

⊕

**La trappola umanitaria: l'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale. Una recensione critica di *Ragione Umanitaria. Una storia morale del tempo presente*, di Didier Fassin.**

Andrea Caroselli (Università di Padova),  
Miguel Mellino (Università di Napoli L'Orientale)

In this essay we propose a critical review of Didier Fassin's "La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent", recently translated into Italian and published by DeriveApprodi. In the first part, we analyze the author's theoretical framework, especially his main hypothesis, i.e. the "deployment of moral feelings" as a new (western) rationality of government; then, we proceed to examine the subjective and objective consequences that the "humanitarian reason" – as an ethic counterpoint to the securitarian "reason of State" – elicits on the contemporary political action. By illustrating the connections between this dispositif and neoliberalism's economic transformations, we underline the political activism's *aporias* produced by a discourse which, albeit introducing itself as "resistant", it becomes indistinguishable from current mechanisms of accumulation by dispossession. For this purpose, we pinpoint the theoretical and political blind spots of Fassin's work and how his perspective reveals itself as part of the described symptom. In line with the tradition of French Republicanism, he narrates a euro-centric history where non-western subaltern subjects' role is omitted. In addition, the author's vision of science as neutral knowledge about the social world works as a form of political agnosticism. By doing so, the "Raison humanitaire" repeats – despite Fassin's critical positioning towards it – the *coloniality* of current humanitarian discourse.

Keywords: humanitarianism; neoliberalism; coloniality; subaltern; moral feelings

“... i più antirazzisti siete voi: non avete celebrato la battaglia di Martin Luther King contro la segregazione? I più anticolonialisti siete voi: non vi siete prosternati davanti al coraggio di Nelson Mandela? I più sensibili al sottosviluppo dell'Africa siete voi: non avete versato tonnellate di riso sul continente della miseria? I più implicati nelle cause umanitarie siete voi: non avete forse cantato per l'Africa? Le più femministe siete voi: non avete messo gli occhi sulle donne afgane e promesso di salvarle dalle barbe dei talebani? I più anti-omofobi siete voi: non vi siete gettati a corpo morto in difesa degli omosessuali del mondo arabo? Come alzarci al vostro livello? Noi siamo degli gnomi, voi siete dei giganti.”

Houria Bouteldja, I bianchi, gli ebrei e noi

In questo breve saggio proponiamo una recensione di *Ragione umanitaria. Una storia morale del tempo presente* (2010),<sup>1</sup> libro di Didier Fassin di recente tradotto e pubblicato da DeriveApprodi; una sua lettura critica può difatti rivelarsi utile a orientarsi in questa singolare congiuntura politica. Il testo è l'esito di un'altra riflessione di tipo genealogico-foucaultiano sulle "tecniche e procedure destinate alla guida degli uomini", e, attraverso un'analisi retrospettiva di diverse ricerche etnografiche svolte dall'autore, si propone come una decostruzione di ciò che qui viene considerato come una nuova razionalità di governo: la "ragione umanitaria". Analizzando in maniera contrappuntistica dispositivi geograficamente disparati come i centri di ascolto psicologico istituiti nelle banlieue francesi e la campagna internazionale contro l'epidemia infantile di Aids in Sudafrica, D. Fassin ci invita a scorgere, al di là delle diverse territorializzazioni, una geografia mondiale del *governo dei viventi*: una costante epistemologica che organizzerebbe e darebbe forma al reale, materialmente e discorsivamente. Storicamente prodotta dalla progressiva affermazione nella sfera pubblica occidentale di una soggettività politica collettiva fondata sul "dispiegamento di sentimenti morali", questa nuova governamentalità viene letta come parte di uno sviluppo *intrinseco* alla tradizione filosofica occidentale – nelle sue due anime principali, cristiana e liberale – la quale avrebbe finito per cannibalizzare l'articolazione del politico sino a cristallizzarsi in quello che egli definisce come "governo umanitario". Un dispositivo che ci viene proposto dunque dall'autore come una variante *endogena* di ciò che M. Foucault ha chiamato biopolitica. In questa "genealogia", la "ragione umanitaria" è considerata come una tecnologia del tutto *metamorfica*, capace di operare in contesti sociali piuttosto dissimili e che non si limita affatto a strutturare le logiche istituzionali di cura e presa in carico della vulnerabilità, rimanendo così confinata in una *alterità rassicurante* ma, al contrario, comprenderebbe anche le motivazioni da cui prende le mosse gran parte dell'agire politico contemporaneo, tanto di agenzie e organizzazioni non governative, quanto di diverse forme di attivismo. Nei prossimi paragrafi analizzeremo per prima cosa le implicazioni, oggettive e soggettive, di questo slittamento antropologico nella grammatica contemporanea del politico, per poi soffermarci sugli aspetti critici del testo, dalla sua riduzione a quella che D. Fassin definisce come un'economia morale, alla *colonialità* della sua stessa ricostruzione storica. Infine, cercheremo di mostrare in che modo la stessa figura acritica dell'umano promossa dal discorso umanitario (istituzionale e non istituzionale), viene oggi a costituirsi come cifra *razzializzata* dei processi contemporanei di accumulazione neoliberale.

