lavoro razza e razzismo come categorie al centro delle nostre analisi politiche. Vale la pena ricordare ancora Walter Benjamin (1940, p. 76): «solo per l'umanità redenta il passato è citabile in ognuno dei suoi momenti».

L'Europa nella crisi e la (sua) nemesi sovranista

Il nostro futuro di mercati comuni avrà il proprio contrappeso nell'espansione sempre più dura di processi di segregazione.

J. LACAN, *Proposizione del 9 ottobre del 1967*

La nostra geografia della crisi ci parla anche di altri processi: innanzitutto, di formidabili movimenti di resistenza e soggettivazione dei migranti, capaci di mettere radicalmente in crisi il regime europeo dei confini degli ultimi vent'anni⁶. Non solo attraverso il movimento e la violazione dei confini spaziali imposti dalla Ue, ma anche attraverso altri fenomeni come: la costituzione delle varie «giungle» (King 2016; Calais Writers,

6. B. Kasparek, *Routes, Corridors, and Spaces of Exception: Governing Migration in Europe* (2015), in <http://nearfuturesonline.org>

2017) e di altre realtà *autogestite* (si pensi all'esperienza del City Plaza Hotel di Atene, o ai cosiddetti «ghetti» nelle zone agricole del Sud dell'Italia); la proliferazione di molteplici forme di mobilitazioni *meticce* in favore di *reali* diritti d'accoglienza; la costruzione di «reti di solidarietà dal basso» tra diversi gruppi, organizzazioni e movimenti sociali (ultime in ordine, le grandi manifestazioni antirazziste di Macerata e Milano e quella indetta in modo *autonomo* a Firenze dalle comunità di senegalesi); la lotta sindacale in alcuni settori chiave dell'attuale modo di accumulazione neoliberale europeo come la logistica (Curcio 2015; Cillo, Pradella 2016; Grappi 2016; Sacchetto, Chignola 2017), l'agricoltura (Dynes, Rigo, 2015; Saitta 2016; Garrapa 2016; Avallone 2017) e la grande distribuzione (Sacchetto, Chignola 2017).

E tuttavia, come abbiamo in qualche modo anticipato, la nostra singolare geografia intende interpellarci su un altro fenomeno che ha caratterizzato l'Europa degli ultimi anni, meno presente nelle letture correnti sull'attuale crisi del governo europeo delle migrazioni: le azioni di violenza di massa perpetrate in diversi paesi (Francia, Belgio, Germania, Spagna) da gruppi di giovani per lo più *europei* in nome dell'Islam. Si tratta di un fenomeno che, dalla nostra prospettiva, dovrebbe essere anch'esso interpretato come una parte fondamentale della crisi dell'Europa come progetto politico (Cfr. De Genova 2017, Traverso 2019); nello specifico come un effetto di *retroazione* non solo della lunga storia coloniale europea, ma soprattutto sia delle continue aggressioni euro-americane nei paesi islamici degli ultimi trent'anni, sia della *razzializzazione* delle migrazioni *post-coloniali* nel continente europeo. Come ha fatto notare, per esempio, Nicholas de Genova in una sua analisi sulle reazioni all'attacco alla sede di Charlie Hebdo, la questione musulmana in Francia non può essere ridotta né a all'islamofobia né a una presunta «guerra tra civiltà» in corso, ma deve essere considerata come un'altra perversa rifrazione di ciò che egli chiama «la questione dell'Europa e dell'identità europea (Europeanness)» in quanto *enigma* razziale della bianchezza post-coloniale:

occorre distinguere una nozione psicologista di islamofobia da ciò che è un vero razzismo anti-musulmano. La produttività del razzismo in questa istanza deriva precisamente dalla sua capacità di razzializzare una categoria che a livello denotativo si riferisce alla differenza religiosa o alla cultura. In altre parole, il razzismo

anti-musulmano è uno degli esempi primari di quel tipo di razzismo culturalista e differenzialista capace di dissimulare apertamente la razza per costituirsi come qualcos'altro. È chiaro che questo non ha tanto a che fare in senso stretto con l'Islam (in quanto religione) quanto con i musulmani come gruppo, come una categoria sociale razzializzata, suscettibile di essere associata con alcune delle pratiche e simboli più visibili e facilmente identificabili dell'Islam, ma che tuttavia non devono essere connessi in alcun senso dottrinale o sostanziale all'Islam in quanto tale (2017, p. 108).

È proprio in virtù di questo scenario, così come delle volontà sempre più diffuse e manifeste di *rinazionalizzazione* della gestione della «sovranità territoriale» da parte di numerose espressioni politiche (soprattutto di destra), che sentiamo parlare spesso nei dibattiti pubblici di «decomposizione dell'Europa», di «crisi del progetto europeo» e di svolta «post-democratica» della Ue (Cfr. Dardot, Laval 2016; Balibar 2016). Attraverso la nostra specifica geografia della crisi vogliamo suggerire un'altra ipotesi: l'Europa di oggi, nelle sue pulsioni più *regressive*, non dovrebbe essere intesa come il prodotto «eccezionale» di una mera involuzione «post-democratica» (stando nello specifico alla Ue) o «sovranista» (per riprendere qui il termine sotto cui vengono spesso definite le opzioni «anti-europeiste» per lo più di destra), bensì come un'espressione *contingente* di uno dei suoi lati *costitutivi* più oscuri, di un suo *scheletro* storico, per così dire, su cui appaiono *incarnati* tanto la Ue quanto i diversi movimenti «sovranisti», al di là delle loro ovvie differenze. Uno *scheletro* che può essere reso visibile soltanto focalizzandoci sul governo europeo delle migrazioni dagli anni del dopoguerra in poi. È uno dei discorsi che intende suggerire la nostra geografia della crisi: è nel rapporto di «ordo-liberalismo» e «sovranismo europeo» con le migrazioni che non cessa di *riaffiorare* il volto storicamente più inquietante dell'Europa.

Se si parte da questo presupposto, è chiaro che lo scenario politico dominante oggi – sia nella sua versione ordoliberal e post-democratica, sia nei suoi umori politici più xenofobi – non può essere considerato come «eccezionale» nella storia europea degli ultimi anni. Uno sguardo «eccezionalista» rischierebbe infatti di riprodurre gli stessi limiti eurocentrici e autoassolutori di quelle interpretazioni del nazi-fascismo che consideravano tali regimi come fenomeni «estranei» alla storia dell'Europa (Cfr. Traverso

2010; Mellino 2012). L'Europa *istituzionale* di oggi – contesa in buona parte tra due progetti comunque ampiamente intrecciati ed espressioni altrettanto *feticistiche* delle stesse contraddizioni materiali, come il «neoliberalismo progressista» e razzista rappresentato dagli apparati sovranazionali della Ue e il «neoliberalismo regressivo» e apertamente xenofobo proposto dai movimenti di destra⁷ – non è che il volto *stesso* dell'Europa neoliberale in un momento di crisi e di stagnazione economica; o forse sarebbe più corretto dire, della stessa Europa degli ultimi due decenni ma definitivamente *consumata* entro i *limiti* del proprio «estremismo neoliberale».

Si tratta di ciò che possiamo chiamare il «rovescio costitutivo» di quel processo lungo venticinque anni – incentrati su Maastricht, Schengen e il governo *autonomo* della BCE – e che ha gettato le fondamenta della costituzione materiale neoliberale del territorio amministrato dall'Unione e quindi di tutti quegli squilibri, disuguaglianze e *gerarchizzazioni* che fungono oggi da catalizzatori di ogni interpellazione identitaria, regressiva e xenofoba. Come hanno sottolineato Dardot e Laval (2016) di recente, è la stessa modalità della costruzione ordoliberal europea della società e del mercato, a cui possiamo aggiungere dei «territori» e delle «popolazioni» (un aspetto non tenuto in considerazione dai due autori), ad alimentare l'emergere di forze e movimenti sovranisti *regressivi* (Dardot, Laval, 2016).

Più che di crisi dell'Europa, dunque, sembra più opportuno parlare di un'Europa nella crisi. Una crisi in cui il sovranismo andrebbe pensato più come una sorta di *nemesi* della stessa costituzione materiale neoliberale della Ue che non come un fenomeno a essa estraneo. Ciò che qui vogliamo dire è che l'emergere di questi movimenti è tutto *interno* alla grammatica economica, politica e *razzista* dell'ordine neoliberale europeo. Essi traggono la loro forza interpellante *anche* dall'azione storica del *significante* Europa sui dispositivi di governo. È anche per questo motivo che abbiamo concentrato l'attenzione principalmente sulla crisi della governance della Ue: è stato il suo stesso tessuto organico ad avere alloggiato, nutrito e partorito l'Alien «sovranista». Si tratta di un ragionamento necessario per evitare di restare politicamente intrappolati nel binarismo di un ordine dominante del discorso in cui i due poli finiscono per autolegittimarsi come opzioni politiche costruendo l'altro come *Altro*.

7. Cfr. con N. Fraser, *The End of Progressive Neoliberalism*, 2017, in www.dissentmagazine.org

Appare indubbio che la soluzione regressiva della crisi del neoliberalismo è andata configurandosi come una sorta di tendenza *globale*, caratterizzata da una sorta di «contro-rivoluzione» nella «contro-rivoluzione», per parafrasare il noto testo di Régis Débray; si pensi anche a quanto sta avvenendo non solo negli Stati Uniti, ma anche in una parte importante dell'America Latina (specialmente dopo l'elezione di Bolsonaro in Brasile), nell'India di Modi o in paesi così diversi come l'Austria o la Turchia o anche nell'Est europeo. E tuttavia ci sembra politicamente opportuno – onde evitare analogie semplificatorie e controproducenti – cercare di ragionare sulle diversità tra quanto sta accadendo in Europa e soprattutto negli Stati Uniti per mettere meglio a fuoco di cosa è fatto il sovranismo europeo.

È quasi banale dover constatare che la rivendicazione di una «sovranità nazionale» da parte delle formazioni politiche europee che maggiormente si autopromuovono come «sovraniste», al di là del loro discorso anti-Ue in nome di una priorità nazionale, riguarda quasi esclusivamente il contrasto e il controllo delle migrazioni⁸. Al momento, è difficile pensare che l'*investimento* sovrano di queste formazioni, considerando sia il loro *Immaginario* simbolico sia il tipo di *ricomposizione* politica di classe attraverso cui esse si stanno proponendo come alternativa al discorso dominante, possa andare oltre

8. Vi sono anche partiti e coalizioni di sinistra come *France insoumise* o come una parte di quel movimento eterogeneo che si è condensato attorno alla figura di Jeremy Corbyn nel Regno Unito che potrebbero rientrare dentro una categoria allargata di «sovranismo». Come prima cosa, va detto che si tratta di movimenti che non si richiamano in modo *esplicito* a tale categoria. È stato lo stesso Melanchon, per esempio, ad aver rifiutato la categoria di sovranismo per definire la linea politica di *France insoumise*, adducendo una totale identificazione di questa parola con il programma della destra regressiva e con le politiche anti-immigrazione. Si può dunque concedere che la rivendicazione di «sovranità nazionale» da parte di questi movimenti, rimasta peraltro sempre *titubante*, soprattutto riguardo all'atteggiamento da tenere nei confronti della Ue, non si colloca sulla stessa linea *anti-immigrazione* del sovranismo di destra. È anche per questo motivo che non includo nel mio discorso tali movimenti. E tuttavia, inutile dirlo, l'ambivalenza di fondo di questo tipo di sovranismo riguardo la questione migrante resta: nel caso di *France insoumise* basti ricordare il suo *problematico* richiamo agli ideali della *République* francese come valore fondante, che non fa che riprodurre lo stesso limite eurocentrico, bianco, assimilazionista e coloniale, della sinistra tradizionale francese nei suoi rapporti con gli *altri* postcoloniali; per ciò che riguarda la costellazione politica dietro Corbyn, che in alcune delle sue componenti ha *anche* appoggiato la Brexit, queste ambiguità, forse non a caso, sono ancora tutte da sciogliere.

una gestione razzista e securitaria non solo delle migrazioni, ma soprattutto della forza lavoro e dei diritti di cittadinanza. Il loro programma «sovranista» può anche comprendere la revisione di alcune specifiche normative in difesa di una qualche categoria produttiva nazionale (una parte della propria base elettorale) o anche a una *piccola* correzione (in senso anti-progressivo) in materia di autonomia fiscale o di gestione di bilancio per alleggerire in modo *classista* i vincoli delle politiche europee di austerità, ma il punto nodale della proposta politica resta sempre la promessa di un'amministrazione sempre più escludente, selettiva e poliziesca dello statuto della cittadinanza moderna. Da questo punto di vista, il sovranismo-*populismo* europeo, nella sua dimensione di «struttura del sentire» collettiva, non fa che riproporsi secondo i suoi (invalicabili) tradizionali *limiti* storici, ovvero nella forma di una concezione bianca, escludente e razzializzata di *popolo*. Si tratta di un limite che affonda le radici nella storia *coloniale e imperiale* degli Stati-nazione moderni europei: nella *colonialità* costitutiva della nozione (politico-culturale) di popolo prodotta e disseminata nelle istituzioni e nel tessuto sociale dalle loro principali tecnologie di potere e di assoggettamento.

Se si guarda la soluzione «sovrana» proposta da questi movimenti in Europa, al di là della retorica d'occasione, e a differenza dal progetto di restaurazione *suprematista* di Trump, essa non sembra avere, per esempio, alcuna *reale* ambizione *protezionistica* in materia economica. Per dirla prendendo spunto dal suggestivo lavoro di Mark Fisher (2009): il contrasto delle migrazioni, e più nello specifico la gerarchizzazione della cittadinanza come risposta identitaria e razzista alla crisi, vengono qui incorporate come nuovo limite-*ultimo* dell'attuale «realismo capitalista», ovvero di una condizione *ontologica* generalizzata in cui il capitalismo «occupa tutto l'orizzonte del pensabile» (p. 37); mentre appare sempre più chiaro che l'interpellazione razzista di Trump, pur ponendo al centro del suo dispositivo di governo discorsi e politiche spietatamente anti-immigrazione, è parte di un progetto più ampio di ristrutturazione economico-politica dell'attuale ordine globale neoliberale. Quello che vogliamo dire è che se ci sarà una chiusura più o meno netta da destra con il modo di regolazione neoliberale globale così come lo abbiamo conosciuto finora – improntato (almeno nella forma) al multilateralismo, al libero scambio commerciale mondiale, al monetarismo, all'austerità ecc. – essa non verrà quasi certamente dalla torsione *regressiva* europea.

Una discussione approfondita su questo argomento esula da questa sede, ma si può certo affermare che queste differenze tra il «sovrano» statunitense e quello europeo all'interno di questa nuova fase di *instabilità* del modo di accumulazione neoliberale hanno origine nel diverso *posizionamento* di Stati Uniti ed Europa all'interno del processo di globalizzazione neoliberale degli ultimi trent'anni. Mentre gli Stati Uniti, e in modo diverso e del tutto *subalterno* anche il Regno Unito, sono stati i paesi *promotori* più attivi di una politica economica improntata soprattutto alla finanziarizzazione, ai servizi e a quello che qui possiamo chiamare in modo generico l'economia dell'immateriale, favorendo quindi l'accelerazione dagli anni Novanta in poi del processo di *de-industrializzazione* dei loro territori cominciato dopo la crisi della stagflazione del 1973, e diventando in questo modo i principali importatori mondiali di *merci* e *capitali*, le economie europee, incentrate attorno alla Ue-Germania, hanno funzionato più che altro come «Trading States», ovvero *ri-centrandosi* sul mercato mondiale come sistemi produttivi industriali soprattutto «export-oriented» e quindi basati sulla produzione di un *surplus* nella bilancia commerciale generato in buona parte dalla domanda estera più che dal mercato interno⁹.

9. Come osserva Yanis Varoufakis nel suo *Il Minotauro globale* (2012), la costituzione del sistema economico europeo in senso «neo-mercantilista» ha radici lontane: più precisamente nel piano Marshall degli Stati Uniti come perno della ricostruzione post-bellica europea. Il ragionamento di Varoufakis è semplice e piuttosto coerente all'interno di buona parte della teoria economica: di fronte alla minaccia comunista proveniente dall'Est sovietico e alla paura di una nuova crisi globale come quella del 1929 (ancora piuttosto presente nella memoria dei principali architetti del New Deal, egli precisa) le élites americane decisero di fondare il sistema globale nascente sull'integrazione progressiva (anziché sulla distruzione *totale* del loro apparato produttivo, come era stato ipotizzato in un primo momento) di Germania e Giappone come «trading states» (Stati esportatori), ovvero come Stati finalizzati soprattutto all'esportazione di beni industriali principalmente, almeno all'inizio, negli Stati Uniti. Nel caso dell'Europa, la rinascita industriale della Germania (politicamente controllata in quanto paese «occupato») doveva fungere da traino all'intera ricostruzione dell'economia europea. Il libro di Varoufakis è importante perché, al di là del suo specifico punto di vista, mostra qualcosa che oggi non è così presente nella memoria della riflessione politica sulla Ue: la tesi secondo cui la Ue sarebbe nata da un bisogno europeo di creare un baluardo (incentrato sulla pace, sull'estensione dei diritti e sul libero mercato) contro il «capitalismo selvaggio» americano non è che un mito della stessa creazione dell'Unione europea. Secondo Varoufakis, convinto europeista, la Ue nacque per volere degli Stati Uniti.

Negli ultimi anni, questo modello «neo-mercantilista» europeo ha fondato la propria capacità concorrenziale in buona parte sulla precarizzazione della forza lavoro e l'abbassamento *costante* del suo costo (anche mediante uno sfruttamento sempre più *intensivo* del lavoro migrante) così come, soprattutto con l'introduzione dell'Euro, su una redistribuzione gerarchica dei ruoli produttivi all'interno della stessa Europa governata dalla Germania. Come sappiamo, poi, questa specifica configurazione della struttura di comando del capitale globale degli ultimi trent'anni è stata favorita dal progressivo emergere della Cina come «fabbrica del mondo» e quindi dalla costituzione di un (conflittuale) asse economico Stati Uniti/Cina come perno della rete globale di produzione di valore.

La crisi finanziaria iniziata nel 2007 ha mostrato in modo eloquente che gli squilibri più radicali di questo modo di accumulazione globale (disoccupazione, impoverimento delle classi lavoratrici, aumento dei cosiddetti working-poor, proletarizzazione delle classi medie, precarizzazione, indebitamento generalizzato, rendita e speculazione finanziaria, de-industrializzazione diffusa ecc.) si sono manifestati con più virulenza negli Stati Uniti e nel Regno Unito che non nel *cuore* della zona Ue (diverso è il discorso per le periferie europee)¹⁰. Date queste premesse, non sembra quindi un caso che il neoliberalismo come modo di regolazione e di accumulazione globale abbia cominciato a scricchiolare proprio nei due paesi in cui ebbe origine.

È importante tenere presente questo panorama nel momento di valutare la presente congiuntura europea. Poiché le diverse formazioni politiche «sovraniste» europee, in tutte le loro versioni più o meno significative, appaiono comunque assai legate agli interessi di una parte dei ceti *produttivo-imprenditoriali* nazionali, è assai dubbio che al loro interno possa partorire

Oltre che a presentare una genealogia alternativa della Ue a quelle correnti, l'analisi di Vaorufakis è importante per noi qui per altri due motivi: a) mostra l'origine della centralità della Germania all'interno dell'economia europea e quindi di squilibri interni all'economia della Ue ancora assai presenti; b) può offrire qualche strumento in più per una migliore comprensione della ripetuta subalternità mostrata dalla Ue sia nei confronti del modo di regolazione neoliberale globale, sia degli Stati Uniti come potenza egemone. Per un approfondimento, vedi anche M. Mellino, *Syriza, l'Europa e la dura legge del Minotauro. Note sulla congiuntura attuale a partire da Il Minotauro Globale di Yanis Varoufakis*, in www.euronomade.info/?p=4306.
10. In proposito, soprattutto per quanto riguarda gli Stati Uniti, vedi, per esempio, S. Sassen, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale* (2015).

l'idea di una rottura *sistemica* con l'assetto neo-mercantilista promosso dalla Ue. Le esitazioni, per non dire le reticenze, delle élites britanniche a uscire dalla Ue dopo il trionfo della Brexit al referendum, nonostante il già menzionato diverso posizionamento del Regno Unito nell'ordine globale neoliberale, possono risultare emblematiche da questo punto di vista. L'uscita dal sistema-Ue, per i paesi membri, implica *necessariamente* una riconfigurazione *radicale* sia del proprio modo di produzione nazionale, se così si può definire, sia della propria collocazione geopolitica nell'ordine capitalistico più globale. Si tratta di una scelta che al momento esula, per diversi motivi, dalla volontà politica di qualunque ceto «produttivo» nazionale europeo (per quanto *perdente* o *risentito*). Tali formazioni a tutto sono disposte tranne che a promuovere un qualche conflitto sociale *interno*.

Ribadiamolo in modo più preciso: la torsione regressiva incarnata dai principali sovranismi europei passa quasi esclusivamente per un governo *razzista* della crisi come articolazione politica primaria per un *rilancio* degli assetti produttivi nazionali – in chiave *identitaria*, *proprietaria*, *securitaria* e *concorrenziale* – all'interno del modo *stesso* di accumulazione neoliberale. L'eventuale assunzione da parte di questi movimenti europei di una politica protezionistica in ambito economico – e quindi la possibilità di una qualche rottura sistemica da destra con la struttura-Ue – può avverarsi solo come effetto *reattivo* rispetto a eventuali iniziative in questo senso da parte degli Stati Uniti di Trump. Nel caso specifico italiano, ciò che propongono questi movimenti non segna alcuna rottura significativa con il modello economico dominante emerso dal processo di ristrutturazione neoliberale cominciato negli anni Ottanta-Novanta con lo sviluppo della cosiddetta «terza Italia»: supremazia della rendita finanziaria, immobiliare e più di recente legata al cosiddetto «capitalismo digitale», accompagnata dall'espansione dell'industria a basso valore aggiunto e di basso livello tecnologico, principalmente *export-oriented*, di dimensione aziendale-familiare, la cui competitività appare fondata quasi unicamente sulla compressione salariale e su un alto sfruttamento della forza-lavoro (in buona parte precaria e migrante) inquadrata in una concezione autoritaria e corporativa della gestione dei rapporti contrattuali. È anche questa struttura economica di base a spiegare la ferocia del razzismo strutturale «sovranicista».

A ben guardare, lo scopo di questi movimenti in Europa sembra più mi-

rato a rinegoziare un asse di comando neoliberale con la Ue in senso più regressivo (a tutti i livelli) che non a una rottura radicale del suo attuale assetto neo-mercantilista; il loro intento si sta sempre più mostrando, al momento, come un tentativo di fare pressione sulla Ue per forzare il suo centro politico a ricentrare il proprio asse attorno a quattro richieste specifiche: provvedimenti più restrittivi nei confronti dell'export globale sul continente (soprattutto cinese), maggiore flessibilità nei confronti dei parametri di deficit del debito pubblico e quindi anche nelle scelte di politica fiscale, promozione di una continua «guerra» politica e culturale contro l'Islam e, soprattutto, un ulteriore inasprimento (*riformulazione*) del regime di controllo delle migrazioni; attraverso misure come la revisione del trattato di Dublino sulla distribuzione dei richiedenti asilo, la definitiva trasformazione di Frontex in una vera e propria polizia post-nazionale di frontiera e un'ulteriore esternalizzazione delle strutture di gestione e repressione dei flussi migratori in alcuni paesi dell'Africa e forse dei Balcani. Potrebbe costituirsi attorno a questi punti la conformazione di un loro programma politico in vista delle prossime elezioni europee (maggio 2019).

La capacità interpellante delle opzioni sovraniste europee – pur se in qualche modo *sintomatiche* di tutti gli squilibri sociali generati dal modello di accumulazione neoliberale – resta quindi nella loro proposta di un *nuovo* patto tra produttori nazionali articolato a partire da una messa a valore *razzista* e *securitaria* delle diverse popolazioni europee come chiave di volta per il *governo* della crisi. Ci sembra un punto importante da tenere presente per completare il ragionamento di Dardot e Laval sul rapporto di interdipendenza reciproca tra la costruzione ordo-liberale della Ue e i movimenti sovranisti. In sintesi, al di là dello spettro «sovranista» agito dalla nomenclatura europea e dai suoi apparati per *rilegittimare* il progetto politico ed economico dell'Unione, appare dunque difficile scorgere in queste formazioni una volontà di rottura davvero *sistemica* con la *governance* neoliberale europea. Inoltre, se si guarda con attenzione soprattutto il vero asse del conflitto mosso dal sovranismo, vale a dire la gestione di migranti e rifugiati, le richieste degli esponenti di questi movimenti, al di là di una retorica sicuramente più aggressiva e più esplicitamente razzista, non sembra esserci alcuna discontinuità *reale* con quanto messo in *pratica* e promosso dalla Ue. Paradossalmente, una qualche riconfigurazione radicale – o anche una rottura *interna* – dell'attuale assetto (monetario) europeo può

più facilmente venire dagli apparati politico-economici di comando della Ue che non da questi movimenti.

Per quanto riguarda nello specifico la Ue, invece, appare oramai chiaro che la «crisi greca» e la narrativa della «crisi dei rifugiati» hanno mostrato in modo definitivo la vera natura del proprio progetto politico. Pur non abbandonando l'idea della necessità della costruzione di uno spazio politico *transnazionale* europeo davvero *alternativo* a quello della BCE e di Schengen, ci risulta difficile insistere su «un'Europa morta come progetto politico» (Balibar 2016, p. 64) in riferimento *solo* all'attuale congiuntura (come se fossimo di fronte all'interruzione di un processo democratico e multiculturale altrimenti virtuoso), così come aspettarci qualcosa di diverso da *questa* Europa. Sono ancora Dardot e Laval a metterci in guardia sul fatto che la lotta per una sua democratizzazione è solo «l'illusione finale dei difensori del progetto europeo. Proprio come l'Europa sociale, l'Europa democratica non si darà, almeno non nella cornice esistente; poiché in questione ci sono le stesse fondamenta dell'Europa, e non questo o quest'altro «difetto» al quale porre rimedio con qualche complemento istituzionale» (Dardot, Laval 2016, p. 82). Ci sembrano questioni ineludibili nel momento di lottare e pensare per un'Europa diversa.

Si tratta di un posizionamento che può divenire ancora *più* chiaro se accettiamo il rovesciamento dello sguardo suggerito implicitamente dalla nostra geografia della crisi, e ci chiediamo in cosa abbia consistito «quel progetto politico europeo» per migranti e cittadini post-coloniali, per europei *non-bianchi, non-cristiani e non-dell'ovest*, sin dalla stessa istituzione della Ue. Solo un simile rovesciamento dello sguardo – che richiede *anche* uno spostamento dell'attenzione dalle migrazioni contemporanee verso quella parte della popolazione europea meticcica e *post-coloniale* già insediata da tempo nel continente – può rendere più visibile la *colonialità* storica del progetto politico europeo. Questo nuovo posizionamento dunque ci appare come un passo necessario se si vuole evitare di restare prigionieri di uno dei dispositivi storici europei più potenti: l'istituzione discorsiva dell'Europa come significante di civiltà (o di civilizzazione).

Al di là delle posizioni specifiche di Dardot e Laval – diverse volte hanno insistito sulla necessità di un ritorno a forme decisionali di «sovranità popolare» come punto di partenza di un modello politico alternativo – a noi pare che la necessaria rivendicazione di una rottura e di un'autonomia

nei confronti della Ue, per motivi che stiamo cercando di mettere in luce nel nostro lavoro, non possa inseguire l'opzione sovranista. L'alternativa alla Ue non può significare un rientro nei confini del vecchio Stato-nazione europeo e le sue istituzioni, anche perché la crisi greca ha mostrato (attraverso l'isolamento subito dalla Grecia) che l'unica risposta possibile ed efficace può venire dalla conformazione di un nuovo e diverso blocco regionale. Sfidare il sovranismo sul suo stesso terreno appare una strategia perdente, nonché intrisa di pericoli.

2. UNA NUOVA «ECONOMIA POLITICA MORALE» DI GESTIONE DELLE MIGRAZIONI

Safe European homes built on wars.

You don't like the effect don't produce the cause. The chip is in your head not on my shoulder: total control just around the corner. Open up the floodgates time's nearly up. Keep banging on the wall of fortress Europe.

ASIAN DUB FOUNDATION, *Fortress Europe*

Uno dei fili conduttori del nostro lavoro, lo abbiamo preannunciato, è costituito dal tentativo di mettere a fuoco il concetto di «necropolitica» di Achille Mbembe come strumento epistemologico chiave sia per interrogare l'attuale congiuntura europea, sia per cercare di mettere meglio a fuoco il ruolo di razza e razzismo nella costituzione materiale del modo di accumulazione neoliberale contemporaneo.

Conviene subito chiarire che, contrariamente a quanto potrebbe indurre a pensare, tale concetto non deve essere inteso, né nella nostra lettura né dalla prospettiva di Mbembe, come una sorta di appendice «postcoloniale» dell'ormai popolare paradigma «biopolitico» di Giorgio Agamben. Ci sembra un chiarimento importante da fare al fine di evitare possibili fraintendimenti. Più avanti, cercheremo dunque di mettere opportunamente in luce le differenze tra queste due diverse letture del rapporto tra biopolitica e modernità. È chiaro che una tale esigenza ci costringerà a tornare sulla nota trilogia di Agamben, su *Homo Sacer* (1995) in particolare, ma anche su *Quel che Resta di Auschwitz e Stato d'eccezione* (1998), ovvero su scritti oramai ampiamente dibattuti della sua vastissima opera. E tuttavia

è importante sottolineare che in Italia la letteratura critica su questi testi, diversamente che in altri scenari del panorama internazionale, si è ben poco soffermata sulle loro implicazioni politico-epistemologiche rispetto a due fenomeni centrali della storia moderna europea: l'esperienza coloniale-imperiale e il razzismo. Si tratta di una mancanza prima di tutto assai *paradossale*, dal momento che vi è un folto corpus di scritti critici dedicati all'analisi delle applicazioni di alcuni dei concetti fondamentali diffusi dall'opera di Agamben nello studio delle migrazioni, ovvero in un campo sociale assai correlato con i due fenomeni in questione; ma tale mancanza appare anche piuttosto *significativa*, poiché non fa che ricordarci ancora quanto la riflessione sul razzismo e sull'eredità coloniale europea resti materia praticamente *forclusa* anche nelle linfe più critiche e vitali del panorama intellettuale dominante in Italia.

Come si sarà intuito, il nostro confronto tra le prospettive di Mbembe e Agamben verterà quasi esclusivamente sul loro *diverso* posizionamento (implicito ed esplicito) rispetto alla centralità di colonialismo e razzismo nell'esperienza moderna europea. È chiaro che tali differenze suggeriscono non solo letture alquanto diverse del presente politico europeo, ma soprattutto due diverse *genealogie* della modernità occidentale e del loro rapporto con il fenomeno che qui maggiormente ci interessa: il razzismo inteso come razionalità moderna di governo.

La necropolitica come economia (bio)politica occidentale di gestione del vivente

Nuh calls us no immigrants. We are West Indians.

TABBY CAT KELLY, *Don't call us immigrants*

Per «necropolitica», si può desumere ovviamente dalla stessa parola, Mbembe intende, come prima cosa, «politiche della morte». Questa espressione tuttavia non sta qui a suggerire un suo senso pienamente letterale, non si propone quindi come un altro nome per il potere sovrano moderno di messa a morte di una parte della popolazione, in questo caso specifico dell'eliminazione meramente fisico-biologica di *certi* soggetti e/o gruppi sociali, bensì come il *significante* politico di un fenomeno ben più complesso e articolato. Come Agamben nella sua trilogia, anche Mbembe

prende le mosse dall'opera di Foucault: il suo punto di riferimento però non è tanto *La volontà di sapere*, come nel caso di *Homo Sacer*, ma soprattutto *Bisogna difendere la società* (1997)¹. Questa diversa scelta segna già un'importante differenza. Seguendo da vicino il Foucault di quel lavoro, Mbembe ribadisce la concezione secondo cui il razzismo deve essere pensato come una componente strutturale della biopolitica moderna, e quindi suggerisce di considerare la necropolitica come il suo rovescio costitutivo, ovvero come un suo necessario e *complementare* dispositivo di governo. Più specificamente, per Mbembe la necropolitica è venuta a configurarsi come il prodotto dell'intreccio della sovranità moderna occidentale con il razzismo coloniale inteso però come un «sistema di sfruttamento globale», per riprendere qui la classica definizione di Jean-Paul Sartre (1964), dei territori non-europei.

Possiamo già qui cominciare ad abbozzare in modo schematico alcune importanti differenze tra le due prospettive. Nella concezione di Mbembe necropolitica non equivale, come in Agamben, al «semplice rovesciamento della biopolitica moderna in tanatopolitica» (Agamben 1995, p. 157). La necropolitica come tecnologia razziale di governo non viene quindi ridotta – come accade invece in *Homo sacer* – a una sorta di dispositivo *sanitario* (essenzialmente medico/biologico²) di gestione del corpo biopolitico della nazione, ovvero di mera produzione di «nuda vita», intesa semplicemente come vita «uccidibile», «escludibile» o «scartabile» rispetto al resto della comunità politica. Nella prospettiva di Mbembe, la necropolitica, in quanto frutto dell'intreccio tra sovranità, capitalismo, colonialismo e razza, ci viene proposta alla stregua di un'economia (bio)politica occiden-

1. Va detto che il Foucault di *Bisogna difendere la società* viene preso come riferimento esplicito nel successivo *Quel che resta di Auschwitz*. Ma tale riferimento, come si vedrà, non ha mutato di molto l'interpretazione agambeniana del rapporto tra biopolitica e razzismo.

2. È comunque opportuno precisare che per Agamben la «politica della razza» del nazismo non obbediva a una sua concezione biologica in qualche modo predefinita, ma riposava su criteri interamente politici. Come si vedrà più avanti, infatti, per Agamben il nazismo non aveva una concezione biologicista di «razza» a partire dalla quale poter incanalare la produzione del corpo biopolitico della nazione. La nozione di razza del nazismo, secondo Agamben, è sempre rimasta una sorta di significante aperto e indefinito, il cui contenuto veniva delegato, a seconda dei momenti, all'arbitrio della decisione sovrana e delle sue esigenze contestuali (Cfr. Agamben 1995, p. 193).

tale di gestione del vivente. Si pensi a questa affermazione tratta da *Critique de la raison nègre* (2015):

Le trasformazioni del modo di produzione capitalistico della seconda metà del XX secolo non spiegano di per se stesse la riapparizione e le diverse metamorfosi della bestia (il razzismo). Ma esse costituiscono delle condizioni indispensabili, allo stesso titolo degli immensi progressi avvenuti nei campi della tecnologia, della biologia e della genetica. Una nuova economia politica del vivente ha preso luogo, irrigata dai flussi internazionali del sapere, e aventi come componenti privilegiate, sia le cellule, i tessuti, gli organi, le patologie e le terapie, sia la proprietà intellettuale. La riattivazione della logica della razza è andata di pari passo con il potenziamento dell'ideologia securitaria e con la messa a punto di meccanismi destinati a calcolare e a minimizzare i rischi, e quindi a fare della protezione la moneta di scambio della cittadinanza (2015, p. 41).

Come si può desumere già da questo passo, il concetto di necropolitica appare utile, non solo a *non* riprodurre uno dei limiti dell'approccio di Agamben più volte evidenziato dai critici, ovvero la sua riduzione del dispositivo biopolitico di governo a un tipo di dialettica inclusione/esclusione dei soggetti a somma zero, per così dire, a una macchina di dominio fondata sulla mera «eccezione sovrana», ma soprattutto a conferire al razzismo (inteso come politica di morte fisica, ma anche *sociale*) un ruolo, sia più attivo e complesso *dentro* lo stesso meccanismo di messa al lavoro della vita della biopolitica moderna, sia anche più fondato, da un punto di vista teorico-epistemologico, tenuto conto degli attuali processi di gerarchizzazione della cittadinanza. Si tratta inoltre di una prospettiva capace di mettere sotto nuova luce alcuni dei processi evidenziati da Hall e colleghi in *Policing the Crisis*.

Più avanti torneremo in modo più approfondito sul confronto tra questi due diversi modi di intendere il rapporto tra sovranità, biopolitica e razzismo. Ma già qui si può intuire in che modo il concetto di necropolitica, nella nostra lettura, può contribuire a una comprensione politicamente più efficace dei processi di inclusione/sussunzione/espulsione alla base dell'attuale modello neoliberale di accumulazione globale rispetto al paradigma biopolitico di Agamben.

L'idea di riprendere questo concetto è stata indotta da un'urgenza poli-

tica piuttosto specifica del nostro presente. L'abbiamo enunciata nelle pagine precedenti: in un'Europa sempre più stretta nella morsa della depressione economica e della narrazione dell'emergenza-rifugiati, il discorso e la violenza razzista si stanno configurando come una delle risposte politiche più potenti per affrontare e *governare* la crisi. Il nostro discorso non riguarda soltanto quel «razzismo popolare»³ sempre più aggressivo che attraversa le società europee, e quindi il consenso crescente sul territorio a livello continentale di partiti e coalizioni apertamente «razziste» (dal Front National di Marine Le Pen ad Alba Dorata in Grecia, da Fidesz in Ungheria al Partito del Popolo in Danimarca, da UKIP in Gran Bretagna alla Lega e altre formazioni neofasciste in Italia, dall'AFD-Alternativa per la Germania ai Democratici Svedesi o al Partito della Libertà in Austria), ma anche e soprattutto il «razzismo istituzionale» e il «razzismo democratico» delle politiche securitarie e di controllo delle migrazioni promosse tanto dai diversi governi nazionali, compresi quelli appartenenti alla sinistra (neo)liberale, quanto dalle diverse *agenzie* della Ue negli ultimi anni. Si tratta di un razzismo istituzionale frutto della combinazione di due diverse tecnologie, non solo di governo delle migrazioni, ma di «produzione delle popolazioni» (Foucault 1997; 2004): *securitaria/repressiva e umanitaria/democratica*. L'accento sul razzismo come tecnologia istituzionale di produzione di territori e popolazioni europee ci sembra necessario per uscire da un dibattito sulle migrazioni (e sul razzismo) rimasto spesso intrappolato entro i confini dell'ordine dominante del discorso, vale a dire quasi esclusivamente concentrato sugli arrivi e le morti in mare, sulla violenza delle frontiere e sulle insufficienze del cosiddetto sistema di accoglienza. Dal nostro punto di vista, un'eccessiva concentrazione della pratica teorica e politica anti-razzista su questi argomenti rischia di *rigettare* ulteriormente il razzismo nei terreni (e negli spazi) dell'eccezione. È proprio attraverso una rilettura del concetto di necropolitica che cercheremo di mettere a fuoco le basi di un approccio al razzismo come condizione *storico-strutturale* di governo delle società europee.

3. Razzismo popolare non è da intendere qui come mero sinonimo di razzismo delle classi subalterne, bensì come un fenomeno che attraversa tutte le classi di una determinata formazione sociale.

Umanitarismo, securitarismo: governo della crisi e produzione di valore

È come se ogni società avesse il tipo di mortalità a essa più conveniente. Come se le scelte politiche di ogni società in materia di giustizia e protezione sociale avessero il significato di un giudizio di valore sulla vita dei loro membri.

GEORGES CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*

Prima di passare a questa parte del nostro lavoro, è necessario sottolineare qui una seconda novità del governo europeo della «crisi dei rifugiati», del tutto legata a ciò che possiamo chiamare la progressiva *mercificazione* del sistema di accoglienza: la messa a punto di un dispositivo di controllo delle migrazioni sempre più fondato sulla fusione di queste due tecnologie *complementari* di governo in ciò che proponiamo di definire, a partire da quanto abbiamo anticipato sulla necropolitica come governo del vivente, ma soprattutto dagli studi di E.P. Thompson (1991), di J. Scott (1976) e Didier Fassin (2010), un'unica «economia politica morale» di gestione. Alla luce dell'attuale congiuntura politica, caratterizzata dall'attacco frontale all'umanitarismo e al sistema di accoglienza europeo, può essere importante ripercorrere le fasi della loro istituzionalizzazione come politiche di governo.

