

Methexis
10

Methexis

Collana di studi e testi

Dipartimento di Scienze della Politica
Università degli Studi di Pisa

Comitato Scientifico

Roberto Gatti, Roberto Giannetti, Giuliano Marini (†), Michele Nicoletti, Claudio Palazzolo, Gianluigi Palombella, Maria Chiara Pievatolo, Armando Rigobello, Salvatore Veca, Danilo Zolo

Methexis, nel linguaggio platonico, designa il rapporto di partecipazione fra le idee e gli oggetti cui esse si applicano. Anche lo scopo del progetto *Methexis* è la partecipazione delle idee, non tanto in senso metafisico, quanto in senso politico-culturale. Le idee possono vivere solo se sono lasciate libere, così da poter essere liberamente condivise, discusse e propagate. La vita della scienza, come non può essere soggetta a censura politica, così non deve essere sottoposta a recinzioni derivanti dalla estensione della proprietà privata al mondo dello spirito. Le nuove tecnologie rendono possibile mettere in atto la distinzione fra il libro come oggetto fisico, di proprietà privata, e le idee di cui si fa veicolo, che devono essere liberamente partecipate. In questo spirito, i libri *Methexis* sono commercializzati, nella loro versione cartacea, secondo le restrizioni abituali, ma, nella loro versione digitale, sono distribuiti in rete e possono venir riprodotti per ogni uso personale e non commerciale.

Dino Costantini

Una malattia europea

Il 'nuovo discorso coloniale' francese e i suoi critici



Costantini, Dino

Una malattia europea : il 'nuovo discorso coloniale' francese e i suoi critici /
Dino Costantini
(Methexis ; 8)

325.3 (21.)

1. Colonialismo – Studi critici - Francia

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

ISBN 88-8492-423-5

Il presente lavoro si inserisce nell'ambito della ricerca di rilevante interesse nazionale "Il potere e la parola: libertà, politica, comunicazione" e beneficia, per la pubblicazione, di un contributo a carico dei fondi di ricerca ex 40% concessi al Dipartimento di Scienze della politica dell'Università di Pisa.

Methexis - collana diretta da Maria Chiara Pievatolo

Questo volume fa parte delle iniziative editoriali del progetto *Methexis* ed è disponibile anche *on-line*, in formato pdf, al seguente indirizzo:
<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/>

© 2006 Dino Costantini / Edizioni PLUS srl

PLUS - Pisana Libreria Universitatis Studiorum s.c.r.l.
Lungarno Pacinotti, 43 - 56126 Pisa
Tel. +39 050 2212056 - Tel/Fax +39 050 2212945
e-mail: info-plus@edizioniplus.it
web page: www.edizioniplus.it

Member of



Association of American
University Presses

Progetto grafico e copertina di Angelo Marocco per conto di Methexis

INDICE

| | |
|--|-----|
| Prefazione..... | 9 |
| Introduzione..... | 11 |
| 1. La <i>République, l'universel, l'exception</i> | 22 |
| 1.1 La vocazione all'universale della <i>République</i> | 22 |
| Universalismo e <i>droits de l'homme</i> | 22 |
| La lotta della <i>République</i> contro il privilegio | 24 |
| Integrazione nazionale e trascendenza repubblicana | 29 |
| Nazione e cittadinanza..... | 34 |
| 1.2 La <i>République</i> e l'eccezione coloniale | 38 |
| La Rivoluzione e la schiavitù | 42 |
| La <i>noblesse de la peau</i> | 45 |
| Il colonialismo come missione | 50 |
| L'eccezione algerina..... | 53 |
| 1.3 <i>République coloniale?</i> | 61 |
| 2. Le strategie di legittimazione del “nuovo discorso coloniale” francese..... | 65 |
| 2.1 La <i>mission civilisatrice</i> | 69 |
| <i>Qu'est-ce que la colonisation?</i> | 69 |
| <i>Coloniser, civiliser</i> | 74 |
| Unità e differenza del genere umano..... | 84 |
| La <i>mission civilisatrice</i> come missione tutelare | 92 |
| La differenza coloniale e la storia universale..... | 101 |
| <i>Excursus I: La civilisation mondiale</i> come destino | 109 |
| Il fatto della diversità culturale..... | 111 |
| Evoluzionismo e rapporto al valore | 114 |
| La teoria della relatività culturale..... | 117 |
| La <i>civilisation mondiale</i> | 119 |
| 2.2 La <i>mise en valeur</i> | 124 |
| La <i>mise en valeur du globe</i> | 126 |
| Colonie di popolamento e di sfruttamento | 131 |
| <i>Travail et Civilisation</i> | 135 |
| <i>Excursus II: Locke e l'America: alle origini del discor- so coloniale</i> | 145 |
| L'appropriazione privata della terra | 146 |