### *L'umanitario tra feticizzazione dell'ordine politico e riduzione dell'altro a corpo*

Le molteplici "emergenze" degli ultimi anni mostrano come il discorso umanitario, che trasforma l'appello a una medesima condizione umana nella sostanza

<sup>1</sup> D. Fassin, *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Gallimard, Paris 2010; trad. it. a cura di L. Alunni, *Ragione Umanitaria. Una storia morale del tempo presente*, DeriveApprodi, Roma 2018.

## La trappola umanitaria: l'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale

stessa della politica, necessiti non solo di *mostrare* la presenza di *sogetti sofferenti*, mobilitando un immaginario caritatevole, ma, ancor più significativamente, di spostare l'attenzione dalla *struttura* a un soggetto, costruito in termini morali, nel quale sarebbe possibile riconoscerci perché garantiti da una *presunta* unità del genere umano. Un'economia dello sguardo, dunque, nella quale all'analisi delle cause si sostituisce una cura degli effetti, e la cui condizione di possibilità, da essa stessa continuamente riprodotta, è da rintracciare in quella che potremmo definire – malgrado lo stesso D. Fassin – come una *feticizzazione dell'ordine politico*. In questa struttura circolare, l'ordine politico viene declassato a mera cornice dell'evento. Il dispiegamento della logica umanitaria, difatti, non fa che spogliare gli eventi di qualsiasi specificità di ordine storico-politico-economico e, nella ripetizione senza differenze di eventi drammatici, riafferma continuamente sia lo stato d'emergenza da cui è legittimata, sia i rapporti di disuguaglianza entro cui si iscrive. Se è vero, come affermava L. Althusser, che «l'inconscio è un meccanismo che funziona massivamente a ideologico (nel senso in cui si dice che un motore funziona a benzina)»<sup>2</sup>, è proprio questa reiterata obliterazione dell'Ordine sociale che ne costituisce l'*inconscio strutturale*. Ed è qui che risiede l'essenza e la forza (ideologica) 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 compassione, sofferenza, solidarietà. «Nella Virtù gli uomini di cuore si uniscono contro i gaudenti: partito della riforma sociale mediante una riforma morale; niente lotta; niente rivoluzione, se non a parole»<sup>3</sup>: non siamo molto lontani dalla descrizione hegelo-kojeviana degli Uomini-della-virtù. Inoltre, come D. Fassin mostra in maniera efficace, in questo rapporto sociale di tipo fondamentalmente gerarchico, l'enunciazione umanitaria, al di là delle buone intenzioni soggettive, implica un soggetto parlante che designa in modo del tutto *sovrano* la *verità* e la condizione di un soggetto subalterno, riducendolo a vita meramente biologica, a mero *zoé* da salvare. La sua dipendenza dal principio per cui «non possono rappresentare sé stessi; debbono essere rappresentati»<sup>4</sup>, è difatti strettamente correlata alla costruzione della figura della *vittima totale*, bisognosa di rappresentanza e rappresentazione. In questa “sociodicea” occidentale il dono della salvezza è, di conseguenza, un dono senza possibilità di controdo-

<sup>2</sup> L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock, Paris 1993; trad. it. a cura di G. Piana, *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 128.

<sup>3</sup> O ancora: «Per l'Uomo-della-Virtù la natura umana è buona. Basta illuminare gli uomini sulla bontà della loro natura. (Ma, per Hegel, non c'è “natura umana”: l'uomo è ciò che fa; si crea mediante l'azione; ciò che vi è d'innato in lui, la sua “natura”, è l'animale)». A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. a cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 111-112.