Ma cosa intendiamo qui con «economia politica morale» di gestione? Nel suo testo più noto, Didier Fassin (2010) chiedeva di interpellare sulla traccia di una «nuova economia morale» la costituzione, negli ultimi decenni del XX secolo, della «ragione umanitaria» come una nuova razionalità di governo di poveri, esclusi, migranti e rifugiati. La «ragione umanitaria», suggerisce Fassin, deve essere pensata come il prodotto della progressiva affermazione nella sfera pubblica di una forma di soggettività politica collettiva fondata su ciò che egli chiama «il dispiegamento di sentimenti morali» (2010, p. 9):

I sentimenti morali rappresentano ormai un'energia essenziale delle politiche contemporanee: essi nutrono i discorsi e legittimano le pratiche, soprattutto quando queste sono rivolte ai diseredati e ai dominati – che possono appartenere a un mondo vicino (i poveri, gli stranieri malati, le persone senza casa) o lontano

(vittime della fame, delle epidemie e delle guerre). Per sentimenti morali intendiamo qui quelle emozioni che ci riportano al malessere degli altri e che ci fanno desiderare di porvi rimedio (2010, p. 9).

La «ragione umanitaria» viene dunque a manifestarsi come una nuova articolazione del politico all'interno di un'emergente grammatica soggettiva compresa (delimitata) tra la percezione della *sofferenza* (degli altri) e la conseguente esternazione della (nostra) *compassione*. Pur collocando il fenomeno in una dimensione globale – rintracciabile nelle politiche globali di assistenza a rifugiati, bambini e malati di Aids in Africa, nell'intervento delle Ong nel conflitto israelo-palestinese durante la Seconda Intifada, nella giustificazione delle guerre in Kosovo e in Iraq così come nelle politiche di aiuto alle loro vittime, nei piani di assistenza del governo del Venezuela alle vittime di un catastrofico terremoto – Fassin identifica uno dei principali epicentri di diffusione di questa nuova «arte di governo» nella Francia a cavallo tra gli anni Ottanta e Novanta.

La prima delle motivazioni di questa sua localizzazione appare piuttosto evidente: si tratta di una delle nazioni occidentali a più alta densità di *Organizzazioni Non Governative* prestigiose e soprattutto influenti a livello politico. Più originale, e forse più importante, la seconda: alla base della genesi e della legittimazione della «ragione umanitaria» vi è un «mutamento culturale» avvenuto nella percezione o *codificazione* politica del disagio e la conflittualità sociale interna. Una delle radici più importanti nello sviluppo della «ragione umanitaria», afferma Fassin, è stata la «costruzione politica» della cosiddetta «nuova questione sociale» in Francia: un'espressione attraverso cui si cercava di dare senso a ciò che apparivano allora come nuove forme di povertà e di miseria nella società francese. È stata soprattutto la psichiatria a fornire alle scienze sociali e alla politica il lessico attraverso cui *nominare* e definire questa «nuova questione sociale»: è così che termini come «esclusione», «disagio», «dolore», «trauma», «sofferenza», «cura» e «ascolto» divennero sempre di più le nozioni-chiave per comprendere e provare a gestire il nuovo «disordine sociale» (Cfr. Fassin 2010, p. 43).

Questa moralizzazione della politica alla base della configurazione della ragione umanitaria è dunque avvenuta attraverso la progressiva promozione e legittimazione di un nuovo linguaggio politico incentrato sulla «solidarietà» e la «compassione», ma soprattutto sulla traduzione delle *di-*

suguaglianze sociali in termini di «sofferenza». Secondo Fassin sta qui l'essenza e la forza della «ragione umanitaria» come nuovo dispositivo egemonico di governo: nella sostituzione del vecchio lessico della politica, organizzato attorno a espressioni come lotta, sfruttamento, dominio, diritti, giustizia, con una nuova grammatica discorsiva in cui a prendere il sopravvento sono nozioni di tipo *morale* come quelle elencate prima. Si tratta di una catena di significazione *barrata* – e resa interpellante – da un appello all'uguaglianza in nome dell'umano (e non viceversa, si potrebbe dire), ma soprattutto dal significante *assente* (non tanto dal soggetto quanto) della *vitima*. L'umanitarismo – nota acutamente Fassin, ma senza esprimersi sulle conseguenze della sua osservazione – ha favorito la legittimazione di un lessico sociopolitico incentrato su una concezione più orizzontale che non verticale delle disuguaglianze sociali. E questa variazione non poteva non comportare un mutamento radicale nell'agenda della lotta politica rispetto al passato. Può essere importante aggiungere – visti anche gli scopi del nostro lavoro – che Fassin vede nella gestione del grande campo profughi di Sangatte negli anni Novanta non solo un altro momento *chiave* nella costituzione della «ragione umanitaria», ma soprattutto un esempio paradigmatico di ciò che egli definisce come «un'umanitarizzazione progressiva del diritto di asilo» (2010, p. 215). Dove per umanitarizzazione, come spiegheremo meglio più avanti, dobbiamo intendere, malgrado Fassin stesso, la fine dell'accesso al regime d'asilo come «diritto» in favore di una sua progressiva *neoliberalizzazione*.

È in virtù di questi esempi e presupposti che Fassin conia l'espressione di «governo umanitario» per definire quell'insieme di «dispositivi e pratiche, incentrati su una semantica solidale e soprattutto compassionevole, messo in opera dallo Stato per amministrare, regolare e favorire l'esistenza degli esseri umani» (2010, p. 33). Non è difficile intuire qui che Fassin, almeno nelle intenzioni, concepisce l'umanitarismo come una sorta di variante di ciò che Foucault ha chiamato *biopolitica*. E tuttavia, diversamente da Foucault, e malgrado le apparenze, egli è ben attento a non proporre la sua analisi come una «semplice» critica politica del potere. Il suo obiettivo è ben più limitato, e soprattutto assai più discutibile.

È precisamente la proposta di considerare questa razionalità umanitaria di governo come una «nuova economia morale» a consentire una prima messa a fuoco delle ambivalenze del discorso di Fassin. Pur pren-

dendo spunto, come noi, dai lavori di E. P. Thompson e J. Scott, Fassin offre una definizione alquanto diversa di «economia morale», riducendo questo concetto a un uso e a un significato più «antropologico», per così dire, che non «politico»:

le economie morali hanno dato luogo a interpretazioni diverse. Io propongo di definirle, in un senso generale, come la produzione, distribuzione, circolazione e utilizzo delle emozioni e dei valori, delle norme e degli obblighi, nello spazio sociale» (Ivi, p. 19).

La sua definizione di «economia morale» non va oltre. Stando a quanto afferma qui, risulta difficile capire cosa abbia di *economico* la «ragione umanitaria» come dispositivo *morale* di governo. Non è del tutto chiaro se per economia morale dobbiamo intendere una progressiva moralizzazione dell'economia capitalistica (come prodotto di un presunto dominio della ragione umanitaria); o l'idea secondo cui l'umanitarismo, al di là della sua veste etica o morale, è comunque finalizzato all'ottenimento di un utile o surplus (politico o anche economico), oppure, in ultima istanza, entrambe le cose. L'impostazione «antropologica» dell'analisi di Fassin – più volte egli ribadisce nel testo che il suo scopo non è la critica *politica* della ragione umanitaria («non pretendo giudicare se essa sia giusta o pericolosa o se dobbiamo rallegrarci o inquietarci della sua comparsa»), ma il semplice accertamento o riconoscimento del suo emergere come «ethos culturale» dominante (ivi, p. 19) – lascia presupporre che egli intenda più che altro il primo dei significati.

In ogni caso, ciò che qui ci interessa è che la sua idea di economia morale, come egli stesso premette, ha poco a che vedere con il significato che aveva questo concetto nei lavori di Scott e Thompson. Sia chiaro: di per sé, questo non avrebbe nulla di obiettabile; il problema è che non finiamo mai di comprendere in che senso dobbiamo considerare la «ragione umanitaria» come un'economia morale di gestione o di governo di una parte della popolazione globale. Detto altrimenti: mentre la sua descrizione dell'emergere della ragione umanitaria come «ethos di governo», per così dire, è sicuramente efficace, il suo concetto di economia morale resta piuttosto vago, a livello di mera metafora, e quindi senza alcun valore sia epistemologico che politico. Il limite principale della sua analisi sta nel co-

stante rifiuto a valutare politicamente l'emergere dell'*umanitarismo* come nuovo *codice* della lotta politica.

Pur mettendo in luce in modo piuttosto categorico gli *effetti mistificanti*, per così dire, del dispiegamento della ragione umanitaria come dispositivo di governo, ovvero la sua complementarità *simbolica* con il discorso ideologico pubblico nel suo costante mascheramento delle condizioni strutturali della disuguaglianza sociale, talvolta il suo testo lascia presupporre la possibilità di una (sua) distinzione *etica* tra un «ethos umanitario» (dal basso, spontaneo, più o meno autonomo dallo Stato, promosso da Ong realmente indipendenti) e un umanitarismo corrotto (o piegato ai propri fini sovrani) dalla «ragion di Stato». Si tratta chiaramente di un ragionamento che non scioglie affatto le ambivalenze della sua analisi, anzi; e che diviene ancora più problematico se si prende in considerazione il suo presupposto (sulla traccia di Foucault) secondo cui le radici dell'umanitarismo – con la sua insistenza sul valore *supremo* della vita umana e dell'umanità come comunità globale morale – vanno ricercate sia nella tradizione cristiana, sia nella cultura liberale delle società moderne occidentali. È così che la sua prospettiva, in linea del tutto assiomatica con il repubblicanesimo francese, finisce per risanare la «frattura coloniale» interna alla stessa categoria euro-occidentale di umano, ovvero la sua costitutiva grammatica *razziale*. Non è un caso poi se eventi come la rivoluzione haitiana di Toussaint l'Ouverture, le lotte antischiavistiche e anticoloniali non trovano spazio nella sua genealogia dell'umanitarismo.

Più chiaro invece è il significato a partire dal quale Thompson e Scott hanno proposto l'idea dell'esistenza di «economie morali». Molto sinteticamente, testi come *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia* (Scott, 1976) e soprattutto *Customs in Common* (Thompson, 1991) propongono il concetto di economia morale per esprimere una sorta di contraddizioni in termini, ovvero per mostrare l'esistenza presso alcuni gruppi subalterni (i contadini del sud-est asiatico di Scott, il proletariato inglese tra XVII e XVIII di Thompson) di forme di scambio e/o di pratiche economiche intra-gruppali non affatto finalizzate alla massimizzazione od ottenimento di un utile economico. Si tratta di economie sociali plasmate da concezioni del tutto «moral»; e qui per «morale» dobbiamo intendere esclusivamente valori etici *positivi* e *anti-capitalistici*, vale a dire comunitari, mutualistici e anti-individualistici e quindi in un certo senso anti-economici

(stando all'ordine del discorso dell'economia politica borghese)⁴. Come scrive per esempio Thompson (1991, p. 12), nel XVIII secolo

il processo capitalistico e i comportamenti non-economici tipici della cultura popolare sono in attivo e consapevole conflitto... (è possibile constatare) una resistenza verso i nuovi modelli di consumo (bisogni), così come alle innovazioni tecniche o a quelle forme di razionalizzazione nel lavoro che minacciavano la distruzione della cultura comune e, a volte, anche l'organizzazione familiare dei ruoli produttivi. È così che si può leggere buona parte della storia sociale del XVIII secolo come una successione di conflitti tra un'economia di mercato innovativa e un'economia popolare morale delle plebi.

Da questo punto di vista, i lavori di Scott e Thompson, pur nella loro specificità, vengono a collocarsi all'interno di una tradizione antropologica piuttosto ampia, che va dalle ricerche classiche di Franz Boas sul Potlatch, di Bronislaw Malinowski sul Kula e di Marcel Mauss sul dono fino a numerosi lavori di campo più recenti.

L'uso che propongo di questo concetto non segue in modo lineare la prospettiva di nessuno di questi tre autori. Pur rispettando il *taglio* epistemologico generale dei lavori di Scott e Thompson, è chiaro che il mio suggerimento di una nuova «economia politica morale» (e non semplicemente «economia morale») di gestione di migranti e rifugiati da parte della Ue non può rimandare ad alcun senso *anti-capitalistico* o *anti-economicistico* dell'oggetto a cui si riferisce. Anzi, nel nostro uso intendiamo rimarcare proprio l'opposto: l'internità, per così dire, o l'asservimento, se si vuole, del dispositivo umanitario di governo delle migrazioni alla logica della valorizzazione capitalistica tipica dell'attuale comando politico neoliberale europeo. L'umanitarismo viene qui concepito – diversamente da Fassin – come una tecnologia di governo oramai *costitutiva* del modo di accumulazione

4. Dato il nostro argomento in questo capitolo, può essere importante segnalare uno tra i più recenti e interessanti contributi allo studio dell'esistenza di «economie morali» tra i gruppi subalterni. Ci riferiamo al lavoro di Paul Gilroy, *Darker than blue. On the moral economies of Black Atlantic Culture*, Harvard University Press, Cambridge and London 2010. Gilroy sostiene l'esistenza di un'economia morale (comunitaria e antirazzista) nelle culture dell'Atlantico nero a partire dall'identificazione di un certo tipo di consumo ricorrente tra i consumatori neri (vedi soprattutto il primo capitolo).

neoliberale e della sua logica «estrattiva»: come un dispositivo necessario alla regolazione e al controllo degli squilibri sociali generati dalla sua stessa logica di valorizzazione e quindi del tutto *complementare* al processo di securitarizzazione delle migrazioni promosso dalla formazione stessa di Schengen come spazio europeo di libera circolazione (Cfr. Campesi 2015).

Nei suoi *effetti* di gestione – per motivi che diverranno più chiari nell’ultima parte del nostro lavoro – la «macchina umanitaria» europea non ha fatto che rafforzare progressivamente, non solo il regime Ue di messa a valore della mobilità differenziale delle migrazioni, ma anche il processo di gerarchizzazione razzista della cittadinanza alla base della costituzione materiale neoliberale (e *post-coloniale*) dell’Europa. Denise Ferreira da Silva (2018, p. 5) ha colto un importante aspetto di questo processo:

Ai giorni nostri, una figura comunque razzializzata di essere umano sta giocando per il capitale globale lo stesso ruolo etico che ha avuto la nozione di nazione per lo Stato/industriale e per il capitalismo/imperiale durante la maggior parte del XX secolo. Questa figura consente di tracciare la linea di demarcazione tra chi cade dentro e fuori dalla legge. Detto in altre parole, l’applicazione e il rispetto della legge secondo questi criteri – nella forma della guerra al terrore o al narcotraffico e della protezione dei confini – è divenuta la strategia politica più efficace del capitale globale.

Più che rappresentare due tecnologie di governo diverse e in costante *tensione* dialettica tra di esse, come suggerito dalla genealogia di Fassin, «umanitarismo» e «securitarismo» sembrano così obbedire a un management delle migrazioni, del lavoro e dei territori *regolato* dallo stesso imperativo economico, politico e morale. A questo punto dovrebbe essere chiaro il motivo per cui abbiamo cercato di riformulare il concetto di «economia morale» di Scott, Thompson e Fassin in quello di «economia politica morale». Si tratta inoltre di un concetto che potrebbe rivelarsi di grande aiuto per uscire dagli «economicismi» facili non solo della tradizionale teoria economica liberal-borghese, ma anche di un certo tipo di approccio marxiano alla critica dell’economia politica, del tutto avulso a qualunque seria considerazione del ruolo della *cultura* (e quindi delle concezioni morali, pur *negandola*) nella produzione dei discorsi economici e dei loro effetti. Come precisava ancora Thompson (1991, pp. 201-202):

La nuova economia politica comprendeva una demoralizzazione della teoria del commercio e del consumo (...). Questo non significa che Smith e i suoi colleghi fossero immorali o non badassero al bene comune. Significa, piuttosto, che la nuova economia politica era stata immunizzata da invasivi imperativi morali. I membri delle vecchie scuole erano prima moralisti e poi economisti. Nella nuova economia politica questioni come la politica morale del mercato non possono entrare, se non come preambolo e critica.

Attraverso l'espressione «economia politica morale» intendiamo quindi sottolineare la *surdeterminazione* (nel senso che Althusser attribuiva a questa parola) di una concezione economica (in questo caso il neoliberalismo) da parte di un certo discorso morale riguardo le migrazioni che affonda le sue radici nella storia *coloniale* dell'Europa. È il nostro modo di cercare di contribuire a quella necessaria «distensione del marxismo» augurata da Fanon nel momento di comprendere il rapporto tra «strutture economiche» e «razzismo» in un contesto come quello (post)coloniale europeo.

Questo tipo di «economia politica morale» di gestione è perfettamente rappresentata dalle scelte in materia migratoria operate dalla stessa Angela Merkel: dal suo iniziale «ce la faremo» di fronte alla crisi dell'estate del 2015 e quindi dall'apertura delle porte della Germania a un milione di richiedenti asilo, alla sua richiesta alla Ue di istituire nuovi centri per rimpatrio in tutti i paesi per accelerare le deportazioni; dal suo costante rifiuto a mettere un tetto ai rifugiati nel paese, alla sua promozione attiva della militarizzazione ed esternalizzazione dei confini europei nel mediterraneo e nel Maghreb, così come prima degli accordi bilaterali con paesi come Turchia, Libia ed Egitto per la creazione di campi profughi di massa senza alcuna protezione legale. Lo stesso si potrebbe dire delle politiche migratorie proposte da Macron per la ridefinizione del regime confinario europeo. Si tratta di un'economia politica morale di gestione, o di uno specifico regime di controllo delle migrazioni, che ha avuto nell'Italia, come in altri paesi del Sud dell'Europa, un importante banco di prova: basti ricordare la missione «Mare Nostrum» del 2013, un punto nodale assai significativo nella crescente *imbricazione governamentale* di militare e umanitario (Tazzioli 2015; 2017), ma anche i diversi e continui «migration compact» firmati con la Libia e altri paesi africani sub-sahariani, in cui il finanziamento, il supporto tecnico e logistico e la legalizzazione del contrasto frontalmente

militare alle migrazioni via mare e via terra poteva convivere in modo del tutto «coerente», per esempio, con l'istituzione in Italia da parte del precedente governo di «corridoi umanitari» (al di là della loro effettiva futura attuazione) per migliaia di profughi provenienti dai campi di detenzione della Libia (finanziati dalla Ue e dallo stesso governo italiano).

Sia chiaro: come mostrato da molti importanti lavori recenti (Lazzarato 2013; 2011; Mezzadra, Neilson 2014; Campesi 2015; Marchetti, Pinelli 2017), non si trattava di una novità assoluta degli ultimi tre anni, ma si può certo dire che in Europa tale logica *mista* di governo delle migrazioni sia divenuta visibile in una forma compiuta e pienamente istituzionalizzata solo dopo la crisi innescata nel regime europeo dei confini dalla lunga estate dei «rifugiati» del 2015. Più specificamente, si può sostenere che la materializzazione progressiva di questo dispositivo di governo delle migrazioni è avvenuta in un arco temporale che va dalla gestione dell'emergenza rifugiati originata dalle Primavere arabe del 2011, passando per la messa in pratica di operazioni militari di contrasto ai flussi migratori come *Mare Nostrum* (2013) e *Triton* (2014), coordinata esclusivamente da Frontex, all'istituzione dell'*Agenda Europea sulla Migrazione* nel 2015 come risposta alla cosiddetta «crisi dei rifugiati». Altri episodi importanti in questo periodo da tenere qui in considerazione sono stati sicuramente i naufragi avvenuti a distanza ravvicinata nel canale di Sicilia nell'ottobre del 2013, in cui morirono complessivamente quasi novecento migranti. Ci sembra importante sottolineare il progressivo intreccio di umanitarismo e securitarismo nel management europeo delle migrazioni in un momento in cui, proprio come conseguenza degli effetti della crisi dei rifugiati sul regime dei confini degli ultimi vent'anni, queste due tecnologie di governo tendono ad apparire nel dibattito politico attuale come due *alternative*.

Neoliberalismo e razzismo: la crisi dell'antirazzismo europeo

I remember when I was a youngster, there was always this myth that we were finding it difficult to integrate ourselves into British Society (...) that immigrants didn't want to fit into British society. The fact of the matter was that we weren't allowed...

LINTON KWESI JOHNSON, «The Guardian»

È chiaro che la definitiva stabilizzazione di questa nuova economia politica morale di gestione deve essere vista in correlazione con l'incremento di arrivi e di richieste di asilo registrato soprattutto tra il 2013 e il 2015. E tuttavia a noi appare necessaria una sua ulteriore analisi a *contropelo* del concetto di necropolitica: tanto per favorire una migliore comprensione *storica* del modo in cui funziona la *produttività* sociale all'interno di un'amministrazione razzista della popolazione, quanto per la messa a punto di un antirazzismo finalmente all'altezza delle esigenze politiche dell'attuale congiuntura europea. Quest'ultimo punto ci sembra un vero e proprio spartiacque. Se è chiaro che la crisi sta attivando una crescente politicizzazione del razzismo, con una conseguente *razzializzazione* della politica e delle questioni sociali, appare altrettanto evidente che le pratiche teoriche e politiche antirazziste, anche quelle più radicali, sembrano attraversare in Europa un momento di «impasse». E questo al di là delle importanti mobilitazioni metropolitane antirazziste degli ultimi mesi, così come delle numerose lotte dei migranti ancora in corso per diversi diritti sociali (casa, lavoro, cittadinanza ecc.).

Nelle sue espressioni dominanti però l'antirazzismo europeo continua a presentarsi più sotto una veste «morale» che non «politica». Quello che voglio dire è che l'antirazzismo europeo non riesce a riformulare se stesso in funzione di una congiuntura politica del tutto inedita, nello specifico non riesce ad andare oltre un tipo di critica antirazzista di tipo «ideologico-culturale», per dirla con Eric Fassin⁵.

Mentre l'esperienza vissuta dalle seconde e terze generazioni di migranti ha rivelato l'esistenza di una crescente «razzializzazione sociale ed economica» dello spazio continentale, l'antirazzismo europeo continua a combattere le sue lotte come se il razzismo dipendesse unicamente da un mero «identitarismo culturale», ovvero da una semplice manipolazione ideologica incentrata su un insieme di rappresentazioni «sbagliate», poiché apertamente discriminatorie, stigmatizzanti e inferiorizzanti. Spesso l'antirazzismo viene invocato soltanto nel momento di contrastare i discorsi e le pratiche razziste di movimenti *apertamente* xenofobi, riducendosi alla mobilitazione del tutto autoreferenziale di un universalismo *astratto* di

5. Cfr. con E. Fassin, *Racisme d'Etat, politiques de l'antiracisme*, in <https://blogs.mediapart.fr/eric-fassin>.

tipo repubblicano (può essere tanto di sinistra quanto di destra), incapace di rendere *visibile* sulla sfera pubblica il razzismo come fenomeno «storico» e «strutturale» delle società europee.

Questa concezione «idealista» del razzismo non fa che autorizzare indirettamente una parte dei discorsi *ritorsivi* (nel senso che si pongono come una sorta di ritorsione nei confronti delle lotte antirazziste storiche) attraverso cui i movimenti xenofobi cercano di legittimare, a seconda dei contesti, le proprie istanze «neo-razziste»: l'esistenza di «altri razzismi», ovvero di razzismi «anti-bianchi», «anti-europei», «anti-cristiani» ecc. Come efficacemente osservato da David Theo Goldberg (2015), in una delle più brillanti analisi delle «trappole» insite nel discorso (razzista e antirazzista) «post-razziale», questo tipo di concezione «idealista» del razzismo, per così dire, non fa che alimentare la proliferazione sia di razzismi che di razzisti, finendo per rendere *elusivo* e persino *insignificante* qualsiasi significato storico e concreto del razzismo come fenomeno sociale. Quando il razzismo viene assunto/sussunto come mero pregiudizio o identitarismo

il razzismo perde la sua eredità storica e chiunque può diventare razzista; quando i soggetti storicamente svantaggiati, esclusi e sfruttati (dai poteri razzisti) possono essere concepiti come altrettanto «razzisti», il razzismo diviene nient'altro che una sorta di melma indefinita capace di avvolgere tutto e tutti e da cui è talmente impossibile uscirne che nessuno più sentirà nemmeno il bisogno di tirarsi fuori (2015, p. 91).

È importante completare l'affermazione di Goldberg: quando il razzismo viene ridotto a una «tara mentale o psicologica», per dirla con il Fanon del noto saggio *Razzismo e cultura* (1956), a un atteggiamento culturale, si rischia non solo una sua *naturalizzazione-universalizzazione* (di renderlo qualcosa di costitutivo della stessa condizione umana), ma altresì di *ontologizzare-culturalizzare* i suoi perversi effetti materiali e simbolici. Questi non vengono più ricondotti a una qualche condizione strutturale oggettiva, ma finiscono per essere dissolti in fattori *psico-culturali*. È così che le concezioni idealiste o culturaliste del razzismo rendono *invisibili* i suoi effetti sociali-materiali, poiché non fanno che *spostare* continuamente la nostra attenzione dalla società ai soggetti, dalle condizioni socio-economiche alle identità/rappresentazioni culturali. Questo tipo di sguardo fi-

nisce per rimuovere il razzismo dal suo doppio ruolo storico: produzione di disuguaglianze sociali da una parte, naturalizzazione (ideologica) delle gerarchie dall'altra. Come ha fatto notare Keeanga-Yamahtta Taylor nel suo *From Blacklivesmatter to Black Liberation* (2016, pp. 24-25), in una delle riflessioni più importanti sulle lotte del movimento di *Blacklivesmatter*, è proprio questo tipo di approccio idealista al razzismo ad aver reso possibile, per esempio, una spiegazione «culturalista» (e colpevolizzante) della subalternità dei neri negli Stati Uniti:

Il punto è che le spiegazioni della condizione nera che danno la colpa ai neri della propria oppressione trasformano le cause materiali in cause soggettive. In questo modo, il problema non è più la discriminazione razziale nei luoghi di lavoro o la segregazione residenziale, bensì l'irresponsabilità dei neri, costumi sociali sbagliati o cattivi comportamenti generali. In sostanza, non si ragiona qui né sulla «razza» né sulla «supremazia bianca», ma si cerca soltanto di comprendere o razionalizzare la povertà e l'ineguaglianza in modi che assolvano lo Stato e il capitale da qualunque colpa. La «razza» continua a conferire «senso» all'idea secondo cui i neri sono inferiori a causa della loro cultura o biologia.

La realtà descritta qui da K. Y. Taylor si riferisce chiaramente a una condizione storico-sociale piuttosto specifica, ma nei nostri contesti più immediati si può certo individuare lo stesso tipo di logica all'opera ogni volta che il dibattito sul razzismo sposta il fuoco dell'attenzione dalla struttura materiale della società ai pregiudizi, ai migranti o alle migrazioni o anche all'*accoglienza*. A questo riguardo, per esempio, e come messo in evidenza da alcune delle più importanti ricerche degli ultimi anni, il discorso in qualche modo «giustificatorio» secondo cui l'immigrazione in Italia è un fenomeno recente non è più accettabile (Colucci 2018, p. 13). Anche facendo in questo modo, e pur non necessariamente colpevolizzando i migranti, si rischia di promuovere una visione del razzismo ideologicamente autoassolutoria. Detto in altri termini, si rischia così di contribuire alla riproduzione di un «antirazzismo di sistema», a uno sguardo che *estroietta* la «questione razzista» dal corpo sociale. Più simile invece all'esempio riportato da K. Y. Taylor è sicuramente lo storico «razzismo antimeridionale» in Italia, così come quella sorta di «razzismo anti-mediterraneo» espresso durante la crisi greca dalla Ue e che, in modo ricorrente, viene esteso anche al Por-

togallo, alla Spagna e all'Italia come parte di un più ampio sistema di governo e *disciplinamento* dei paesi dell'Europa del Sud.

Il razzismo appare sempre *imbricato* in strutture sociali storicamente specifiche. Non può dunque essere compreso indipendentemente dalla totalità sociale più ampia di cui fa parte. È sempre K.Y. Taylor a ricordare, sulla traccia del notissimo lavoro di Barbara Fields⁶ (1990; 2012) sulla logica razziale della schiavitù delle piantagioni, che «razza e razzismo, proprio in quanto ideologie, non operano mai in modo autonomo o indipendente dal resto dai processi sociali entro cui si manifestano» (K.Y. Taylor 2016, p. 24). Uno dei presupposti epistemologici più saldi che si può ricavare dagli studi sul razzismo più significativi – da quelli «classici» di Du Bois, Fanon e altri a quelli di autori come S. Hall (2015)⁷, P. Gilroy (1987), D. Roediger (2010) e D. T. Goldberg (2015) – è che il razzismo non costituisce affatto un qualcosa di monolitico, sempre uguale a se stesso, ma un fenomeno in costante metamorfosi, poiché per essere socialmente efficace, deve essere continuamente rimodellato a seconda dei diversi contesti storico-geografici. Vale la pena ricordare quanto affermava Stuart Hall in *Race, Articulation and Societies Structured in Dominance* (1980), uno dei tentativi più riusciti di aggiornare la pratica teorica e politica antirazzista in Europa alla luce di quanto aveva mostrato *Policing the Crisis* sul nuovo ruolo del razzismo nelle società europee:

Il razzismo non deve essere affrontato come una caratteristica generale di tutte le società umane, bensì come un fenomeno che si manifesta sempre attraverso razzismi storicamente specifici; è così che occorre cominciare con l'assunzione della differenza, della specificità anziché di una «struttura» unitaria, trans-storica o universale. Questo presupposto non sta a significare poi che non vi siano alcune

6. Vale la pena riportare qui una delle affermazioni più riprese del suo studio: «L'affare principale della schiavitù razziale era produrre cotone, zucchero, riso e tabacco, non certo la produzione della supremazia bianca» (Fields 1990, p. 101). L'affermazione è certo condivisibile, ma è difficile comprendere in che modo la produttività economica della piantagione potesse essere slegata dalla produzione politica e culturale anche della supremazia bianca.

7. Per un'analisi dell'approccio di Stuart Hall al razzismo, vedi M. Mellino, *Note sul metodo di Stuart Hall. Althusser, Gramsci e la questione della razza*, «Décalages», vol. 2, n. 1. <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/12>.

caratteristiche comuni a tutti quei sistemi sociali a cui ci siamo riferiti qui attraverso la definizione di «razzialmente strutturate». Ma – come osservato da Marx circa la natura «caotica» di tutte le astrazioni che procedono esclusivamente sul piano dell'«in-generale» – una simile teoria generale del razzismo non sembra essere la risorsa più favorevole per lo sviluppo e per la ricerca teorica (1980, p. 115).

Proprio da questo punto di vista, diversi studiosi affermano che oramai alla luce di ciò che sta mostrando l'attuale congiuntura politica appare sempre più difficile non interrogarsi nuovamente «sulla presunta opposizione, data per scontata fino a qualche anno fa, tra un “razzismo biologico” e un “razzismo culturale”, ovvero sulla trasformazione del vecchio “razzismo biologista” in un razzismo senza razze o “differenzialista”, il quale avrebbe interiorizzato l'inesistenza delle razze biologiche affermando al tempo stesso l'irriducibilità delle differenze culturali tra i popoli» (Bentouhami-Molino 2015, p. 12-13). Si tratta di un'osservazione da mettere certamente in correlazione con quanto suggeriva Eric Fassin, ma non solo.

Questa nuova *morfologia differenzialista* del discorso razzista, vale la pena ricordarlo, era alla base della strategia politica di conquista della sfera pubblica europea nei primi anni Ottanta da parte di quelli che furono i primi movimenti *esplicitamente* anti-immigrazione in Europa: il *Front National* in Francia, il *British National Front* in Gran Bretagna, il *FPO* (Partito della Libertà) di Jorg Haider in Austria e anche la *Lega lombarda* in Italia (Terkesidis 1995; Caldiron 2001). L'appello alla preservazione delle diverse «identità culturali» invocato allora da questi movimenti (da qui differenzialismo), la *patologizzazione* delle situazioni caratterizzate da contatto inter-culturale (la loro *mixofobia*, come era stata definita allora da Taguieff), la difesa del regionalismo e dell'identità bianca e cristiana dell'Europa, si presentavano chiaramente come un «effetto di ritorsione» (Balibar 1988, p. 33) del diritto alla *differenza* difeso fino a quel momento da parte delle sinistre di tutto il mondo contro l'avanzare della logica capitalista occidentale globale su ogni diversità locale, ma avevano tuttavia come principale bersaglio quello che oggi possiamo chiamare il *meticcio* postcoloniale europeo cresciuto nelle metropoli e la cittadinanza europea postcoloniale in generale. Ciò che qui vogliamo ricordare è che da quegli anni in poi, in modo tanto incredibile quanto raccapricciante, ma in chiara concomitanza con il ripiegamento sempre più *filo-istituzionale* e *filo-capitalista* di buona

parte della sinistra continentale, il discorso pubblico sull'immigrazione e sul razzismo (quello che Gramsci chiamava *il senso comune*) tenderà sempre di più ad assestarsi sull'agenda xenofoba dell'estrema destra continentale.

Il maggiore ideologo di questi movimenti della cosiddetta «nuova destra» era allora Alain De Benoist, forse un moderato, detto ironicamente, rispetto a chi occupa oggi quel ruolo per il sovranismo continentale: Steve Bannon. Abbiamo qui un altro dato importante per riflettere sul continuo spostamento a destra del dibattito pubblico sull'immigrazione e sul razzismo: il passaggio da De Benoist a Bannon come punto di riferimento ideologico dell'estrema destra europea (oggi chiaramente non più confinata a qualche piccolo partito marginale), ovvero l'ulteriore radicalizzazione di questa cultura politica suprematista, è stato reso possibile *anche* dal trionfo culturale sulla sfera pubblica dell'agenda di destra sull'immigrazione. Per citare ancora Mark Fisher sul «realismo capitalista»: se nelle «strutture di sentimento» collettive oggi dominanti è «più facile immaginare la fine del mondo che non la fine del capitalismo», allo stesso modo, si può dire che questa *naturalizzazione* del capitalismo, del mercato, della concorrenza, e quindi delle disuguaglianze, nell'ontologia del tardo capitalismo si è sempre più accompagnata dal divenire di un'unica concezione sulle migrazioni *tutto* l'orizzonte del pensabile. Ancora una volta: a legittimare un'ulteriore stretta in senso autoritario-reazionario del discorso anti-immigrazione, il passaggio dal discorso differenzialista sull'immigrazione delle vecchie nuove destre a quello apertamente razzista e suprematista dell'attuale sovranismo, ha certo contribuito non poco il tentativo del «neoliberalismo progressista» (dei vari Clinton, Blair, Schroder, Jospin, Hollande, fino a Merkel, Obama e ai loro seguaci italiani), negli anni di *espansione* del consenso di «Maastricht-Schengen, di integrare il cosiddetto «politicamente corretto» – più precisamente una sua singolare retorica «aziendale» e/o «pedagogica» e quindi svuotata da ogni antagonismo riguardo le migrazioni, il multiculturalismo e l'antirazzismo – alla fase di *neoliberalizzazione* più *spietata* delle società.

Le conseguenze di questo processo sono piuttosto note. Ciò che appare importante per il nostro discorso in questa parte è, ancora una volta, interrogare lo stato del nostro antirazzismo alla luce dell'attuale congiuntura. Se le cose stanno più o meno come le abbiamo descritte, diviene ancora più chiaro in che senso proponiamo di parlare di crisi dell'antirazzismo

europeo. Non è difficile constatare che l'antirazzismo dominante in Europa continentale è ancora quello degli anni Ottanta, plasmato in buona parte da testi come *La forza del pregiudizio* (1990) e *Lo spazio del razzismo* (1991) di P.A. Taguieff e M. Wievorka (i quali, peraltro, hanno assunto posizioni sempre più *discutibili* nel dibattito antirazzista francese) e dalle loro critiche a ciò che questi autori stessi hanno proposto di chiamare allora «razzismo differenzialista» o «neo-razzismo» in riferimento ai movimenti della nuova destra su cui ci siamo soffermati; così come da *Razza, nazione e classe* (1988) di E. Balibar e I. Wallerstein, un testo sicuramente più complesso e raffinato dei due precedenti, ma ugualmente tarato sui limiti e sui riduzionismi tipici del «marxismo bianco» nel momento di affrontare questioni legate al razzismo.

Tutto sommato, si può dire che uno dei limiti fondamentali di questi testi è l'aver *creduto* alla versione del razzismo (senza razze) di cui quei movimenti si facevano promotori: di essersi più concentrati sui loro discorsi che non su quanto poi stava emergendo *materialmente* nel tessuto sociale della Francia e di altri paesi europei, ovvero sulle reali condizioni sociali ed economiche di esistenza di migranti, post-migranti e seconde/terze generazioni. Ma il problema principale di questa impostazione stava forse nella loro stessa concezione di razza e razzismo. Questi lavori non facevano che riproporre uno dei principali limiti di quello che si può chiamare qui – senza voler essenzializzare alcunché – il tipico sguardo *bianco* e progressista sul razzismo: dall'interno di questa ottica non si crede mai seriamente al razzismo, alla realtà *concreta* dei suoi effetti simbolici, ontologici e materiali sui corpi; il razzismo appare qui più che altro come un *inganno*, una *distorsione* o una *mistificazione* (e in parte lo è), come una semplice *sovrastuttura* la cui verità sta ogni volta da un'altra parte (nell'economia, nel lavoro, nell'ignoranza dei razzisti, nelle speculazioni politiche ecc.). Si pensi a quanto ci dice qui Wallerstein (1988, p. 45):

Un sistema capitalistico in espansione (...) richiede tutta la forza lavoro di cui può disporre, dato che il lavoro produce i beni tramite i quali si produce, si realizza e si accumula il capitale. L'espulsione dal sistema è allora insensata. Ma se si vuole massimizzare l'accumulazione del capitale, è necessario minimizzare i costi di produzione (di conseguenza i costi della forza lavoro) e minimizzare i costi del disordine politico (di conseguenza minimizzare – e non eliminare, perché non è

possibile – le proteste della forza lavoro). Il razzismo è la formula magica che concilia tutti questi obiettivi.

Vale la pena soffermarsi su questa affermazione di Wallerstein per mettere a fuoco tutti i limiti di questo approccio al razzismo. A un livello piuttosto astratto (il livello a cui lavora spesso questo tipo di marxismo), potrebbe sembrare un'interpretazione più o meno condivisibile. Viene subito incontro non solo a un certo «senso comune» marxista di guardare la questione, ma anche a un particolare (e giusto) approccio «sistemico-globale» alla storia del capitalismo. Appare quindi in linea con il miglior Wallerstein, per così dire, con quello che incontrò Fanon ad Accra nel 1960, mentre l'autore di *Pelle nera. Maschere bianche* era ambasciatore del governo provvisorio della Repubblica algerina, e che andò a trovarlo in ospedale a New York mentre moriva di leucemia⁸; ma è soprattutto in linea con la prospettiva dell'autore che, combinando la riflessione critica di Braudel sul capitalismo con i migliori presupposti della «teoria della dipendenza», riuscì non solo a saldare entro una forma epistemologica assai solida la nozione di «sistema-mondo» come unità minima di analisi dell'economia moderna, bensì a infliggere un definitivo colpo mortale alle tradizionali visioni eurocentriche e «autocentrate» sullo sviluppo della modernità capitalistica. Dopo Wallerstein, come più volte sottolineato da diversi autori decoloniali, sarebbe stato sempre più difficile spiegare il grande balzo in avanti dell'Europa moderna nei confronti del resto del mondo, la transizione dal mondo feudale al capitalismo, soltanto a partire da concezioni economiche e/o culturali (meramente) «endogene» di presunte specificità europee. E tuttavia man mano che nel passaggio prima citato si scende dall'astratto al concreto, come voleva Marx, cominciano le «dissonanze». Per il marxismo «laburista» di Wallerstein, il razzismo (del tutto paradossalmente) cerca di «includere» anziché di «escludere». Non solo: oltre a essere una «formula magica» (qualcosa di *non* materiale, ovvero una mera rappresentazione feticistica, una sorta di specchietto da dare agli *indigeni-proletari* in cambio del loro consenso) ha lo scopo di «evitare il disordine politico» e «le proteste della forza lavoro». È

8. Vedi I. Wallerstein, *Fanon and the Revolutionary Class*, in *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 250-268.

chiaro che uno degli scopi politici del razzismo/colonialismo è stato storicamente cercare di neutralizzare, attraverso la redistribuzione di un surplus di sfruttamento di altre popolazioni, la lotta di classe da parte delle masse operaie europee – diceva Orwell, «il proletariato inglese vive nell'impero» – ma non ci vuole molto a capire che la posizione del soggetto enunciante «Wallerstein» sta assumendo qui il punto di vista delle classi lavoratrici «bianche» o «incluse»: chiediamoci, quale nero o migrante definirebbe il razzismo come uno strumento di inclusione nella società o nel mercato del lavoro? Riguardo il resto poi, la storia recente in Europa e negli Stati Uniti, ma non solo, ci dice proprio il contrario, ovvero che il razzismo è stato spesso il detonatore di violente proteste e insurrezioni sociali (basta ricordare che le prime insurrezioni più o meno di massa o visibili nelle banlieues parigine cominciano nei primi anni Ottanta⁹, per non parlare poi dei riot razziali in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, paese natale di Wallerstein). Un posizionamento di questo tipo rende molto complicato «credere» o «prendersi» sul serio al razzismo.