| | |
|---|-----|
| L'America come <i>terra nullius</i> e il diritto\dovere di colonizzare..... | 149 |
| La negazione della capacità politica delle comunità amerindiane..... | 154 |
| Unità del genere umano e differenza tra culture: i selvaggi nel <i>Saggio sull'intelletto umano</i> | 159 |
| Popoli adulti e popoli bambini | 162 |
| Il <i>denial of coevalness</i> | 165 |
| La natura (occidentale) dell'uomo..... | 167 |
| 2.3 Il colonialismo come missione europea..... | 171 |
| L' <i>Esposizione coloniale internazionale</i> di Parigi | 172 |
| La crisi dell'autorità morale europea..... | 177 |
| Un primo epilogo: la <i>Conférence Africaine Française</i> di Brazzaville..... | 188 |
| 3. La reazione postcoloniale all'universalismo coloniale europeo..... | 195 |
| 3.1 Il <i>Discours sur le colonialisme</i> di Aimé Césaire..... | 198 |
| Critica del riduzionismo europeo..... | 199 |
| Colonialismo ed hitlerismo | 214 |
| <i>Négritude</i> e rivolta..... | 222 |
| 3.2 I <i>Portraits</i> di Albert Memmi..... | 235 |
| Un <i>métis de la colonisation</i> | 238 |
| Il colonialismo come malattia europea..... | 240 |
| Colonialismo e razzismo..... | 244 |
| Il <i>portrait mythique</i> del colonizzato | 249 |
| Il <i>refus de soi</i> | 252 |
| Dalla rivolta all'indipendenza..... | 258 |
| La persistenza del pregiudizio coloniale..... | 263 |
| 3.3 <i>Les damnés de la terre</i> di Frantz Fanon..... | 269 |
| Fanon e l'Algeria..... | 269 |
| <i>Racisme et culture</i> | 277 |
| Violenza ed azione..... | 290 |
| Immaginando un nuovo umanismo | 297 |
| Conclusione..... | 307 |
| Bibliografia..... | 318 |

O homem; as viagens

O homem bicho da Terra tão pequeno
chateia-se na Terra
lugar de muita miséria e pouca diversão,
faz um foguete, uma cápsula, um módulo
toca para a Lua
desce cauteloso na Lua
pisa na Lua
planta bandeirola na Lua
experimenta a Lua
coloniza a Lua
civiliza a Lua
humaniza a Lua.

Lua humanizada: tão igual à Terra.
O homem chateia-se na Lua.
Vamos para Marte – ordena a suas
máquinas
Elas obedecem, o homem desce em
Marte
pisa em Marte
experimenta
coloniza
civiliza
humaniza Marte com engenho e arte.

Marte humanizado, que lugar quadrado.
Vamos a outra parte?
Claro – diz o engenho
Sofisticado e dócil.
Vamos a Vênus,
O homem põe o pé em Vênus,
Vê o visto – é isto?
idem
idem
idem.

O homem funde a cuca se não for a
Júpiter
Proclamar justiça junto com injustiça
repetir a fossa
repetir o inquieto
repetitório.

Outros planetas restam para outras
colônias
O espaço todo vira Terra-a-Terra.
O homem chega ao Sol ou dá uma volta
só para tever?
Não vê que ele inventa
Roupa insiderável de viver no Sol.
Põe o pé e:
mas que chato que é o Sol, falso touro
espanhol domado.

Restam outros sistemas fora do solar a
colonizar
Ao acabarem todos
só resta ao homem
(estará equipado?)
a difícilíssima e dangerosíssima viagem
de si a si mesmo:
pôr o pé no chão
do seu coração
experimentar
colonizar
civilizar
humanizar
o homem
descobrimdo em suas próprias
inexploradas entranhas
a perene, insuspeitada alegria
de con-viver.