<sup>4</sup> K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, New York 1852; trad. it. a cura di P. Togliatti, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 209.

no, se non, per utilizzare la celebre formula di W. E. B. DuBois,<sup>5</sup> sotto forma di una sorta di *salario psicologico* che si *compiace* e si specchia nel suo stesso altruismo. Il privilegio della coscienza e della morale spetta *solo* agli unici *soggetti* del dramma: agli altri non resta che la speranza in un riconoscimento del *Signore*. Il discorso umanitario, in questo senso, appare non solo come una variante interna alla grammatica storica della sovranità moderna occidentale, ma anche come un altro elemento costitutivo di un più ampio dispositivo biopolitico di governo. C'è dunque una morale perversa e coloniale all'opera nell'apparato umanitario, ad ogni suo livello: esso non fa che cancellare costantemente "il volto dell'altro", per riprendere l'espressione di E. Lévinas suggerita dallo stesso D. Fassin, poiché si nutre proprio dell'espropriazione della sua specificità storico-biografica. Ciò è riscontrabile, ad esempio, ogniqualvolta che, dinanzi alle rivolte e ai sabotaggi che ciclicamente interpellano l'intero circuito dell'accoglienza (a Cona come ad Aversa), il dibattito pubblico diluisce le lotte delle soggettività politiche subalterne nella grammatica melliflua e miserabilista del sofferente che *richiede* (aiuto, intervento, voce), rendendole d'altronde *spossessabili* (*disposables*) per qualsiasi tipo di utilizzo: economico, ma anche *politico*. Spingendo il ragionamento di D. Fassin agli estremi, si potrebbe dire che sta qui buona parte della *colonialità* dello stesso termine (e dell'intero sistema d'accoglienza europeo).

#### *L'umanitarismo come economia politica morale*

Nonostante D. Fassin colga abbastanza efficacemente le dinamiche precedentemente descritte, lo stesso non possiamo dire per quello che riguarda il loro concatenamento su un piano teorico più generale. Egli reinterpreta il concetto di E. P. Thompson di "economia morale" ma, se *ab origine* questo concetto era pensato per descrivere un'alternativa culturale e politica, di classe, alle norme del capitalismo nascente nell'Inghilterra del '700<sup>6</sup>, dopo la cura fassiniana quel che ne resta è una nozione *apolitica* utile solo ai fini di una descrizione scientifica. La ragione umanitaria è infatti ridotta a una mera concrezione di particolari norme e valori, la cui unica ragion d'essere è quella di *non averne* alcuna. Attento a non proporre la propria analisi come una critica del potere e prendendo in questo caso le distanze da M. Foucault, l'autore si presenta quindi sotto la veste dell'antropologo "imparziale" interessato all'osservazione dell'emergere di una certa "forma di vita", rimuovendo così dal suo ragionamento qualsiasi collegamento con le trasformazioni economiche degli ultimi decenni. Tuttavia, se è chiaro che ci troviamo permeati da un ordine del discorso politico dominato dall'empatia

<sup>5</sup> Cfr. W. E. B. DuBois, *Black Reconstruction in America, An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, Harcourt, Brace and Company, New York 1935. p.700.

<sup>6</sup> Cfr. E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", in *Past and Present*, vol. 50, issue 1, 1971, pp. 76-136.

## La trappola umanitaria: l'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale

e dai sentimenti morali, è ormai altrettanto chiaro, a nostro avviso, come, per quanto riguarda le migrazioni, “il governo umanitario” sia indissociabile dalla mercificazione progressiva del sistema dell'accoglienza, ovvero dai processi neoliberali di valorizzazione economica e di messa al lavoro di quegli stessi soggetti descritti attraverso la figura del “bisognos\* d'aiuto”. Descrivere i dispositivi di governo umanitario senza metterne in evidenza né gli aspetti di rendita e di profitto, né la loro centralità nella produzione “istituzionale” di una forza lavoro precarizzata e semi-servile, equivale a de-politicizzare quella stessa critica alla de-politicizzazione che è la tesi forte dell'autore. Siamo qui posti di fronte a delle forme di *accumulazione per spossessamento*<sup>7</sup> che agiscono attraverso l'espropriazione della stessa soggettività dei soggetti: un'economia *politica* morale, dunque, piuttosto che un'economia morale. D'altronde, questa stessa neutralizzazione della portata politica ed economica del dispositivo di governo umanitario permette a D. Fassin di pensarlo in contrapposizione a una non meglio definita ragion di Stato repressiva e securitaria. Difatti, sebbene la permeabilità tra le due razionalità sia ben esemplificata nel suo lavoro etnografico sul centro di Sangatte (dove la Croce Rossa Internazionale svolgeva le funzioni di controllo, mentre le forze dell'ordine mostravano un atteggiamento compassionevole), la loro interdipendenza è ridotta ai termini di una dialettica o tensione costante, riproponendo in questo modo l'idea di un umanitario che, pur nelle sue contraddizioni, viene comunque a rappresentare qualcosa di effettivamente resistente ai processi di securitizzazione: sarebbe soltanto la selettività della “ragion di stato” a corrompere la presunta nobiltà politica dell'umanitarismo dal basso. Diciamolo chiaramente: la critica di Fassin è tutta *interna* allo stesso discorso umanitario; la sua prospettiva finisce per rivalorizzare l'umanitarismo in quanto necessario contrappunto *etico* al dispiegamento di un potere oramai finalizzato alla produzione di vite di scarto. Un approccio che ben si salda con l'assenza di qualsiasi riflessione sulla colonialità dello stesso concetto di “umano” dominante nella tradizione filosofica e politica euro-occidentale, ovvero sui suoi limiti *razziali*. Ma soprattutto con un certo “ethos globale”.