Questo tipo di analisi completa poi la sua prospettiva sul ruolo del razzismo definendolo come una mera ricerca di capri espiatori, soprattutto in tempi di crisi, ma principalmente come qualcosa che riguarda gli altri – i *razzializzati*. In uno dei migliori saggi di *Razza, nazione e classe*, Balibar (1988, p. 64) afferma qualcosa di piuttosto potente e innovativo per l'epoca: «nell'Europa moderna, le “nuove classi pericolose” del proletariato internazionale vengono tendenzialmente sussunte nella categoria di “immigrazione”, che diventa per eccellenza *il nome della razza* nelle nazioni in crisi dell'era postcoloniale» (corsivo mio). Si tratta di un'enunciazione certo importante e da riprendere, ma che rischia di ridurre il razzismo (contemporaneo) a un atto meramente simbolico-discriminatorio nei confronti di alcuni gruppi, di rendere invisibile in questo modo la sua dimensione più strettamente storica e materiale: da una parte la sua funzione come dispositivo di gerarchizzazione (razzializzazione) dell'intera cittadinanza, dall'altra la *colonialità* delle sue diverse articolazioni egemoniche contemporanee, ovvero i suoi effetti di lunga durata come prodotto del rapporto storico dell'Europa con i suoi altri coloniali. Il limite del-

9. Vedi G. Caldiron, *Banlieue. Vita e rivolta nelle periferie metropolitane*, manifestolibri, Roma 2005.

L'enunciazione di Balibar sta nella sua assunzione dell'antisemitismo moderno (peraltro senza alcuna distinzione tra antisemitismo tradizionale e antisemitismo *razzializzato*) come paradigma del razzismo contemporaneo: «L'antisemitismo è per eccellenza «differenzialista» (cioè culturalista e non biologicista) «e sotto molti aspetti tutto il razzismo attuale può essere considerato, dal punto di vista formale, come *antisemitismo generalizzato* (1988, p. 35). È chiaro che il razzismo si innesta sempre nei processi indicati da Balibar e Wallerstein, ma i loro approcci al fenomeno restano comunque *situati e autoreferenziali*, per così dire, e oramai assai *semplificatori*. Ma forse è David Harvey (2010, p. 259) la sintesi più *sintomatica* di quello che abbiamo definito come «marxismo bianco» nell'approccio al razzismo:

Il razzismo e l'oppressione delle donne e dei bambini furono determinanti nell'ascesa del capitalismo. Ma il capitalismo per come è attualmente costituito può in principio sopravvivere senza queste forme di discriminazione e oppressione. La tiepida accettazione del multiculturalismo e del diritto delle donne nel mondo aziendale, in particolare negli Usa, *ci dà una misura della capacità del capitalismo di accogliere queste dimensioni del cambiamento sociale, ribadendo al contempo la rilevanza delle divisioni di classe quale principale dimensione dell'azione politica* (corsivo mio).

Abbiamo qui un complemento perfetto delle impressioni di Wallerstein. Da una parte ci viene detto, giustamente, che il razzismo fu determinante nell'ascesa del capitalismo, si presume come dispositivo di sfruttamento materiale del lavoro di non-bianchi, donne e bambini. Poi però il razzismo viene subito declassato a una «forma discriminatoria» (ancora una volta, a un «atteggiamento»). Infine, sul modello di quello che si può chiamare il multiculturalismo e l'antirazzismo aziendale del «neoliberalismo progressista» (quello diffuso da Google, facebook, Benetton, Starbucks ecc.) si conclude che il razzismo è qualcosa di *inessenziale* al capitalismo come modo di accumulazione e che quindi dobbiamo assumere la «lotta di classe» come principio. Questo appello di Harvey al primato della «lotta di classe» può certo rassicurare e infervorare un certo tipo di militanza marxista, ma mostrano in modo altrettanto sintomatico le difficoltà di questo tipo di «marxismo bianco» a operare nella stessa teoria marxista un passaggio dialettico e non-eurocentrico dall'Europa al mondo coloniale e dalla «classe» alla

«razza» (Cfr. Robinson 1983). Non è difficile intravedere qui non solo la confusione che regna in un certo tipo di approccio «bianco e radicale» al razzismo, ma anche lo stesso posizionamento soggettivo di Wallerstein: sarebbe infatti piuttosto complicato, per esempio, convincere un movimento come *Blacklivesmatter* del fatto che lo sfruttamento razzista è una fenomeno inessenziale al sistema capitalistico. Non si tratta certo di ingaggiare una disputa sterile tra primati astratti e scolastici di «classe» e/o «razza», o tra capitalismo e razzismo, ma, mantenendo concentrata l'attenzione sull'Europa di oggi, di partire dall'esperienza *concreta* di subordinazione/insurrezione di determinati gruppi e soggetti nei diversi spazi metropolitani; di comprendere in che modo, nelle lotte reali, e in certi contesti specifici, richiamandoci ancora una volta a una nota affermazione di Stuart Hall (1980), «la razza è il modo attraverso cui viene vissuta la classe», per ripensare a partire da qui al ruolo da conferire all'antirazzismo all'interno di un più ampio movimento di ricomposizione politica. Come primo presupposto politico-epistemologico, occorre evitare atteggiamenti come quelli di Wallerstein e Harvey: non proiettare in modo automatico sulle «cause dell'altro», per tornare a Rancière, concezioni indotte dal proprio vissuto e dal proprio posizionamento sociale.

A questo punto è importante tornare sull'appello di Bentouhami-Molino a *ri-problematizzare* la presunta opposizione tra «razzismo biologico» e «razzismo culturale» così come era stata posta dai movimenti neo-razzisti. Si tratta di una questione fondamentale nell'economia del nostro discorso su razzismo e anti-razzismo. Stando a Stuart Hall, per esempio, la «traccia biologica» della razza, pur se non più enfatizzata, non è affatto scomparsa dentro i discorsi e le rappresentazioni del «razzismo culturale». Lo schema *epidermico* dello sguardo razzista continua a operare come *traccia* nelle concezioni «differenzialiste» delle identità culturali del cosiddetto neo-razzismo o razzismo post-biologicista. In *Race-The Sliding Signifier* (2017), uno dei saggi pubblicati di recente come parte delle sue «Du Bois' Lectures» tenute nel 1994, Hall chiede di ripensare la concezione rimasta dominante sul passaggio dal «razzismo biologico» al «razzismo culturale»: non è che l'idea pseudo-scientifica di razza avesse biologicizzato la cultura, come si tende a dare per scontato, ma al contrario è stata la «costruzione discorsiva della differenza genetica come razza» ad aver biologicizzato in senso *gerarchico* le differenze tra i gruppi (Hall 2017, p. 64). Se si parte da

questi presupposti, appare chiaramente come un *nonsense* l'idea che possa esistere una qualche forma di razzismo che non continui a (ri)produrre una qualche idea di «razza». È così che Hall propone di pensare alla «razza» come a un «significante fluttuante»:

La mia posizione richiede di comprendere la razza come un «significante fluttuante», e quindi di promuovere un approccio ai sistemi di classificazione razziale che li consideri come operatori discorsivi di significato, soprattutto se il nostro obiettivo è quello di svelare il loro *reale* funzionamento a livello sociale, storico e politico (2017, p.65).

Stando a Hall, dunque, si può concludere che a essere oggetto di produzione e riproduzione continua è non tanto l'idea di «razze», ma di «razza». A sostegno del ragionamento di Hall, si può aggiungere che nella storia dell'idea di razza, e cioè «un'idea moderna e occidentale», come sostiene sin dal titolo una delle migliori genealogie di questo concetto in circolazione¹⁰, il «biologicismo» è stato solo un *momento*, benché piuttosto lungo, così come è storicamente situata anche la sua codificazione attraverso la linea del colore. Vi è oramai una serie importante di studi ad aver mostrato in modo efficace che è solo con la schiavitù delle piantagioni, e quindi con l'avvio della tratta transatlantica di schiavi, che l'idea di razza diverrà sempre più connotata a partire dal colore della pelle.

Può essere importante ricordare che più o meno negli stessi anni in cui usciva *Razza, nazione e classe*, Paul Gilroy, allora allievo di Stuart Hall, pubblicava *There Ain't no Black in the Union Jack* (1987), un testo sicuramente meno presente tra i riferimenti del pensiero antirazzista «continentale», ma che già allora cercava proprio di superare sia i limiti «culturalisti» delle teorie dominanti in Europa sul razzismo, sia l'astratto «riduzionismo di classe» tipico di un certo tipo di marxismo nella comprensione di questi fenomeni:

Il razzismo non è un fenomeno unitario basato sull'aberrazione psicologica o su un'astorica antipatia verso i neri, riconducibile all'eredità culturale dell'Impero e capace di continuare a saturare la coscienza di tutti i «white britons» al di là delle

10. Vedi I. Hannaford, *The History of an Idea in the West*, John Hopkins University, 1995.

loro differenze di età, di genere, di salario ecc. *Il razzismo deve essere inteso come un processo*. Riportare i neri nella storia fuori dalle categorie di «problema» e di «vittima», così come riuscire a stabilire la dimensione storica del razzismo in opposizione all'idea che si tratti di un fenomeno «eterno» o «naturale», dipenderà dalle nostre capacità di comprendere i mutamenti politici, ideologici ed economici (1987, p. 27, corsivi e virgolette miei).

Le osservazioni di Gilroy, anche se formulate in riferimento alla storia particolare della Gran Bretagna e dei suoi rapporti storici con le popolazioni nere, restano di vitale importanza per noi. La formulazione di una pratica teorica e politica antirazzista efficace, all'altezza dei propri tempi, dipenderà dunque «dalle nostre capacità di comprendere i mutamenti politici, ideologici ed economici». Se rivolgiamo l'attenzione alle riflessioni sul razzismo più o meno correnti nei nostri contesti – tanto negli spazi accademici quanto in quelli più politicizzati, per non parlare poi della sfera mediatica – avremo una sorta di «ripetizioni senza differenza»: come se avessimo a che fare con un fenomeno del tutto disincarnato, sempre uguale a se stesso, e perfettamente allocato e quindi visibile in alcuni reparti della società. Per questo, tornare su un testo come quello di Gilroy – in particolare sul Cap. I, *Race, Class and Agency* – può essere sicuramente produttivo all'interno dell'attuale congiuntura. Di estrema importanza appare oggi, alla luce della Brexit, e di quanto abbiamo detto sul sovranismo europeo, la sua identificazione di uno «spazio condiviso», piuttosto ostico e problematico, tra la sinistra laburista «nazionalista» e i movimenti anti-immigrazione delle formazioni di destra. Ma il problema, a livello teorico, forse sta tutto qui: nel continuare ad affidarsi per l'analisi del razzismo unicamente alla tradizione del marxismo bianco europeo anziché trarre maggiormente insegnamento dalla tradizione, sicuramente più ricca e articolata, dei Black Studies e del pensiero radicale africano-americano e africano-caraiibico. Non è un caso se nell'Europa continentale, e soprattutto in Italia, espressioni come «razzismo strutturale», «razzismo istituzionale» e «segregazione sociale/lavorativa» non finiscono mai di «nominarsi», di insediarsi come *questioni* primarie nel dibattito pubblico antirazzista¹¹. L'antirazzismo dominante dunque resta incen-

11. Per una riflessione più generale su questo punto, appaiono sicuramente importanti le

trato più su un principio di solidarietà o di *identificazione* politica (spesso anche *paternalistica e vittimizzante*) con la causa dei gruppi e soggetti «razzializzati» che non su più saldi presupposti teorico-epistemologici. Si tratta di una mancanza assai paradossale: mentre il razzismo si mostra sempre di più come un dispositivo al centro dei processi di gerarchizzazione della cittadinanza costitutivi del neoliberalismo, l'antirazzismo finisce spesso per apparire come un elemento semplicemente «accessorio» (Fanon 1964) o «esterno», per così dire, a un'agenda politica che sta costituendosi a partire da altri argomenti e lotte specifiche.

Come è noto, le «contro-narrazioni» della crisi ci sollecitano a «re-immaginare» l'Europa – a de/scrivere la sua crisi attuale, e a pensare una possibile ricomposizione politica – partendo dalle lotte contro: l'austerità, la precarietà, il debito, il blocco della libertà di movimento dei migranti, la precarizzazione del lavoro migrante, i confini, contro la violenza finanziaria, la mercificazione progressiva di ogni «bene comune». È così che l'antirazzismo non solo arriva sempre per ultimo, ma viene spesso confinato in una sorta di «sottosuolo» della lotta politica, in uno spazio marginale e destinato a riacquistare una qualche temporanea centralità – per lo più solo «morale» – solo di fronte al ciclico riesplodere di episodi (o discorsi) espliciti di recrudescenza razzista. Eppure buona parte delle popolazioni europee (migranti, post-migranti, seconde generazioni, rifugiati, sud-europei ecc.) vive quotidianamente e materialmente il razzismo come uno dei dispositivi *primari* della loro proletarizzazione, inclusione differenziale o anche *esclusione*; diciamolo altrimenti, per una parte consistente degli «europei» è ancora piuttosto chiaro che in Europa la produzione della «popolazione» è storicamente dipesa *anche* dalle diverse «articolazioni» di un dispositivo «razzializzante» di governo. Un dispositivo che trae le sue origini dal passato coloniale – o meglio dall'intreccio storico tra capitalismo e colonialismo – e che in Europa si fatica molto a

critiche di Eric Fassin all'antirazzismo dominante nel panorama della sinistra tradizionale francese. Fassin sostiene la necessità di riparlare di «razzismo di Stato» per definire le politiche neoliberali di gestione delle migrazioni in Francia e in Europa, vedi E. Fassin, «Manifeste pour un antiracisme politique», <https://blogs.mediapart.fr/eric-fassin/blog/230515/manifeste-pour-un-antiracisme-politique>. Per un punto di vista più o meno simile nel panorama italiano, vedi L. Basso (a cura di), *Razzismo di Stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Franco Angeli, Milano 2010.

concepire come qualcosa di ancora «strutturante» sia delle condizioni materiali di vita, sia delle identità culturali. La razzializzazione, dunque, deve essere intesa come un processo che investe la totalità della popolazione, nel senso che gli effetti del razzismo si materializzano nelle diverse formazioni sociali attraverso una distribuzione *complessiva* disuguale di gerarchie e di privilegi; *non* può quindi riguardare unicamente rappresentazioni private (considerate semplicemente erronee e/o soggettive) o la sola sfera del «lavoro» o del «lavoro migrante» (come sembra intendere invece l'approccio marxista classico abbozzato da Wallerstein in *Razza, nazione, classe*). E soprattutto, come abbiamo anticipato, non può riguardare solo *una* parte della società (gli *altri*, i *razzializzati*)

A modo di riassunto di quanto detto in questo paragrafo, vorrei proporre una definizione operativa di razzializzazione. Nel nostro uso, e come prima cosa, razzializzazione sta a significare gli *effetti* materiali dell'intersezione del *capitale* con i discorsi occidentali della razza, sia sugli spazi e le strutture sociali che sui corpi e le soggettività di genere. Più precisamente, per razzializzazione intendiamo l'effetto sul tessuto sociale di una molteplicità di discorsi e di pratiche, istituzionali e non, orientati a una costruzione, a una rappresentazione, «gerarchicamente» connotata delle *differenze* («fisiche» e «culturali»), «reali» ed «immaginarie» tra i diversi gruppi e soggetti e quindi al disciplinamento dei loro effettivi rapporti materiali e intersoggettivi. Detto in parole semplici, il concetto di «razzializzazione», in quanto saturo dell'eredità coloniale e imperiale della nozione di «razza», sembra più adatto di altri con connotati più neutri (per esempio «etnicizzazione») a descrivere in modo efficace i processi di essenzializzazione, discriminazione, inferiorizzazione e segregazione economica e culturale, ovvero di violenza materiale e simbolica, a cui vengono sottoposti attualmente nello spazio sociale italiano ed europeo i soggetti appartenenti a determinati gruppi.

Se le cose stanno così, l'antirazzismo non può essere relegato a un momento semplicemente accessorio della lotta politica. Non è difficile intuire che questo atteggiamento sia indotto da una concezione del razzismo come fenomeno «irrazionale» o «residuale», in qualche modo estraneo o anacronistico, rispetto alle logiche di comando dominanti (o più avanzate) dell'attuale capitale globale. Si tratta dunque di un approccio assai problematico, poiché del tutto «interno» a quello che si può chiamare l'ordine del discorso neoliberale. Come diversi autori hanno di recente messo in

luce, il discorso neoliberale è restio a considerare il razzismo come un ostacolo significativo al successo individuale o all'avanzamento collettivo; a considerarlo come un dispositivo centrale della stessa costituzione materiale della realtà (Gilroy 2010; Roediger 2010; Alexander 2012; Goldberg 2015). Anzi, la «ragion pura neoliberale» (Dardot, Laval, 2009) mobilita spesso razza e razzismo per segnare un confine tra il passato (le società moderne razziste) e il presente (le società finalmente liberali e post-razziali), autorappresentandosi come una tecnologia di governo colour-blind e improntata semplicemente alla mobilitazione concorrenziale, manageriale e meritocratica delle soggettività sociali. In modo piuttosto paradossale, molte delle più importanti critiche radicali della «razionalità neoliberale» non considerano il razzismo come uno dei suoi strumenti centrali di gerarchizzazione della cittadinanza e di «de-democratizzazione» (Brown 2006; Foucault 2004; Harvey 2005; Dardot, Laval, 2009)¹². Non crediamo però che un antirazzismo politicamente efficace – un «antirazzismo di rottura» – possa operare dentro le stesse regole dell'ordine discorsivo «post-razziale» dominante (Goldberg 2015), anche se è difficile aggettivare l'attuale discorso neoliberale europeo attraverso quest'ultimo termine: a differenza degli Stati Uniti, in Europa (almeno in quella continentale) non vi è mai stata una qualche seria assunzione del discorso della razza (della schiavitù, del colonialismo, del razzismo) come fenomeno costitutivo non solo della propria storia, bensì del proprio inconscio politico-culturale. In breve, un antirazzismo «derazzializzato», per così dire, ovvero che non crede alla razza come dispositivo materiale di governo, finisce non solo per tradire un inconscio liberale (bianco, eurocentrico e coloniale), ma soprattutto per *fraintendere* i termini stessi di qualunque ricomposizione politica oggi in Europa. Poiché è chiaro che buona parte di quello che oggi si può denominare, nei classici termini marxisti, il proletariato europeo (cittadini postcoloniali, migranti ecc.) subisce il dispositivo razzista come elemento *primario* del proprio sfruttamento, subordinazione o *espulsione*. È poi dalle lacerazioni *interne* a questi vissuti – nei loro scontri quotidiani con la materialità

12. Per un approccio diverso alla «razionalità neoliberale» si veda V. Gago, *La razòn neoliberal*, Tinta Limon, Buenos Aires 2015. L'analisi di Gago mette in luce sin dall'inizio la gerarchizzazione etnico-razziale («la configurazione economica barocca») alla base della costituzione de la «razòn neoliberal» in America Latina.

di un simile dispositivo – che sono emersi alcuni dei conflitti più radicali prodotti dalle popolazioni europee negli ultimi anni.

Un antirazzismo all'altezza delle esigenze politiche della presente congiuntura europea deve riformulare se stesso a partire dall'assunto secondo cui il razzismo va sempre affrontato, parafrasando Sayad (1999), come un «fatto sociale totale»: come un fenomeno che si innerva nella società coinvolgendo simultaneamente (anche se non in modo lineare, coerente e pacificato) una pluralità di livelli della vita sociale. Ma soprattutto la costruzione di una pratica teorica e politica antirazzista più efficace può avvenire soltanto quando la riflessione sul razzismo non sarà più limitata alla *sola* questione dei «migranti», come se si trattasse di un fenomeno separato dal resto della produzione biopolitica/necropolitica complessiva di una determinata popolazione. *Policing the Crisis* mostrava efficacemente in che modo l'eccezione costituita dal razzismo sarebbe divenuta sempre più *imbricata* nelle totalità sociali europee. La conformazione di un «antirazzismo di rottura» deve dunque necessariamente porsi in modo frontale a quello che possiamo chiamare (sulla traccia delle idee di Mark Fisher su un certo anticapitalismo divenuto «di sistema») gli «antirazzismi di sistema»: contro le pratiche e i discorsi antirazzisti più facilmente assimilabili dal «realismo capitalista» dominante – quando non *sue* dirette emanazioni



3. TEORIA IN BIANCO: L'APORIA DELLA TANATOPOLITICA

I neri, tra gli altri gruppi di colore, lottano contro la sragione nel mondo moderno, ma si tratta di una sragione che pone la ragione. La nostra situazione nevrotica è quella di chi deve lottare in modi ragionevoli contro una ragione sragionevole. Se la malinconia può essere intesa come quella perdita da cui nasce la nostra soggettività, noi affrontiamo quella condizione come una perdita produttiva. Il fenomeno della *teoria in nero* è nato con il mondo moderno, è quindi qualcosa di indigeno o, per alcuni, di endemico ad esso. La sofferenza nera, dunque, comprende il bisogno di dover trascendere un mondo che è la condizione stessa del soggetto nero. Quella sofferenza ha a che vedere poi con un paradosso: quello di soggetti neri che vivono in esilio nel mondo in cui sono nati. Sono dei «homeless» nella propria casa.

LEWIS GORDON, *Theory in Black*

È arrivato il momento di cominciare a precisare in modo più nitido cosa intendiamo qui per necropolitica. Richiamare l'attenzione sulla dimensione «necropolitica» del neoliberalismo come «tecnologia di governo» costituisce un importante primo passo per superare questa *impasse*: un'impasse che è *teorica*, ma anche *politica*, se è vero, come affermava Althusser, che «ogni problema teorico è un problema politico». Il problema può essere enunciato in questo modo: che luogo hanno razza e razzismo nello sviluppo della modernità capitalistica occidentale e delle sue *diverse* forme di sovranità? È proprio a questa domanda che cerca di rispondere Mbembe nei due lavori a cui faremo qui riferimento: *Necropolitica* (2003) e *Critique de la raison nègre* (2015).

Abbiamo anticipato che l'operatività teorico-politica del suo concetto non deve essere pensata sulla traccia del paradigma «tanatopolitico» di

Agamben. Necropolitica non sta quindi per un'ulteriore riduzione (in questo caso postcoloniale) della «biopolitica» a «tanatopolitica». Non significa dunque ridurre la biopolitica a una mera «politica di morte» (degli altri coloniali) intesa come «nomos» (post-coloniale) della modernità. Non riguarda, vale la pena ripeterlo, un'estensione della categoria di «nuda vita», in modo lineare e a-problematico, alle popolazioni coloniali e post-coloniali. Innanzitutto, in linea più con Foucault che con Agamben, e come si può desumere da quanto abbiamo anticipato, Mbembe cerca di iscrivere il suo concetto entro una concezione *ontica* – anziché ontologica – dell'emergere in Europa del dispositivo biopolitico/necropolitico moderno di governo. La necropolitica non abita in una sorta di struttura ontologico-metafisica dell'Occidente, ma ha un'origine *storica* più o meno chiara. Se Foucault – nonostante i diversi salti cronologici e oscillazioni che presenta la sua opera sulla periodizzazione storica della nascita della biopolitica, e il suo invito a non considerare il trinomio sovranità-disciplina-biopolitica in senso lineare-progressivo¹ – collocava il passaggio dalla sovranità alla *governamentalità* come razionalità di governo in quell'arco di secoli che va dallo sviluppo del liberalismo anglosassone e dell'ideologia del libero mercato di tardo Settecento alla definitiva cristallizzazione di ordo-liberalismo e neoliberalismo nella seconda metà del Novecento, Mbembe proietta le radici della necropolitica nell'espansione coloniale parallela allo sviluppo del primo capitalismo, ma più precisamente nella costituzione della schiavitù della piantagione come modo di produzione capitalistico:

La nascita del soggetto razziale – e dunque del negro (e della necropolitica) – è del tutto legata alla storia del capitalismo. La forza primitiva del capitalismo sta in quel-

1. Com'è noto, Foucault ribadisce questo ammonimento più volte nella prima parte di *Sicurezza, territorio, popolazione* (2004). «Gli elementi di questa serie di dispositivi non si succedono dunque gli uni agli altri, quelli che emergono non fanno sparire quelli che li precedono. Non esiste un'età legale (*sovranità*), un'età disciplinare e un'età della sicurezza (*biopolitica-governamentale*). I meccanismi di sicurezza non prendono il posto di quelli disciplinari che avrebbero a loro volta sostituito i meccanismi giuridico-legali. Si tratta in realtà di una serie di edifici complessi in cui ciò che cambia, oltre alle stesse tecniche, destinate a perfezionarsi e a diventare sempre più complicate, è soprattutto la dominante o, più esattamente, il sistema di correlazione tra i meccanismi giuridico-legali, disciplinari e di sicurezza» (Foucault 2004, p. 19. Cfr. anche con Chignola 2014, p. 34-36).

la doppia pulsione che, da una parte, cerca di violare in modo illimitato ogni divieto e, dall'altra, di abolire ogni distinzione tra mezzi e fini. Nel suo cupo splendore, lo schiavo nero – il primo soggetto razziale – è il prodotto di queste due pulsioni, la figura manifesta di questa possibilità di esercitare una violenza senza riserve, così come di una precarietà senza limiti. Potenza di cattura, potenza d'impresa e potenza di polarizzazione, il capitalismo avrà sempre bisogno di un sussidio *razziale* per sfruttare le risorse planetarie. Così è stato ieri, e così accade oggi, nel momento in cui il capitalismo si è messo a colonizzare *anche* il suo proprio centro, rendendo le prospettive di un *divenire negro del mondo* molto più reali che in passato (2015, p. 257).

La necropolitica, come dispositivo di governo fondato sulla violenza razziale e quindi sulla riduzione continua di una parte delle popolazioni del globo a uno stato di morte sociale, allo status di meri corpi *spossessabili*, appare dunque inscindibile dalle pulsioni più *dispotiche* indotte dalla natura stessa del modo di accumulazione capitalistico. Inoltre, come si può dedurre da questo passo², l'approccio di Mbembe, rifacendosi in modo esplicito alla tradizione «dell'esistenzialismo nero» (Gordon 2012) di autori come Du Bois, Wright, Fanon, Césaire e Baldwin, ha come uno dei suoi principali assunti di partenza una concezione «sociogenetica» (e non ontogenetica) di razza (Cfr. Fanon 1952). È a partire da questi presupposti che egli si mantiene a distanza dalle enunciazioni «metafisiche» della *biopolitica-necropolitica* come «telos» o «destino storico-politico dell'Occidente» alla base del paradigma di Agamben (1995, p. 203).

Giorgio Agamben a contropelo del marxismo «classico»

(...) la contraddizione in apparenza semplice (tra capitale e lavoro) è *sempre surdeterminata*. Qui l'eccezione si scopre la regola, regola della regola, ed è allora a partire dalla nuova regola che bisogna pensare le vecchie «eccezioni», quali esempi metodologicamente semplici della regola.

LOUIS ALTHUSSER, *Per Marx*

Conviene però mettere meglio a fuoco come intendiamo questa differenza tra la prospettiva «ontologica» di Agamben e la proposta «genealogica»

2. Vedi anche il primo capitolo di *Sortir de la Grande Nuit* (2012).

di Mbembe, soprattutto per non cadere in un tipo di critica del paradigma promosso da *Homo Sacer* che, se analizzata in profondità, non è poi tale. Come è noto, la grande notorietà raggiunta dalla riflessione di Agamben si è accompagnata da un grande numero di critiche. Non di rado però queste critiche, poiché condotte soltanto dall'esterno della sua problematica, si sono poste a un livello *altrettanto* astratto del suo modello interpretativo. Così la loro modalità di enunciazione è stata per lo più quella del «paradigma contro paradigma», «verità contro verità», e quindi di dibattiti puramente scolastici e al di fuori di qualsiasi (confronto con il) Reale – inteso questo termine *anche* in senso lacaniano. Qui cercheremo invece di continuare a mettere in luce alcuni dei nodi più controversi del paradigma di Agamben ragionando dall'interno della sua problematica: pensando ad alcune importanti questioni sollevate dal suo stesso approccio, non tanto contro Agamben, per tenerlo a distanza, ma con Agamben. Afferrare la logica stessa di costruzione del suo discorso (ragionare dentro la sua narrazione sul suo Reale) ci sembra qui l'unico modo, per parafrasare Marx a contropelo di Lacan, di scendere dall'astratto al concreto (al Reale della nostra condizione) per poi risalire ancora all'astratto (al Reale in se stesso).

Vi è un tipo di critica marxiana all'approccio di Agamben che, pur se condivisibile in termini generali, rappresenta in modo sintomatico questa forma di *critica-non-critica*. In effetti, identificare i limiti tanto epistemologici quanto politici del paradigma dell'*Homo sacer* da un punto di vista marxiano più o meno classico non appare un compito particolarmente difficile. Basta richiamare subito, per esempio, le prime pagine dell'*Introduzione del 1857 ai Grundrisse* – «Quando si parla di produzione, si parla sempre di produzione a un determinato livello di sviluppo sociale...» (Marx 1997, p. 6) – per riaffermare che un'analisi come quella di Agamben, incentrata su un discorso *trans-storico* riguardo i limiti dell'organizzazione politica delle società occidentali, resta non solo un'astrazione priva di senso, ma rappresenta soprattutto un effetto «ideologico» dello stesso sistema di dominio politico-economico borghese.

Da questo punto di vista rintracciare la radice dello «stato d'eccezione permanente» del presente in una presunta relazione *originaria* dell'istituto occidentale della sovranità – «La relazione politica originaria è il bando... La prestazione fondamentale del potere sovrano la produzione di nuda vita...» (Agamben 1995, p. 202) – così come in figure politico-religiose del

passato (come l'*Homo sacer*, appunto), in un modo del tutto slegato dalle sue specifiche articolazioni storico-concrete, finisce per riproporre un'analisi altrettanto «ideologica» di quella dell'economia politica borghese. È chiaro che la polis greca e lo Stato-nazione moderno sono due sistemi politici incentrati sulla «sovranità», ma è altrettanto evidente che non sono entità sovrane allo stesso modo. Mentre la sovranità dello Stato moderno appare impensabile senza la costituzione di un mercato del lavoro tipicamente capitalistico, quella greca, come sappiamo, appariva il prodotto di altre logiche. Da un'ottica marxiana classica, dunque, è difficile pensare le forme della sovranità greco-romane come «antecedenti» storici della sovranità moderna – almeno secondo una visione lineare-progressiva.

È questo il nucleo critico fondamentale di un testo piuttosto dibattuto negli ambiti marxisti dell'America Latina: *Agamben y el Estado de Excepción. Una mirada marxista* (2008), di Edgardo Logiudice. Logiudice pone la sua critica al «metodo» di Agamben proprio a partire da tale presupposto, esemplificato da una delle più note metafore critiche di Marx: data la *storicità* del modo di produzione capitalistico, il suo carattere «eccezionale» nella storia dell'umanità verrebbe da dire, la conoscenza dell'anatomia della scimmia (del mondo antico), potrebbe farci conoscere certo qualcosa sull'anatomia dell'uomo (del mondo moderno), ma non potrebbe «mai fare della scimmia il paradigma dell'uomo e tanto meno spiegare la sua natura» (Logiudice 2008, p. 70). È in questo senso che Agamben mostra, da un'ottica marxiana come quella qui riportata, una metodologia di indagine storico-politica agli antipodi di quella del materialismo storico.

Cercando di sostenere in modo più dettagliato la sua critica, Logiudice poi ricorda che anche il riferimento *storico* di Agamben a nozioni come «pubblico» e «privato», per quanto riguarda il diritto, presenta non pochi problemi. Parlare negli stessi termini di «pubblico» nella Roma degli imperatori come nella modernità (dove tale nozione è intrinsecamente legata alla costituzione moderna dello Stato borghese) appare del tutto azzardato. E lo stesso, ribadisce l'autore, si può dire del «privato»:

se nel diritto moderno il pubblico ha a che vedere con una costruzione ideologica conseguente alla costituzione di individui singoli, liberi e isolati (precisamente in opposizione alle forme comunitarie di dominazione personale) che si uniscono e si identificano soltanto nello Stato (e più tardi in questo come forma giuridica)...

nel diritto premoderno questa nozione di «pubblico» appare concepibile soltanto in una forma ostensibilmente diversa... Non è lo stesso una dominazione legittimata nella magnificenza, nell'augusto di una persona fisica – e in questo modo ostentando la disuguaglianza tra governanti e governati – che quella legittimata dall'*occultamento* di tale disuguaglianza attraverso «la uguaglianza di fronte alla legge» caratteristica dello Stato moderno, il quale, proprio per questo, è una pura illusione di comunità (2008, p. 71).

Questo suo ragionamento viene poi completato richiamando l'attenzione su una delle sentenze rimaste più note del Marx de *L'ideologia tedesca* (1845), rivista però alla luce di Gramsci: «né il diritto né la religione hanno una storia propria». Si tratta di un'osservazione interessante, nel modo in cui viene qui posta, anche in riferimento al nostro lavoro sul razzismo: gli elementi mitologici e teologici della religione e del diritto del passato che permangono in qualche modo attivi nelle istituzioni politiche moderne, suggerisce Logiudice, non devono essere considerati né come sopravvivenze meramente residuali né tanto meno come indizi genealogici, bensì come parti costitutive, riattivate attraverso un processo politico-culturale di *resignificazione*, di una nuova totalità storico-sociale (Gramsci-Althusser-Hall). Detto in altre parole, il significato degli elementi culturali e giuridici arcaici rimasti attivi nelle istituzioni moderne non può essere desunto dal loro passato, bensì dalla funzione specifica che essi hanno continuato a svolgere nei diversi modi di produzione capitalistici:

perché gli elementi del «diritto privato» romano (le forme contrattuali) acquistassero il valore di «vero diritto» sono state necessarie certe condizioni di sviluppo degli scambi. La sua ri-assunzione non era inesorabile, come appaiono gli «antecedenti» arcaici (che restano nell'arcano per ricomparire in un qualche momento) (...) se dunque anche oggi sono presenti elementi mitologici e teologici nel seno delle istituzioni moderne (soprattutto politiche) ciò non può significare che queste istituzioni siano la mera continuazione della mitologia o della teologia. La trasformazione significa sempre un *novum*: non può essere lo stesso né il ruolo né il significato degli elementi mitici sia nel diritto che «fuori» di esso. Se il diritto moderno è un *novum*, non possiamo quindi estrapolarli agli *arcani imperi*. È questo il limite epistemologico dei paradigmi, benché non possiamo smettere di ricorrere a essi... Ma se tutto era già negli arcani, non possiamo nemmeno parlare del moderno (Ivi, p. 59).

Logiudice dunque individua in modo piuttosto chiaro alcuni dei limiti politici ed epistemologici più evidenti della «paradigmatologia» di Agamben. Vale la pena ricordare qui che Agamben stesso definì *anche* in questo modo il suo approccio: «paradigmatologia» sta qui per la ricerca di paradigmi storici di governo come strategia fondamentale di comprensione del significato del politico in Occidente. Non è dunque per caso che abbiamo parlato fin qui, e continueremo a parlare poi, di «paradigma di Agamben». In *Stato d'eccezione*, egli ricordava il significato greco della parola «paradigma» (esempio) come chiave di comprensione della sua ricerca politica: «il paradigma è un fenomeno particolare il quale, proprio in quanto tale, resta valido per tutti i casi del suo genere, acquistando così la capacità di costituire un insieme problematico più vasto (2004, p. 13). Logiudice spiega che è proprio in questo senso che Agamben pone rispettivamente «l'Homo sacer», «il musulmano» e «lo stato d'eccezione»: come paradigmi di governo (Cfr. con Mills 2008). In realtà, e al di là delle oscillazioni dello stesso Agamben, sarebbe più giusto affermare che ciò che emerge dalla trilogia come vero paradigma di governo è la *biopolitica* in quanto espressione dell'eccezione sovrana alla base della costituzione della comunità politica in occidente, e non gli istituti giuridici e le figure dell'umano a cui essa ha dato luogo rispettivamente nella storia, i quali non andrebbero presi che come suoi singolari effetti (benché paradigmatici).

Logiudice però appare poco interessato al discorso di Agamben in quanto discorso sulla biopolitica. Da una parte, egli liquida in modo un po' frettoloso la sua nozione di biopolitica, ritenendola banale e generica (Ivi, p. 55). Com'è noto, vi è stato un ampio dibattito sui significati di questo concetto nella narrazione agambeniana, soprattutto in riferimento alla sua diversità o anomalia rispetto alla concezione o, meglio, le concezioni più strettamente foucaultiane del termine. Sappiamo che da un'ottica foucaultiana più o meno rigorosa, la «corrispondenza genetica», per così dire, stabilita da Agamben tra sovranità e biopolitica non finisce mai di acquistare pieno senso. Diversi studiosi hanno sottolineato una possibile «compressione» da parte di Agamben dei due concetti foucaultiani di «biopolitica» e «biopotere» in uno solo – quello di sovranità (Cfr. Chignola 2014, p. 72; Revel 2007). Ma al di là di analogie e differenze con Foucault, non si può certo dire che Agamben non abbia una sua chiara e singolare concezione della biopolitica. Si tratta di un'accezione del con-

cetto che, pur se del tutto personale, trova la sua logica nel posizionamento specifico di Agamben rispetto a una precisa tradizione filosofica³. Sta qui il limite di un tipo di critica come quella di Logiudice: non vi è alcun tentativo di comprendere la «coerenza interna», per così dire, la dimensione più prettamente filosofica entro cui prende corpo la problematica di Agamben. Il confronto resta sempre dall'esterno.

Proprio per questo, come abbiamo visto, egli attribuisce i limiti epistemologici dell'approccio agambeniano *unicamente* alla sua concezione «paradigmatologica» della filosofia politica. E tuttavia, dietro quel modo di procedere, ci viene spiegato dallo stesso Agamben in *Homo sacer*, non vi è una semplice metodologia di tipo epistemica, quanto una sua particolare interpretazione della «metafisica» come critica dell'ontologia in quanto nomos della modernità occidentale. In questo modo, senza mettere in luce ciò che possiamo chiamare il «dietro le quinte» del pensiero di Agamben, Logiudice finisce per ridurre il suo paradigma a una sorta di fallace epistemologia della scienza politica. Si tratta di un limite, se così si può dire, che dipende, non solo dal suo approccio volutamente «epistemologico» alla questione, incentrato sull'analisi della «dimensione ideologica» di ogni pensiero politico, ma soprattutto dalla grammatica stessa della sua enunciazione: ciò che qui si vuole disputare ad Agamben è *soltanto* l'interpretazione sulla reale natura dello «stato d'eccezione».

Sintomatiche da questo punto di vista le sue conclusioni. Se dobbiamo parlare di «stato d'eccezione divenuto regola» in riferimento all'attuale condizione politica, inteso quindi come un definitivo venire meno dello «stato di diritto», secondo Logiudice ciò non può dipendere affatto, come propone Agamben, dall'eterno (*astorico*) riproporsi del continuum della sovranità, per così dire, ma dallo smantellamento delle forme *contrattuali* moderne borghesi, ovvero dall'indebolimento del contratto di cittadinanza e dei meccanismi di rappresentazione politica alla base dello Stato-nazione moderno. In breve: lo stato d'eccezione è divenuto la regola – così come la produzione di nuda vita – nel momento in cui l'offensiva della «globalizzazione neoliberale» ha «spossessato» i «cittadini» (il popolo, inteso come

3. Per un confronto ravvicinato tra la diversità delle prospettive di Foucault e Agamben, vedi S. Chignola, *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, in C. Conelli, E. Meo, *Genealogie della modernità*, Mimesis, Milano, pp. 185-206.

le classi subalterne, il proletariato) dal potere contrattuale (della rappresentanza politica) riguardo i loro diritti nei confronti del potere delle classi dominanti. Anche se nel testo questo assunto non viene enunciato letteralmente in questi termini, è chiaramente a questi processi che allude la sua impostazione. È dunque la progressiva disintegrazione dello Stato moderno borghese – inteso qui come un’istituzione politica *super partes* – ad aver ridotto una parte importante della popolazione a nuda vita, a mero bios; si potrebbe dire a «soggetti spossessabili», per rifarci in ancora alla nota definizione di David Harvey. Scrive Logiudice:

Dopo l’emissione del voto di cittadinanza, il (nostro) *bios* in rapporto alla *polis*, alla condizione politica, resta in stato di latenza. L’aspetto umano viene ridotto alla (libera) produzione di norme interindividuali come gli unici mezzi capaci di, in questo tipo di società, di riprodurre la propria semplice vita biologica, la *zoe*. Quando poi non si riesce più nemmeno a contrattare questo ruolo di generatore-portatore di normatività, non rimane che la nuda vita (Ivi, p. 82).