Carlos Drummond de Andrade

Prefazione

Questo libro è il frutto delle ricerche che ho condotto presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa durante il corso di perfezionamento in *Diritti umani* e presso l'Université Paris 8 durante il corso di dottorato in *Théories du politique et rapports sociaux*. Si tratta di una rielaborazione della tesi discussa congiuntamente a Pisa nel marzo 2006 di fronte ad una commissione italo-francese. Versioni precedenti di alcune sue parti – in particolare degli *excursus* su Lévi-Strauss e Locke – sono state pubblicate dalla 'Rivista elettronica della SIFP' e dal 'Bollettino telematico di filosofia politica'.

Poiché non vi è pensiero che non sia in comune, questo libro ha potuto prendere forma solo grazie al dialogo, all'insegnamento, alle sollecitazioni, alle intuizioni, ai consigli, agli incoraggiamenti, alle critiche, e in definitiva alla multiforme presenza di tutti coloro che in questi anni hanno in vario modo accompagnato la sua genesi e riempito la mia vita.

Il primo riconoscente pensiero va a Giuliano Marini, della cui benevola e illuminata guida ho purtroppo beneficiato troppo poco. È a Pietro Basso che devo la mia curiosità nei confronti della questione coloniale e una parte importante dello spirito che anima questa ricerca. Un ruolo decisivo nella genesi di questo libro è stato quello di Yves Sintomer, che è riuscito a domare la mia tendenziale anarchia metodologica, conducendomi con sapienza verso l'oggetto della mia ricerca. Un ringraziamento del tutto particolare va a Maria Chiara Pievatolo la cui curiosità intellettuale e la cui disponibilità sono state in questi anni un'indispensabile fonte di ispirazione e di sostegno. Con lei ringrazio anche tutta la redazione del 'Bollettino telematico di filosofia politica', la cui collaborazione è stata occasione di una costante crescita umana e professionale. Sono grato a tutto il personale docente e amministrativo della scuola Sant'Anna, ed in particolare a Barbara Henry e Anna Loretoni, per avermi offerto un ambiente di lavoro confortevole e stimolante. Con le loro attente letture e con la pazienza del loro dialogo, hanno contribuito ad arricchire e a precisare i confini di questo lavoro Sidi-Mohammed Barkat, Bruna Bianchi, Jacques Bidet, Brunella Casalini, Giuliana Chiaretti, Pietro Del

Soldà, Gianfranco Ferraro, Roberto Gatti, Sandro Mezzadra, Albertina Passoni, Emilio Raimondi, Eleni Varikas, Patricia Villen Meirelles Alves e Danilo Zolo. Devo infine la revisione linguistica delle lunghe citazioni francesi al lavoro attento e competente di Juliette Ferdinand, cui va un sentito ringraziamento.

Questo progetto non avrebbe visto la luce senza l'amorevole vicinanza e il generoso incoraggiamento di tutti gli amici che a Venezia, a Pisa e a Parigi mi sono stati vicini in questi anni non sempre facili. È a tutti loro, alla mia famiglia e a Tommaso che questo lavoro è dedicato.

Introduzione

Et l'institution répond: "Tu n'as pas à craindre de commencer ; nous sommes tous là pour te montrer que le discours est dans l'ordre des lois ; qu'on veille depuis longtemps sur son apparition ; qu'une place lui a été faite, qui l'honore mais le désarme ; et que, s'il lui arrive d'avoir quelque pouvoir, c'est bien de nous, et de nous seulement, qu'il le tient".

M. Foucault, *L'ordre du discours*

Oggetto della presente ricerca sono le strategie di legittimazione impiegate dal discorso coloniale francese dell'epoca dell'apogeo dell'impero e la risposta postcoloniale a queste strategie. Il ruolo fondamentale giocato, tanto all'interno della giustificazione del colonialismo quanto all'interno della critica postcoloniale, dal riferimento alla tradizione universalista repubblicana, ha fatto ritenere utile di cominciare l'indagine ricostruendo brevemente la specificità di questa tradizione. Essa prende le mosse dalla *Déclaration* del 1789 che afferma l'eguaglianza naturale di tutti gli uomini. La teoria repubblicana nasce dunque ponendo a fondamento del proprio universalismo l'idea dell'unità del genere umano e trovando la sua più adeguata espressione politica in una concezione rigidamente unitaria della nazione. Rispetto ad essa la questione coloniale sembra presentarsi, in primissima battuta, come una patente contraddizione. Come hanno potuto convivere l'idea dell'eguaglianza naturale degli esseri umani e le politiche *racialisés* tipiche di ogni situazione coloniale? La *Déclaration* e il *Code noir*? Come si è potuto affermare assieme la fine dei privilegi, l'unità della nazione e sottoporre le popolazioni delle colonie alla legislazione d'eccezione del *Code de l'indigénat*? Come si è potuta sostenere l'indifferenza di cittadinanza e nazionalità in patria e la loro separazione nelle colonie? Come si è potuto affermare che l'unica legittimità politica possibile viene dall'estensione del diritto di voto alla totalità del popolo mentre si è esclusa dalla partecipazione politica la quasi totalità delle popolazioni colonizzate? Simili questioni sembrano dimostrare la palese incompatibilità di principio tra valori repubblicani e colonialismo. E tuttavia l'affermazione