### *Amnesie (foucaultiane) bianche*

Il riconoscimento di un'umanità condivisa al di là delle strutture economiche e sociali, su cui si basa la ragione umanitaria come forma di governo, ci viene proposta dal testo come il risultato di un movimento tutto *interno* alla governamentalità: il punto di arrivo di una Storia i cui incontri e scontri sono essenzialmente intra-europei. In questo modo, Fassin compie ancora una volta lo stesso gesto che sottopone a critica. Egli finisce per conferire all'Occidente il privilegio della soggettività, riducendo gli “altri” alla figura della *vittima*, di una pura oggettualità

<sup>7</sup> Cfr. D. Harvey, “The “new” imperialism: accumulation by dispossession”, in *Socialist Register*, num. 40, pp. 63-87.

a cui viene generosamente concesso di entrare a far parte dei confini dell'umano. Un'esclusione simbolica che, ben lungi dal rappresentare una novità, è parte integrante di una tradizione epistemologica euro-coloniale che, negando le lotte dei soggetti subalterni, non concepisce riconoscimento-altro da quello *concesso*, preservando, attraverso modalità ogni volta differenti, il Reale (moderno) di un rapporto razzializzato tra un Signore e il suo servo. Ad essere dunque confermata è l'inapplicabilità dell'*impasse* kojèviana di un padrone diviso tra bisogno di riconoscimento e suicidio di status, non solo perché il Signore, nei contesti coloniali (e oggi post-coloniali), "se ne frega della coscienza del servo", come ricordava Frantz Fanon in *Pelle nera. Maschere bianche* (1952), ma anche e soprattutto perché egli è disposto ad elargire un riconoscimento padronale, ad "agire" il colonizzato. «Certo, l'individuo-umano che non *ha* osato rischiare la vita [nella lotta; ndr] potrà essere riconosciuto come *persona-umana*, ma non avrà raggiunto la verità dell'essere-riconosciuto come Auto-coscienza autonoma»<sup>8</sup>, scriveva Kojève commentando la *Fenomenologia dello Spirito*, ma qui, in virtù del nostro discorso, torna più utile la nota considerazione di Fanon: «quando al negro capita di guardare il Bianco con ferocia, il Bianco gli dice: "Fratello, non c'è differenza fra noi". Eppure il negro *sa* che vi è una differenza»<sup>9</sup>. È a tal proposito che Fassin (sulla stessa traccia del discorso umanitario) compie un ulteriore passo verso una sclerotizzazione (post)coloniale della struttura del riconoscimento. Nell'impianto dell'autore non c'è spazio alcuno, infatti, per quanto mostrava, ad esempio, un testo come *I giacobini neri* di C.L.R. James, ovvero per il presupposto secondo cui sono state proprio le rivolte *razziali*, le insorgenze antischiaviste e anticoloniali a rovesciare e lavorare nelle crepe del lessico dei diritti dell'uomo. Le omissioni dell'autore – del tutto in linea con la tradizione autoreferenziale del *repubblicanesimo* francese – si mostrano quindi nella loro qualità di *sintomo* di una rimozione costitutiva della narrazione *bianca* della storia. A partire da queste considerazioni, appare ancor più indicativo come la genealogia del vocabolario filosofico morale che l'autore ricostruisce sia completamente *avulsa* da qualsiasi contestualizzazione storica, in particolar modo dalle dispute coloniali, tra negazione dell'umanità (Ginés de Sepúlveda) e suo riconoscimento differenziale (Bartolomé de Las Casas).<sup>10</sup> Come altro concepire la scelta di relegare in una nota di passaggio la rilettura césairiana de *La Tempesta* di W. Shakespeare, in cui Calibano, di fronte al "Ti compatisco" di Prospero, risponde con un "E io ti odio"? Non sarebbe forse bastato seguire questa *traccia* per rendersi conto di quanto la postura umanitaria sia debitrice di un rapporto sociale che vede nella colonia il suo laboratorio per eccellenza? Non sarebbe stato forse più proficuo ripercorrerne la storia all'inverso?