Il ragionamento marxiano di Logiudice sullo Stato d’eccezione scorre comunque parallelo a quello di Agamben. Si può dire che per entrambi vale quanto sostenuto da quest’ultimo nel suo testo: «Dallo stato d’eccezione effettivo in cui viviamo non è possibile il ritorno allo stato di diritto, poiché in questione ora sono i concetti stessi di «Stato» e di «diritto» (2003, p. 111). Entrambi condividono il presupposto secondo cui oramai «fra violenza e diritto, fra la vita e la norma non vi è alcuna articolazione sostanziale» (*ibid.*). Ma mentre per Agamben lo «stato d’eccezione divenuto regola» corrisponde a un movimento ulteriore del dispositivo sovrano *originario*, rappresentato in questo caso sia dall’emanazione dei *Patriot Act* da parte di Bush nel 2001 – la cui novità era «di cancellare radicalmente ogni statuto giuridico di un individuo, producendo così un essere giuridicamente innominabile e inclassificabile» (2003, p. 12) – sia dalla proliferazione della forma-campo come dispositivo di governo – e qui il *paradigma* è l’istituzione legale di «Guantanamo» come spazio «sottratto alla legge e al controllo giudiziario» e in cui poter allocare «né prigionieri né accusati ma solo *detainees*» (*ibid.*) – per Logiudice lo stato d’eccezione contemporaneo appare il prodotto di una ristrutturazione dei rapporti sociali (e giuridici) prodotta dalle classi dominanti capitalistiche. In sinte-

si: è stato il definitivo venire meno negli ultimi decenni dello stato d'eccezione legalmente legittimato dalla contrattualità borghese classica (mascheramento giuridico delle disuguaglianze materiali) ad aver fatto dello stato d'eccezione la regola:

considero legittimo parlare di «stato di contrattualità» come caratteristica della modernità nella forma o nello stadio dello sviluppo del capitalismo, intendendo con questo il modo di appropriazione dell'energia (fisica e intellettuale) del lavoro altrui per mezzo del contratto... ciò che accade oggi è che le grandi decisioni non provengono più da questa forma produttiva, poiché altre forme di appropriazione del lavoro altrui sono ormai dominanti e sovradeterminanti. È questo per me il problema della normatività con cui oggi abbiamo a che fare... il degrado o l'esclusione della contrattualità corrisponde oggi alle caratteristiche attraverso cui Agamben definisce lo «stato d'eccezione»... Chi di noi ha transitato il XX secolo in alcune zone del mondo occidentalizzato ha vissuto inondato di contratti: 24 ore contrattando, una vita tra due grandi tipi di contratto, la vendita delle nostre energie e capacità e l'acquisto di quelle che rinnovano le prime... aderire o non aderire (alle offerte contrattuali) in condizioni di necessità non è compatibile con i principi del contratto classico tra proprietari privati singolari e sovrani, ovvero uguali (almeno formalmente). Buona parte dei contratti che si fanno ancora oggi ha questo carattere di adesione, direttamente o indirettamente. Il problema è che sono ormai troppi coloro impossibilitati a farli anche in queste condizioni (Ivi, 62-63).

La prima cosa da dire è che questo tipo di marxismo continua non solo a mostrarsi *nostalgico* di un passato che non può essere ben compreso senza prendere in considerazione i rapporti di forza tra quelle zone «occidentalizzate» di cui parla Logiudice e quelle al suo esterno, ma anche a ripetere i limiti «eurocentrici» e «teleologici» del Marx della *Critica dell'economia politica*, ovvero a prendere una fase (storicamente e geograficamente) determinata dello sviluppo del capitalismo (del rapporto capitale-forza lavoro) come la «regola». Si tratta di un limite tipico di ciò che abbiamo chiamato «marxismo bianco». In effetti, piuttosto stranamente, Logiudice non ha una sola parola da dire sullo «stato d'eccezione» di quei gruppi e soggetti che hanno vissuto da sempre (soprattutto in America Latina e in altre zone del terzo mondo) al di fuori dei confini (*bianchi*) della cittadinanza. Da questo punto di vista, nonostante le sue premesse, la sua narrazione resta al-

trettanto «astratta» di quella di Agamben. Ci dice poco su quanto dovrebbe dirci di più: la *reale* costituzione materiale dell'attuale modo di produzione capitalistico. La figura al centro del suo schema resta una sorta di forza-lavoro *sans phrase*, un soggetto per certi versi simile, come si vedrà, al modo in cui *Homo sacer* ci propone di pensare la *nuda vita*. Inoltre, mettere in luce l'assurdo paradigmatico alla base degli scritti della trilogia in nome della storicità del reale può sembrare una strategia di buon senso (marxista), ma rischia di aggiungere poco rispetto a una prospettiva analitica (come quella di Agamben) che chiede di abbordare i limiti del politico in Occidente come «critica della metafisica». La critica di Logiudice – emblematica di un certo tipo di marxismo – può essere dunque condivisibile su alcuni punti, ma dovrebbe essere chiaro in che modo essa resta del tutto esterna (paradigma contro paradigma) non soltanto alla narrazione di Agamben, ma anche rispetto alle stesse questioni politiche sollevate dalla sua trilogia.

Biopolitica in bianco: la testura eurocentrica di Homo Sacer

Ogni sorta di scritto stabilisce in modo esplicito e implicito le proprie *regole* di pertinenza: certe cose sono ammissibili, altre no.

EDWARD SAID, *Beginnings*

Cerchiamo dunque di entrare nella modalità di costruzione della problematica di Agamben. Cominciamo con il dire che, nel suo schema filosofico, la «metafisica» non viene semplicemente a rappresentare la struttura del dispiegamento dell'essere, un'asettica modalità paradigmatica, ma soprattutto il *dispositivo* di potere per eccellenza alla base della produzione di «nuda vita» – di un *essere puro* come conseguenza della politicizzazione della zoe – intesi come *archè* della sovranità politica occidentale. La metafisica, ma più che altro la *critica* o il *disvelamento* della metafisica per dirla in termini più filosofici, stanno qui a designare la prestazione «originaria» della sovranità occidentale: la produzione della comunità come un corpo biopolitico fondato sull'esclusione/inclusiva (riduzione a mero *essere-puro* dell'*Homo sacer*) di una «nuda vita». Come affermano due dei passi più citati di *Homo Sacer*:

Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originiale del potere sovrano. La biopolitica è, in questo senso, antica quanto l'eccezione sovrana. Mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, lo Stato moderno non fa allora, che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così (secondo una tenace corrispondenza tra arcaico e moderno che è dato riscontrare negli ambiti più diversi) col più immemorabile degli *arcana imperii* (...). La nuda vita ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini (1995, p. 9-10).

L'*Homo sacer* viene così a incarnare la memoria storica della *rimozione* originaria nell'istituzione del politico in Occidente. Agamben ci ricorda che la costituzione dell'*essere puro* come oggetto specifico della «metafisica occidentale» non è senza analogie con la produzione della nuda vita nell'ambito della (*sua*) politica (Ivi, 203). Sta qui ciò che egli chiama «l'enigma dell'*ontologia*» (Ivi, p. 203): nel trapasso della metafisica in politica (e viceversa), o meglio, nell'assunzione «del compito metafisico che l'ha condotta (*alla politica*) ad assumere sempre più la forma di una bio-politica» (Ivi, 14). L'esclusione dell'*homo sacer* non fa che ribadire, dunque, ovvero non fa che ripetere in ogni epoca storica, quel dispositivo «metafisico» originario su cui si fonda la comunità politica (e il pensiero politico) occidentale:

L'essere puro, la nuda vita – che cos'è contenuta in questi due concetti, perché tanto la metafisica che la politica occidentale trovino in essi e in essi soltanto il loro fondamento e il loro senso? Qual è il nesso tra questi due processi costitutivi, in cui metafisica e politica, isolando il loro elemento proprio, sembrano, insieme, urtarsi a un limite impensabile? (Ivi, p. 88).

Uno dei nessi tra questi due processi, ciò che muove la loro comune e *spettrale* produttività, ontologica in un caso e politica nell'altro, si potrebbe dire, è sicuramente l'*infondatezza* a cui rinvia di continuo la loro violenza costitutiva, ovvero la negazione/esclusione dell'altro su cui vengono (unicamente) a fondarsi sia la comunità politica (il potere sovrano) che la metafisica occidentale. Per questo, è lecito affermare, come ricorda per esempio Dario Gentili, che nella genealogia di Agamben la biopolitica viene a configurarsi come il dispositivo metafisico della politica, come un dispositivo che, «attra-

verso l'eccezione divenuta regola fa dell'*in-fondato* del potere – della nuda vita – la sua unica fonte di legittimazione» (Gentili 2012, p. 180).

È necessario aggiungere, prima di proseguire, che la biopolitica come dispositivo metafisico della politica è anche alla base di quello che Agamben definisce – facendo fare un ulteriore giro di vite a una problematica posta in passato da Hannah Arendt all'interno di una prospettiva comunque diversa⁴ – come il sintomo biopolitico per eccellenza «del nostro tempo»: lo scollamento crescente tra l'uomo (inteso come nuda vita) e il cittadino (inteso come soggetto dotato di diritti), ovvero tra l'umano (la nascita, zoe) e lo Stato (la nazione). Ancora una volta, abbiamo qui uno «scollamento» già iscritto nella struttura originaria di fondazione del potere sovranico occidentale, ma che è divenuto sempre più generalizzato, radicalizzato e decisivo con lo sviluppo stesso della modernità. È anche a partire da questi presupposti che occorre leggere la ben nota idea di Agamben del campo come «nomos» del moderno: nella sua prospettiva, lo ricordiamo, il campo viene pensato come lo «spazio biopolitico» più puro – ovvero, come lo stesso paradigma del politico in Occidente in quanto dominio *totale* sulla vita umana – ma soprattutto come una tecnologia di governo che resta «la matrice nascosta della politica in cui ancora viviamo» (1995, p. 197); poiché il campo, egli precisa, pur presentandosi in forme diverse rispetto al passato, è uno spazio che emerge proprio all'interno di questo «scarto» tra l'uomo spogliato da ogni statuto giuridico (gli esseri umani divenuti *homo sacer*) e il cittadino. Come enunciato in un altro dei passi più citati di *Homo Sacer*:

se l'essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato d'eccezione e nella conseguente creazione di uno spazio in cui la nuda vita e la norma entrano in uno spazio d'indistinzione, dovremo ammettere, allora, che ci troviamo virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene creata una tale struttura, indipendentemente dall'entità dei crimini che vi sono commessi e qualunque ne siano la denominazione e la specifica topografia. Sarà un campo tanto lo stadio di Bari in cui nel 1991 la polizia italiana ammassò provvisoriamente gli immigranti

4. Va qui ricordato che per Arendt, diversamente che per Agamben, questo scollamento crescente tra «diritti di cittadinanza» e «diritti umani» fu dovuto al tramonto dello stato nazionale moderno come unità politica, più nello specifico alla progressiva trasformazione dello stato «da strumento giuridico in strumento nazionale» (1951, p. 383). In proposito, vedi *Le origini del totalitarismo*, cit., Cap. IX, pp. 372-419.

clandestini albanesi prima di rispeditarli nel loro paese, che il velodromo d'inverno in cui le autorità di Vichy raccolsero gli ebrei prima di consegnarli ai tedeschi; tanto il *Konzentrationslager für Ausländer* a Cottbus-Sielow in cui il governo di Weimar raccolse i profughi orientali, che le *zones d'attente* negli aeroporti internazionali francesi, in cui vengono trattenuti gli stranieri che chiedono il riconoscimento dello statuto di rifugiato. In tutti i casi, un luogo apparentemente anodino (ad esempio l'Hotel Arcades a Roissy) delimita in realtà uno spazio in cui l'ordinamento normale è di fatto sospeso e in cui che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia che agisce provvisoriamente come sovrana» (1995, p. 195).

È proprio la proliferazione contemporanea della *forma-campo* a costituire per Agamben il sintomo più evidente del divenire regola dell'eccezione, ovvero a consentirci di intravedere con chiarezza la materialità (giuridico-politica) di uno stato d'eccezione non più ancorato a una situazione di pericolo straordinaria, ma alla quotidianità. La «nuda vita» viene così a configurarsi come la verità di ogni cittadino nel contesto della democrazia moderna, ovvero non fa che rivelarci il «grado zero» della nostra esistenza politica davanti allo Stato e alle forme attuali del potere sovrano. Occorre ribadire che nello schema di Agamben, il progressivo divenire regola dell'eccezione appare sempre come il prodotto dell'*immanentizzazione*, o della radicalizzazione, della struttura metafisica originaria nella costituzione del *politico* in Occidente. La produzione di «nuda vita» (la biopolitica moderna) non sembra avere altro scopo che la creazione di comunità. È così che comincia a chiudersi il circolo (mortale, si potrebbe concludere) del paradigma biopolitico agambeniano. La sacertà non fa che mostrare lo sfondo *tanatopolitico* della biopolitica moderna:

La sacertà della vita, che si vorrebbe oggi far valere contro il potere sovrano come un diritto umano in ogni senso fondamentale, esprime, invece, in origine proprio la soggezione della vita a un potere di morte, la sua irreparabile esposizione nella relazione di abbandono (Ivi, p. 93).

Considerando non solo la grande proliferazione lungo il globo negli ultimi due decenni di campi profughi, così come di spazi e strutture detentive assurte a dispositivi fondamentali del regime di controllo globale della mobi-

lità migrante, ma anche la cosiddetta «emergenza terrorismo» alimentata dai principali Stati occidentali dopo gli attentati alle torri del World Trade Center del 2001, non è difficile intuire che buona parte della produttività teorico-politica della prospettiva di Agamben nei campi dei «Migration» e «Refugee Studies», così come dell'attivismo politico globale in favore delle migrazioni, ha in queste concezioni il proprio punto di forza.

Si può certamente sostenere che il paradigma di Agamben abbia dato un importante contributo all'analisi del management contemporaneo delle migrazioni, soprattutto il suo assunto secondo cui è proprio il dispositivo della forma-campo a essere alla base del processo di inclusione per esclusione tipico dell'attuale regime confinario globale; e tuttavia anche se non mancano analisi importanti e originali in questo senso, occorre constatare che il più delle volte assistiamo a un'applicazione facile e automatica di alcuni dei suoi concetti – per esempio, l'oramai diffusa equiparazione del migrante o dei soggetti coloniali e post-coloniali a «nuda vita», oppure l'assimilazione delle politiche migratorie a meri atti di un astratto «potere sovrano» – che finisce chiaramente per ridurre la complessità della reale posta in gioco economica, politica e culturale coagulatasi oggi attorno sia al controllo delle migrazioni, sia alle lotte dei migranti. Riassumendo, anche se la sua riflessione e il suo metodo di analisi filosofica offrono notevoli suggestioni per una critica postcoloniale sia della realtà coloniale che dei suoi effetti sul presente, a noi pare che, nel complesso, il paradigma di Agamben, così come è andato configurandosi nel corso degli ultimi anni a partire dai suoi stessi interventi, si riveli poco produttivo nel momento di ragionare sulla *reale* costituzione *materiale* dei dispositivi di governo delle popolazioni europee di oggi. È quanto notano, per esempio, Mezzadra e Neilson:

L'approccio di Agamben si incentra su argomenti trans-storici e ontologici che poco hanno a che fare con gli (attuali) sviluppi capitalistici (...). Crediamo che i campi debbano essere analizzati non solo dalla prospettiva del potere sovrano e delle sue eccezioni, ma anche all'interno delle sempre più ampie e complesse reti di *governance* e management delle migrazioni, di cui il «regime di deportazione» costituisce un importante elemento. La trasposizione talora meccanica degli argomenti di Agamben nelle discussioni critiche sulle politiche dei rifugiati e delle migrazioni è sfociata in un'attenzione quasi unilaterale sui processi di esclusione, privazione e disumanizzazione che rischia di oscurare quelle che Foucault che de-

finirebbe le dimensioni «produttive» degli assemblaggi di potere che si indirizzano ai movimenti migratori (Mezzadra, Neilson 2013, p. 190).

Si tratta di una critica importante da tenere in mente per il nostro lavoro. Come abbiamo anticipato, il concetto di necropolitica di Mbembe può essere di grande utilità per una migliore comprensione proprio della logica «produttiva» (biopolitica) degli attuali assemblaggi di potere messi in opera dal governo della Ue. E tuttavia, dal nostro punto di vista, come lascia comunque intuire il passo di Mezzadra e Neilson, la dimensione produttiva di questi «assemblaggi di potere» – ed è precisamente la questione che abbiamo posto attraverso la nostra lettura del razzismo come tecnologia necropolitica di produzione di territori e popolazioni – non può essere colta concentrando l'attenzione soltanto sul governo dei movimenti migratori. Sta dunque soprattutto qui il principale limite di produttività del paradigma di Agamben, oltre che nella sua «astrattezza metafisica», ovvero nell'impossibilità di pensare dal suo interno la centralità del ruolo di razzismo e antirazzismo nei processi di composizione e ricomposizione politica nell'attuale congiuntura europea. Non è un caso, in effetti, se gli approcci più simpatetici con la prospettiva analitica inaugurata da *Homo Sacer* hanno quasi sempre poco da dire sul razzismo come tecnologia moderna di governo; anzi, spesso è possibile trovare interi volumi di critica dei diversi regimi migratori a partire dai concetti-chiave di Agamben senza nemmeno un accenno a fenomeni come il discorso della razza o il razzismo. Come vedremo, i motivi di questa *forclusion*e sono iscritti nella stessa «bianchezza», per così dire, dell'approccio di Agamben rispetto alla questione del rapporto tra modernità e razzismo in Europa.

Giorgio Agamben a contropelo del decoloniale e del postcoloniale

Ti rivolgi a me perché ti legga, ma per te non sono altro che questo movimento; ai tuoi occhi non sono il sostituto di niente, non ho una figura; non sono per te né un corpo, né un oggetto (non me ne curerei davvero; non è l'anima in me che reclama il riconoscimento), ma solo un campo, un vaso di espansione. Si può dire che questo testo lo hai scritto al di fuori di ogni godimento; e questo testo-balbettio è in fin dei conti un testo frigido, come lo è ogni richiesta, prima che vi si formi il desiderio, la nevrosi.

ROLAND BARTHES, *Il piacere del testo*

Va detto però che anche buona parte delle critiche a ciò che possiamo chiamare la «colonialità» dell'approccio di Agamben difficilmente sono riuscite ad andare oltre un confronto esterno e formale, vale a dire a gettare una minima soglia di positività (per dirla alla Foucault) teorico-politica alla luce dell'attuale congiuntura. L'esempio più sintomatico di questo tipo di critiche divenute oramai «moneta corrente», dato il loro buon senso decoloniale/postcoloniale, si può trovare, per esempio, in alcuni testi di Walter Mignolo. Scrive Mignolo in *Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto* (2009):

La trasformazione della vita umana in materiale disponibile è qualcosa di più di quella nuda vita che Giorgio Agamben ha scoperto nell'Olocausto (...). Le divisioni imperiali/nazionali restano nude quando vengono osservate a partire dalle conseguenze della logica della colonialità: conflitti imperiali su beni umani. Le riflessioni di Agamben sono importanti, ma sono tardive, regionali e limitate. Avere come punto di partenza i rifugiati della Seconda guerra mondiale e dell'Olocausto significa ignorare quattrocento anni di storia, di cui tanto quei rifugiati quanto l'Olocausto rappresentano solo due momenti di una catena molto più lunga della disponibilità della vita umana e della violazione della dignità umana (non solo dei diritti umani)... La genealogia del pensiero decoloniale resta ignota nella genealogia del pensiero europeo. Per questo, nel primo caso Agamben torna su Hannah Arendt e nel secondo su Heidegger, essendo di conseguenza ignaro, o inconsapevole, del pensiero di Aimé Césaire, ovvero di un autore fondamentale nella genealogia del pensiero decoloniale (2009, p. 59).

Sia chiaro: di per sé queste critiche di Mignolo appaiono più che fondate. Il problema però non risiede tanto nell'inevitabile effetto di banalizzazione indotto dalla loro ripetizione, quanto nel fatto che un'enunciazione critica come questa, evitando di scendere a un confronto più ravvicinato con la prospettiva di Agamben, rischia di riprodurre lo stesso limite di «astrattezza» e di «culturalismo» che viene qui imputato al paradigma della «nuda vita» (anche se qui l'accusa è più di *eurocentrismo* che non di culturalismo). Alla critica di Mignolo, enunciata in questo modo, si potrebbe facilmente imputare di riprodurre proprio quel pensiero binario⁵ di cui non è

5. Correrebbe il rischio di essere definita anche come una sorta di «contro-essenzialismo»,

facile *non* riportare le origini alla stessa «colonialità dell'essere», per riprendere qui l'espressione di N. Maldonado Torres, ovvero a quel pensiero metafisico occidentale (per dirla qui ancora con e contro Agamben) preso spesso giustamente di mira dalla prospettiva decoloniale. In breve: si tratta di una critica che, se vista dall'interno stesso di quello sguardo decoloniale promosso in modo quasi *eucaristico*, verrebbe da dire, dallo stesso Mignolo, può sembrare un controsenso. In effetti, il brano prima citato ci induce a pensare all'eurocentrismo di Agamben a partire da un'equazione piuttosto manichea: «cultura non-europea (di per sé) decoloniale» contro «cultura europea (di per sé) coloniale».

Posta la questione in questi termini, si finisce per banalizzarne gli stessi elementi di verità che essa contiene. È vero che, in un presente caratterizzato dalla crisi *irreversibile* di ogni grande narrazione che non abbia come presupposto di partenza la dimensione globale e interconnessa del progetto moderno – quello che Lisa Lowe ha chiamato in un recente e importante lavoro *The intimacies of Four Continents* (2016) – l'assenza di riferimento all'esperienza coloniale nella critica di Agamben, così come la mancanza di una sua qualsiasi presa in considerazione di autori o archivi non bianchi e/o non occidentali nella costruzione della sua prospettiva, appaiono oramai come limiti «epistemici e coloniali» piuttosto insostenibili, quasi imbarazzanti. Eppure scartare a priori la prospettiva di Agamben come eurocentrica perché fondata *unicamente* su autori ed esperienze europee (Arendt, Foucault, Heidegger, il nazismo), benché si tratti di una critica più o meno condivisibile da un punto di vista generale, appare non solo riduttivo, ma anche poco efficace per gli stessi progetti decoloniali/postcoloniali di «provincializzazione dell'Europa», per dirla con la nota espressione di Chakrabarty.

Detto di passaggio, al di là di tutti i nodi problematici e dei limiti eurocentrici delle concezioni di Hannah Arendt sul razzismo⁶, ci sembra una

anche se non sarebbe del tutto giusto, poiché nel lavoro di Mignolo, al di là di questo tipo di semplificazioni tipiche di un approccio consapevolmente tarato su ciò che si può chiamare una «forma-manifesto», vi sono anche analisi e suggestioni che vanno in una direzione opposta.

6. Nella sua analisi sull'ascesa dell'idea di razza e del razzismo nel mondo moderno non vengono mai prese in considerazione il ruolo della conquista dell'America e della schiavitù della piantagione nello sviluppo di questi fenomeni. Diversi studi oramai classici affermano che l'origine dell'idea moderna di razza ebbe luogo proprio nell'arco spaziale-temporale

specie di sillogismo, di *nonsense* imputare all'ascendenza europea del suo pensiero la *cecità* di Agamben sui vincoli storico-genealogici tra l'esperienza imperiale occidentale, il nazismo e l'Olocausto. Ciò che colpisce in Agamben, semmai, è proprio il contrario: come e perché egli abbia scelto di ignorare l'importanza del momento coloniale nella gestazione dei campi di concentramento nazisti pur avendo tra i suoi punti di riferimento un testo come *Le origini del totalitarismo* (1949), il quale dedica centinaia di pagine, pur se a partire da concezioni assai discutibili, proprio all'esplicitazione di tale argomento. Può essere importante ricordare che la tesi di H. Arendt sull'esistenza di un rapporto di tipo *genealogico* tra l'esperienza imperiale europea e il nazismo è stata recentemente sviluppata anche da storici e *anche* in riferimento alla specificità del colonialismo tedesco. Jürgen Zimmerer, per esempio, uno dei più noti storici del genocidio degli Herero perpetrato dal colonialismo tedesco nell'attuale Namibia, ha mostrato in

che va dalla conquista dell'America allo stabilimento delle prime economie schiavistiche nei Caraibi e nel Sud degli Stati Uniti (vedi Roediger 2010). Un altro momento considerato oramai fondamentale nello sviluppo dell'idea di razza è l'occupazione coloniale inglese dell'Irlanda (Vedi T. Allen, *The Invention of White Race*, Verso, London 1974). Arendt concentra tutta la sua analisi sull'Europa e sull'imperialismo europeo in Africa. È in questo modo che finisce per considerare razza e razzismo come una sorta di derivato o di supplemento del «nazionalismo tribale» prodotto dall'imperialismo europeo di fine Ottocento. Altrettanto problematiche, per dire il minimo, risultano anche le sue rappresentazioni dell'Africa e delle società africane, poiché assai permeate dalle concezioni razziali/coloniali europee dello stesso periodo storico da lei analizzato. A tratti Arendt sembra assumere le rappresentazioni letterarie di *Cuore di tenebra* di Conrad come elementi di verità sia sull'Africa e sui suoi abitanti, sia sulle soggettività di missionari e colonizzatori occidentali impegnati nella conquista dei territori africani. Non è difficile sostenere che l'analisi dell'Africa di Arendt resti del tutto interna a ciò che V. Mudimbe ha chiamato – nel suo *L'invenzione dell'Africa* (1988) – «l'africanismo» (inteso qui come una variante dell'orientalismo, ma applicato all'Africa) tipico dello sguardo coloniale occidentale. Da qui la nostra considerazione sull'eurocentrismo delle sue analisi. Detto questo, non si può non restare colpiti dal fatto che i numerosi commentatori del testo di Arendt nell'Europa continentale, solo di rado abbiano messo in evidenza, a fianco della sua importante e stimolante ipotesi sui nessi tra l'esperienza imperiale occidentale e l'Olocausto, queste «ombre» inquietanti che attraversano comunque le sue analisi dell'Africa e dell'imperialismo. Del tutto diverso è il dibattito sul testo all'interno dei *Black Studies* globali. In *Hannah Arendt and the Negro Question* (2014), per esempio, K. Gines afferma che l'opera di H. Arendt è attraversata in più parti dal tipico razzismo anti-nero della cultura occidentale tardo-ottocentesca.

modo dettagliato le continuità tanto ideologiche quanto pratiche tra il massacro sistematico compiuto tra il 1904 e 1905 presso questa popolazione africana dall'esercito del Generale Lothar von Trotha e le modalità che porteranno anni più tardi in Germania all'Olocausto (Cfr. King, Stone 2007)⁷. Riguardo la diversa impostazione di Agamben ci vengono in mente le parole della stessa H. Arendt (1949, p. 224): «Il fatto che il razzismo è stata l'arma ideologica dell'imperialismo è così evidente che molti studiosi hanno preferito escogitare speciali teorie pur di evitare la pista battuta dall'ovvio». Più che «sulla pista battuta» da Arendt, l'approccio di Agamben alla logica sovrana della «ragione occidentale» finisce per porsi su quella altrettanto problematica – rispetto a questo rimosso – di uno dei suoi altri punti di riferimento: la teoria critica francofortese di Adorno, Horkheimer e Benjamin⁸. Dal nostro punto di vista, dunque, indagare sulla logica epistemica di questa scelta o rimozione può contribuire a una comprensione certamente più significativa, a una lettura più *sintomatica*, dell'eurocentrismo di Agamben che non la semplice invettiva di «europeismo».

È chiaro che l'ingiunzione *decoloniale* a ripensare il senso del moderno a partire dalle soggettività del «terzo mondo» anziché dai *maîtres à penser* europei, ovvero dalla «differenza coloniale» per dirla con lo stesso Mignolo, è una strategia necessaria alla *decolonizzazione* dell'epistemologia dominante nel campo delle scienze umane e sociali. Ma questa critica di Mignolo a *Homo sacer*, pur prendendo spunto dalle pagine più originali del *Discorso sul colonialismo* di Césaire e nonostante le sue potenzialità, rischia di esaurire il proprio significato come un'altra variante di quelle invettive di tipo etico di un presunto «senso di colpa» bianco forse ancora a buon mercato nei di-

7. Vedi di J. Zimmerer, *Colonialism and the Holocaust: Towards and Archeology of Genocide*, in Moses, D., a cura di, *Genocide and Settler Society*, Berghan Books, London and New York 2004, pp. 49-76; oppure *Annihilation in Africa: The Race War in German Southwest Africa (1904-1908) and its Significance for a Global History of Genocide*, «GHI Bulletin», n. 37, 2005, pp. 51-57.

8. Per una critica da un'ottica «postcoloniale» dei limiti eurocentrici della prospettiva francofortese, si veda R. Young, *White Mythologies*, Routledge, London 1990; trad. it. *Mitologia bianche*, Meltemi, Roma 2007, pp. 61-75. Per un'analisi invece meno «connotata», per così dire, di ciò che ci viene suggerito in questo testo come «l'incontro mancato» tra marxismo critico francofortese e postcolonialismo, vedi E. Traverso, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 167-172.

partimenti di Humanities delle università statunitensi, ma poco produttive da un punto di vista politico⁹. È quanto trapela in modo ancora più chiaro dal seguente passo:

quella «nuda vita» «scoperta» da Agamben, e che ha tanto entusiasmo la mentalità bianca dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti, arriva sicuramente dopo ciò che gli indiani d'America e i neri sapevano già dal XVI secolo: che la disponibilità della vita dei popoli bianchi era una novità *solo* per l'Europa e per l'Anglo-America. Questa novità fa parte anche della cecità «dell'Uomo-Bianco» (...) Il pensiero decoloniale, che concentra comunque l'attenzione anche sugli orrori dell'Olocausto, connette questi eventi a una loro genesi storica nel XVI secolo (...) allo sfruttamento degli indiani e dei neri nelle Americhe, e anche delle popolazioni dell'Asia (Ivi, p. 60).

Opporre la genealogia (anticoloniale) dell'Europa e del nazismo di Césaire a quella di Agamben è utile per riportare alla luce una certa «geopolitica della conoscenza», per dirla nel linguaggio della critica decoloniale, all'opera *anche* in un testo come *Homo Sacer*. Ma una strategia volta semplicemente a *constatare* o *ribadire* l'eurocentrismo e/o la *bianchezza* dell'approccio di Agamben, anche se può tornare utile in scenari come quello italiano, dove l'auto-referenzialità *eurocentrica* del suo pensiero o è passata del tutto inosservata o non è stata considerata come un limite di tipo epistemico, finisce per fare dei limiti di *Homo Sacer* dei limiti meramente *storiografici*, e quindi per riportare la discussione sulle sue concezioni a una dimensione assai lontana dalla costituzione materiale del presente, ovvero dalla persistenza dell'eredità simbolica e materiale della violenza coloniale occidentale sui territori, gruppi e soggetti post-coloniali di oggi.

Questi limiti «eurocentrici» e «coloniali» dell'approccio di Agamben sono stati più opportunamente analizzati, in modo meno schematico rispetto a Mignolo, in diversi lavori usciti negli ultimi anni (Vedi Costantini 2007; De Oto, Quintana 2010; Svirsky, Bignall 2012; Basevich 2013; Weheliye 2014; Lentin 2017; Whitley 2017; Mills 2008; 2018). Conviene sof-

9. Per una critica efficace agli approcci eccessivamente incentrati sulla diffusione di un senso di colpa bianco come perno di uno sguardo antirazzista vedi ancora A. Haider, *Mistaken Identity*, cit., soprattutto i capitoli 4 e 5.

fermarsi su alcune delle critiche più ricorrenti in questi lavori, poiché vengono ad assumere un rilievo particolare in virtù del nostro discorso su razzismo e necropolitica.

La prima di queste critiche, pur se oramai scontata e ripetitiva anch'essa, pone a un altro livello, e in modo più articolato e approfondito, la questione già sollevata da Mignolo. Si tratta dell'obiezione secondo cui Agamben non concede alcuno spazio – o meglio alcuna rilevanza genealogica – all'esperienza coloniale/imperiale nello sviluppo di ciò che considera il biopotere e/o la biopolitica moderna nei tre diversi testi della trilogia. Vale la pena ricordare che la stessa critica viene mossa di frequente, da parte di diversi studiosi impegnati nell'analisi delle tecnologie moderne occidentali di governo in contesti coloniali, anche al lavoro di Foucault (Chatterjee 2000; Scott 1995; Stoler 1995). Torneremo su questo punto più avanti. Per quanto riguarda nello specifico *Homo Sacer*, la questione dell'europeismo-metodologico, per così dire, della prospettiva di Agamben non ha smesso di *stupire* la critica più radicale ad altre latitudini, e viene posta più o meno in questi termini:

I temi biopolitici indagati da Agamben non vengono mai considerati al di fuori dell'arena circoscritta dalla politica occidentale, come se l'Occidente potesse essere pensato in modo del tutto scisso dai suoi processi globali costitutivi. Quando Agamben suggerisce che il «campo» è il paradigma biopolitico fondamentale dell'Occidente, sollecitandoci in questo modo a un ripensamento dello spazio politico dell'Occidente, bisogna ricordare che il suo progetto viene concepito senza alcun riferimento al colonialismo, e anche senza alcuna considerazione degli interventi critici effettuati in passato dai soggetti coloniali impegnati nella lotta rivoluzionaria contro la loro oppressione da parte di una logica autenticamente imperiale di controllo fondata su esclusioni di tipo razziale (Svirsky, Bignall 2012, p. 2).

È quasi ridondante aggiungere che da prospettive di questo tipo, la non inclusione dell'espansione coloniale nello sviluppo della biopolitica non è da considerarsi un mero rilievo critico a margine, un elemento secondario che lascia più o meno inalterato l'insieme, poiché questa mancanza non fa che minare alla base gli stessi presupposti della critica di Agamben al modello della sovranità occidentale. Se si parte dalla premessa secondo cui il progetto moderno occidentale non può essere ben compreso indi-

pendentemente dal colonialismo; se seguiamo le indicazioni sia di Foucault che di Mbembe secondo cui l'invenzione (moderna) della razza ha impresso una svolta decisiva all'economia politica occidentale di gestione del vivente, è chiaro che il paradigma della «nuda vita» come struttura originaria della gerarchizzazione sovrana (tra bios e zoe) dell'umanità, escludendo dalla produzione del proprio discorso i territori coloniali, rischia non solo di *non poter* (di)spiegare più se stesso, ma soprattutto di non parlare affatto ai (e dei) suoi *propri* soggetti. Detto altrimenti, è precisamente in questa sua mancata dislocazione geografica che la prospettiva di Agamben trova i propri limiti epistemici e politici, quello che si potrebbe chiamare una sorta di sua «aporia bianca». Sono sicuramente le ultime righe del passo appena citato a mettere meglio a nudo – per usare una metafora agambeniana – le pesanti implicazioni politiche della colonialità della sua rimozione.

Da questa obiezione di una simile rimozione ne discende poi in modo *assiomatico* una seconda, anch'essa comunque assai ricorrente: è proprio questo mancato riconoscimento del governo coloniale come momento chiave nella produzione biopolitica moderna di «nuda vita» a portare Agamben a considerare (in modo del tutto eurocentrico, vale la pena rimarcarlo) il «campo» anziché la «colonia» come *nomos* del moderno. Dobbiamo a Dino Costantini una delle poche analisi in Italia ad aver posto la questione della colonialità dell'approccio di Agamben come un elemento altamente problematico. Come Mignolo, Costantini parte da Césaire, non tanto dal *Discorso sul Colonialismo* quanto dalla sua precedente introduzione al libro di V. Schoelcher *Esclavage et colonisation* (1948), per *rovesciare* il presupposto fondamentale di *Homo sacer*. Già in questo testo, Césaire affermava che non era possibile comprendere Auschwitz, Dachau e Mathausen senza prendere in considerazione «l'America trasformata in un universo concentrazionario» come conseguenza dell'istituzione e dell'espansione progressiva della schiavitù della piantagione nel XVII secolo, ovvero senza focalizzarsi su un modo di produzione «centrale» per lo sviluppo del capitalismo globale allora in ascesa e che traeva la sua forza espansiva proprio dall'«imposizione della divisa a strisce a tutta una razza». Come sottolinea Costantini, Césaire ci suggerisce di collocare «l'eccezione divenuta regola» in un momento storico assai precedente a quello proposto dalla genealogia di Agamben – «tutta interna

ai confini metropolitani europei» – soprattutto in *Stato d'eccezione* (2003)¹⁰. Secondo Costantini (2007, p. 264):

L'eccezione come paradigma di governo è per Césaire il *nomos* delle relazioni coloniali dei popoli europei: in relazione alle popolazioni delle colonie l'eccezione è da sempre la regola, una regola capace di abbracciare i secoli e i continenti, e che è rimasta invisibile proprio in virtù delle sue dimensioni sterminate nel tempo e nello spazio. Secondo Césaire, l'estrema condensazione dello spazio di eccezione di Auschwitz aiuta a portarla a visibilità. Auschwitz, al di là di ogni sua pretesa indicibilità, funziona dunque come la figura che, portando a estremo compimento la logica dell'*universo concentrazionario* coloniale ne permette la comprensione. Per Césaire il campo – nella misura in cui la sua eccezionalità si eleva a regola di comprensione dell'*eccezione coloniale* – può ben simboleggiare, per parafrasare Agamben, il *nomos* biopolitico del colonialismo.

Costantini però continua il suo ragionamento sulla colonia come «spazio d'eccezione», come *topos* biopolitico della modernità in virtù della *specificità* del diritto (coloniale) di includere una parte dei viventi attraverso la sua stessa sospensione, scendendo a un terreno d'analisi sicuramente più concreto. Egli ricorda che una «considerazione del rapporto della Francia rivoluzionaria con le sue colonie», per esempio, ci porta automaticamente a una cronologia storica del tutto diversa del «generalizzarsi dell'eccezione». È così che Costantini ritorna sul varo del noto decreto del 12 ottobre del 1790 da parte del governo rivoluzionario, il quale neutralizzava nell'Isola di Santo Domingo (Haiti) l'egalitarismo formale introdotto dalla Rivoluzione francese, lasciando così inalterata la struttura schiavista della popolazione e quindi salvaguardando il potere dei coloni, per mostrare in che modo l'eccezione coloniale è regola sin dall'inizio nello stesso ordine repubblicano:

10. Agamben colloca storicamente negli anni della Prima guerra mondiale il divenire norma dello stato d'eccezione nei paesi europei: «La Prima guerra mondiale coincise con nella maggioranza dei paesi belligeranti con uno stato di eccezione permanente (...) è in questo periodo che la legislazione eccezionale per via di decreto governativo (che ci è oggi perfettamente familiare) diventa un pratica corrente nelle democrazie europee. Come era prevedibile, l'allargamento dei poteri dell'esecutivo in ambito legislativo proseguì dopo la fine delle ostilità ed è significativo che l'emergenza militare ora cedesse il posto all'emergenza economica, con un'implicita assimilazione di guerra ed economia» (Agamben 2003, p. 22-23).