dell'incompatibilità tra universalismo repubblicano e dominio coloniale è un'acquisizione assai più recente di quanto si sia soliti pensare. Essa ci appare oggi del tutto evidente quando in realtà è entrata a far parte del senso comune politico solo in seguito all'epoca delle decolonizzazioni. La sua acquisizione si è accompagnata, e in molti sensi è stata perfettamente funzionale, all'espulsione della storia coloniale dalla storia della nazione. L'incompatibilità di principio tra repubblicanesimo e colonialismo ha fatto sì che la storia della colonizzazione sia stata rimossa dalla coscienza nazionale, come un corpo estraneo, che non può partecipare in maniera significativa – per via di una sorta di ontologica incompatibilità con la teoria repubblicana – della costruzione dell'identità politica nazionale. La rimozione della storia coloniale dall'autocoscienza del paese ha delle conseguenze decisive per il presente politico della Francia, conseguenze tanto più rilevanti per via della mancanza di una loro adeguata analisi¹. L'occultazione, la rimozione, la separazione del passato coloniale francese riguardano in modo del tutto particolare il ruolo giocato dal colonialismo nel processo di costruzione della sua presente identità politica, ovvero nella produzione della

mythologie de la supposée spécificité du “génie français”,
composé de valeurs révolutionnaires et de mission univer-

¹ Ciò non significa che manchi nell'ambiente accademico francese chi si sia occupato di storia coloniale. Quello che piuttosto sembra far difetto è l'elaborazione di questa storia, la riflessione critica su di essa e sulle sue conseguenze presenti. Avviata solo recentemente, essa è ancora largamente insufficiente nell'analisi delle più generali conseguenze epistemologiche della partecipazione francese all'impresa coloniale europea. A quest'analisi generale esistono significative eccezioni, come i contributi sull'ideologia coloniale di Alain Ruscio, Claude Liauzu e di Herman Lebovics. Nell'intento di concepire la storia coloniale come una storia che si svolge in larga misura all'interno della *métropole*, importanti sono i recenti contributi di Dominique Colas, Emmanuelle Saada, e di Patrick Weil che rileggono la storia della nazionalità e della cittadinanza francesi restituendo alla dimensione coloniale il ruolo che le spetta nella sua scrittura. Rilevanti sono anche alcuni recenti tentativi – come quelli di Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire, Françoise Vergès, Patrick Simon, Sidi Mohammed Barkat – di inserire la questione coloniale all'interno di un'interrogazione più generale sulla genesi della presente identità politica del paese. A detta di molti autori comunque, anche all'interno dell'ambiente accademico la storia coloniale ha una posizione assai marginale rispetto alla sua importanza. Cfr. N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.

selle, de droiture républicaine et de tolérance indifférenciée à l'Autre, de "mission civilisatrice" et de peur de la différence.²

Un buon esempio di questa rimozione è la monumentale opera dedicata da Pierre Nora alla *memoria* repubblicana, che contiene un solo saggio dedicato alla storia coloniale del paese³. Nora ha difeso la sostanziale esclusione della storia coloniale dalla sua opera sostenendo che essa avrebbe richiesto una trattazione specifica. Una simile impostazione sottende l'idea che la storia coloniale rappresenti una storia altra e separata rispetto alla storia francese, una storia che non partecipa in maniera significativa alla costruzione dell'identità politica del paese, ma che ne costituisce una proiezione deforme e grottesca, e dunque fuorviante per chiunque si ponga alla ricerca della sua "vera identità". Di contro a quest'idea si tratta di comprendere che la storia della Francia repubblicana non è separabile dalla storia della Francia coloniale, che lo spazio coloniale non si trova al di fuori dello spazio repubblicano, ovvero che "il existe une longue histoire de l'arbitraire et de l'exception au coeur même de l'histoire de la Nation française"⁴.