<sup>8</sup> A. Kojève, cit., p.27.

<sup>9</sup> F. Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris 1952; trad. it. a cura di S. Chiletto, *Pelle nera, Maschere bianche*, ETS, Pisa 2015.

<sup>10</sup> Per un'analisi decoloniale della disputa attorno all'umanità degli indios, Cfr. R. Grosfoguel, *Romper la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Mimesis, Milano, 2017.

*L'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale globale*

Nonostante i limiti esposti, *Ragione umanitaria* resta un testo importante per riflettere criticamente sui modi in cui, da sinistra, ci si sta posizionando nell'attuale congiuntura politica. Per quanto la lotta per cercare di salvare vite umane sia assolutamente importante, ci sembra necessario che essa *si rifletta* all'interno di un'analisi che tenga conto della complessità del presente. Un'accettazione *acritica* del paradigma umanitario rischia infatti non solo di *non* rivelarsi all'altezza della sfida, ma di produrre effetti politici perversi. Adottare il lessico "banalmente" umanista dell'ospitalità e dell'accoglienza, una sorta di "banalità del bene", per dirla con Hannah Arendt, le cui fondamenta epistemologiche riposano sull'astrazione *astorica* dalle condizioni oggettive entro cui prende forma l'umano, si traduce in una politica in cui il rapporto alla subalternità è difficilmente distinguibile da quello del missionario di coloniale memoria. Inoltre, esso è facilmente assimilabile allo stesso management razzista delle migrazioni messo a punto dalla UE e dai diversi governi nazionali negli ultimi vent'anni. Come è noto, si tratta di un regime di controllo che 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 si iscrivono all'interno di un "razzismo istituzionale" che va ben oltre il salvataggio in mare e che si estende purtroppo anche al tanto decantato sistema SPRAR: è quanto mostra chiaramente, per esempio, il recente assassinio razzista di Soumalya Sacko, avvenuto in una condizione di segregazione *istituzionalizzata*. A tal proposito, ci sembra importante far *stridere* lo stesso pensiero di D. Fassin di fronte al momento attuale, riprendendo un suo riferimento alle riflessioni sull'ospitalità di J. Derrida e, tuttavia, portandole fino in fondo. Il linguaggio dell'ospitalità, infatti, è indissociabile, nelle sue stesse condizioni di possibilità, dalla violenza securitaria dello Stato, così come dalla logica estrattiva di accumulazione del capitalismo neoliberale: per essere ospitali è necessario costruire una casa abitabile, e non c'è casa "senza porte e finestre", potremmo dire senza *filtraggio*. Per essere ospitali è *necessario* costituirsi come Ipse, Medesimo, "essere se stessi presso se stessi", e l'ospite, per essere tale, deve essere e deve rimanere confinato nella sua condizione di straniero, di indesiderabile, di soggetto razzializzato.<sup>11</sup> Come evidenziato da D. Ferreira Da Silva altrove<sup>12</sup>, dobbiamo tenere presente che ciò che sostiene la logica estrattiva dell'attuale assemblaggio di potere è una figura (del tutto *razzializzata*) dell'umano; una categoria che sta giocando oggi per il capitale globale lo stesso ruolo *etico* che ha avuto il discorso della nazione nel capitalismo industriale-imperiale del XX secolo. Riaprire i porti, certo, ma ponendo apertamente il conflitto *anche* sull'attuale "sistema

<sup>11</sup> Cfr. A. Defourmantelle, J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997, pp. 57-59.

<sup>12</sup> Cfr. D. Ferreira Da Silva, "The Refugee Crisis and the current predicament of the Liberal State", in *L'Internationale*, 9 marzo 2017.

Andrea Caroselli, Miguel Mellino

d'accoglienza" e la sua "cura" umanitaria. Non si tratta di riprodurre il delirio manicheo epidermico su cui si fonda la valorizzazione capitalistica sin dalla sua nascita, ma di smontare un sistema che in nome dell'umano trasuda razzismo da ogni sua espressione. È da qui che deve partire ogni tentativo di ricomposizione politica. Un nuovo e *reale* universalismo è possibile: a patto di proseguire la lotta anticoloniale per la *decolonizzazione* dell'umano. Più politica, dunque, e meno morale (autoassolutoria): come mostrano Macerata, Firenze, San Ferdinando e Minniti-Salvini, è finito il tempo dell'*innocenza* (bianca) occidentale.