L'inclusione delle colonie nella prima Costituzione della Francia repubblicana prende qui la forma del tutto paradossale della loro esclusione dal diritto comune. Attraverso di essa le colonie, in quanto *pays d'esclaves*, possono essere sottoposte ad una legislazione speciale costruita sulla base degli interessi particolari dei coloni, una legislazione che accetterà costantemente sino all'epoca delle decolonizzazioni la compresenza all'interno dell'ordine repubblicano di popolazioni privilegiate e sottoprivilegiate. La genealogia coloniale costringe a pensare all'eccezione da un punto di vista differente rispetto a quello fatto proprio da Agamben. L'eccezione coloniale non sospende l'ordine repubblicano su basi temporanee ma si pone come regola da subito» (Ivi, pp. 266-267).

Pur se oramai ampiamente rilevata, la mancata interrogazione da parte di Agamben della schiavitù come istituto fondamentale nello sviluppo della biopolitica moderna, così come nella genealogia dei «campi di concentrazione» moderni, resta un altro elemento piuttosto *sintomatico* dell'eurocentrismo del suo approccio. In *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002), in uno dei rari riferimenti alla schiavitù nei suoi scritti, egli sembra inoltre relegare tale istituto alla condizione premoderna: mentre nella modernità, suggerisce qui Agamben, «la macchina antropologica» opera escludendo gli esseri (non del tutto) umani dal regno dell'umanità, «la macchina dei tempi precedenti», diversamente, produceva un interno attraverso l'esclusione di un esterno, ovvero produceva l'umano attraverso l'umanizzazione dell'animale; «l'uomo scimmia», «l'enfant sauvage» o «homo ferus», ma anche e soprattutto «lo schiavo», «il barbaro» e «lo straniero» come figure dell'animale in forma umana (Agamben 2002, p. 30). Si tratta di un'affermazione certo veloce, ma che non fa che confermare una filosofia eurocentrica (quasi liberale) della storia; e qui per eurocentrismo, a differenza della critica di Mignolo, non intendiamo una sorta di «stigma culturale» aprioristico, bensì la riproposizione in chiave ontologica di una narrazione (comunque) storicistica dello sviluppo capitalistico (pur non assumendo questo fenomeno come oggetto del suo discorso) poco utile nel momento di comprendere le linee di *frattura* – gli attuali processi sia di inclusione differenziale che di esclusione – che stanno caratterizzando la produzione neoliberale di territori e popolazioni nella contemporaneità. In ogni caso, l'aspetto più sconcertante non è soltanto l'assenza di un qualsiasi riferimento alla piantagione coloniale nella trama storico-concettuale entro cui si muove Agamben, ma soprat-

tutto – dati i suoi costanti riferimenti eruditi al pensiero politico greco – la *non-menzione* della schiavitù come condizione fondamentale per il funzionamento (nella gerarchizzazione formale della vita in bios e zoe) della polis (Cfr. con Svirsky, Bignall 2012; White 2012). Viene quasi automatico *cuire* in modo althusseriano fra gli «spazi in bianco» del *testo* di Agamben le «contro-mappe cognitive» della modernità occidentale disegnate da Paul Gilroy in *The Black Atlantic* (1992):

In un tale contesto, risulta ben poco sorprendente che, pur se considerata senz'altro rilevante, la storia della schiavitù venga in qualche modo attribuita ai neri. Diventa la nostra proprietà speciale piuttosto che una parte dell'eredità etica e intellettuale dell'Occidente nella sua interezza. Questo aspetto è solo in parte preferibile a quella convenzionale risposta alternativa che vede la schiavitù delle piantagioni come un residuo premoderno, che scompare ogni volta che si rivela incompatibile con la razionalità illuminata e con la produzione industriale capitalistica (1992, pp. 126-127)¹¹.

11. L'obiezione di Gilroy non riguarda, ovviamente, soltanto l'approccio di Agamben. Nel suo testo, Gilroy rivolge questa critica in modo piuttosto articolato e simpatetico *anche* all'archivio marxista euroamericano. Per sviluppare ulteriormente l'enunciazione di Gilroy, e porre in modo ancora più frontale il problema, si può aggiungere che a parte qualche pagina di Marx, compresa la sua formidabile analisi del «modo di produzione schiavistico americano» negli scritti riguardanti *La guerra civile negli Stati Uniti*, e di Lenin, la schiavitù resterà un argomento *forcluso* dalla riflessione marxiana euroamericana fino a che intellettuali *neri* come C.L.R. James, Eric Williams e Oliver Cox non se ne sarebbero occupati tra la fine degli anni Trenta e Quaranta. Va inoltre ricordato che gli scritti di Marx sul modo di produzione schiavistico rispecchiano in un certo senso, almeno durante questo periodo, anche la sua difficoltà a concepire gli schiavi, ovvero qualcosa che non fosse il proletariato industriale europeo, non solo come un «soggetto» storico attivo quanto capace di «comunismo». Come hanno mostrato Shanin (1983) Anderson (2010) e soprattutto Dussel (1990), tra altri, vi è anche in alcuni dei suoi ultimi scritti un diverso approccio, meno eurocentrico, al mondo non-europeo. Come elemento di ulteriore problematizzazione, occorrerebbe ricordare che anche la riflessione di quello che Perry Anderson chiamava il «marxismo occidentale» sul colonialismo e sull'imperialismo, con l'eccezione di Rosa Luxemburg, ha sempre considerato questi fenomeni come una sorta di «deviazione politica» dalla logica altrimenti *puramente* economica del capitale. Emblematici dell'approccio del primo marxismo a questi fenomeni sono gli scritti di Engels e Kautski dopo la morte di Marx. Bisognerà aspettare ai cosiddetti «teorici della dipendenza, soprattutto A. Gunder-Frank, S.Amin e più tardi I. Wallerstein, per avere una teoria marxiana capace di inglobare in modo non storicistico e teleologico, al di

Per quanto riguarda i campi, si potrebbe affermare, invece, che Agamben sembra derivare in qualche modo la sua interpretazione del campo come figura fondamentale dello «stato d'eccezione divenuto regola» dalla loro sperimentazione come tecnica di contro-insorgenza nelle colonie. In *Homo sacer*, com'è noto, egli ricorda non solo l'origine coloniale dei primi campi di concentramento moderni – istituiti dagli spagnoli a Cuba nel 1896 e dagli inglesi in Sudafrica nel 1902¹² – ma soprattutto il fatto che la loro istituzione obbediva «all'estensione a un'intera popolazione civile di uno stato d'eccezione legato a una guerra coloniale» (1995, p. 185). La rammemorazione storica dell'origine coloniale dei campi serve ad Agamben come supporto epistemico della propria teoria, vale a dire per ribadire la sua concezione secondo cui «I campi nascono, non dal diritto ordinario (e meno che mai, come pur si sarebbe potuto credere, da una trasformazione e uno sviluppo del diritto carcerario), ma dallo stato d'eccezione e dalla legge marziale» (Ivi, 186). Ma il suo riferimento alla dimensione extra-europea dei campi è piuttosto veloce e si ferma qui: la colonia come spazio d'eccezione non sembra poter entrare nell'*algoritmo*, per così dire, del suo discorso.

Cercare di trovare la logica epistemica di tale *impossibilità* – quelle regole del suo discorso che delimitano il pensabile – è sicuramente più utile per noi che constatare, ancora una volta (dall'alto), la colonialità della sua prospettiva. L'aporia va qui ricercata proprio nella dimensione ontologico-metafisica – «nell'enigma occidentale dell'ontologia», per riprendere qui la sua stessa espressione – del discorso di Agamben: colonialismo, schiavitù, imperialismo non riescono a conquistare lo statuto di eventi (fondativi) perché nello schema di *Homo sacer* essi vengono (implicitamente) considerati alla stregua di meri *effetti* del dispositivo ontologico-metafisico della sovranità come modo di *costituzione* dell'Occidente in quanto soggetto storico. Si tratta di un limite ben evidenziato da Alejandro de Oto e Maria Quintana (2010, p. 66):

la dei limiti oramai evidenti di questo approccio, schiavitù, colonialismo e imperialismo come prodotti altrettanto *strutturali* e *autentici*, per così dire, del modo di produzione capitalistico.

12. Non si può non sottolineare qui la mancanza di un qualche accenno, pur di passaggio, ai campi coloniali italiani in Libia, che avrebbero visto la luce più o meno nello stesso periodo, ovvero qualche anno dopo.

il nucleo della nostra critica ad Agamben, benché associata al problema concreto che entra in gioco nel momento in cui viene ignorato il carattere istituente del colonialismo nella modernità e nella teoria politica, riguarda il fatto che la sua visione non fa che ridurre l'eterogeneità del mondo moderno coloniale, così come le diverse forme di disposizione della vita che tale mondo ha inaugurato, alla traccia incisa da un segno ontologico della tradizione del diritto romano. In questo senso, la lettura di Agamben non arriva tardi (come suggeriva Mignolo). Arriva da un segno epistemologico incapace di incorporare capillarmente i corpi coloniali nella propria trama concettuale. O meglio, *questi corpi vengono incorporati come un mero riferimento esterno che non altera affatto la traiettoria del concetto*.

De Oto e Quintana mettono bene in luce nel loro articolo buona parte di quello che possiamo chiamare la «produttività negativa» (da un'ottica decoloniale/postcoloniale) del modello di Agamben. La sua struttura di comprensione non può che dispiegarsi (e ripetersi) a partire da ciò che essi chiamano una «colonialità del tempo storico», la quale a sua volta, malgrado gli stessi obiettivi critici di Agamben, non può fare che riprodurre la «colonialità del potere e del sapere» alla base dell'edificio politico-epistemico occidentale. Vorrei qui notare, proiettando su altre dimensioni la critica di De Oto e Quintana, che ad avanzare indisturbato dietro la maschera ontologica di questa interpretazione dei limiti del politico è, ancora una volta, il tempo vuoto e omogeneo del capitale (imperiale occidentale): poiché l'eterogeneità temporale delle società coloniali, come aggiungono De Oto e Quintana, viene sussunta dalla prospettiva di Agamben entro il tempo *maestro* di un'altra ragione storica. Come scrivono ancora De Oto e Quintana,

tutto finisce in un movimento di sublimazione che, partendo dalla polis greca, ci spiega il nazismo come fine (telos) di un modello che contiene in se stesso, in modo germinale, la propria degenerazione» (Ivi, 59).

Sarebbe qui necessario aggiungere che l'ethos apocalittico della narrazione di Agamben, dalla sua prospettiva, non viene visto semplicemente come un prodotto dell'involuzione incessante di una sorta di spirale di impotenza strutturale della condizione «metafisica» dell'uomo occidentale. Come buona parte delle critiche heideggeriane della modernità e dell'umanesimo, il ritratto del presente – il divenire regola dell'eccezione –

viene qui considerato, al di là dell'heideggerismo anomalo di Agamben, come un punto di *non-ritorno*, come il punto estremo di autoconsumazione della logica (auto)distruttiva della sovranità Occidentale e della sua modernità politica; in sintesi, come ciò che possiamo chiamare – con Adorno e Levinas, per esempio – il «compimento (dello sviluppo) della metafisica». L'ethos apocalittico della narrazione di Agamben sullo «stato d'eccezione», il suo accento sull'oramai definitivo compimento della logica di sviluppo del dispositivo della metafisica, dunque, non deve essere preso soltanto come un sintomo o come una denuncia della decadenza perenne di un sistema, ma come un momento «positivo» per la ricostruzione filosofica e quindi per una nuova politica (anche se questo termine non è più adeguato, stando alla logica della sua impostazione)¹³.

Il suo senso di «fine della storia», a dispetto di buona parte dei suoi critici, non va compreso quindi come «fine delle ideologie» o delle «alternative politiche», ma proprio come il suo contrario, ovvero come la presa d'atto dell'aprirsi di una nuova «possibilità-soggettività». Dietro la dissoluzione della struttura, dell'uomo, della storia (dell'antropocentrismo) si svela l'evento, la possibilità del «salto nell'abisso»: che poi questo ethos apocalittico/messianico metta capo a una sorta di etica post-moderna anziché a un agire di tipo rivoluzionario, non muta il senso di quanto stiamo dicendo.

Dovrebbe essere chiaro a questo punto che l'eurocentrismo di Agamben non passa semplicemente da una sua mancata menzione-inclusione dell'esterno coloniale nel suo approccio, ma soprattutto dall'assunzione dell'Europa come epicentro (sede, luogo e soggetto) della modernità politica e della Storia. Nella narrazione di Agamben, solo l'Europa resta «intelligibile teoricamente al livello delle categorie fondamentali del pensiero storico» – per riportare le note parole di Chakrabarty in *Provincializzare l'Europa* (2000, p. 48) – mentre tutte le altre storie vengono degradate a mere ricerche empiriche di manifestazioni (locali) dell'Europa, a copie *imperfette* dell'originale. Si può dire, ironicamente, che lo schema di Agamben non fa che riprodurre a livello epistemico – rispetto ai soggetti coloniali e post-coloniali (per implicito, anche migranti, rifugiati, europei non-bianchi ecc.) – quel meccanismo di dominio del «potere sovrano occidentale» rispetto alla «nuda vita» nar-

13. Su questa connotazione della critica heideggeriana della metafisica vedi, per esempio, G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

rato da *Homo Sacer*: inclusione attraverso l'esclusione. Può sembrare una critica banale, ma è necessaria metterla in luce per comprendere cosa può significare leggere Agamben dal *Sud*, per così dire, ovvero a partire dal vissuto e dall'esperienza concreta di buona parte dei soggetti (post-coloniali) di oggi a cui il suo lavoro cerca di parlare. Questa *dislocazione* dello sguardo ci fa forse comprendere meglio il *balbettio-di-questi-testi*, per rifarci ancora a Barthes, «quella schiuma di linguaggio» o quella «frigidità» (Barthes 1972, p. 76) che si frappone di continuo fra «noi» e quest'opera.

Razzismo in bianco: la rimozione della razza ai tempi della post-Shoah

Chi di noi sorveglia su quella torre per avvertire l'arrivo di nuovi boia? Sono i loro volti diversi dai nostri? È con il nostro sguardo sincero che guardiamo ancora quelle rovine, come se il vecchio mostro giacesse sotto le macerie. Cerchiamo di diffondere nuove speranze, come se le nostre immagini tornassero indietro nel tempo, come se fossimo guariti di una volta per sempre dalla peste concentrazionaria. Come se davvero credessimo che tutto questo sia successo in una sola epoca e in un unico paese; che riusciamo a distrarci da ciò che ci circonda, a fare orecchio da mercante a un grido che non tace.

Dalla scena finale di *Notte e nebbia*, di ALAIN RESNAIS

Come si può anche intuire, su questo punto la narrazione di Agamben si incontra con le stesse *aporie* di ciò che abbiamo chiamato più sopra «marxismo bianco». Non solo per quanto riguarda lo storicismo, ma soprattutto in riferimento alla comprensione del ruolo di razza e razzismo negli attuali «assemblaggi di potere». L'assunzione del nazismo (e quindi del razzismo nazista) a paradigma del dominio biopolitico moderno da parte di Agamben è un'operazione gravida di conseguenze problematiche per i temi di cui qui ci stiamo occupando. Come prima cosa, per implicito, tende a porre l'*antisemitismo* nazista come paradigma interpretativo del razzismo. Come scrivono Svirsky e Bignall (2012, p. 2),

anche se Agamben è spesso impegnato nella sua opera nella comprensione dello status e del trattamento di quegli «altri» oppressi dall'Europa, così come sulle anomalie legali e sulle forme di violenza direttamente legittimate dallo Stato capaci di

rendere possibile tale oppressione, questa sua preoccupazione appare fondata soprattutto sulla sua discussione dell'internamento e del tentato sterminio degli ebrei europei nei campi di concentramento durante la Seconda guerra mondiale.

Ancora una volta, il problema non risiede tanto nell'eccezionalità dell'oggetto in sé (lo sterminio nazista degli ebrei) quanto dal *modo* in cui esso viene assunto come un fenomeno paradigmatico dal suo approccio e quindi dall'interpretazione del razzismo (nazista) proposta da Agamben. Anzitutto, non si può non essere d'accordo con Alana Lentin quando sostiene che la narrazione di Agamben, nell'affrontare la questione dell'Olocausto e del progetto razziale dei nazisti in modo del tutto scisso dal razzismo coloniale e dalla schiavitù, non fa che riproporre un'altra versione di ciò che lei chiama «frozen racism» (Lentin 2017). Secondo Lentin, questa visione dell'Olocausto è divenuta l'emblema delle ideologie correnti del «frozen racism», ovvero di una modalità oggi dominante di concepire il razzismo (nelle sue manifestazioni sia del passato che del presente) come un fenomeno *scisso* dalla costituzione materiale della modernità occidentale e quindi dalla colonialità del potere capitalistico globale. Per quanto concerne l'analisi dell'esempio del nazismo, questo tipo di interpretazione finisce per fare di tale progetto razziale un'eccezione storica, vale a dire un fenomeno talmente suscettibile di essere compreso *soltanto* in se stesso da erigere automaticamente l'antisemitismo nazista a forma ideal-tipica del razzismo moderno. Conviene però soffermarsi sugli altri significati impliciti cui rinvia l'aggettivo «frozen». La cesura agambeniana del razzismo nazista dalla storia coloniale sta *anche* a significare, paradossalmente, una sua scissione dal dispositivo della «razza» inteso come tecnologia *materiale* – come condizione strutturale – di governo delle popolazioni moderne. La ragione di questa scissione, ancora una volta, non sta in un eurocentrismo inconscio di Agamben quanto nella logica stessa della sua concezione della biopolitica (e dei campi) come *nomos* del moderno e della sovranità occidentale. Si tratta di una narrazione della modernità in cui il razzismo (nazista e non) viene concepito come un *effetto* della biopolitica e non viceversa (come lasciava intuire invece in parte il Foucault di *Bisogna difendere la società*, a differenza di quello della *Volontà di sapere*)¹⁴.

14. La definizione di biopolitica di Foucault in *La volontà di sapere* è piuttosto nota (1976,

Cominciamo col dire che nei testi della trilogia Agamben dedica qualche pagina all'analisi del razzismo solo nella parte conclusiva di *Homo Sacer*, in un capitolo dal titolo piuttosto evocativo rispetto alla sua comprensione di questo fenomeno: «Politica, cioè il dar forma alla vita di un popolo» (1995, pp. 160-170). Questo *non-sentito* bisogno di dover concedere più spazio al razzismo in scritti incentrati sull'assunzione paradigmatica dello sterminio nazista degli ebrei come nomos del moderno è chiaramente *sintomatico* del suo approccio: *Quel che resta di Auschwitz* non sembra avere a che fare con la pesante eredità di questo fenomeno per il futuro della civiltà occidentale.

Ma vediamo come procede il suo discorso. Nella parte conclusiva di *Homo Sacer* Agamben pone come punto di partenza della sua analisi del progetto razziale nazista un assunto piuttosto controcorrente rispetto a un senso comune assai diffuso nelle narrazioni dominanti sulle spiegazioni del fenomeno: il razzismo nazista – così come il proprio progetto *eugenetico* di governo – non operava attraverso le tradizionali concezioni «biologiciste» della razza dominanti nel pensiero razzista europeo negli anni immediatamente precedenti. Se è vero che con il nazismo si assiste al massimo livello storico di *biologizzazione* della politica di governo di una popolazione, a un progetto in cui la medicina appare sempre più integrata all'economia «nelle funzioni e negli organi dello Stato», e si tratta di uno sviluppo in corso all'epoca, vale la pena ricordare, anche in altri paesi come Stati Uniti, Gran Bretagna e Svezia, nel caso specifico della Germania nazista ciò *non* deve essere inteso come il prodotto o l'inseguimento di una singolare concezione «biologico-genetica» di razza. In proposito, Agamben ricorda che i principali scienziati nazisti erano perfettamente consapevoli – come d'altronde Hitler nel *Mein Kampf* – del fatto che una «razza pura, nel

pp. 119-142). Come nota Catherine Mills in proposito: «Foucault is careful to note that the transition from a society blood was not a distinctive rupture, but entailed a series of overlappings, interactions and echoes. Interestingly, one of the major axis between a society of blood to one of sexuality was race. However, Foucault's comments in *Will to knowledge* are brief, especially on the issue of race, and at this point is helpful to turn to his more extensive discussion... in *Society must be defended*...» (Mills 2018, p. 16). Non può non colpire, dato gli argomenti che stiamo trattando, la mancanza nel dibattito italiano su Foucault, nonostante l'estrema ampiezza e ricchezza, di una qualsiasi apertura a questioni inerenti la razza e il razzismo nello sviluppo del suo pensiero.

senso di questa definizione, è praticamente impossibile da identificare» (1995, p. 163), e che quindi «tedeschi» ed «ebrei» non potevano essere considerati in senso proprio due razze diverse. La concezione nazista del razzismo, conclude così Agamben, è sempre rimasta orientata da criteri *politici* più che biologici. Proprio per questo, egli afferma,

Il termine razzismo (se si intende per razza un concetto strettamente biologico) non è, pertanto, la qualificazione più corretta per la biopolitica del terzo Reich: essa si muove, piuttosto, in un orizzonte in cui la «cura della vita» ereditata dalla scienza della polizia settecentesca si assolutizza, fondendosi con preoccupazioni di ordine propriamente eugenetico (...). Non si comprende la biopolitica nazionalsocialista (e con essa buona parte della politica moderna, al di fuori del terzo Reich), se non s'intende che essa implica il venir meno di due termini: la *polizia* diventa ora *politica* e la cura della vita coincide con la lotta contro il nemico (1995, p. 163).

Il passo – che può essere ulteriormente chiarito dal titolo del capitolo riportato più sopra – è importante e denso di significato. Anche perché per Agamben, a giusto titolo, tali questioni non riguardano un «solo popolo» (gli ebrei), ma «problemi di importanza vitale per tutta la civiltà europea» (1995, p. 163-64): lo sterminio degli ebrei acquista tutto il suo senso – egli suggerisce – *solo* se lo si intende come il frutto di un intreccio letale più ampio di politica, polizia, eugenetica, ideologia, cura della salute e lotta contro il nemico.

Di per sé non ci sarebbe nulla da obiettare a questa interpretazione/ decostruzione del razzismo «antisemita» del nazismo: soprattutto se la si considera come quello che la fenomenologia di quel periodo chiamava «epochè» analitica. Non è qui in discussione il fatto che il razzismo (anche quello pseudoscientifico) sia stato un problema politico ancor prima che culturale o biologico, ovvero razziale in senso stretto. Non è nemmeno obiettabile il fatto che ogni forma di razzismo – in questo caso quello nazista – debba essere analiticamente *dis-imbricata* nel suo contesto storico per cogliere meglio la sua logica come razionalità di governo. Lo abbiamo posto noi stessi come presupposto per la comprensione delle diverse forme storiche di razzismo. E tuttavia, dal nostro punto di vista, questa sorta di fenomenologia del razzismo (nazista) propostaci da Agamben resta comunque problematica.

Nella sua argomentazione, in effetti, il razzismo (nazista) ci viene proposto più che altro come un *derivato* – un effetto *secondario*, si potrebbe dire – del dispiegamento della biopolitica moderna intesa come assolutizzazione progressiva di quello che Foucault aveva chiamato «scienza della polizia». Sia chiaro: non si tratta di una questione di sterili «primati», di causa e conseguenza, il problema è che nella concezione di Agamben non viene considerato affatto – come del resto non lo aveva considerato nemmeno il Foucault de *La volontà di sapere* – proprio il «viceversa», ovvero in che modo la biopolitica è stata *anch'essa* sempre più plasmata dalla razzializzazione del pensiero e della cultura europei, e quindi dagli effetti di retroazione delle politiche coloniali/occidentali di governo delle colonie sulla dialettica politica continentale, divenuta sempre più onnipervasiva, come sostengono numerosi studiosi del razzismo, dal XVIII secolo in poi.

Il problema può essere posto con una domanda: se «la grande novità del nazionalsocialismo» – si potrebbe dire, il suo balzo in avanti rispetto alla biopolitica tradizionale – «consisteva nel fatto che la gestione del patrimonio vivente» è stata integrata in modo strutturale «nei calcoli del Reich per diventare la base di una nuova politica» (1995, p. 161), e quindi nel suo definitivo incentrarsi su questioni come l'eredità biologica della popolazione, la salute dei governati, la discendenza, la purezza del sangue, il controllo della sessualità e della natalità, il rischio di degenerazione, l'eugenetica come progetto di governo, l'igiene pubblica come elemento di sicurezza sociale, vi è da chiedersi, sarebbe stato possibile *concepire* un simile programma di governo a prescindere dal graduale divenire «guerra delle razze» all'interno della stessa Europa della lotta di classe e della lotta tra le nazioni occidentali per l'egemonia mondiale?

Il nostro presupposto è che questo *dissidio* interno – riprendendo in un altro contesto l'espressione di Lyotard – nella prospettiva di Agamben deriva anche dai limiti stessi della sua concezione del razzismo: come il passo citato precedentemente lascia intuire, egli finisce per ridurre eccessivamente razza e razzismo alle loro storiche espressioni pseudo-scientifiche e biologiche di tardo Ottocento; e questo malgrado la sua paradossale insistenza sul fatto che per il nazismo l'idea di «corpo biopolitico non dipendeva da una concezione biologica di razza» (1995, p. 193). Nella sua narrazione, non sembra esserci spazio alcuno per una considerazione di razza e razzismo come *discorsi* nel senso foucaultiano di questo termine, vale a

dire come pratiche simboliche e materiali di governo indotte dall'intreccio di economia, politica e cultura; più precisamente, come parti di assemblaggi di potere prodotti dalla configurazione di un certo tipo di economia (bio)politica morale coloniale – per riprendere qui il termine secondo la nostra accezione – di gestione del vivente.

È opportuno riaffermare a questo punto che l'eurocentrismo della concezione del razzismo di Agamben non deriva semplicemente dalla dimensione ontologico-metafisica della sua prospettiva, e nemmeno dal fatto che tale concezione appare plasmata unicamente sull'esperienza degli ebrei in quanto altro *interni* all'Europa, come suggerivano in qualche modo Svirsky e Bignall nel passo riportato più sopra, ma più puntualmente dall'assunzione dell'antisemitismo – nella forma che prese durante lo sterminio nazista – come paradigma del razzismo *moderno*. Se il razzismo nazista viene posto come il paradigma del razzismo moderno, non in quanto tale, ma in quanto nomos della biopolitica occidentale, dobbiamo concludere per implicito che il razzismo coloniale – plasmato sulla gerarchia indotta dalle diverse interpretazioni della linea del colore in quanto gerarchizzazione dell'umano e quindi maggiormente improntato alla sfruttamento *materiale* dei soggetti inferiorizzati – appare qui, ancora una volta, come un'espressione secondaria dell'originale, come una sua copia *eterna* e imperfetta.

Il discorso di Agamben, come abbiamo anticipato, finisce dunque per ridurre il razzismo a un mero strumento di gestione *sanitaria* del «corpo biopolitico della nazione», i cui scopi essenziali di «polizia» sarebbero (stati) unicamente di tipo medico-biologico (prima che materiali) e soprattutto «tanatopolitici». Il razzismo, concepito come mero effetto di un dispositivo metafisico originario della cultura occidentale, finisce così per assolvere la *sola* funzione di «polizia ontologica» della società, proprio in quanto strumento di «esclusione» (fisica) di tutti coloro che vengono identificati come nemici del corpo sociale della comunità o la nazione. Come la biopolitica, esso non sembra avere alcun ruolo più specificamente «produttivo» nel governo della società.

È chiaro che questa concezione pone problemi anche rispetto alla comprensione dello stesso progetto razziale nazista. Da questa prospettiva, infatti, il fatto che la Germania nazista fosse gradualmente divenuta un gigantesco «Stato schiavistico moderno» nel cuore dell'Europa, struttura-

to sulla base di un reclutamento coatto di massa di forza lavoro straniera «razzializzata», rischia di apparire un elemento semplicemente «contingente» rispetto alle finalità «tanatopolitiche» del razzismo e del suprematismo nazista. Enzo Traverso (2010, p. 42-43), pur assumendo la diversità e l'eccezionalità del progetto nazista rispetto al razzismo coloniale e all'imperialismo occidentale tradizionale, poiché orientato all'annientamento totale di un popolo, ci ricorda un particolare dell'economia politica razziale nazista certamente utile per quanto stiamo cercando di dire:

A differenza dello schiavismo classico, tuttavia, i deportati (nei campi di lavoro nazisti) costituivano una forza lavoro che non era destinata a riprodursi ma a essere consumata fino all'esaurimento, nel quadro di un vero e proprio *sterminio attraverso il lavoro*. Secondo la visione del mondo nazista, inoltre, la divisione del lavoro corrispondeva a una divisione razziale che fissava la gerarchia interna dei lavoratori-schiavi. Alla stratificazione professionale del proletariato tipica del capitalismo industriale si sovrapponeva una stratificazione razziale imposta dal sistema di valori nazista che implicava ovviamente un annullamento radicale del principio di eguaglianza. La biopolitica nazista realizzava cioè la fusione della modernità e del contro-illuminismo: Taylor adattato a un capitalismo rimodellato in base a principi razzisti.

Questo limite della struttura di pensiero di Agamben sul razzismo – il suo declassamento a mero effetto della biopolitica moderna – rende più visibile anche un altro elemento problematico del suo approccio messo di frequente in evidenza dalla letteratura critica vicina agli studi postcoloniali, decoloniali e anche ai Black Studies. La scissione del progetto razziale del nazismo dal discorso coloniale della razza (il suo *congelamento* storico nell'esperienza dell'antisemitismo nazista) porta Agamben a promuovere una concezione del razzismo del tutto «race blind». L'assunzione di una simile idea oltre che rischiare chiaramente il *nonsense* – «come può esistere o essere esistito, sia a livello geopolitico sia ad altri livelli, un razzismo senza razza», chiede Weheliye ad Agamben nel suo testo (2014, p. 55) – pone diversi problemi politico-epistemici allo stesso paradigma dell'*Homo Sacer* (Cfr. anche con Gilroy 2009).

Come prima cosa, l'assenza di riferimenti nel testo al discorso della razza come storico demarcatore dei confini dell'*umano* nello sviluppo della modernità non fa che riportare in primo piano una percezione bianca

sulla comprensione della stessa logica di funzionamento dei processi razziali di discriminazione. L'evocazione del Musulmano dei campi come soggetto (come resto) ai limiti dell'umano in *Quel che resta di Auschwitz* – in un altro dei rari momenti di confronto più o meno diretto con la questione della razza nella trilogia – chiarisce ancora di più questo aspetto dell'approccio di Agamben al razzismo e, allo stesso tempo, può essere preso come un'ipotetica risposta al quesito posto da Weheliye. È proprio attraverso la descrizione del Musulmano come morto-vivente, come vita non-viva e non-morta, «come soglia tra l'uomo e il non-uomo» (1998, p. 50) che Agamben intende mostrare in che modo la *biopolitica*, nelle sue finalità «tanatopolitiche», legittimate dalla razzializzazione della politica statale e attraverso la materializzazione del «campo» come proprio nomos, riesce a trascendere il razzismo stesso, proiettando (la distruzione de)l'umano oltre i confini dell'esistenza stessa di razze umane:

Le cesure biopolitiche sono, infatti, essenzialmente mobili e isolano ogni volta nel continuum della vita una zona ulteriore, che corrisponde a un processo di *Entwürdigung* e di degradazione sempre più spinto. Così il non ariano transita nell'ebreo, l'ebreo nel deportato (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), il deportato nell'internato (*Häftling*), finché, nel campo, le cesure biopolitiche raggiungono il loro limite ultimo. Questo limite è il musulmano. Nel punto in cui lo *Häftling* diventa un musulmano, la biopolitica del razzismo va, per così dire, al di là della razza e penetra in una soglia in cui non è più possibile stabilire cesure. Qui il legame fluttuante fra popolo e popolazione si spezza definitivamente e vediamo emergere qualcosa come una sostanza biopolitica assoluta, inassegnabile e incesurabile (1998, p. 79).

Nel porre il Musulmano dei campi come figura ultima della «biopolitica del razzismo» (oltre la razza), Agamben finisce per *de-razzializzare* ulteriormente il razzismo, eliminando quella che è da sempre l'essenza stessa di questo fenomeno come tecnologia moderna di governo, vale a dire l'esaltazione e la produzione politica di razze gerarchicamente classificate. Al contrario, il Musulmano, come suggerisce Weheliye, non può essere che «l'epitome della razza in azione come razzismo» (2014, p.58). Ancora una volta, e al di là di questa critica, ci sembra che il limite fondamentale dell'approccio di Agamben derivi dall'aver assunto come *nomos* del razzismo moderno sia un certo modello interpretativo dominante in Europa del-

l'antisemitismo europeo di inizio Novecento (che vi vedeva le radici unicamente in processi interni *reattivi* allo sviluppo della modernità politica in Europa) sia nello sterminio nazista degli ebrei. Ma su questo punto, l'approccio di Agamben è perfettamente dentro il paradigma antirazzista dominante nell'Europa continentale: non fa che seguire la stessa traccia epistemica di molti delle più importanti opere critiche europee sul razzismo uscite negli ultimi tre decenni. Si pensi a lavori come quelli dei già citati P. A. Taguieff, M. Wieviorka, C. Guillaumin, E. Balibar e I. Wallerstein, ma anche a un'opera importante come quella di G. Mosse sul nazismo e a uno dei pochi interessanti tentativi di riflettere in modo sistematico e globale sulla storia di questo fenomeno in Italia, ovvero i testi di Alberto Burgio. Malgrado i riferimenti qua e là all'importanza del passato coloniale nella produzione di un dispositivo razzista di governo, si tratta di prospettive che finiscono per rinchiudere la loro riflessione sul razzismo, in modo del tutto paradossale, all'interno di uno sguardo «eurocentrico»: l'Europa resta il centro della questione e il soggetto fondamentale della narrazione. Scriveva, per esempio, Balibar in *Razza, nazione, classe* (p. 66): «il nazionalismo sarebbe, se non l'unica causa del razzismo, in ogni caso la condizione determinante del suo prodursi». Da qui, una delle sue più note affermazioni: «il razzismo è un supplemento di nazionalismo, un supplemento interno al nazionalismo» (p. 66). Non è difficile vedere in questo ragionamento sia l'influenza che i limiti dell'approccio di H. Arendt alla questione.

Si potrebbe dire che la proiezione agambeniana del Musulmano come ultimo resto dell'umano, come effetto di una politicizzazione della zoe oltre una dialettica di potere strettamente razzista, non fa che rimettere in evidenza una modalità bianca e occidentale di concepire *anche* i processi di produzione di «nuda vita». Nello schema di Agamben, per dirla in termini più generali, la politicizzazione della zoe, ovvero la discriminante sovrana nella produzione di «nuda vita» come (necessario) demarcatore ontologico tra ciò che appartiene alla comunità politica (all'umanità) e ciò che viene rigettato nello spazio oscuro del sub-umano, non segue mai le linee di frattura del discorso coloniale e post-coloniale della razza e del razzismo (Cfr. con Basevich 2012). Il razzismo, come abbiamo visto, viene qui trattato come una conseguenza secondaria, come un momento del tutto contingente, e per di più de-razzializzato, del dispiegamento del dominio biopolitico in quanto nomos del potere sovrano occidentale. In questo senso, è dif-

ficile non vedere nella trilogia di Agamben, come nota ancora Alana Lentin, un'altra espressione di un autore bianco che, negando l'importanza della razza nella sua biopolitica del razzismo, non fa che contribuire con la sua continua *rimozione* nell'Europa della post-Shoah. Questa rimozione

rappresenta poi sia l'inabilità sia la riluttanza di affrontare non solo la traccia profonda del discorso della razza nel pensiero europeo moderno, ma soprattutto la compresenza della violenza coloniale sia nell'Olocausto che nella conformazione dell'Europa post-Auschwitz (Lentin 2017, p. 14).

Si tratta, ovviamente, di un limite che non possiamo più concederci: il tempo dell'innocenza bianca, anche in Italia, è chiaramente finito.



4. NECROPOLITICA DEL NEOLIBERISMO

C'era in lui un mistero che aveva voluto sondare. Ma alla fine, era soltanto il mistero della povertà che crea le persone senza nome e senza passato, che le fa rientrare nella folla immensa di quei morti anonimi che hanno fatto il mondo disfacendo se stessi per sempre.

A. CAMUS, *Il primo uomo*

Come abbiamo visto, tra le critiche più ricorrenti alla prospettiva di Agamben vi è quella di un eccesso di «astrattezza» e di «metafisica» (Vedi Mills 2008; 2016) del suo schema rispetto alla necessità di una comprensione più «microfisica del potere» sovrano occidentale, per rifarci qui all'espressione di Foucault, ma rispetto soprattutto alle lotte politiche disseminate nel tessuto sociale per uscire dai suoi dispositivi di cattura. Abbiamo visto che la dimensione «metafisica» del discorso di Agamben è tutt'altro che accidentale e/o ingenua. Così, squalificare a priori, come spesso accade, la sua analisi come astratta, ontologica o metafisica può quindi voler dire poco. È certo più condivisibile la critica secondo cui Agamben non riesce a uscire dallo stesso dispositivo di biopotere che critica – né a intravedere alcuna reale rottura o alternativa politica – riproponendo così la violenza sovrana come qualcosa di inevitabile o intrascendibile (Cfr. Hardt, Negri, 2009) Come hanno notato Walters (2008, p. 188), Squire (2009, p. 56) e McNeven (2013, p. 184), solo per citare alcuni, nella prospettiva di Agamben «i migranti non sono mai soggetti politicamente attivi».

Vorrei proporre in modo diverso, e forse più produttivo, questo tipo di critica: non è difficile ammettere che nel complesso la narrazione di Agamben possa descrivere più o meno bene gli effetti – gli aspetti *formali*

dell'attuale esercizio del potere in uno spazio come quello governato dalla Ue – di ciò che è stato denominato in diversi studi di filosofia del diritto o sociologia giuridica la «territorializzazione della sovranità». La prospettiva di Agamben si mostra certamente utile per una prima *istantanea*, se così si può dire, dei dispositivi di governo all'opera nell'attuale congiuntura politica. Ma nel momento in cui si vorranno mettere a fuoco in modo più nitido gli elementi ritratti da tale istantanea cercandovi la natura – anche attraverso un semplice sguardo *etnografico* – la sua struttura di comprensione non farà che urtare contro i suoi stessi limiti.

Da un certo punto di vista, il paradigma della «nuda vita» presenta gli stessi limiti che abbiamo individuato nell'approccio di Fassin all'umanitarismo. La «ragione umanitaria» in un caso, il «potere sovrano» nell'altro, slegati da qualsiasi tentativo di comprensione di presunte finalità materiali, divengono «macchine» di cattura, esclusione e morte (e non a caso mai di «sfruttamento») di cui non si finisce mai di afferrare la loro ragion d'essere, se non in termini appunto «astratti» e «metafisici», o di semplice «volontà di potenza», per dirla con Nietzsche. Pur nella coerenza interna dei loro discorsi, e al di là dell'efficacia delle loro diverse critiche, per esempio al sistema umanitario, l'aporia emerge impietosa, poiché resterà sempre difficile immaginare, dall'interno di questi paradigmi, come sottrarsi a qualcosa di cui non si percepisce una motivazione o un fondamento, se non il dominio per il dominio, oppure una mera e *vuota* «ragione strumentale»; vuota perché a differenza di altre filosofie heideggeriane, nel caso della trilogia di Agamben, e la stessa obiezione può valere anche per l'approccio «etico» di Fassin, non viene dato alcun risalto allo sviluppo della «scienza» e della «tecnica» come prigionie dell'umanesimo o come «telos» della modernità. Detto altrimenti, dall'interno di queste prospettive, non si riesce del tutto a comprendere come si possa contrastare una logica di potere che si manifesta *indipendentemente* da qualunque dialettica storico-sociale *immanente* ai conflitti *storici* tra governanti e governati. È la «problematica» stessa di questi approcci, nel senso che Althusser diede a questo termine, a non consentire la materializzazione di alcune domande per noi fondamentali, ovvero contro chi, perché, come e a partire da quali conflitti si dovrebbe oggi lottare per uscire da queste due diverse logiche «sovrane».

Necropolitica come rovescio della concezione bianca della sovranità

In questi giorni ci sono negri dappertutto, e l'arrivo di ogni nave fa notizia, e agli inglesi non piace che i ragazzi vengano in Inghilterra a starci e a lavorare.

«Perché è così?» chiede Parsifal.

«Bè, per quanto posso immaginare, hanno paura che ci pigliamo un lavoro prima di loro, anche se questo non succede mai. L'altra cosa è che semplicemente non gli piacciono i negri, e non chiedermi perché, perché questa è una questione che da un sacco di tempo cervelli più grandi del mio stanno cercando di risolvere.»