Il deficit di elaborazione delle categorie coloniali è aggravato dal fatto che la riflessione storica sul passato coloniale della Francia non è stata adeguatamente socializzata ed è rimasta a lungo il patrimonio di una ristretta *élite* di specialisti. Nel corso degli ultimi anni, tuttavia, la necessità di costruire una memoria condivisa tra i francesi che hanno vissuto la storia coloniale del paese dal punto di vista dei colonizzatori e quelli che hanno ereditato la memoria dell'oppressione coloniale e delle lotte di liberazione nazionale, si è presentata con sempre maggiore frequenza e drammaticità di fronte alla pubblica opinione⁵. Il ritorno dell'interesse per la storia

² N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale*, op. cit., p. 10.

³ P. Nora, (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1992.

⁴ F. Vergès, "Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc" *Frantz Fanon, esclavage, race et racisme*, in "Actuel Marx", 38/2005, pp. 45-63; p. 45.

⁵ Sulle questioni suscitate dalla memoria della colonizzazione, assieme agli interventi contenuti nella prima parte del citato *La fracture coloniale*, si possono vedere: P. Weil et S. Dufoix (dir.), *L'esclavage, la colonisation et après...*, Paris, PUF, 2005; G. Manceron, *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, Paris, La Découverte, 2003; M. Ferro, *Les tabous de l'histoire*, Paris, Nil, 2002; S. L. Boulbina, *Les colonies, une réalité fantôme*, in "Les Temps modernes", 635/2005-636/2006, pp. 190-206.

coloniale, percepita come una questione di stringente attualità politica, si è prodotto all'interno di un clima di scontro sempre più aperto. Secondo i ricercatori dell'ACHAC

Cette apparition sur le devant de la scène de la question coloniale et de son inévitable corollaire, la question postcoloniale [...], n'est pas un accident, un hasard, mais bien le symptôme d'un "retour du refoulé": la longue occultation de ce pan de l'histoire nationale explique le caractère désordonné et compulsif de son dévoilement, qui se déploie aujourd'hui dans la confrontation de mémoires concurrentes, chacune tentant d'imposer sa "part de vérité".⁶

Uno dei momenti salienti di questo scontro si è avuto con l'approvazione, il 23 febbraio 2005, di una legge che imponeva al suo articolo 4 che i programmi scolastici francesi

reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit.⁷

Dopo aver a lungo tergiversato il presidente della repubblica francese Chirac ha deciso il 26 gennaio 2006 di abrogare il contestato articolo⁸. Il tentativo di imporre d'autorità una lettura ufficiale della storia coloniale del paese, per quanto provvisoriamente fallito, rimane significativo. A parere di Nicolas Bancel, Pascal Blanchard e Sandrine Lemaire⁹, esso lo è tanto di più in quanto si inserisce in un più generale progetto di riscrittura della storia coloniale (testimoniato ad esempio dalla "Proposition de loi 667 du 5 mars 2003 visant à la reconnaissance de l'œuvre positive de l'en-

⁶ N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale*, op. cit., p. 10.

⁷ Si tratta della "Loi n.º 2005 - 158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés". Il testo integrale è consultabile all'indirizzo:

<<http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/UnTexteDeJorf?numjo=DEFX0300218L>>.

⁸ "Le Monde" ha pubblicato il 25 marzo 2005 un "appel des historiens" per l'abrogazione dell'articolo 4 che è stato firmato da migliaia di insegnanti, ricercatori e professori. Il testo della petizione è consultabile all'indirizzo <http://www.ldh-toulon.net/article.php3?id_article=555>.