SAM SELVON, *Londinesi solitari* (1956)

Nel caso di Agamben, questo dislivello di efficacia tra «dimensione descrittiva» e «dimensione analitica» appare evidente fino al paradosso: mentre la concezione alla base del paradigma dell'*Homo sacer* ci chiede di pensare «sovranità», «nuda vita» e «campo» come fenomeni sociopolitici «senza contenuto» – parafrasando il titolo di un suo noto testo¹ – è chiaro che i soggetti (o anche gruppi) che cadono oggi nelle loro maglie ne restano vittime (esclusi attraverso la loro inclusione, per dirla nei suoi termini) proprio perché rappresentanti di alcune categorie sociali ed etniche piuttosto *specifiche*. Questo scollamento interno tra i due livelli di analisi può essere enunciato anche in questo modo: se si guarda dall'alto, da una dimensione puramente teoretica, è possibile trovare in questa enunciazione una prima descrizione efficace dei meccanismi formali-generalis all'opera del dispositivo del diritto sovrano; se si guarda invece dal punto di vista della «pratica sociale» concreta dei soggetti, per dirla con Bourdieu, e soprattutto dall'esperienza del *corpo* delle sue principali vittime, questa descrizione formidabile del dispositivo sovrano come «abbandono alla legge», apparirebbe come un profondo *nonsense*, inducendo, proprio nei soggetti a cui essa maggiormente si rivolge (migranti, profughi, sfollati ecc.), lo stesso sentimento «modernista» di spaesamento, angoscia e sconcerto del Josef K. di Kafka di fronte alla violenza trascendente e inappellabile della macchina della giustizia: la loro domanda, infatti, «perché proprio io» è destinata qui a non trovare risposta. Quel «come un cane», lasciatoci in eredità da Josef

1. G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Einaudi, Torino 2008.

K., come cifra della gabbia d'acciaio giuridica moderna, rischia di dire poco nei campi profughi di Merkel/Erdoğan in Turchia, nei diversi CIE sparsi per l'Europa o nelle tendopoli «istituzionali» piazzate a fianco dei territori agricoli del Sud Italia: per quanto pregnante, l'impressione kafkiana, resta *parziale e situata*.

Il punto cieco, l'arresto immediato della produttività teorico-politica di questo tipo di approccio sta dunque proprio qui: nel totale disinteresse (di una prospettiva ontologica) per le articolazioni pratiche – i contenuti e le dinamiche concrete – attraverso cui il «potere sovrano» fa presa sul corpo sociale e le sue popolazioni. E tuttavia è proprio a partire dalla *barratura* storico-concreta dell'*esserci* di figure come la «sovranità», la «nuda vita» e il «campo» – nel tempo, nello spazio e nei corpi – che possiamo pervenire a una comprensione politica efficace degli attuali assemblaggi di potere; non viceversa. Judith Butler (2004, p. 91), pur se da una prospettiva diversa dalla nostra, ha ben evidenziato questi limiti del paradigma di Agamben. Dal suo punto di vista, le generalizzazioni di *Homo sacer* sul «potere sovrano» e la «nuda vita»

non ci dicono ancora come questo potere operi in modo differenziato verso certe popolazioni per gestirle, per de-realizzare l'umanità di soggetti che potenzialmente appartengono a una comunità tenuta insieme da leggi che tutti riconoscono; e non ci dicono come la sovranità, intesa in questo caso come sovranità dello Stato, operi attraverso la differenziazione delle popolazioni sulla base dell'etnicità e della razza, come la gestione e la de-realizzazione delle popolazioni agisca per sostenere e ampliare le pretese di una sovranità che non è responsabile davanti a nessuna legge.

Inutile aggiungere che a rendere visibile tale barratura – l'articolazione concreta del dispositivo, la sua produzione di soggettività – sono soltanto le lotte dei soggetti *incompatibili* con tale macchina. È così che un concetto come quello di «nuda vita», proprio nella sua estrema (e a volte vuota) ripetizione come concetto-chiave, rischia di mascherare molto di più di quanto non sveli.

Altre note obiezioni in questo senso sono state sollevate proprio a partire dalla definizione estremamente generica di «campo» fornita da Agamben nel suo testo (Rahola 2003, 2006; Fassin 2010; Mezzadra, Neilson 2013).

Nel già citato *La ragione umanitaria*, D. Fassin, pur accogliendo nella sua enunciazione diversi degli input offerti da *Homo sacer*, ci offre una delle critiche più caratteristiche di tali limiti. La sua critica è articolata in due parti, anche se intrinsecamente legate: il punto di partenza rappresenta l'obiezione sicuramente più comune all'approccio di Agamben ai «campi»; nella seconda parte, egli affronta invece un limite rimasto in qualche modo meno «visibile», soprattutto nel dibattito critico italiano su tale argomento. È utile soffermarsi brevemente sulla critica di Fassin per tre diversi motivi: prima di tutto perché essa illustra in modo efficace i problemi di tipo epistemologici che pone ciò che abbiamo chiamato il dislivello interno dell'approccio di Agamben; in secondo luogo, tale critica mostra anche i deficit politici, per così dire, dello stesso approccio di Fassin; infine, essa ci consente di chiudere il nostro discorso sulla necropolitica come limite *coloniale-razziale* della biopolitica occidentale moderna.

Fassin riconosce l'importanza dell'osservazione di Agamben secondo cui la proliferazione globale dei campi deve essere presa come un altro segno politico del «divenire regola dell'eccezione». E tuttavia, tale osservazione, ammonisce Fassin, resterà solo un'indicazione generale di metodo – e quindi un assunto deprivato dalla propria pregnanza – se non si accompagna di un'analisi altrettanto esauriente del tipo di eccezione all'opera in ogni specifica situazione. Mentre è chiaro che la logica del campo si materializza sempre a partire da una struttura giuridica ben definita, la sua *funzionalità* politica non è mai direttamente desumibile da tale qualità formale. In questo senso, onde rendere più efficace la stessa teoria agambeniana del campo, Fassin ritiene anche necessario tracciare una distinzione tra le popolazioni categorizzate come *indesiderabili*, ovvero tra i diversi tipi di eccezione che può produrre la forma campo. La produzione dell'indesiderabilità, suggerisce Fassin, può seguire diverse modalità di *inclusione-escludente*. L'indesiderabilità, dunque, può costituire soggetti deportabili, suscettibili di essere respinti e/o rispediti al luogo di provenienza, come accade in generale nei posti di controllo di frontiera all'aeroporto di Roissy; oppure altri tipi di soggetti, da confinare in luoghi di detenzione distanti dall'occhio pubblico, in spazi come il vecchio campo di Sangatte, e come molti degli odierni CAS, CARA e CIE; infine, un'altra tipologia dell'indesiderabilità può essere rappresentata dai gruppi e soggetti destinati allo sterminio (come ad Auschwitz) o a un annientamento sociale (come a Guantanamo).

A queste distinzioni proposte da Fassin se ne potrebbero aggiungere ancora altre, per attualizzare la sua tipologia, come si può desumere dal nostro stesso lavoro. Nel complesso, la sua obiezione mette bene in luce due limiti importanti dell'approccio di Agamben all'eccezione: come prima cosa, una definizione così strettamente giuridico-formale di campo, come quella contenuta in *Homo sacer*, può comprendere una varietà talmente ampia di spazi e istituzioni da far perdere ogni consistenza epistemologica al significato politico attuale della stessa parola eccezione. La definizione di Agamben, conclude qui Fassin, non consente di vedere una gerarchia *interna* tra i diversi spazi prodotti dall'eccezione. Si tratta di un tipo di critica oramai piuttosto familiare (Vedi per esempio Bernardot 2008; Agiers 2005, 2013; in Italia invece Rahola 2003; Mezzadra, Neilson 2013; Beneduce 2014).

In secondo luogo, proprio a causa di questa concezione astratta del campo, l'approccio di Agamben non riesce a rendere conto dell'esistenza storica di diversi gradi e forme dell'eccezione. Ribadire questa diversificazione sia dell'esperienza del campo, sia delle forme dell'eccezione significa per Fassin resistere a un *pathos* che, generato proprio dall'esistenza perenne del campo come forma di reclusione-esclusione, potrebbe finire col fare tabula rasa della molteplicità della realtà: «Il paradigma», egli chiede ad Agamben parafrasando Mallarmé, «non può abolire il reale» (Fassin 2010, p. 226). In questo caso, reale sta a significare una distinzione irriducibile dei diversi livelli (storici e contemporanei) di «spossessamento», si potrebbe dire, dell'umanità nel suo complesso. Anche questa seconda parte della sua critica è oramai acquisita. E tuttavia, va notato, nel dibattito italiano essa non ha finito di sprigionare tutte le sue logiche implicazioni: mentre tale questione, diversamente da Fassin e da buona parte della letteratura critica anglosassone, è stata ulteriormente elaborata rispetto alle forme attuali del «management delle migrazioni», della «moltiplicazione delle figure del lavoro» e dell'intreccio di sovranità e governamentalità nel modo neoliberale di accumulazione (Cfr. con Mezzadra, Neilson 2013, p. 189-191; Lazzarato 2013), meno *visibile* (più latente che manifesto) è rimasto il limite *necropolitico*, inteso nei termini in cui stiamo proponendo questo termine, della concezione dell'eccezione sovrana promossa da Agamben. In definitiva, abbiamo due modi più o meno egemoni di articolare la critica della logica *sovrano-detentiva* alla base degli attuali regimi migratori: una prima prospettiva tende a iscriverla sulla traccia segnata da

Auschwitz, ovvero a considerarla come un mero effetto contemporaneo del paradigma tanatopolitico dei campi posto da Agamben come *nomos* della modernità; la seconda, invece, tende a *distendere* in senso più materialista un simile sintagma ontologico, a riplasmarlo sull'esigenza capitalistica degli attuali assemblaggi governamentali di mettere a valore la stessa mobilità migrante. A restare però *inespresso* nelle due prospettive è proprio il rilievo della centralità dell'esperienza coloniale europea (del razzismo come dispositivo necropolitico di governo) nella conformazione dei rispettivi paradigmi da esse descritti, ma soprattutto dei *loro* eventuali legami.

Per quanto riguarda Fassin, invece, la sua osservazione, ancora una volta, non si propone come lettura politica. Il suo preciso accento sull'esistenza di una differenziazione dell'eccezione – la sua sensibilità per le articolazioni pratiche delle forme contemporanee della sovranità – mira semplicemente a rivendicare il «particolare» nei confronti del «generale», ovvero l'*autorità* delle scienze sociali e politiche tradizionali – la loro vocazione *etnografica* – nei confronti della filosofia: «è il meno che possano fare le scienze sociali: apportare all'analisi filosofica la prova delle loro ricerche» (Fassin 2010, p. 226). Si tratta del classico discorso di etnologi, sociologi e antropologi, importante e necessario per limitare l'astrattezza (e quindi la distanza) di certe filosofie dalla materialità dei conflitti, ma comunque mai di per sé sufficiente per invalidare forme diverse di riflessione sulla produzione/riproduzione della vita sociale. Come insegna la stessa storia dell'antropologia, la vicinanza empirica ai soggetti e alle forme di vita sociale non garantisce di per sé alcuna certezza epistemica – «prova», per dirla con Fassin – e quindi non stabilisce di per sé alcun vantaggio da parte di alcuni professionisti dell'accademia rispetto ad altri. È così che Fassin non ha più nulla da dire rispetto a ciò che egli stesso rivendica nei confronti della generalizzazione di Agamben. Eppure siamo qui di fronte a ciò che abbiamo identificato come una delle principali aporie *bianche* del paradigma promosso da *Homo sacer*: l'assunzione di un concetto *indifferenziato* di sovranità.

Si tratta di un limite che accomuna, con dei distinguo², buona parte dei più importanti critici occidentali della sovranità, da Badiou a Nancy, da

2. Wendy Brown e Judith Butler, per esempio, hanno messo in luce questo mancato riconoscimento di una gerarchia dell'eccezione, per così dire, nella prospettiva di Agamben, e tuttavia la loro critica non va nella direzione di un approfondimento dell'intreccio storico tra sovranità e razza durante l'espansione coloniale occidentale.

Žižek a Judith Butler, da Rancière a Laclau e Wendy Brown, per citarne solo alcuni: nei loro scritti non c'è spazio per una comprensione efficace dell'esistenza di diversi gradi o gerarchie di sovranità. Non si vuole certo dire che le loro prospettive non aprano spazi importanti di riflessione per i nostri argomenti. Ma nel complesso, queste forme di critica alla sovranità – pur nella loro diversità – non finiscono mai di spiegare perché alcuni corpi sono – o possono essere – *meno* sovrani (più uccidibili, torturabili, incarcerabili, sfruttabili ecc.) di altri, se non attraverso tautologie e sillogismi. Per dirla ancora nei termini di Agamben, se è chiaro che nei confronti dell'eccezione sovrana «siamo tutti virtualmente degli *Homo Sacer*» (1995, p. 127), è chiaro che non lo siamo tutti allo stesso modo (Agamben 2015).

Come abbiamo anticipato, il concetto di necropolitica consente di affrontare tali questioni da un punto di vista più efficace. Per sfruttare a pieno le potenzialità del concetto di Mbembe, suggeriamo di considerare la «necropolitica» come parte del dispositivo di *produzione biopolitica* del comando capitalistico moderno. Il nostro scopo è quello di dare un ulteriore contributo teorico al riconoscimento del carattere produttivo del razzismo operato da diversi autori. Riprendendo quanto enunciato da Hardt e Negri (2009), si vuole qui mostrare, proprio attraverso una rilettura del concetto di necropolitica, in che modo razza e razzismo «investono globalmente la vita dei soggetti»; in che modo questi fenomeni non possono più essere considerati come «un'istanza che proibisce e reprime dall'esterno le soggettività», poiché essi contribuiscono a «generarle e performarle dall'interno» (2009, p. 88). Si tratta di una lettura che va forse al di là di quanto lo stesso Mbembe ponga in modo esplicito, ma che trova sicuramente riscontro in molti dei suggerimenti che attraversano sia *Necropolitica* che *Critique de la raison nègre*. È necessario però fare qualche precisazione.

La forza del lavoro di Mbembe, come si può intuire, non risiede tanto nel tentativo di mettere a punto un sistema teorico più o meno compiuto, quanto nella sua capacità di *evocare* attraverso la stessa *scrittura*, fondendo insieme nel suo *stile* poetica e politica, quello che sembra l'oggetto principale della propria pratica critica: tracciare un'anatomia fenomenologica di ciò che chiama *Le Sujet de Race* come tecnologia di governo delle popolazioni (Mbembe 2015, Cap. I). Su questo punto, lo stile di Mbembe parla paradossalmente chiaro: il potere razziale (la necropolitica) non appare mai del tutto riducibile alla logica della ragione; vi è sempre un *resto* che ec-

cede la sua completa *razionalizzazione*. Il razzismo, e qui Mbembe segue ancora da vicino Fanon, è stato storicamente mosso da un'irrazionalità certo spettrale, ma nondimeno del tutto razionale. È proprio questa sua ambivalenza costitutiva a renderne complicata la scrittura, la messa a valore teorico. L'algoritmo della razza e del razzismo può essere colto nei suoi *effetti* biopolitici e necropolitici solo da una scrittura *notturna, gotica, post-esistenziale*, ovvero da un linguaggio spinto agli estremi. Tornano ancora in mente le parole di Stuart Hall in *Razza, articolazione e società strutturate a dominante* (1980) sulla difficoltà ad afferrare, nonché a *universalizzare*, la logica di quello che chiama le «società razzialmente strutturate»: proprio per questo egli ci sollecitava a superare la dicotomia tra *approcci economicisti* (tradizionali del marxismo classico) e *approcci culturalisti* (weberiani, antropologici) nella comprensione di questi fenomeni per mettere a punto un *taglio* critico più transdisciplinare, pluriprospectico e autoriflessivo, e cioè più in simbiosi con la complessità e la mutevolezza del proprio oggetto.

E tuttavia in un senso più generale, si può dire che il tentativo di Mbembe rientri nel percorso più ampio di buona parte della filosofia critica della seconda metà del Novecento; più specificamente, nello sforzo di dare forma a ciò che Alain Badiou (2012, pp. 12-13) ha chiamato una «teoria senza saggezza» (2012, p. 17), a un tipo di speculazione incentrata più sul «cammino» che non sulla «meta»:

a partire dagli anni Cinquanta-Sessanta tocca alla filosofia stessa inventare la propria forma letteraria, ricercando un legame espressivo diretto tra la presentazione filosofica, lo stile filosofico e lo spostamento concettuale che essa stessa ricerca. Si assiste allora a un mutamento spettacolare della scrittura filosofica. La maggior parte di noi si è oramai abituata a questo genere di scrittura, quella di Deleuze, di Foucault, di Lacan... Tutti i filosofi in questione hanno cercato di costituirsi un proprio stile, d'inventare una nuova forma di scrittura (...). Si potrebbe quasi dire che uno dei fini della filosofia francese sia stato quello di creare un nuovo luogo di scrittura nel quale letteratura e filosofia diventassero indiscernibili... ove non si potesse più distinguere tra il concetto e l'esperienza della vita (...) Attraverso questa invenzione, si tratta di *dire* il nuovo soggetto, di creare, nella lingua, la nuova figura del soggetto.

Anche qui, dunque, siamo davanti a questo sforzo: a una nuova «scrittura

filosofica», a una «teoria critica» sempre più contaminata dalla sperimentazione stilistico-formale della letteratura, per dire o creare, senza le certezze finalistiche delle vecchie filosofie della storia, il divenire di un *nuovo* soggetto. Ma è chiaro che siamo di fronte a qualcosa di più, a una torsione critica *nera* del tutto «imprevista» nell'enunciazione euro-franco-centrica di Badiou: appare oramai impossibile interpellare questo nuovo soggetto al di fuori delle sue allucinazioni epidermiche, poiché anche il divenire sempre più consapevole di un simile delirio cromatico (come risposta alla presa di parola dei soggetti coloniali, proprio negli anni segnalati da Badiou come spartiacque di questo nuovo svelamento dell'essere) ha reso sempre più complessa la sua scrittura. La narrazione di Mbembe non fa che confermarci i limiti (razziali) di qualsiasi struttura di pensiero che (come quella di Agamben, Badiou e buona parte della filosofia politica radicale occidentale) non intenda confrontarsi – nell'elaborazione del proprio apparato critico – con il grande archivio storico di quello che autori come Cedric Robinson (1983) e Robin Kelley (2002) hanno chiamato «l'immaginazione radicale nera» o altri come Lewis Gordon più semplicemente «Theory in black» (Gordon 2010)³. Si tratta di qualcosa che trapela in modo davvero suggestivo dalla *testura* stessa di uno scritto come *Critique de la raison nègre*:

Da un lato, razza e razzismo fanno parte delle operazioni fondamentali dell'inconscio. In questo senso, si tratta di fenomeni che imprimono la loro traccia nelle impasse del desiderio umano – ansie, affetti, passioni, paure. Razza e razzismo si simbolizzano, prima di tutto, sul ricordo di un desiderio originario mancante, oppure su un trauma le cui cause spesso non hanno nulla a che vedere con colui o colei che è vittima delle aggressioni razziste. D'altro lato, la razza non si mostra soltanto a partire da un effetto ottico. Non opera soltanto su un mondo di sensazioni. La razza è anche un modo di incamerare potenza: essa è soprattutto una realtà speculare e una forza pulsionale. Perché possa operare come affetto, pulsione e speculum, la razza deve divenire immagine, forma, superficie e soprattutto una struttura immaginaria (2013, p. 57).

3. Come riportato nell'epigrafe a inizio capitolo, secondo Lewis Gordon la specificità e produttività della «teoria in nero» sta proprio nel suo tentativo di «portare al concetto» la sragione della ragione del soggetto sovrano moderno occidentale.

Questi effetti del dispositivo razziale moderno – del «contratto razziale moderno», per dirla con Charles Mills (1986) – appaiono sempre più visibili anche in Italia. Razza e razzismo sono un investimento anche libidinale. La razza dunque sta *dentro* quello che Hardt e Negri hanno chiamato «l'ontologia produttiva capitalistica della società moderna» (Hardt, Negri 2015). Il razzismo attraversa (barra) dall'interno sia qualunque forma contemporanea di *bios* che di «politicizzazione della vita», ovvero «l'implicazione crescente della vita naturale dell'uomo nei meccanismi e nei calcoli di potere» (Agamben 1995, p. 131), per dirla con e contro Agamben. La razza, come dispositivo del biopotere, piega, dà forma ed espressione ulteriore agli altri storici comuni nocivi: famiglia, nazione, impresa (Hardt, Negri 2015). Si tratta di qualcosa che l'attuale «momento sovranista» sta rendendo drammaticamente attuale. E tuttavia se la proposta di Mbembe si colloca su un taglio diverso da quella di Agamben, come abbiamo anticipato, essa non può nemmeno essere ridotta alle prospettive più «affermative» del cosiddetto «paradigma biopolitico» (Cfr. con Mills 2008; 2018).

Si può dire che Mbembe cerchi di rielaborare attraverso il concetto di necropolitica alcuni aspetti in qualche modo abbozzati dalla teoria di Foucault sul rapporto tra razzismo, modernità, colonialismo e sovranità, ma lasciati in secondo piano sia dalla sua opera successiva, sia da una buona parte della letteratura foucaultiana. In proposito, riguardo al rapporto dell'opera di Foucault con questi argomenti, si può sostenere quanto affermato da Santiago Castro-Gomez (2010): anche se i suoi contenuti (i temi) non fanno che rinviarci di continuo a una storia comunque euro-centrata, il suo metodo genealogico può sicuramente aprire a narrazioni non-centrate o non-eurocentriche (Castro-Gomez 2010, p. 164). In ogni caso, ci sembrano *intuizioni* fondamentali per cogliere in modo politicamente efficace i processi di gerarchizzazione della cittadinanza alla base della logica di accumulazione del capitalismo neoliberale globale; ma anche in riferimento a quello che possiamo chiamare la «condizione postcoloniale europea»: quella specifica condizione venuta a configurarsi con le migrazioni di massa dopo la fine Seconda guerra mondiale.

Insistere sulla necropolitica come dispositivo di governo ci aiuta a pensare, come prima cosa, a ciò che Nicholas De Genova ha chiamato «The European Question». Per De Genova, traendo spunto dalle riflessioni di

Du Bois e Richard Wright sulla *costruzione* (bianca) della «questione nera» negli Stati Uniti, i problemi dell'Europa postcoloniale su questioni come le migrazioni, la razza e il razzismo riguardano *esclusivamente* l'Europa:

come risposta al discorso egemonico sulla «questione migrante» dobbiamo formulare in modo critico la questione «europea», dal punto di vista della mobilità transnazionale dei migranti attraverso i confini, ma anche da quello della colonialità del potere a cui richiamano ancora oggi tali confini. Poiché buona parte della «questione migrante» in Europa implica di per sé in modo, almeno, implicito una questione *razziale*, è chiaro che invocare qui la questione «europea» ci richiede di esaminare la stessa europeità come un problema: come un problema di bianchezza postcoloniale (De Genova 2014, p. 349).

Come si può desumere anche da quanto abbiamo già detto, sia *Necropolitica* che *Critique de la raison nègre* offrono notevoli spunti per una riflessione su questo argomento. Nel primo testo, l'assunto di partenza di Mbembe è che la modernità è all'origine di diversi tipi di «sovranità», ma soprattutto che la necropolitica è uno dei prodotti dell'incontro della sovranità moderna occidentale con le popolazioni coloniali (Cfr. Beneduce, 2016a); più nello specifico, la necropolitica, come dispositivo di dominio e di produzione della popolazione, è il risultato della commistione o intreccio tra «sovranità» e «razza». È così che Mbembe prende le distanze dalle concezioni di sovranità dominanti nella teoria sociale classica, liberale e marxista, cercando di combinare l'approccio di Foucault con le analisi di Hannah Arendt sulla *centralità* di colonialismo e imperialismo nello sviluppo del totalitarismo e del dominio politico moderno:

Il mio interesse è rivolto soprattutto a quelle figure della modernità il cui principale progetto non è la battaglia per l'autonomia, *ma il sistematico uso strumentale dell'esistenza umana e la distruzione materiale dei corpi*. Queste figure della sovranità sono lontane dall'essere una scheggia d'inusuale follia o l'espressione di una rottura nell'equilibrio fra gli impulsi e gli interessi della mente e del corpo. In realtà, esse sono, come i campi della morte, ciò che costituisce il *nomos* dello spazio politico nel quale ancora viviamo (Mbembe 2003, p. 11, corsivo mio).

Questo «nomos necropolitico», dunque, non era mosso dalla sragione,

dalla follia o dal mero istinto, ma dalla stessa logica *civilizzatrice* occidentale. La colonia – sottolinea Mbembe – è stato il luogo in cui la violenza dello stato d’eccezione ha operato al servizio della civiltà e quindi, come è stato messo diverse volte in luce, deve essere considerata come lo *spazio* per antonomasia in cui la sovranità consisteva nell’esercizio del potere al di là della legge, ovvero in cui lo stato d’eccezione è chiaramente la regola. Si può dire che Mbembe ci riconsegna qui dal punto di vista del colonizzato la nota enunciazione di Carl Schmitt, *rovesciandone* il senso:

Lo Jus publicum europeum assume rapidamente la forma di una distinzione fra, da un lato, quelle parti del globo disponibili per l’appropriazione coloniale e, dall’altro, l’Europa stessa (dove lo Jus publicum doveva essere applicato). Questa distinzione fu cruciale nell’affermazione dell’efficacia della colonia come «formazione di terrore». Sotto lo Jus publicum una guerra legittima era quella condotta da uno Stato contro un altro Stato o, per essere più precisi, una guerra fra Stati civilizzati... Nello stesso contesto, le colonie erano simili alle frontiere. Erano zone abitate da «selvaggi» che non avevano una forma di organizzazione statale e non avevano costruito un mondo umano... le colonie erano il luogo per eccellenza dove i controlli e le garanzie dell’ordine giuridico potevano essere sospesi: il luogo dove la violenza dello «stato di eccezione» era ritenuta qualcosa che operava al servizio della civilizzazione (Ivi, pp. 29-30)

Negli spazi coloniali, l’esercizio della sovranità si è sempre mostrato in modo *aperto* come un *necropotere*. È così che in tali contesti la necropolitica andrà sempre di più materializzandosi come un sistema di governo incentrato, non tanto sulla produzione di vita, ma sulla produzione di *terrore*, di *violenza* e di *morte* presso una parte della popolazione in quanto condizione minima di produttività (biopolitica) sociale (complessiva). Produzione di morte che stava a significare chiaramente genocidio e morte fisica, ma anche una morte sociale indotta dalle diverse forme razzializzate di controllo della soggettività e della cultura, così come dai regimi di lavoro fondati sulla schiavitù o sulle diverse tipologie di sfruttamento servile. Detto in modo semplice, per Mbembe la necropolitica è venuta sempre di più a costituirsi come il «rovescio costitutivo» delle tecnologie liberali (biopolitiche) di governo; non è difficile vedere al lavoro la stessa economia politica morale nelle tecnologie neoliberali di produzione di società e

territori della governance europea, non solo negli anni che vanno da Maastricht e Schengen all'attuale congiuntura della «crisi», ma anche nel modo di gestire l'immigrazione dell'allora nascente Unione Europea, soprattutto in quello che è stato il primo esperimento ordoliberal di governo delle migrazioni, ovvero il *gastarbaiter System* post-bellico in Germania e nei paesi del Nord Europa (vedi Mellino 2012). Le migliaia di morti in mare causate dall'attuale governo europeo delle migrazioni hanno sicuramente nella logica necropolitica del *gastarbaiter System* post-bellico una delle loro radici *genealogiche*.

La necropolitica come dispositivo di valorizzazione sociale

Il Negro tuttavia non esiste in quanto tale. Egli viene prodotto e riprodotto costantemente. Produrre il Negro significa produrre un legame di soggezione e un corpo d'estrazione, ovvero un corpo interamente esposto alla volontà di un padrone e per cercare di ottenere il massimo profitto. Soggetto ridotto a cosa, il Negro è anche il nome di un'ingiuria, il simbolo dell'uomo alle prese con la frusta e la sofferenza, all'interno di un campo di lotte tra gruppi e frazioni socio-razzialmente segmentati.

A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*

Vi sono altre due indicazioni sulle dinamiche del necropotere coloniali che meritano una riflessione alla luce dell'attuale governo della crisi, caratterizzato certo da un inasprimento del regime europeo dei confini, ma anche dalla consapevolezza da parte delle élites capitalistiche europee – soprattutto in quelle maggiormente legate al campo istituzionale della Ue rispetto a quelle «sovraniste» – che l'obiettivo non può mai essere il blocco totale dell'immigrazione. Mbembe tiene a precisare, a partire dal lavoro di Fanon e di Hannah Arendt, che la necropolitica, proiettando il discorso della razza sulla società, non produce semplicemente segmentazione, ma finisce per *separare l'umanità*, ovvero per produrre sfere o mondi di «reciproche esclusività». Necropolitica e biopolitica sono alla base della costituzione di società, spazi o territori *strati*, *duali* o *eterogenei* (Cfr. con Chatterjee 2000; Sanyal 2010). La funzione della necropolitica è quella di *interrompere* la libera circolazione sociale dei soggetti, e quindi anche la *mobilità* tra i diversi settori del mercato del lavoro; è proprio in questo senso che la necropolitica ha un

ruolo attivo e centrale nel processo di gerarchizzazione della cittadinanza. Infine, la necropolitica tende a iscrivere costantemente i corpi nell'ordinamento di un'economia politica morale imperniata sul *massacro*: i suoi strumenti sono guerra, violenza, repressione, sorveglianza, incarcerazione. Può essere interessante riprendere qui anche una nota definizione della geografa africano-americana Ruth W. Gilmore, secondo cui

il razzismo è la produzione e lo sfruttamento, legittimati in qualche modo dallo Stato, di diversi gradi di «vulnerabilità a morte prematura» tra i diversi gruppi sociali, nell'ambito di geografie politiche distinte ma tuttavia densamente interconnesse (Gilmore 2011, p. 36).

Per questo, conclude Mbembe, a partire dal lavoro di Gilroy in *The Black Atlantic*, nei contesti dominati dal «necropotere» – e qui Mbembe ha in mente la piantagione, il ghetto della città coloniale, i campi profughi in molti paesi dell'Africa, il Sudafrica dell'Apartheid, la Palestina di oggi – la morte stessa può essere vista come una liberazione dal terrore, dalla schiavitù e dal razzismo. In breve: la *pulsione* di morte appare in questi contesti come un prodotto diretto delle condizioni materiali di vita, di sofferenza, di sfruttamento dei soggetti. E qui non possono non tornare in mente le analisi di Fanon sugli effetti di *cosificazione* e di *de-soggettivazione* (di morte sociale) prodotti dal razzismo nei soggetti razzializzati. A me pare che la proposta di Mbembe, appaia decisamente stimolante per interrogare da una prospettiva *postcoloniale* la nostra «geografia della crisi». Inoltre, con le dovute differenze, quest'ultima parte del suo ragionamento può essere di grande utilità per comprendere quanto è successo a Parigi, Bruxelles, Londra e Berlino da un'ottica non usuale, ma necessaria. Non intendo sostenere che il suicidio o la violenza indiscriminata di massa rappresentino forme di resistenza politica, ma semplicemente che vadano letti *anche* (e quindi non solo) come «effetti» perversi di una gestione *razzializzante* delle diverse popolazioni europee. Nel caso specifico dei fatti di Parigi, sicuramente quelli più eclatanti, si può dire che essi siano stati compiuti da figli *bastardi* della Repubblica.

Richiamare l'attenzione sulla dimensione «necropolitica» dell'attuale economia politica morale europea delle migrazioni appare di fondamentale importanza per correggere (o decolonizzare) un certo tipo di discorso

«foucaultiano» sulla «governamentalità neoliberale», in cui si tende a concepire la razionalità alla base di questa tecnologia di governo come preminentemente incentrata sulla messa al lavoro della vita, ovvero sulla produzione di libertà, di *laissez-faire* (per stare alla terminologia dello stesso Foucault nei *Quaderni di biopolitica*), di sicurezza e di tutte le altre condizioni ottimali al «libero» concatenarsi della concorrenza e dell'auto-imprenditorialità presso ogni determinata popolazione⁴. Come ha fatto notare puntualmente Maurizio Lazzarato (2013, pp. 91-92):

le leggi sono prescrittive, non si limitano a definire una cornice formale, a formulare le «regole del gioco», bensì stabiliscono in modo imperativo contenuti e finalità nei più infimi dettagli: impongono la flessibilità del mercato del lavoro, dettano una fiscalità favorevole alla rendita, tagliano le pensioni, le spese sociali. La libertà che rimane agli attori è quella di eseguire dei veri e propri ordini. Le leggi e le regole non si limitano ad avere società e popolazione per oggetto, sono promulgate contro la società e contro la popolazione. (...) Per allineare società e democrazia alla valorizzazione capitalistica, il liberalismo mette da parte qualunque produzione di libertà e non esita a produrre un governo autoritario postdemocratico.

Si tratta quindi di aggiungere *necropolitica e razzismo* a queste disposizioni *governamentali* «contro la società e le popolazioni» (contro una parte di esse). E tuttavia questo accento sulla «necropolitica» del neoliberalismo/ordoliberalismo europeo non vuole semplicemente richiamare l'attenzione sui residui o i «limiti sovrani» di tale tecnologia di governo, come ha giustamente cercato di mettere sempre più in luce un'importante letteratura nel campo degli studi e le ricerche sulle migrazioni (Papadopoulos, Stephenson Tsianos 2008; De Genova, Peutz 2010; Mezzadra, Neilson 2013; Lazzarato 2013), bensì l'intrinseca *interdipendenza* tra i «processi governamentali o biopolitici» e quelli che qui chiamiamo «necropolitici». Si tratta di un'interdipendenza che può non solo essere messa in luce, ma che acquista il suo senso, solo a partire da una seria presa in considerazione di quello

4. Come messo in luce da V. Gago e J. Obarrio nell'introduzione all'edizione spagnola di *Critique de la raison négre*, il discorso di Mbembe sulla necropolitica «mette in atto una critica immanente alla globalizzazione, nello stesso tempo in cui chiede di assumere la centralità del negativo, di un «di fuori» del capitalismo e della modernizzazione, come un pensiero di ciò che gli eccede» (Gago, Obarrio, 2016, pp. 3).

che Anibal Quijano ha chiamato la «colonialità del potere capitalistico globale moderno», ovvero degli effetti del colonialismo e del discorso della razza sulla *costituzione materiale* del presente (soprattutto in Europa).

A me pare, dunque, che la scommessa teorica stia proprio qui: nel considerare la dimensione necropolitica come «rovescio costitutivo» delle tecnologie neoliberali di governo, non come semplice aggiunta, eccezione o supplemento. Detto in modo più diretto, ciò che propongo è di pensare i processi di gerarchizzazione della cittadinanza alla base dell'attuale logica neoliberale di accumulazione capitalistica a partire da questo duplice dispositivo di governo (biopolitico-necropolitico), in cui la messa al lavoro della vita, la produzione di libertà, di concorrenza e di auto-imprenditorialità di una parte della popolazione non solo è intrinsecamente connessa, ma appare del tutto *dipendente* dalla segregazione, dal terrore, dal disciplinamento, dall'inferiorizzazione, dallo sfruttamento servile, dall'incarcerazione e dalla morte (fisica e sociale) di un'altra. Il razzismo, la violenza razzista poliziesca e istituzionale, il securitarismo, la militarizzazione dei territori e dei confini, la logica di riproduzione dei campi (Agiers 2014) lo sviluppo del cosiddetto «stato penale o punitivo neoliberale» (Wacquant 2006; Gilmore 2011; Alexander 2012; Davis 2015) la segregazione urbana (sociale/culturale), non sono semplicemente qualcosa di esterno, secondario, residuale o un «limite sovrano» della «governamentalità neoliberale», ma dispositivi di valorizzazione sociale al *centro* stesso di tale tecnologia di governo.

D'altronde, era stato lo stesso Foucault a ricordarci in *Bisogna difendere la società* l'estrema interdipendenza di «biopolitica» e «tanatopolitica», pur senza mai mettere del tutto a fuoco la dimensione «produttiva» di razzismo e necropolitica all'interno del dispositivo biopolitico. Spesso però, come ho ricordato, questa necessaria interdipendenza di biopolitica e necropolitica sottolineata da Foucault non viene affatto messa a fuoco; e forse è questo il motivo per cui non si riesce a dare al razzismo un ruolo *davvero* centrale nei dibattiti sulla natura dell'attuale regime globale ed europeo di governo delle migrazioni o sulla ricomposizione politica di classe. Diciamolo ancora: negli studi europei sulle migrazioni non mancano oramai analisi piuttosto puntuali sui «limiti sovrani» o sull'*internità*, per così dire, della sovranità rispetto alla governamentalizzazione europea dei movimenti migratori; ma il razzismo, come elemento *strutturante* sia della stessa sovranità che dei

dispositivi europei di sicurezza, resta per lo più *assente* da ogni dibattito. È proprio per questo motivo che Leila Whitley (2017, p. 15) invoca una «decolonizzazione dei border e migration studies continentali».

Riconsiderare il ruolo storicamente produttivo del razzismo e della necropolitica, può sicuramente dirci qualcosa di più profondo su quelle tendenze alla contrazione economica, all'estrazione e all'espulsione identificate da Saskia Sassen come variabili strutturali dell'economia politica neoliberale.

Difendere la società (contro una parte della popolazione)

Dopotutto molti antisemiti – forse la maggioranza – appartengono alla piccola borghesia cittadina; sono funzionari, impiegati, piccoli commercianti che non possiedono niente. Ma proprio ergendosi contro l'ebreo, assumono improvvisamente coscienza di essere proprietari; rappresentandosi l'israelita come un ladro, si pongono nella posizione di chi potrebbe essere derubato; poiché l'ebreo vuol rubargli la Francia, vuol dire che la Francia è sua. Così ha scelto l'antisemitismo come un mezzo per realizzare la sua qualità di possidente.

J. P. SARTRE, *Riflessioni sull'antisemitismo*

Per questo, appare opportuno tornare a *Bisogna difendere la società* (1997). Nella sua genealogia del biopotere come dispositivo di governo, Foucault suggeriva di pensare alla razzializzazione del pensiero politico e sociale nell'Europa moderna come a un effetto di *retroazione* del capitalismo coloniale sull'Occidente stesso. Pensando al razzismo come fenomeno chiave nella costituzione dei meccanismi di biopotere dello Stato moderno, Foucault, anticipando un processo su cui si concentreranno più tardi molti degli autori chiave degli studi *postcoloniali/decoloniali*, ci ricordava che «vi è stata tutta una serie di modelli coloniali – successivamente riportati in Occidente – i quali hanno consentito all'Occidente di praticare su se stesso qualcosa come una colonizzazione, un colonialismo interno» (Foucault 1997, p. 75).

Foucault considerava quella «guerra delle razze» attraverso cui le aristocrazie britanniche e francesi cominceranno a codificare, già a partire dalla fine del XVI secolo, le opposizioni politiche interne e la lotta per la supre-

mazia sociale come uno degli effetti di retroazione più significativi «della pratica coloniale sulle strutture giuridico-politiche dell'occidente» (Ivi, p. 75). Il linguaggio e le modalità di questa nuova ideologia di guerra poggiavano «sull'evento della conquista e su quel dualismo delle razze» emersi con la pratica dei governi coloniali. Per Foucault si tratta di un processo di estrema importanza, poiché l'emergere di questa nuova forma di soggettività politica incentrata sulla razza come principio di autoidentificazione non sarà soltanto alla base dei meccanismi di biopotere dello stesso Stato moderno, ma sfocerà direttamente nella costituzione del «razzismo di Stato» e quindi anche nel nazismo. Da questo punto di vista, si può certo collocare Foucault sulla stessa traccia di Césaire, Du Bois e Hannah Arendt per quanto riguarda l'identificazione di stretti legami *genealogici* tra colonialismo, imperialismo e nazifascismo, ma anche su quella di Said in *Orientalismo* (1978). Non solo per quanto riguarda il ricorso alla nozione di discorso, alla base della costruzione del testo di Said, ma soprattutto per quello che sarebbe stata la grande *rottura epistemologica* segnata da *Orientalismo*: la messa a fuoco *anche* della *cultura* e dei *saperi* europei (e quindi non solo l'economia) come un prodotto della conquista-dominio dell'altro coloniale. È questo il vero tratto distintivo di quella costellazione nota come *studi postcoloniali* rispetto agli studi *globali* precedenti sul rapporto tra imperialismo, colonialismo e cultura moderna. Si tratta di un elemento di estrema importanza, se si guarda tutto ciò che ha prodotto questo mutamento (decentramento) di prospettiva nello studio dei rapporti tra l'Europa e i suoi altri, ma non sempre riconosciuto al di fuori di questo campo di studio (specie dagli studi *decoloniali*).

Ai fini del nostro discorso, è importante ricordare la *relazione* posta da Foucault nel suo testo tra gestione della sicurezza e della produttività di una parte della popolazione ed esclusione/morte (o abbandono) di un'altra:

Il razzismo permetterà di stabilire tra la mia vita e la morte dell'altro non una relazione militare o politica, ma una relazione di tipo biologico (...). La morte dell'altro – nella misura in cui questa morte rappresenta la mia sicurezza personale – non coincide semplicemente con la mia vita. La morte dell'altro, della razza inferiore (o del degenerato) è ciò che renderà la vita più sana e più pura. E questo meccanismo potrà funzionare proprio perché i nemici che si tratta di sopprimere non sono gli avversari, nel senso politico del termine, ma sono i pericoli, esterni o interni, in rapporto alla popolazione e per la popolazione (Foucault 1997, p. 75).

Questo passo di Foucault getta luce in modo efficace sul tentativo di Mbembe di definire la «necropolitica» o il «necropotere» coloniale come il rovescio costitutivo della «biopolitica» moderna: nel senso che, come è stato anticipato, nei contesti coloniali lo sterminio, la morte o l'esclusione segregatrice di ampi segmenti della popolazione è venuta a configurarsi per le élite metropolitane imperiali come una condizione minima di produttività sociale, culturale ed economica delle società e dei territori sotto il loro dominio. Mettere l'accento sulla necropolitica in quanto aspetto costitutivo del mondo coloniale serve anche a ricordare che per una vasta parte dell'umanità l'incontro/scontro con la modernità capitalistica avrebbe significato sin dall'inizio terrore, schiavitù e morte anziché emancipazione. Al di là delle prospettive di Foucault e Mbembe, credo sia importante chiederci quanto vi sia ancora di questo aspetto necropolitico della modernità – diversi decenni dopo la fine del razzismo di Stato nazi-fascista – nell'attuale condizione o gestione post-coloniale europea. Sappiamo che il capitale globale contemporaneo può prendere forma soltanto a partire dall'articolazione di forme *specifiche e differenziali* di incorporazione di soggetti, territori, culture e saperi entro il proprio dominio. Occorre quindi mettere al lavoro teoricamente il concetto di necropolitica per ripensare da una prospettiva meno usuale il ruolo *produttivo* di razza e razzismo nell'attuale modo di produzione europeo. Nel nostro lavoro stiamo cercando di mostrare anche in che modo questa forma di sussunzione gerarchica e differenziale dell'umanità ha avuto nel capitalismo coloniale il suo terreno fondamentale di sperimentazione. È altrettanto chiaro, per esempio, che la concezione di un'umanità *plasmabile e governabile* sin dal suo *bios* ha avuto nell'amministrazione delle colonie un suo passaggio chiave. Inoltre, è la progressiva materializzazione del discorso della razza nello sviluppo della modernità capitalistica, il suo costituirsi come necropolitica e biopolitica globale di governo del lavoro e della vita (per tornare a Mbembe), che sarà alla base della possibilità di una *scomposizione gerarchica* dell'umano: della produzione di *diversi* gradi di umanità o di un'umanità *multiscalare*.

Si tratta di un aspetto fondamentale nel momento di prendere in considerazione la proliferazione di «confini» *non* esclusivamente legati ai diversi statuti legali o giuridici della cittadinanza (religione, colore della pelle, genere, cultura ecc.). Da quanto abbiamo argomentato, è possibile *anche*

evincere che il paradigma biopolitico nascosto nella modernità non è tanto il campo di concentrazione quanto la *colonia* (o il colonialismo). Proprio per questo, il «neoliberalismo come eccezione», per riprendere qui l'espressione di Ahiwa Ong (2005), non può essere compreso senza prendere in considerazione il ruolo del dominio coloniale – e della necropolitica – nella configurazione storica della modernità capitalistica.

Necropolitica e ragione umanitaria

(...) è venuto ora il momento di cessare di guardare alle dichiarazioni dei diritti come a proclamazioni gratuite di valori eterni metagiuridici, tendenti a vincolare il legislatore al rispetto di principi etici eterni, per considerarle secondo quella che è la loro funzione storica reale...

GIORGIO AGAMBEN, *Homo Sacer*

È in virtù di questo ragionamento sul legame tra biopolitica e necropolitica che la «geografia della crisi europea» abbozzata nel primo capitolo viene ad assumere tutta la sua *spettrale* specificità. Come abbiamo anticipato, la risposta della Ue al movimento di migliaia di migranti in fuga da Siria, Afghanistan, Libia e altre zone è stata la costruzione discorsiva della «crisi dei rifugiati» e quindi l'istituzionalizzazione di una singolare economia politica morale di gestione: militarizzazione sia dei confini «esterni» che dei territori «interni», *gestione* umanitaria delle eccedenze; repressione/sorveglianza/deportazione/morte da una parte, accoglienza/incorporazione *differenziale* umanitaria, dall'altra.

Ancora una volta: ci sembra un particolare fondamentale da tenere ben presente nel momento di valutare l'attuale congiuntura politica europea, segnata dall'avanzare dei movimenti «sovrani» e da un comprensibile, anche se discutibile, ulteriore *ripiegamento* sul discorso umanitario di buona parte dei movimenti antirazzisti. Come prima cosa, è utile ricordare che il passaggio all'approccio *hotspot*, promosso dalla Ue nel maggio 2015 per affrontare la crisi dei rifugiati in Grecia, non ha fatto che riformulare alla luce di un nuovo contesto la tradizionale logica *emergenziale* alla base del management europeo *neoliberale* delle migrazioni. Lo stesso significato trasmesso dalla parola *hotspot* ci mostra non solo in che modo la Ue intende amministrare i movimenti migratori, ma anche la *stretta complement-*

tarietà tra questi due metodi, il *convergere* come in un'unica economia politica morale di gestione di «delirio securitario» e «ragione umanitaria»:

nell'Oxford English Dictionary si afferma che durante la Seconda guerra mondiale questo termine aveva un significato militare, riferendosi a una zona di grande *pericolo o violenza*. Questa connotazione del termine hotspot è apparsa per la prima volta nel 1941, quando esso veniva usato in riferimento a spazi in cui vi era un impegno attivo nella guerra (...). Politicamente parlando, un hotspot è uno *spazio di conflitto* in cui si confronterà un nemico. Tale background spiega perché hotspot è un termine di uso comune nella disciplina delle International Relations (IR)... Sappiamo che la letteratura di questa disciplina scimmiotta il linguaggio della Nato, con i suoi «security hotspots», «conflict hotspots», «terrorist hotspots» e «piracy hotspots» (...). L'hotspot suggerisce dunque uno spazio in cui è necessario un intervento attivo (Neoclous, Kastrinou, 2016, p. 4, corsivo mio).

L'approccio hotspot, dunque, posto dalla Ue alla base della gestione *umanitaria* della crisi dei rifugiati, non fa che confermare *anche* una logica di *guerra, di police enforcement*, contro migranti e profughi. L'istituzionalizzazione di questo approccio, oltre che funzionare come un metodo di pressione e *disciplinamento* della Ue sui paesi del Sud Europa (considerati in modo *coloniale* come inadatti a una gestione efficiente della crisi), ha *legittimato* ciò che possiamo chiamare una *perversa democratizzazione* del principio dell'*arbitrarietà sovrana* nella gestione del fenomeno migratorio, nel senso che gli hotspots hanno consegnato *quasi* integralmente la decisione sul diritto di asilo alle autorità di frontiera: alle forze di polizia, al personale delle associazioni umanitarie accreditate dai diversi governi, ma *soprattutto* agli agenti di *Frontex*, *Europol* ed *Eurojust* (Cfr. Campesi 2015). Come ha rilevato Giuseppe Campesi (2017, p. 29), uno dei maggiori studiosi della costituzione giuridica materiale del «sistema di accoglienza» europeo:

La distinzione tra richiedenti a «rischio» e richiedenti affidabili viene infatti svolta nei centri di «primo soccorso», all'interno dei quali gli stranieri devono essere identificati, registrati e fotosegnalati. In Italia tali strutture hanno avuto uno statuto ibrido, a cavallo tra assistenza e controllo, anche se l'Agenda Europea sulla Migrazione sembra spingere nella direzione di un'accentuazione della funzione del controllo poliziesco. In particolare, i cosiddetti «centri hotspot» sono chiaramente

te concepiti come luoghi in cui le autorità devono riuscire a estorcere la collaborazione dei migranti al processo di identificazione e fotosegnalamento. Al loro interno deve in sostanza esercitarsi un certo coefficiente di violenza istituzionale nei confronti dei più recalcitranti, esposti al rischio di prolungati periodi di detenzione o di subire il rilevamento forzoso dei dati biometrici.

L'approccio hotspot dunque non ha fatto che legittimare l'assunzione della *discrezionalità* – e quindi della violenza e dell'arbitrio istituzionale e poliziesco – come metodo di gestione dell'intero «sistema di accoglienza». Per di più, lo stesso principio della concessione del «diritto di asilo» sulla base di una distinzione *umanitaria* tra «zone sicure» e «zone non sicure» (sempre *discrezionali*) non fa che contribuire con un suo uso politico, contingente e *arbitrario* da parte delle istituzioni. Si tratta quindi di un nuovo dispositivo di governo fondato non solo sull'*abbandono* della scelta del metodo alle diverse *contingenze* dell'*arbitrio istituzionale*, ma soprattutto sul carattere *escludente* dell'intero e più ampio apparato umanitario (Agiers 2008; Fassin 2010; Garelli, Tazzioli, 2016). È anche in questa chiave che occorre leggere la progressiva eliminazione degli eventuali gradi di appello da parte del migrante all'esito della richiesta di asilo. Ma ciò che mi preme sottolineare qui è che l'aumento della *discrezionalità* sui «diritti di passaggio» nella gestione della «crisi umanitaria» appare in perfetta linea di *continuità* con i presupposti *razzisti* alla base del dispositivo europeo di controllo delle migrazioni.

Questa discrezionalità della «ragione umanitaria» opera dunque a un doppio livello. Da una parte, come mostra un'importante serie di studi e ricerche, vi è una «discrezionalità repressiva» che opera dal basso, ovvero nel livello *microfisico* della gestione *pratica* dei flussi di migranti e richiedenti asilo nei luoghi istituzionali preposti al controllo – Hotsports, CARA, CAS, CIE. Vi è poi una dimensione più astratta o ideologica, se si vuole, ma non meno importante. Fassin sottolineava nell'analisi da noi già riportata che la «discrezionalità» della «ragione umanitaria» a questo livello sta soprattutto nella sua costituzione come discorso attraverso la sostituzione della politica dei diritti e della giustizia con un'etica della *compassione* e della *sofferenza* (Fassin 2010, p. 27; Cfr. Agiers 2008, Beneduce 2016). Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, nota giustamente Fassin, è lo stesso «ethos compassionevole» a favorire la costituzione materiale dell'umanitarismo come un

efficace dispositivo di potere. Un'analisi delle svariate «emergenze» degli ultimi anni, ci mostra all'opera sempre lo stesso meccanismo.

La ragione umanitaria, nel fare dell'appello a una medesima condizione umana la sostanza stessa della (sua) politica, necessita sempre di un doppio movimento di costruzione del discorso: da una parte essa *restringe* lo scenario alla (sola) presenza di «soggetti sofferenti», dall'altra sposta l'attenzione dalla *struttura* a un soggetto, a una (presunta) figura «morale» e «pacificata» dell'umano. Come hanno osservato T. Pech e M. O. Padis nel loro *Le multinazionali del cuore* (2004), l'*ethos* umanitario delle Ong antepone l'imperativo «Chi ha bisogno di aiuto a causa di questa guerra (o crisi)?» a qualunque questione di principio politico-ideologico. L'interesse primario delle Ong «è quello di disporre di sufficiente libertà d'azione per essere sicure di aiutare le vittime anziché di servire interessi politici» (Pech, Padis, 2004, pp.30-32).

È attraverso questa particolare economia dello sguardo, in cui alla messa a fuoco delle cause si sostituisce una *cura* degli effetti, che si produce quella che potremmo definire – malgrado lo stesso Fassin – una *feticizzazione dell'ordine politico*, ridotto da questa costruzione discorsiva a una semplice *cornice* dell'evento. La logica umanitaria, spogliando gli eventi di qualsiasi specificità di ordine storico-politico, in una ripetizione senza differenze di eventi drammatici, non fa che riprodurre non solo lo stato d'emergenza da cui viene legittimata, ma soprattutto le condizioni *strutturali* di disuguaglianza entro cui necessariamente viene a iscriversi di volta in volta. Questo «cosmopolitismo del cuore» (Ivi, 2004), nel suo *accento* sugli effetti delle crisi, finisce per rafforzare un altro meccanismo perverso dell'umanitarismo occidentale: l'*ipersensibilizzazione* per le situazioni di *emergenza* non fa che accompagnarsi a una progressiva *indifferenza* per le condizioni *strutturali* di sfruttamento.

L'*ethos* compassionevole, dunque, è l'algoritmo ideologico dell'umanitarismo come dispositivo. È chiaramente un'etica del tutto perversa, non solo per la sua dipendenza da specifiche eventualità *spettacolarizzate* da media e politica (basti ricordare qui la foto di Alan Kurdi, o anche il tentato accordo tra il passato governo italiano e la Libia per l'istituzione di «corridoi umanitari» per rifugiati come *rovescio emotivo* della mancata approvazione dello *Ius soli*), ma soprattutto perché la «ragione umanitaria», nei suoi effetti concreti di politica di governo, come parte di un più ampio «di-

positivo di accoglienza», non fa che incrementare disuguaglianza, gerarchizzazione e vulnerabilità *anche tra* gli stessi migranti. Non è difficile intuire che l'espressione *arbitraria* di quest'etica della compassione sia strettamente correlata alla produzione più microfisica e materiale dei confini dell'intero sistema di accoglienza, vale a dire a un sempre *mutevole racial profiling* del profugo-migrante, sia *ideal-tipo* che *indesiderabile* (vedi anche Campesi 2015, p. 34). È in questo modo che anche la «ragione umanitaria», costituendosi a partire da un asse del tutto ambivalente tra *biopolitica* e *necropolitica*, finisce per rafforzare la *sovranità* come dispositivo di governo dei corpi (Hansen, Stepputat, 2005; Agiers 2008): da una parte, coloro che vengono «inclusi», ma che divengono, almeno nelle intenzioni delle istituzioni, oggetti *passivi* e *senza voce* tanto di cura quanto di compassione; dall'altra, coloro che vengono respinti ed esclusi, e che sono inevitabilmente destinati a infoltire ulteriormente le diverse «navi dei folli», ovvero a ripiombare in una condizione di umanità negata, di *illegalizzazione* e *criminalizzazione*, di non-essere (per dirla con Fanon) o di morte (Cfr. con Sossi 2016). E tuttavia, per non riprodurre la logica di questo dispositivo umanitario di governo, occorre ricordare qui i ricorrenti atti di insubordinazione politica, i numerosi comportamenti non-collaborativi (rifiuto delle procedure di identificazione, tentativi di fuga, gesti autolesionisti ecc.) agiti dai migranti stessi all'interno di queste strutture, così come le numerose lotte di resistenza che negli ultimi mesi si sono verificati in diversi CAS e CIE del continente contro le umilianti condizioni di vita al loro interno⁵.

Nella *semiosi* del discorso umanitario, inoltre, il «rifugiato» viene costruito come l'effetto di una *catastrofe* naturale, come il prodotto di un processo del tutto *esterno* al soggetto (europeo) enunciante di questo stesso discorso. Questa logica *vittimizzante* alla base della ragione umanitaria, oltre che silenziare le responsabilità dei paesi europei, con i loro interventi militari, politici ed economici nelle «zone di guerra» o a «casa loro», non fa che confermare l'europeo nella posizione di soggetto, di liberatore e di «coscienza morale» (nel senso che appare ancora come l'unico capace di concedere o legittimare diritti) e al non europeo nella posizione di *oggetto* o

5. Vedi F. Ferri, *Appunti sulla disobbedienza migrante. Per una lettura alternativa del rapporto «Hotspot Italia» di Amnesty International*, in www.euronomade.info; vedi anche F. Ferri, *Viaggiare domandando. Sguardo da Sud su Overthefortress*, www.Meltingpot.com.

vittima, ovvero entro lo status ontologico dell'«average migrant», di quel «buon migrante» meritevole di essere accudito, tutelato e assistito; come a dire che il vecchio rapporto coloniale si è *ripresentato* qui nella forma di un nuovo «imperialismo etico». Sta anche in questo aspetto, dunque, buona parte della *colonialità* dell'intero sistema di accoglienza europea.

Intervallo

Il triennio 1989-1991 viene ricordato spesso come una sorta di «grado zero» dell'epoca in cui viviamo. Sono chiaramente il «crollo del muro di Berlino» e la «scomparsa ufficiale dell'URSS» a scandire in modo apologetico le narrazioni ufficiali sulla fine di quello che Eric Hobsbawm chiamò «il secolo breve» e sull'inizio del nostro presente. Passati a contropelo, questi tre anni ci scaraventano *altri* eventi, intrinsecamente connessi a quelli, ma forse ancora più *sintomatici* dell'Italia di oggi. Villa Literno: 24 agosto 1989. Un migrante richiedente asilo proveniente dal Sudafrica viene assassinato nelle campagne di Villa Literno. Si chiama Jerry Essan Masslo. Masslo era arrivato in Italia nel 1988 e lavorava come bracciante agricolo nella raccolta del pomodoro. È stato assassinato durante un assalto chiaramente razzista e intimidatorio, anche se a scopo di rapina,



10 e 11/ Pantanella, 1991.

perpetrato nel capannone in cui alloggiava insieme ad altri migranti. L'aggressione omicida era stata preceduta da un susseguirsi sempre più violento di spedizioni e violenze razziste, finite diverse volte anche in omicidi, a danno dei lavoratori-migranti africani della zona. L'omicidio di Masslo, stando anche a quanto suggeriva egli stesso qualche giorno prima di essere ucciso, *rivelava* una spettrale e *inattesa* linea di continuità tra Villa Literno e il Sudafrica dell'Apartheid, ma anche (benché questo non fosse ancora del tutto *visibile* nell'Italia di allora) con tutta una serie di episodi razzisti simili avvenuti in diversi paesi europei negli anni immediatamente precedenti. Dall'omicidio di Jerry Masslo ebbero origine sia la prima grande manifestazione antirazzista di massa in Italia, sia il primo grande sciopero di lavoratori migranti (e all'epoca ancora *illegalizzati*). Nei mesi immediatamente successivi si moltiplicò la nascita di movimenti politici organizzati e costituiti da migranti. Si tratta eventi che annunciavano l'irruzione di un «soggetto imprevisto» nella dialettica locale della lotta politica. Roma: 1990, quartiere di Ponte Casilino. Verso la fine dell'anno alcune centinaia di migranti (arrivati poi a circa 2mila) occupano un ex pastificio in disuso di nome Pantanella. Provenienti in buona parte dall'Asia (India, Pakistan, Bangladesh), i migranti all'interno de «la Pantanella» divengono presto un «caso» nazionale, a causa soprattutto della stigmatizzazione della stampa e di una parte del mondo politico. Il caso «Pantanella» viene intercalato quotidianamente da stampa e media a un oramai quotidiano incremento delle aggressioni razziste contro migranti stranieri in Italia. Il 31 gennaio del 1991, dopo mesi di polemiche, l'ex pastificio viene sgomberato dalle forze dell'ordine. Nei mesi successivi, i migranti vengono trasferiti da una parte all'altra, in mezzo alle proteste degli abitanti di diversi quartieri di Roma che rifiutano a priori una loro eventuale sistemazione nelle proprie aree, senza riuscire mai a trovare un'adeguata e definitiva sistemazione. Bari: 8 agosto del 1991. Approda nel porto della città la nave albanese Vlora. A bordo vi sono circa 18mila migranti in fuga dal collasso economico dell'Albania. I migranti albanesi vengono reclusi nello stadio di Bari – diventato un gigantesco campo profughi. Acqua e cibo, in immagini difficili da dimenticare, vengono lanciati sulla folla dagli elicotteri. Nei giorni successivi la marina italiana appronta un blocco navale nell'Adriatico per evitare l'arrivo di altre navi. Mesi dopo, la quasi totalità dei profughi viene rimpatriata a forza in Albania.

Non è difficile intuire in che modo questi anni e questi eventi vengono oggi a rappresentare una cruciale *genealogia* del presente. Per chi scrive, essi hanno un significato del tutto particolare. Questo triennio *spartiacque* nella storia del rappor-



12/ Porto di Bari, 1991.

to dell'Italia con le migrazioni coincide con la data del mio arrivo qui come migrante partito da un'Argentina sconvolta dalla crisi economica e dalla violenza politica. Le vicissitudini legate alle condizioni giuridiche ed economiche di questa prima grande ondata migratoria – chiaramente oltre questi eventi specifici – si sono riversate anche sul modo in cui si sarebbe andata plasmando qui la mia vita sociale. Tornare su questo triennio in Italia significa in qualche modo tornare anche sulla mia personale esperienza migratoria, lasciarmi attraversare anche dalla mia memoria. La storia dell'immigrazione in Italia è parte della mia storia. Come è stato più volte notato, è comunque in questi anni e attorno a questi eventi che si cominciano a gettare le basi di una certa costruzione del discorso pubblico sulle migrazioni. Si tratta di un ordine del discorso che presenta notevoli analogie con il processo narrato da Hall e colleghi in *Policing the Crisis*, e che diverrà un complemento sempre più costitutivo dello scenario politico locale dal 1992 in poi; ovvero, di quel periodo di declino, stagnazione e ristrutturazione neoliberale che caratterizzerà la transizione dell'economia italiana dal «fordismo» al «post-fordismo». Questi eventi non mostrano soltanto una scoperta del fenomeno migratorio sul proprio territorio da parte di una società abituata a considerarsi fino a quel momento soltanto come paese d'emigrazione. Rivelano qualcosa di più *sotterraneo* e *inquietante*. In un certo senso, dunque, parlano al pre-

sente, in un altro però si *dispongono* verso il passato. Da una parte, ci ammoniscono a non catalogare come *episodico, monadico o contingente* quanto sta accadendo oggi. Dall'altra, ci costringono a porre nuove domande alla storia nazionale: la storia del Mezzogiorno, l'espansione coloniale, i sentimenti anti-slavi, l'Impero fascista, le leggi razziali in Africa del 1937, le leggi antisemite del 1938, il razzismo *antimeridionale* delle migrazioni *interne* del dopoguerra sembrano *rinsaldarsi* e acquistare un nuovo e sinistro significato alla luce di questi eventi. Questo triennio – come «punto nodale» tra passato e presente – non fa dunque che *proiettare* le atrocità del presente entro una dialettica storica, strutturale e anche più globale. E ci ricorda che continua ancora a mancare, tanto sulla sfera pubblica quanto in quella più strettamente accademica o intellettuale, una riflessione più articolata che sappia immettere tutti questi episodi entro un'unica grande e nuova contro-narrazione antirazzista. C'è sempre più bisogno di un antirazzismo rinnovato che sappia prendere le distanze dalle retoriche dell'antirazzismo di sistema e dal tradizionale «antirazzismo di Stato» – divenuto oramai logoro e ambivalente. L'attuale momento sovranista rende ancora più urgente tale compito.

Le antinomie dell'accoglienza, o la fine dell'innocenza europea

È bello essere innocenti. Permette di interpretare la parte dei candidati. E di essere sempre dalla parte giusta. Perché oltre ad essere innocenti, voi siete umanisti. Non è il minore dei vostri talenti. Questo ruolo, lo interpretate con un brio e una maestria ineguagliabili. Non posso che inchinarmi. L'umanesimo è uno dei capolavori del vostro sistema umanitario.

HOURIA BOUTELDJA, *I bianchi, gli ebrei e noi*

Diciamolo più chiaramente: l'enunciazione umanitaria, al di là delle buone intenzioni soggettive, presuppone in modo tacito un rapporto sociale di tipo gerarchico, in cui un soggetto *parlante* designa in modo del tutto *sovrano* la *verità* e la condizione di un soggetto subalterno. La sua stessa condizione di possibilità è proprio la riduzione dell'altro a mera vita *biologica*. E poi si sa, nessuno più della *vittima*, ha bisogno di rappresentanza (politica) e rappresentazione (teorica). In questa «sociodicea» occidentale il dono della salvezza è un dono senza possibilità di contro-dono, se non, per utilizzare la celebre formula di W. E. B. DuBois, sotto forma di una sorta di *salario psicologico* che si *compiace* e si specchia nel suo stesso al-

truismo. Il privilegio della coscienza e della morale (di vita politica) spetta *solo* agli unici *soggetti* del dramma: agli altri non resta che la speranza in un riconoscimento del *Signore*. C'è dunque una morale perversa e coloniale all'opera nell'apparato umanitario, a ogni suo livello: esso non fa che cancellare costantemente «il volto dell'altro», per riprendere l'espressione di Lévinas suggerita dallo stesso Fassin, poiché si nutre proprio dell'espropriazione della sua specificità *storico-biografica* (lotte contro la spersonalizzazione). È quanto avviene, per esempio, nel momento in cui, dinanzi alle rivolte e ai sabotaggi che ciclicamente interpellano *l'intero* circuito dell'accoglienza (a Cona come ad Aversa e altrove), il dibattito pubblico diluisce le lotte delle soggettività migranti nella grammatica pietistica e compassionevole del sofferente che *richiede* (aiuto, intervento, *voce*), rendendole d'altronde *spossessabili* a qualsiasi tipo di utilizzo: economico, ma anche *politico*. Da questo punto di vista, riprendendo i lavori oramai classici di Ranajit Guha e Gayatri Spivak si potrebbe definire l'ordine del discorso umanitario come un'altra variante della «prosa della contro-insurrezione» (Guha, 2006; Spivak 2006).

Non c'è bisogno di soffermarsi qui sul fatto che è proprio questo meccanismo culturale, storicamente sedimentato nella coscienza europea, a essere alla base dell'efficacia politico-mediatica della narrazione emergenziale della crisi umanitaria. Esso interPELLA in modo piuttosto efficace quello che può essere definito la «buona coscienza bianca» (Bouteldja 2016). Così com'è chiaro che questa specifica «macchina umanitaria» messa all'opera nel management europeo delle migrazioni e della crisi dei rifugiati appare come una semplice variante *interna* di quel discorso umanitario occidentale più ampio (promosso soprattutto dalle principali Ong globali) riguardante la lotta contro le «nuove schiavitù», il traffico e la tratta di migranti e/o prostitute, il lavoro minorile ecc. Come osservato da Julia O'Connell Davidson nel suo *Modern Slavery. The Margins of Freedom* (2015), questo tipo di discorso umanitario, nella sua narrazione dei cosiddetti «nuovi schiavi» come l'ultima versione di un *altro-premoderno*, ovvero soggetto a quei vincoli *personali* coercitivi di cui il «libero» cittadino borghese si è emancipato, come nel caso dello storico movimento bianco e liberale contro la schiavitù dal quale trae in qualche modo linfa, serve più alla costruzione di quel «noi» della comunità occidentale come soggetto di *empowerment* che non a una lotta reale contro le condizioni globali struttu-

rali delle disuguaglianze (O'Connell Davidson 2015, p. 24). In sintesi, sostiene O'Connell Davidson, questo tipo di umanitarismo, nella sua codificazione come «schiavitù» di forme di sfruttamento che non corrispondono allo status legale dello storico modo di produzione schiavistico, finisce per produrre un perverso doppio effetto: da una parte, una continua *ri-celebrazione* di quel discorso borghese occidentale che narra se stesso come la fine di un lungo cammino lineare e progressivo dalla schiavitù alla libertà formale, dall'altra, nella sua descrizione di *altri-non-occidentali* come «schiavi» o «cose» non fa che contribuire a una loro continua «stigmatizzazione» (O'Connell Davidson 2015, p. 25).

Si potrebbe obiettare che questo tipo di critica all'umanitarismo sia non tanto sbagliata in sé, quanto poco opportuna, data la piega esplicitamente *razzista* e il salto di paradigma antiumanitario dell'attuale congiuntura politica europea, in particolare in Italia. A noi però pare importante continuare a mostrare la complementarità tra «ragione umanitaria» e «ragione securitaria» nel dispositivo europeo di governo delle *popolazioni* e dei *territori*: proprio in un momento in cui esse ci vengono poste come *alternative* politiche direttamente dalle istituzioni nel tentativo di rilegittimare una presunta incompatibilità di *ordo-liberalismo* e *sovranoismo*. Allo stato attuale però la possibilità di una convergenza sempre più marcata tra Ue e sovranisti in favore di un giro di vite ulteriormente «securitario» nel governo della crisi – al di là della diversità dei toni sulle migrazioni, così come delle visioni a lungo termine del neoliberalismo in Europa – appare tutt'altro che azzardata. Mentre scrivo è già nell'aria la possibilità di un accordo su misure come: una maggiore militarizzazione del contenimento in mare, mediante l'affidamento dei soccorsi alle sole missioni militari, così come di una progressiva *semi-chiusura* dei confini territoriali; nuove delocalizzazioni delle strutture detentive e repressive – nella forma di hot-posts – in Africa (la Libia resta il paese strategico per questo ruolo) e nei Balcani; l'allestimento nei paesi europei di sbarco di «centri di controllo» sempre meno distinguibili dalla tradizionale «forma campo» (proposta Macron); accelerazione di espulsioni e rimpatri (proposta Merkel); raddoppio dei tempi legali di detenzione amministrativa degli aspiranti rifugiati, diminuzione delle garanzie nella richiesta d'asilo ecc.

Una simile convergenza viene poi chiaramente alimentata dalla stessa configurazione dei rapporti *materiali* di forza nel conflitto tra la Ue e i movi-

menti sovranisti: come abbiamo anticipato, data la loro stessa composizione di classe – articolata a partire da una *sutura* politica filo-imprenditoriale, proprietaria, autoritaria e concorrenziale – non appare difficile per l'apparato di potere continentale (grande capitale, finanza, grandi corporation mediatiche, burocrazie europee e nazionali, multinazionali export-oriented ecc.) riuscire a contenere nei limiti della propria struttura ogni richiesta di ricostituzione o di modifica sostanziale dei parametri economici e politici di base della *governance* neoliberale europea. Così l'unico terreno di *relativo* confronto e di negoziazione resterà sempre di più la disputa sul controllo o contrasto delle migrazioni: un campo sicuramente *ideale* per il gioco delle parti, degli uni e degli altri, sull'arena politica.

E tuttavia è chiaro che al di là di un razzismo istituzionale condiviso che, come è stato anticipato, affonda le radici nelle costituzione storico-materiale dell'Europa del secondo Dopoguerra, vi sono *anche* delle differenze tra queste due proposte di governo delle migrazioni: tali differenze derivano, in primo luogo, da una diversa concezione del neoliberalismo, ma soprattutto dalla logica simbolica attorno cui è andato strutturandosi il «mercato politico-elettorale» (per dirla con Bourdieu) ai tempi della crisi; mentre il campo istituzionale ordo-liberale (europeo e nazionale) continua a trarre il suo «capitale politico» da un discorso di tipo tecnico-amministrativo-umanitario nella gestione della cosiddetta emergenza rifugiati, finalizzato a rendere più o meno *invisibile* il lavoro sporco di contrasto (Cfr. con Fassin 2010), gli aspiranti sovranisti, al contrario, massimizzano il proprio profitto politico a partire da un discorso anti-immigrazione più diretto e aggressivo, la cui forza risiede precisamente nella costante messa in luce della necessità di una repressione intransigente e di un rifiuto categorico (e disumano) del fenomeno migratorio. Il sovranismo sembra trarre il proprio capitale politico proprio da una *rottura* aggressiva e diretta delle regole discorsive di quella versione specifica di (ciò che Freud chiamava) *sembiante* della civiltà stabilita dal capitalismo neoliberale negli ultimi tre decenni: il «politicamente corretto». L'antagonismo *popolo/élite* così come lo sta proiettando il sovranismo *investe* anche questo aspetto: l'appello perverso a *liberare* pratiche e discorsi sessisti/razzisti anti-immigrazione precedentemente non *rivendicabili* e/o *impronunciabili* come momento primario di soggettivazione politica.

Si può dunque sostenere che se i primi tendono a *umanitarizzare* una

politica comunque razzista e securitaria delle migrazioni, i secondi, al contrario, cercano di enfatizzare l'accento razzista e securitario per negare o ridimensionare ogni condizione di possibilità a una gestione umanitaria. Come si è detto, è soprattutto sul contrasto alle migrazioni che si gioca, al momento, l'ambizione *egemonica* del progetto sovranista. Non stiamo dicendo che si tratta di meri accenti retorici o di uno scontro fittizio, poiché la traduzione politica di ognuna di queste due opzioni comporta *diversi* effetti materiali (anche di vita e di morte) sui migranti. E tuttavia il punto qui è anche un altro: è proprio la *condivisione* di un'unica economia politica morale (*post*)*coloniale* di gestione nel management europeo delle migrazioni a sancire la possibilità di nuovi accordi tra ordo-liberali e sovranisti in favore di una stretta ulteriormente securitaria nel governo delle migrazioni. Una simile svolta securitaria non sembra essere percepita al momento come un limite, o un problema, dalla *governance* europea, data una congiuntura di crisi e di stagnazione economica, ma soprattutto una posizione della Ue ancora «sovrana» nella configurazione materiale dei rapporti di forza.

Proprio per questo, e senza sminuire l'importanza della lotta per cercare di salvare vite umane e le iniziative in questo senso, a noi pare che un posizionamento in qualche modo *acritico* dalla parte dell'umanitario finisca per *non* rivelarsi all'altezza della sfida, e quindi politicamente poco produttivo. Il lessico «banalmente» umanista, che fa dell'ospitalità e dell'accoglienza i suoi capisaldi, rifugiandosi in «giuste» enunciazioni di principio come «restiamo umani», e senza porsi ulteriori questioni, rischia di apparire difficilmente distinguibile non solo dall'attuale «gioco delle parti» tra ordo-liberali e sovranisti, ma anche dallo stesso management razzista delle migrazioni messo a punto dalla Ue e dai diversi governi nazionali negli ultimi vent'anni. Si tratta di un regime di controllo delle migrazioni che, come abbiamo mostrato, è venuto sempre di più a fondarsi sulla fusione di *securitarismo* e *umanitarismo* come parte, non solo di un'unica «economia politica morale di gestione», bensì di una tecnologia razzista più generale di produzione di territori e popolazioni. L'umanitarismo e l'attuale sistema di accoglienza sono stati iscritti all'interno di un «razzismo di Stato» che va ben oltre la questione dei salvataggi in mare. Riaprire i porti, certo, ma ponendo apertamente il conflitto *anche* sull'attuale «sistema d'accoglienza» e la sua «cura» umanitaria. Sia chiaro: non si tratta di riprodurre

o esacerbare il delirio manicheo *epidermico* su cui si è storicamente fondata la valorizzazione capitalistica sin dall'espansione coloniale occidentale, ma di smontare un sistema che in nome dell'umano espira razzismo in ogni sua espressione. Traendo spunto ancora da Houria Bouteldja, si può dire che mettere in discussione «l'etica dell'accoglienza» (istituzionalizzata) da questo punto di vista, significa toccare qualcosa di ben più sensibile e profondo di questo oggetto in sé; significa cominciare a smantellare la struttura di un «tempio sacro»:

La buona coscienza bianca. Il luogo a partire dal quale l'Occidente confisca l'etica umana e ne assume il monopolio universale ed esclusivo. La fonte della dignità bianca. Il bunker dell'*umanesimo astratto*. Il parametro a partire dal quale si misura il livello di civilizzazione dei subalterni (Bouteldja 2017, p. 56, corsivo mio).

È da qui che forse dovrebbe ripartire ogni tentativo di costruire un movimento «antirazzista di rottura»: dal cercare di rompere l'ordine del discorso non solo razzista, ma anche «antirazzista». Più politica, dunque, e meno morale (autoassolutoria): come mostra la nostra stessa «geografia della crisi», il tempo dell'*innocenza* occidentale è chiaramente finito.

Ma forse il lato più perverso del dispositivo umanitario sta in uno dei suoi elementi di maggior *novità* rispetto al passato. Negli ultimi anni il *sistema* dell'accoglienza è andato configurandosi sempre di più come un *business* del tutto *interno* alla stessa logica «estrattiva» e «predatoria» del capitale neoliberale: caratterizzato da una crescente *esternalizzazione*, *privatizzazione* e *mercificazione* dei servizi di cura e di tutela, l'apparato di governo umanitario può essere oramai considerato come uno dei molteplici modi di «accumulazione per spossessamento» (Harvey 2004). Da una parte, la presa in gestione dei diversi servizi per richiedenti asilo e migranti da parte di cooperative, associazioni, Ong e aziende del terzo settore si è da tempo trasformata in un'importante macchina di produzione di rendita e di profitto, anche attraverso lo sfruttamento di una forza lavoro (operatori generali, mediatori culturali ecc.) sempre più «precarizzata», o anche «non-pagata»; dall'altra, l'apparato di governo umanitario, favorendo una proliferazione incessante di diversi status di migranti, appare sempre più *direttamente* finalizzato alla produzione di forza lavoro «servile»: attraverso alcune misure *coercitive* dirette sancite in diversi paesi europei, come l'obbligo di

pagamento dei servizi di accoglienza, dei ticket sanitari, la confisca dei beni, ritiro dei benefit, ma soprattutto nella concessione sempre più generalizzata di un «diritto d'asilo» *temporaneo* (non più permanente) e non più sovvenzionato a sufficienza, e quindi in stretta dipendenza dall'inserimento dei «nuovi» rifugiati nel mercato del lavoro⁶. Si tratta di uno status, dunque, strettamente vincolato al conseguimento di una qualche forma di retribuzione salariale, necessaria per restare nel campo della «legalità» (Perrotta 2011, Braucci 2018).

È chiaro che questo nuovo diritto d'asilo neoliberale non fa che aumentare la «condizione di deportabilità», di vulnerabilità e di precarietà dei migranti, rendendoli *legalmente* soggetti non solo altamente sfruttabili sul mercato del lavoro, ma adatti *unicamente* a certe sue «nicchie» già costruite giuridicamente come «differenziali», le quali divengono così sempre più «razzializzate» (Curcio, Mellino 2012; Anderson, Shutes, 2014; Sciarba 2015; Sager, Oberg 2017; Marouffi 2017; Etzold 2017; Sacchetto, Chignola 2017). È in questo modo che il «richiedente asilo» è finito per sostituire il (vecchio) «migrante economico» nelle agende politiche migratorie istituzionali (Cfr. con Dines, Rigo, 2015).

Per quanto riguarda il caso specifico dell'Italia, contiamo oramai con un'ampia serie di studi, riflessioni e ricerche sulla produzione *quotidiana e materiale* dell'accoglienza negli spazi e luoghi a essa preposti. Molti di questi lavori sono stati citati nel corso del nostro lavoro. In questa parte però mi vorrei soffermare su alcuni aspetti *rimasti* sempre meno all'ordine del giorno nel dibattito locale sull'accoglienza. C'è un consenso quasi generalizzato tra i settori più «progressisti» e antirazzisti della società, tanto nella sfera pubblica quanto nell'attivismo e nel campo più prettamente accademico, da una parte nel denunciare il profilo *annichilente e repressivo* del circuito *istituzionale* della cosiddetta «prima accoglienza» (Hotspot, CARA, CAS, CIE, CPR) e nel valorizzare, dall'altra, quello ritenuto più *virtuoso, democratico* e gestito maggiormente a livello locale della «seconda accoglienza», ovvero del percorso Sprar. La quasi cancellazione del diritto alla «protezione umanitaria» per i richiedenti asilo e lo smantellamento di

6. Per un quadro sull'Europa, vedi «Refugee Revue», *Special Focus Labour*, vol. III, Fall 2017; per l'Italia, invece, E. Rigo (a cura di), *Leggi, migranti e caporali. Prospettive critiche e di ricerca sullo sfruttamento del lavoro in agricoltura*, Pacini, Firenze 2015.

fatto degli Sprar sancito dal decreto sicurezza dell'ultimo governo ha generato un logico irrigidimento di questa distinzione, così come un posizionamento generalizzato e *acritico* nei confronti della politica Sprar. È chiaro che gli Sprar sono cosa diversa dal circuito della prima accoglienza, e che in questa fase occorre comunque difendere il diritto d'accesso di chi ora ne viene escluso; e tuttavia una rivendicazione della politica Sprar come «enunciazione di principio», una loro elevazione acritica a «modello di integrazione», non può non porre, dal nostro punto di vista, seri problemi tanto politici quanto etici. Quel che qui si vuole dire è che nell'attuale congiuntura sovranista, il ripiegamento sull'umanitarismo e soprattutto la difesa dello Sprar possono rivelarsi giuste o anche efficaci nell'immediato, ma abbracciarle come obiettivi in qualche modo *strategici* può costituire un serio ostacolo alla costruzione di un movimento antirazzista all'altezza del proprio momento storico. Ci sembra utile, dunque, cercare di contribuire a uno spostamento del dibattito politico in corso su questi argomenti verso altre questioni rimaste *progressivamente* in ombra.

Se si accetta il ragionamento che stiamo proponendo nel nostro lavoro, non è difficile intuire che le disposizioni istituzionali alla base dello stesso circuito Sprar, così come la mancata legge sullo *Ius Soli* e le regole del cosiddetto *Nuovo piano per l'Integrazione* (noto come la «Civic integration») del precedente governo (Cfr. con Carbone, Gargiulo, Russo Spina 2018), non potevano non essere confezionate come *appendici* di ciò che voglio chiamare «l'apparato umanitario dell'accoglienza e i suoi dispositivi estrattivi». Non solo perché si tratta di provvedimenti che partecipavano in modo attivo di quella economia politica morale europea di gestione delle migrazioni, ma soprattutto perché, nonostante le apparenze e con diverse modalità, non facevano che promuovere una concezione dell'integrazione fondata sull'«inferiorizzazione», sulla «colpevolizzazione» e sulla necessaria messa sotto «tutela» e «correggibilità» della soggettività del migrante, vale a dire sulla costruzione implicita ed esplicita della superiorità umana, morale e culturale dei «buoni cittadini» della «società d'accoglienza»⁷. Quando «accoglienza» e «integrazione» divengono *si-*

7. Sulla produzione morale del «buon cittadino» come perno di una «comunità di valore» attraverso la costruzione stigmatizzante di diverse figure di migranti, si veda Anderson (2015).

gnificanti sociali e si fanno politiche di gestione, in questo caso si può certo dire di *co-gestione governamentale*, presuppongono necessariamente questo tipo di «condotte» e di «rapporti» intersoggettivi. Per dirla attraverso note parole di Badiou: «come non vedere che questo tipo di etica non fa che nascondere dietro il suo uomo-vittima, il vero-gentil-uomo, ovvero il fardello dell'uomo-bianco?» (Badiou 2006, p. 53).

È stato detto più volte che ciò che fanno gli Sprar va giudicato a seconda di ogni caso specifico: ci sono alcune *eccezioni* che riescono a offrire un lavoro e un risultato dignitoso, altri casi invece sono più opinabili. E tuttavia malgrado le eccezioni, i margini di manovra che possono offrire nella gestione del gestibile, e l'impegno e le buone intenzioni di chi ci lavora, se si guarda al principio a partire dal quale sono stati istituiti come politica di gestione di rifugiati e richiedenti asilo (non in senso astratto, ma nei loro effetti *materiali*), essi restano quanto meno un prodotto *ambivalente*. E questo perché *non* possono *non* obbedire, per riprendere ancora la riflessione di Saskia Sassen (2014), a tendenze più profonde e generali dell'attuale «capitalismo estrattivo neoliberale». Dal nostro punto di vista, è chiaro che l'umanitarismo (e quindi anche lo Sprar) è uno dei modi attraverso cui il capitale *organizza-plasma* i suoi assemblaggi politici istituzionali, globali, nazionali e locali, per procedere all'*estrazione* di valore dalla popolazione (Cfr. Sassen 2014, Cap. 1). Tanto per riportare uno degli esempi più *visibili* ed evidenti, è proprio attraverso le varie diramazioni del circuito Sprar, che con l'attenuante «legale» di cercare di favorire il processo di integrazione, molti comuni (spesso i più «progressisti») partecipano direttamente e attivamente dello «sfruttamento umanitario del lavoro» (Dines, Rigo 2017), usufruendo direttamente di lavoro non-pagato svolto da richiedenti asilo – «socialmente utile» secondo l'eufemismo istituzionale – o rendendolo *disponibile/spossessabile* come forza lavoro semi-servile sul mercato del lavoro più generale. Ciò che sta per il progetto di «accoglienza diffusa», promosso da diversi comuni come modello della «buona integrazione», spesso finisce per produrre proprio questo tipo di risultati: sia attraverso l'impiego diretto di forza-lavoro migrante, sia attraverso la politica degli «sgravi fiscali» ai datori di lavoro (piccole aziende, cooperative, famiglie ecc.). Inoltre, per come sono stati strutturati, allo stato attuale è difficile separare nettamente gli Sprar dalla «prima accoglienza»: dato che spesso i destinatari dei finanziamenti del ministero dell'Interno sono

spesso le medesime cooperative e associazioni che gestiscono i Cara e Cas. Inutile dire che gli Sprar sono qualcosa di meglio rispetto alla restrizione dell'accoglienza al solo primo circuito, alla repressione poliziesca e alla politica delle deportazioni forzate sancite dal decreto sicurezza del neo-governo, ma resta comunque difficile non vedere l'*internità*, per così dire, di questo modello a un dispositivo di controllo e sfruttamento delle migrazioni più ampio.

Si può certo rivendicare un diritto di asilo a partire dai principi dello Sprar, soprattutto dopo l'inasprimento delle politiche anti-immigrazione dell'attuale congiuntura, ma non si può dimenticare che nell'attualità questo sistema resta solo l'ultimo *filtro/anello* di un *dispositivo* più ampio di governo delle migrazioni (a cui arriva solo il 10% dei richiedenti asilo e forse l'1% dei rifugiati in movimento) che ha nel contrasto militare per terra e per mare, nei campi profughi dislocati in Africa e in Asia, nella catena *Hotspot-Cara-Cas-Cie-Cpr* e nella *neoliberalizzazione* del diritto di asilo i suoi altri *punti nodali*. Detto più semplicemente, legittimare l'idea dello Sprar in modo *astratto*, a prescindere dal suo ruolo nel *management* della crisi e nel governo delle migrazioni rischia di riconsegnarci una sua visione *parziale, distorta e ideologica* (nel senso marxiano di questa parola). Concentrare l'attenzione soltanto sullo Sprar, indipendentemente dalla *terribile* filiera che lo antecede, non fa che *riproporre*, in altri contesti, quello che Marx aveva individuato come il meccanismo-base del «feticismo della merce» nelle società dominate dal capitale: la loro capacità di *mostrarci* il prodotto (la merce) *astraendolo* (velandolo) dal suo processo lavorativo.

Pur senza sottovalutare l'importanza degli Sprar per i migranti che vi riescono e vi riusciranno *ancora* ad accedere, soprattutto in *alcune* delle loro più virtuose ed eccezionali articolazioni pratiche locali, non *ri-problematizzare* il «modello di accoglienza» a cui risponde la loro istituzione come veicolo *ultimo* di «integrazione», e che chiaramente non può *non* permeare la logica di queste «strutture», sarebbe qualcosa di difficilmente distinguibile, nel migliore dei casi, da un atto di *malafede* (nel senso che Sartre diede a questa parola). D'altronde, ci sembra piuttosto evidente, come già peraltro enunciato da numerosi studiosi e da una parte importante dell'attivismo, che «l'esercizio del diritto di asilo è già seriamente messo in discussione da un modello di accoglienza la cui «porta d'accesso» è rappresentata dai cosiddetti *hotspot*» (Campesi 2017, p. 29). In questo senso, ci chiediamo

se non fosse il caso di parlare di «sprarwashing» per la funzione simbolica rivestita dagli Sprar rispetto al dispositivo più ampio di cui fanno parte.

Anche la mancata legge per lo *Ius Soli* (benché rappresentasse sicuramente un passo avanti dal punto di vista dell'ampliamento dei diritti) può servire a mostrare la logica economica a cui obbedisce l'umanitarismo liberal-progressista delle sinistre istituzionali. Sarebbe difficile sostenere che non fosse permeata da ciò che Sassen ha denominato, per stare ancora una volta al suo lavoro, i criteri di «selezione feroce» dell'attuale «capitalismo estrattivo» (Sassen 2015). Quel disegno di legge vincolava la possibilità dell'accesso al diritto di cittadinanza a tre requisiti strettamente vincolati non solo a una presunta e necessaria «rispettabilità» delle famiglie migranti, ma anche al loro inserimento nel «mercato del lavoro»: buona conoscenza dell'italiano, un alloggio considerato idoneo e un determinato reddito (superiore all'importo annuo dell'assegno sociale). L'accesso alla cittadinanza non veniva dunque concesso come un diritto di per sé ai figli di migranti nati in Italia, ma obbediva a criteri del tutto «selettivi» ed «estrattivi». Si trattava, dunque, di un provvedimento che, come mostra anche la storia *globale* delle lotte dei migranti, serviva prima di tutto a mettere una parte di loro contro un'altra, ma nel complesso si iscriveva perfettamente nelle «formazioni predatorie» dell'attuale modo di accumulazione.

Infine, nel caso della *testura* culturale della «Civic integration» progettata dal passato governo, è chiaro che, per un verso, come mostra in modo efficace *Il dovere d'integrarsi. Cittadinanze oltre il Logos multiculturalista* (2014), il suo referente tacito era un Altro *razzialmente* costruito come incorreggibile e non-integrabile, ovvero come il prodotto riattualizzato di una serie di discorsi storici coloniali riguardanti gli arabi e le società islamiche. Il «supplemento assente», per dirla a partire da Derrida, della struttura della «Civic integration» era chiaramente non tanto l'islamofobia, un termine che nel suo riferimento *esclusivo* alla religione finisce spesso per legittimare ciò che vuole contestare (vedi Modood 2018), quanto un ritorno attivo dell'orientalismo e dello storico razzismo coloniale occidentale anti-arabo e anti-musulmano nella coscienza europea in una nuova contingenza storica. Questo provvedimento fissava inoltre – in piena continuità con la linea dei governi precedenti – alcuni parametri della cosiddetta «buona integrazione» che resteranno attivi anche nel decreto sicurezza-migrazione del governo. Da una parte, un «disciplinamento assimilatorio» fondato sul dovere del

migrante di *incorporarsi* ai «valori morali» della comunità ospitante (mediante la sua partecipazione attiva a *certe* reti dell'associazionismo civile); dall'altra, uno «sfruttamento semi-servile» organizzato attraverso un'offerta *tacitamente* coercitiva a fornire lavoro gratuito come forma di pagamento per l'accoglienza concessa (Cfr. Carbone, Gargiulo, Russo Spena 2018). È importante inoltre ribadire che nel momento stesso in cui questi dispositivi istituzionali contribuiscono a produrre e a fissare la soglia di *integrabilità* essi finiscono per sancire anche i soggetti e gruppi non-integrabili, coloro del tutto *escludibili*. Non si tratta solo di «condurre le condotte», ma anche di *misurarle* e renderle *produttive*. Anche qui, dunque, la ragione umanitaria nel suo complesso (e quindi anche il modello Sprar) mostra un intreccio perverso di biopolitica e necropolitica.

Dovrebbe essere chiaro a questo punto in che modo anche la ragione, o la gestione umanitaria, ha contribuito in modo *attivo* al mantenimento dell'istituto della cittadinanza come un dispositivo razzista di controllo e di gerarchizzazione biopolitica e necropolitica di popolazioni e territori. È questo il concetto di umano che ha mosso la macchina umanitaria europea: sotto il signifiante pubblico dell'accoglienza non si fa quindi che contribuire a re-istituzionalizzare e a *naturalizzare* questa particolare economia politica morale di gestione delle migrazioni. E tuttavia l'attacco sovranista all'umanitarismo di governo ci sta dando forse l'occasione migliore per rimettere radicalmente in discussione un «sistema di accoglienza» socialmente iscritto come parte e veicolo di un più ampio *management* istituzionale razzista di popolazioni e territori. All'interno di questo «modello di accoglienza», vale la pena ricordare, migranti e richiedenti asilo non solo non vengono mai considerati come titolari di un diritto *assoluto* di protezione, ma vengono anche posti, dalla sua logica emergenziale, coercitiva e paternalistica, in una condizione di stretta sorveglianza e di *dipendenza* dall'inizio alla fine del percorso. Si tratta di un modello che la cui ragion d'essere, se visto nella sua totalità, sembra stare più nel consentire a una pluralità di soggetti (principalmente «nativi») di «estrarre» una qualche forma di capitale (economico, politico, simbolico) che non nell'offrire ai suoi destinatari un minimo grado di soggettivazione e di autonomia. Diciamolo mettendo in luce un paradosso: proprio in questi giorni sta emergendo una diffusa opposizione al «reddito di cittadinanza» del neo-governo italiano, poiché punitivo, disciplinare e plasmato da una logica neoliberale di *sudditanza* al welfare per

poveri ed esclusi; se le cose stanno così, perché mai dovremmo difendere o rivendicare questo «modello di accoglienza» articolato a partire dagli stessi criteri? È quasi certo che il decreto Sicurezza del governo comporterà l'imminente licenziamento di migliaia di operatori dell'accoglienza. Questa eventualità potrebbe costituire un'ottima occasione sia per riaprire il conflitto sull'intero sistema di accoglienza-integrazione, sia per rafforzare e ripoliticizzare, in virtù della nuova congiuntura, le alleanze già in corso in diverse luoghi tra operatori, attivisti e migranti. Sarebbe piuttosto paradossale che l'eventuale apertura di questo conflitto restasse su un piano *soltanto* vertenziale o sul restringimento delle lotte alla sola messa in discussione delle politiche migratorie dell'attuale governo.

Occorre certo resistere all'attuale controffensiva razzista, ma si tratta anche di gettare un ponte per un qualche avanzamento sociale rispetto all'attuale stato (razzista) delle cose. Per ciò che riguarda i nostri argomenti, è chiaro che non si può costruire un'alternativa radicale al sovranismo senza rimettere in causa il razzismo storico e strutturale che caratterizza da sempre il *management* europeo delle migrazioni. A costo di essere banali, vogliamo ripetere che sono gli stessi principi dell'accoglienza (una parola che continuo a usare, ma che chiaramente bisognerebbe abbandonare) e dell'integrazione che occorre superare. Derrida (1997, pp. 69-70) era stato chiaro su questo aspetto:

Si può divenire virtualmente xenofobi per proteggere, o pretendere di proteggere, la propria ospitalità, il proprio poter essere accanto a qualcuno che rende possibile la *propria* ospitalità. Io voglio essere padrone di me stesso per ricevere chi voglio. Potrei cominciare a considerare straniero indesiderabile, e virtualmente nemico, chiunque possa appropriarsi del mio spazio, del mio potere di ospitalità, della mia sovranità di anfitrione. Quell'altro può divenire un soggetto ostile, del rischio di finire un ostaggio.

L'orizzonte discorsivo di questi due significanti (umanitari) resta piuttosto soffocante se l'obiettivo è davvero *respirare*, per dirla con la nota metafora di Fanon, ovvero mettere in pratica linguaggi e movimenti auto-organizzati di resistenza, solidarietà e mutualismo *realmente* radicali, orizzontali ed egualitari. Se, come sappiamo, l'ottenimento dei diritti è storicamente dipeso dall'insurrezione degli oppressi, non è difficile vedere che queste cornici

discorsive agiscono come un blocco alla ricerca e alla rivendicazione di nuove pratiche di «égalité» (Balibar 2010). Come abbiamo cercato di mostrare, siamo di fronte a un salto di paradigma della violenza razzista del capitale: il momento esige dunque la creazione di nuovi movimenti e istituzioni, ma questi potranno avvenire soltanto se ci sarà un salto di qualità del nostro antirazzismo. D'altronde, è quanto ci suggerisce una buona parte delle lotte e delle pratiche di resistenza degli stessi migranti nel circuito dell'accoglienza.

Ci auspichiamo che il nostro lavoro possa dare un qualche contributo al duplice obiettivo che ci siamo posti: da una parte, cercare di mettere a fuoco una *tendenza* più profonda, e meno visibile, all'opera nell'attuale congiuntura economico-politica; dall'altra esporre in modo convincente la necessità di dover ripensare le nostre pratiche teoriche e politiche antirazziste per cominciare a gettare le basi di un «antirazzismo europeo di rottura», ovvero di un movimento antirazzista all'altezza dell'attuale congiuntura. Crediamo sia ora di mettere maggiormente in discussione un tipo di antirazzismo (morale, liberale, di sistema) che continua a minare alla base l'emergere di un movimento antirazzista capace di porsi realmente al *centro*, e dunque come soggetto di aggregazione, di un più ampio fronte di lotte; ovvero di favorire la creazione di nuove forme di soggettivazione *realmente trasversali*, collettive e fondate sul principio del cooperativismo sociale ed economico.

BIBLIOGRAFIA

- G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- G. Agamben, *L'aperto, l'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri 2002.
- G. Agamben, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- G. Agamben, *De l'Etat droit à l'Etat de sécurité*, «Le monde», 23/12/2015.
- M. Agiers, *Gérer les indésirables: de camps des réfugiés au gouvernement humanitaire*, Flammarion, Paris 2008.
- M. Agiers, *Un monde de camps*, La Découverte, Paris 2014.
- M. Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, The New press, New York 2012.
- B. Anderson, *Us and Them? The Dangerous Politics of Immigration Control*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- B. Anderson – I. Shutes, *Migration and Care Labour. Theory, Policy and Politics*, Palgrave, London 2014.
- K. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- B. Aramini, J. Lacan. *L'estimità tra sessismo e razzismo*, in C. Conelli, E. Meo, *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Meltemi, Milano 2017, pp. 341-368.
- H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1949), Ed. Comunità, Milano 1999.
- G. Avallone, *Sfruttamento e resistenze. Migrazioni e agricoltura in Europa, Italia, Piana del Sele*, ombre corte, Verona 2017.
- A. Badiou, *Etica. Saggio sulla coscienza del male*, Cronopio, Roma, 2006.
- A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese*, DeriveApprodi, Roma 2012.
- E. Balibar, *Noi, cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, manifestolibri, Roma 2004.
- E. Balibar, *Europe: crise et fin?* Editions Le Bord de l'eau Lormont, Bruxelles 2016; trad. it. *Crisi e fine dell'Europa*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.
- E. Balibar – I. Wallerstein, *Race, nation, classe*, La Découverte, Paris 1988; trad. it. *Razza, nazione, classe*, Ed. Associate, Roma 1992.
- P. Baran – P. Sweezy, *Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York 1966; trad. it. *Il capitale monopolistico*, Einaudi, Torino 1968.
- E. Basevich, *Foucauldian Resonances: Agamben*

- on *Race, Citizenship, and the Modern State*, «Sophia Philosophical Review», vol. VI, n. 2, pp. 23-37, 2012.
- R. Beneduce, *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Bari 2016.
- R. Beneduce, *Rovine postcoloniali e poteri di morte*, in A. Mbembe, *Necropolitica*, cit., pp. 67-107, 2016a.
- W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* (1940), in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995.
- H. Bentouhami-Molino, *Race, cultures, identités. Un approche féministe et postcolonial*, PUF, Paris 2015;
- M. Bernardot, *Camps d'étrangers*, Editions du Croquant, Paris 2008.
- M. Bloch, *La strana disfatta* (1940), Einaudi, Torino 1997.
- H. Bouteldja, *Les Blancs, les juifs et nous*, La fabrique éditions, Paris 2016; trad. it. *I bianchi, gli ebrei e noi*, Sensibili alle foglie, Roma 2017.
- M. Braucci, *L'infelicità italiana. Vademezum sull'accoglienza, i migranti e noi*, Monitor, Napoli, 2018.
- W. Brown, *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism and De-democratization*, «Political Theory», vol. 234, n. 6, 2006, pp. 690-714.
- W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, MIT Press, Massachusetts, 2014; trad. it. *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Bari 2013.
- J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004; trad. it., Meltemi, Roma 2004,
- Calais Writers, *Voices from the Jungle. Stories from the Calais Refugee Camp*, Pluto Press London 2017.
- G. Campesi, *Polizia della frontiera. Frontex e la produzione dello spazio europeo*, DeriveApprodi, Roma 2015.
- G. Campesi, *Chiedere asilo in tempi di crisi: accoglienza, confinamento e detenzione ai margini d'Europa*, in C. Marchetti – Pinelli, B., a cura di, *Confini d'Europa. Modelli di controllo e inclusioni formali*, cit., 2017, pp. 1-36.
- V. Carbone – E. Gargiulo – M. Russo Spina, a cura di, *I confine dell'inclusione*, Deriveapprodi, Roma 2018.
- S. Castro Gomez, *Historia de la Gubernamentalidad. Razon de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2010.
- CCCS, a cura di, *The Empire Strikes Back*, Routledge, London 1982.
- A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 1955; trad. it. *Discorso sul colonialismo*, a cura di M. Mellino, ombre corte, Verona 2010.
- D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton University Press, Princeton, 2000; trad. it. *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2005.
- I. Chambers, *Postcolonial Interruptions. Unauthorised Modernities*, Rowman & Littlefield, London 2017.
- P. Chatterjee, *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Columbia University Press, 2000; trad. it. *Oltre la cittadinanza*, Meltemi, Roma 2006.
- S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Deriveapprodi, Roma 2014.
- R. Cillo – Pradella, L., *New Immigrant's Struggle in Italy's Logistic Industry*, «Comparative European Policies», 2016, pp. 1-18.
- M. Colucci, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia*, Carocci, Roma, 2018.
- D. Costantini, *L'eccezione coloniale*, «DEP

- Deportate, esule, profughe. Rivista tematica di studi sulla memoria femminile», pp. 260-268, 2007.
- A. Curcio, *Practicing militant inquiry: Composition, strike and betting in the logistics workers struggles in Italy*, 2015, in www.ephemerajournal.org volume 14(3): 375-390.
- A. Curcio – M. Mellino, (a cura di), *La razza al lavoro*, Il manifestolibri, Roma 2012.
- P. Dardot – Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009; trad. it. *La nuova ragione del mondo*, DeriveApprodi, Roma 2012.
- P. Dardot, P. – C. Laval, *Guerra alla democrazia. L'offensiva oligarchica neoliberaista*, Deriveapprodi, Roma 2016.
- A. Davis, *Freedom is a constant Struggle. Ferguson, Palestine and the Foundations of a Movement*, Haymarket Books, Chicago 2015; trad. it. *La libertà è una lotta costante*, Firenze, Ponte alle Grazie 2018.
- J. Derrida, *Questione dello straniero: venuto da fuori*, Baldini & Castoldi, Milano 1997.
- N. De Genova – N. Peutz, a cura di, *The Deportation Regime. Sovereignty, Space and the Freedom of Movement*, Durham, Duke University Press 2010.
- N. De Genova, *The European Question: Migration, Race and Postcoloniality in Europe*, in A. Amelina, K. Horvath, B. Meeus (Eds), *An Anthology of Migration and Social Transformation*, Springer, London 2014, pp. 349-369.
- N. De Genova, *The Whiteness of Innocence: Charlie Hebdo and the Metaphysics of Antiterrorism in Europe*, in G. Titley, D. Freedman, G. Khiabany, A. Mondon, a cura di, *After Charlie Hebdo: Terror, Racism and Free Speech*, Zed Books, London 2017.
- A. De Oto – M. Quintana, *Biopolitica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo sacer*, «Tabula Rasa», Bogotá – Colombia, No. 12: 47-72, enero-junio, 2010.
- G. Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Ed. du Minuit, Paris, 2004; trad. it. *Immagini malgrado tutto*, Raffele Cortina, Milano 2005.
- N. Dines – E. Rigo, «Postcolonial Citizenships and the «Refugeeization» of the Workforce: Migrant Agricultural Labor in the Italian Mezzogiorno», in S. Ponzanesi and G. Colpani (eds), *Postcolonial Transitions in Europe: Contexts, Practices and Politics*, Lanham, MD: Rowman and International, 2015.
- N. Dines – E. Rigo, *Lo sfruttamento umanitario del lavoro. Ipotesi e riflessioni di ricerca a partire dal caso delle campagne del mezzogiorno*, in Sacchetto, Chignola 2017, op.cit., pp. 90-107.
- E. Dussel, *El ultimo Marx y la liberacion latinoamericana (1863-1882)*, Siglo XXI, Mexico 1990; trad. it. *L'ultimo Marx*, manifestolibri, Roma 2009.
- B. Etzold, «Capitalising on Asylum: The Reconfiguration of Refugees' Access to Local Fields of Labour in Germany», in *Refugee Revue. Special Focus Labour*, Vol III. Fall, 2016, pp. 82-102.
- F. Fanon, *Racisme et culture*, in *Pour la révolution africaine*, La Découverte, Paris, 1964, trad. it. *Per la rivoluzione africana*, DeriveApprodi, Roma 2006.
- F. Fanon, *Pelle nera Maschere bianche* (1952), Marco Tropea, Milano 1994.
- F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), Ed. Comunità, Milano 2000.
- D. Fassin, *La raison humanitaire. Un histoire moral du temps present*, Seuil, Paris 2010; trad. it. *La ragione umanitaria*, DeriveApprodi, Roma 2018.
- D. Ferreira Da Silva, *The Refugee Crisis and the Current Predicament of the Liberal State*,

- www.internationaleonline.org/
- M. Fisher, *Capitalist Realism. Is There No alternatives*, Zero Books, London, 2009; trad. it. *Realismo capitalista*, Neroedizioni, Roma 2018.
- B.J. Fields, *Slavery, Race and Ideology in the United States of America*, «New Left Review» 181, No1, 1990, 95-118.
- K. Fields – B. Fields, *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*, Verso, London, 2012.
- M. Foucault, *La volontà de Savoir*, Gallimard, Paris, 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1984.
- M. Foucault, *Il faut Défendre la société*, Seuil, Paris 1997; *Bisogna difendere la società*, Ponte alle Grazie, Firenze 1998.
- M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005.
- V. Gago – J. Obarrio, *Introduzione*, in A. Mbembe, *Critica de la razon negra*, Ned Ediciones, Buenos Aires 2016.
- G. Garelli – M. Tazzioli, *The EU Hotspot approach at Lampedusa*, «OpenDemocracy», 26 February, 2016.
- D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012.
- R. Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis and Opposition in Globalizing California*, 2011.
- P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Routledge, London 1987.
- P. Gilroy, *Race and the Right to be Human*, Universiteit Utrecht, Utrecht 2009.
- P. Gilroy, *Darker than Blue. On the Moral Economy of Black Atlantic Cultures*, Harvard University Press, 2010
- P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, London, 1992; trad. it. *The Black Atlantic. Modernità e doppia coscienza*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma, 2005.
- T. Goldberg, *Are We All Post-Racial yet?*, Polity Press, London 2015.
- L. Gordon, *Theory in Black: Teleological Suspensions in Philosophy of Culture*, «Qui Parle», vol. 18, n. 2, Spring/Summer 2010, pp. 193-214.
- L. Gordon, *What Fanon Said. A Philosophical Introduction to his Life and Thought*, Fordham University Press, New York 2015.
- G. Grappi, *Logistica*, Ediesse, Roma 2016.
- R. Guha, *La prosa della controinsurrezione*, in R. Guha, G. Spivak, *Modernità e (post)colonialismo*, ombre corte, Verona, 2006.
- A. Haider, *Mistaken Identity. Race and Class in the Age of Trump*, Verso, London 2018
- S. Hall, a cura di, *Policing the Crisis. Mugging, the State and Law and Order*, Routledge, London 1978.
- S. Hall, *Razza, articolazione e società strutturate a dominante* (1980), in S. Hall, *Cultura, razza e potere*, cit., pp. 67-124.
- S. Hall, *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, Routledge, London 1988.
- S. Hall, *Race-The Sliding Signifier*, in Mercer, K., a cura di, *The Fateful Triangle, Race, Ethnicity, Nation*, Harvard University Press, Cambridge-Ma, 2017, pp. 31-79.
- S. Hall, *Cultura, razza e potere*, a cura di M. Mellino, ombre corte, Verona 2015.
- T. B. Hansen – E. Stepputat, a cura di, *Sovereign Bodies. Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- S. Harding, *Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?*, in L. Alcoff, E. Potter, a cura di, *Feminist Epistemologies*, Routledge, London-New York 1993
- M. Hardt – A. Negri, *Commonwealth*, Har-

- vard University Press 2009; trad. it. *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano 2010.
- N. Hartsock, *The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism*, in L. Nicholson, *The Second Wave: a Reader in Feminist Theory*, Routledge, London 1997, pp. 216–240.
- D. Harvey, *The New Imperialism*, Oxford University Press, 2005; trad. it. *Laguerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, Il Saggiatore, Milano 2006.
- D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, London 2005; *Breve storia del neoliberalismo*, Il Saggiatore, Milano 2007.
- D. Harvey, *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, Profile Books, London 2010; trad. it. *L'enigma del capitale*, Feltrinelli, Milano 2011.
- P. Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York and London 1990.
- R.D.G. Kelley, *Freedom Dreams*, Beacon Press, Boston, Massachusetts, 2002.
- N. King, «Calais, Law in the Jungle», in *No Borders. The Politics of Migration Control and Resistance*, ZED Books, London 2016.
- R. King – D. Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race and Genocide*, a cura di, Berghan Books, London-New York 2007.
- J. Lacan, *La logica del fantasma*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino, 2013.
- E. Laclau, *La ragione populista* (2005), Laterza, Roma-Bari 2008.
- M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Derive-Approdi, Roma 2012.
- M. Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Derive-Approdi, Roma 2013.
- E. Logiudice, *Agamben y el estado de excepcion. Una mirada Marxista*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires 2008.
- A. Lentin, *Thinking Blackly Beyond Biopolitics and Bare Life*, in www.alanlentin.net/2017/03/22/thinking-blackly-beyond-bio-politics-and-bare-life/.
- C. Marchetti, B. Pinelli, (a cura di), *Confini d'Europa. Modelli di controllo e inclusioni formali*, Milano, Edizioni libreria Cortina di Milano, 2017.
- M. Maroufi, *Precarious Integration: Labour Market Policies for Refugees or Refugee Policies for the German Labour Market?*, «Refugee Revue». Special Focus Labour, vol. III, Fall 2017, pp. 15-33.
- A. Mbembe, «Necropolitics», in *Public Culture* 15 (1), pp. 11-40, 2003; trad. it. *Necropolitica, ombre corte*, Verona 2016.
- A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris 2015.
- M. Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma 2012.
- A. McNevin, *Ambivalence and citizenship: theorising the political claims of irregular migrants*, «Millennium—Journal of International Studies», vol. 41, no. 2, pp. 182-200.
- S. Mezzadra – B. Neilson, *Border as Method, or the Multiplication of Labour*, Durham, Duke University Press, 2013; trad. it. *Confini e frontiere*, Il Mulino, Bologna 2015.
- W. Mignolo, *Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto*, «Theory, Culture & Society», vol. 26, nn. 7-8, 2009, pp. 1-23.
- J. A. Miller, *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Paidós, Bue-

- nos Aires 2011.
- C. Mills, *The Philosophy of Agamben*, McGill-Quenn's University Press, Montreal/Kingston, 2008.
- C. Mills, *Biopolitics*, Routledge, London, 2018.
- C. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca and New York 1986.
- T. Modood, *Islamophobia: A Form of Cultural Racism*, in *More Than Words: Approaching a Definition of Islamophobia*, MEND, London, 2018.
- C. Mouffe, *Por un populismo de izquierda*, Siglo XX Buenos Aires 2018.
- M. Neoclaus – M.Kastrinou, «The EU Hotspot. Police war against the migrant», in *Radical Philosophy* 200 (Nov/Dec 2016), pp. 3-18.
- J. O'Connell Davidson, *Modern Slavery. The Margins of Freedom*, Palgrave, London 2015
- A. Ong, *Neoliberalism as Exception*, Routledge, London 2005; *Neoliberalismo come eccezione*, La Casa Usher, 2013.
- D.Papadopoulos, N.Stephenson, V.Tsianos; *Escape Routes: Control and Subversion in the 21st Century*, Pluto Press, London, 2008
- T. Pech, M. Padis, *Multinationales du Coeur. Le Politiques des Ong*, Seuil, Paris 2004; trad. it *Le multinazionali del cuore*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- D. Perrotta, *Vite in cantiere. Migrazioni e lavori dei rumeni*, Il Mulino, Bologna 2011.
- F. Rahola, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, ombre corte, Verona 2003.
- F. Rahola, *La forma campo. Appunti per una genealogia dei luoghi d'internamento contemporanei*, in DEP, n°5-6, 2006, pp. 18-31.
- J. Rancière, *La cause de l'autre*, «Lignes», 1997/1 (n. 30), p. 36-49.
- W. Reich, *Individuo e Stato*, Sugar Co, Milano, 1978.
- J. Revel, *Dictionnaire Foucault*, Ellipses, Paris 2007.
- C. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University Of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1983.
- D. Roediger, *How Race survived US History: From Settlement and Slavery to the Obama Phenomenon*, Verso, London 2010.
- M. Russo Spena, V. Carbone, (a cura di), *Il dovere di integrarsi. Cittadinanze oltre il logos multiculturalista*, Armando Editore, Roma, 2014.
- D. Sacchetto – S. Chignola, a cura di, *Le reti del valore. Migrazioni, produzione, e governo della crisi*, DeriveApprodi, Roma 2017.
- E. Said, *Cultura e imperialismo* (1991), Ed. Gamberetti, Roma 1993.
- P. Saitta, *Resistenze. Pratiche e margini del conflitto nel quotidiano*, ombre corte, Verona 2016.
- M. Sager, K. Oberg, *Articulations of deportability. Changing migration policies in Sweden 2015/2016*, «Refugee Revue», Special focus Labour, vol, III. Fall 2017, pp. 2-14.
- K. Sanyal, *Rethinking Capitalist Development: Primitive accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*, Routledge London 2010; trad. it. *Ripensare lo sviluppo capitalistico. Accumulazione originaria, governamentalità e capitalismo post-coloniale*, La Casa Usher, Bologna 2015.
- J. P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1946; trad. it. *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, SE, Milano 2015.
- J. P. Sartre, *Situations I*, Gallimard, Paris 1964.

- S. Sassen, *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2014; trad. it. *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna 2015.
- A. Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999; trad. it. *La doppia assenza*, Raffaele Cortina, Milano 2002.
- A. Sbraccia, *Migranti tra mobilità e carcere. Storie di vita e processi di criminalizzazione*, Franco-Angeli, Milano 2010.
- W. Schinkel, «*Illegal aliens*» and the state, or: *bare bodies vs the zombie*, «*International Sociology*», vol. 24, no. 6, 2009, pp. 779-806.
- A. Sciurba, *La cura servile, la cura che serve*, Pacini Editori, Palermo, 2015.
- D. Scott, *Colonial Governmentality*, «*Social Text*», 1995, pp. 191-220.
- J. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Princeton, Princeton University Press, 1976.
- T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*, Routledge-Monthly Review Press, London-New York 1983.
- F. Sossi, *Le parole del delirio. Immagini in migrazione, riflessioni sui frantumi*, ombre corte, Verona 2016.
- G. Spivak, *Decostruire la storiografia*, in R. Guha, G. Spivak, *Modernità e (post)colonialismo*, ombre corte, Verona 2006.
- V. Squire, *The Exclusionary Politics of Asylum*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.
- V. Squire, *Acts of desertion: abandonment and renouncement at the Sonoran borderzone*, «*Antipode*», vol. 47, no. 2, pp. 500-516.
- A. L. Stoler, *Race and education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham, 1995.
- M. Svirski – S. Signal, S, a cura di, *Agamben and Colonialism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012.
- P. A. Taguieff, *La force du préjugé*, Gallimard, Paris, 1990; trad. it. *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Il Mulino, Bologna 1994.
- K.Y. Taylor, *From #Blacklivesmatter to Black Liberation*, Haymarket Books, New York 2016.
- M. Tazzioli, *Spaces of Governmentality. Autonomous Migration and Arab Uprisings*, Rowman & Littlefield, London 2015.
- M. Tazzioli, *Biopolitica attraverso la mobilità nel governo militare-umanitario delle migrazioni*, in Marchetti, C., Pinelli, B., a cura di, *Confini d'Europa. Modelli di controllo e inclusioni formali*, cit., pp. 37-62.
- E.P. Thompson, *Customs in Common*, New Press, New York 1991.
- E. Traverso, *La violenza nazista: Una genealogia*, Il Mulino, Bologna 2010.
- E. Traverso, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Feltrinelli, Milano 2016.
- E. Traverso, *Le metamorfosi delle destre radicali nel XXI secolo*, Feltrinelli, Milano 2019.
- Y. Varoufakis, *Il Minotauro globale*, Asterios, Trieste 2012.
- N. Vaughan-Williams, *Border politics: The Limits of Sovereign power*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.
- L. Villari, *L'economia della crisi. Il capitalismo dalla grande depressione alla crisi del '29*, Einaudi, Torino 1968.
- L. Wacquant, *Punire i poveri*, Deriveapprodi, Roma, 2006.
- W. Walters, *Acts of Demonstration: Mapping the Territory of (non-)Citizenship*, in E. Isin – G. Neilson, a cura di, *Acts of Citizenship*,

Zed Books, London 2008.

- W. Walters, *Deportation, Expulsion, and the International Police of Aliens*, in N. De Genova – N. Peutz, a cura di, *The Deportation Regime: Sovereignty, Space and the Freedom of movement*, Duke University Press, Durham & London 2010.
- A. Weheliye, *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*, Duke University Press, Durham 2014.
- J. White, *The work of men is not durable: History, Haiti and the Rights of Man*, in M. Svirsky, S. Bignall, *Agamben and Colonialism*, cit., pp. 239-260.
- L. Whitley, *The Disappearance of Race: A critique of the Use of Agamben in Border and Migration Scholarship*, «Borderlands», vol. 16, n. 1, 2017, pp.1-23,
- M. Wieviorka, *L'espace du racisme*, Seuil, Paris 1991; trad. it. *Lo spazio del razzismo*, Il Saggiatore, Milano 1992.
- R. Young, *Postcolonialism: an Historical Introduction*, Willey Blackwell, London 2001.

INDICE

IL GOVERNO DELLA CRISI SOTTO IL PRISMA DELLA RAZZA	5
<i>Ingresso</i>	5
<i>Aperture</i>	12
<i>Intervallo</i>	16
<i>Passaggio</i>	18
<i>Uscita</i>	25
1. UNA GEOGRAFIA DELLA CRISI	31
<i>Il fantasma nella macchina</i>	35
<i>L'Europa nella crisi e la (sua) nemesi sovranista</i>	47
2. UNA NUOVA «ECONOMIA POLITICA MORALE»	
DI GESTIONE DELLE MIGRAZIONI	59
<i>La necropolitica come economia (bio)politica occidentale di gestione del vivente</i>	60
<i>Umanitarismo, securitarismo: governo della crisi e produzione di valore</i>	64
<i>Neoliberalismo e razzismo: la crisi dell'antirazzismo europeo</i>	72
3. TEORIA IN BIANCO: L'APORIA DELLA TANATOPOLITICA	91
<i>Giorgio Agamben a contropelo del marxismo «classico»</i>	93
<i>Biopolitica in bianco: la testura eurocentrica di Homo Sacer</i>	101
<i>Giorgio Agamben a contropelo del decoloniale e del postcoloniale</i>	106
<i>Razzismo in bianco: la rimozione della razza ai tempi della post-Shoah</i>	120

4. NECROPOLITICA DEL NEOLIBERISMO	131
<i>Necropolitica come rovescio della concezione bianca della sovranità</i>	133
<i>La necropolitica come dispositivo di valorizzazione sociale</i>	144
<i>Difendere la società (contro una parte della popolazione)</i>	148
<i>Necropolitica e ragione umanitaria</i>	151
<i>Le antinomie dell'accoglienza, o la fine dell'innocenza europea</i>	159
4. BIBLIOGRAFIA	173



Finito di stampare nel mese di aprile 2019
presso la tipografia O.Gra.Ro – Roma
per conto delle edizioni DeriveApprodi