⁹ Cfr. N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire, *La fracture coloniale: une crise française*, in N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale*, op. cit.

semble de nos concitoyens qui ont vécu en Algérie pendant la période de la présence française.”¹⁰), volto a minimizzare i crimini coloniali¹¹ e a riabilitare il colonialismo come un’opera globalmente positiva. La “volonté de l’Etat de voir établi un discours colonial “positif” et “normalisé””¹² che questi progetti sottendono – e che prende la forma di un vero e proprio *révisionnisme colonial* – è ritenuta dagli autori di *La fracture coloniale* particolarmente nefasta, in ragione del fatto che, lungi dal porsi l’obiettivo di produrre una memoria condivisa, essa eleva il punto di vista di una parte a ricostruzione obbligata per l’insieme della popolazione francese, contribuendo così ad esacerbare piuttosto che a risolvere le contrapposizioni che già dividono la società.

L’annosa rimozione dal dibattito pubblico unita alla carenza di riflessione sull’importanza della storia coloniale nella costruzione dell’identità nazionale, creano un ambiente particolarmente favorevole alla contrapposizione ideologica. Al suo interno le categorie di pensiero coloniali, che mai sono state decostruite con sufficiente rigore, si ripresentano intatte nel discorso politico presente. Un esempio particolarmente significativo di questo meccanismo può essere rintracciato nella controversa intervista rilasciata al quotidiano israeliano *Haaretz* da Alain Finkielkraut, intervista con la quale il filosofo interviene nel concitato dibattito che ha seguito

¹⁰ Il testo – consultabile all’indirizzo <<http://www.assemblee-nationale.fr/12/propositions/pion0667.asp>> – recita così: “L’histoire de la présence française en Algérie se déroule entre deux conflits: la conquête coloniale, de 1840 à 1847, et la guerre d’indépendance qui s’est terminée par les accords d’Evian en 1962. Pendant cette période, la République a cependant apporté sur la terre d’Algérie son savoir-faire scientifique, technique et administratif, sa culture et sa langue, et beaucoup d’hommes et de femmes, souvent de condition modeste, venus de toute l’Europe et de toutes confessions, ont fondé des familles sur ce qui était alors un département français. C’est en grande partie grâce à leur courage et leur goût d’entreprendre que le pays s’est développé. C’est pourquoi [...] il nous paraît souhaitable et juste que la représentation nationale reconnaisse l’œuvre de la plupart de ces hommes et de ces femmes qui par leur travail et leurs efforts, et quelquefois au prix de leur vie, ont représenté pendant plus d’un siècle la France de l’autre côté de la Méditerranée.”

¹¹ Cfr. O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser exterminer. Sur la guerre et l’Etat colonial*, Paris, Fayard, 2005; M. Ferro (dir.), *Le Livre noir du colonialisme XVI^e-XXI^e siècle: de l’extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003; Y. Benot, *Massacres coloniaux*, Paris, La Découverte, 2001.

¹² N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale*, op. cit., p. 18.

la cosiddetta rivolta delle *banlieues* scoppiata il 27 ottobre 2005¹³. Per Finkelkraut la rivolta delle *banlieues* non può essere compresa riducendola alla sua dimensione sociale. Molti commentatori – da Balibar a Nancy, da Quadrupani a Baudrillard – hanno condiviso una simile opinione, sostenendo che il *malaise* delle *banlieues* non abbia origine unicamente nel “degrado” delle periferie e che non rinvii solo alla precarizzazione selvaggia del mercato del lavoro, alla polarizzazione sempre più spinta della società, all’aumento generalizzato dei tassi di disoccupazione, che peraltro nelle *banlieues* toccano livelli da record (rispetto ai dati generali del paese il doppio della disoccupazione fra gli abitanti, il triplo tra i giovani, il quadruplo tra le donne). Il *malaise des banlieues* – che i francesi chiamano anche *quartiers sensibles* – non è il risultato meccanico della concentrazione della miseria. Indici di povertà e tassi di disoccupazione non sono in grado di riassumere una questione, che, per poter essere intesa in tutta la sua ampiezza, deve essere analizzata anche in termini culturali. La frattura economica e sociale che separa le *banlieues* dai centri urbani si sovrappone infatti ad un’altra frattura che divide, seguendo una linea etnico-culturale, i francesi *de souche* dai francesi *issus de l’immigration* (in larga misura accomunati in virtù di una comunità di origine agli immigrati). Poiché le popolazioni immigrate sono in larga misura originarie delle antiche colonie dell’Impero francese, questa frattura – che alcuni sostengono ponga in crisi l’efficacia del modello repubblicano di integrazione – è stata descritta come una *fracture coloniale*. Finkelkraut accetta questo punto di vista, ma ritiene di doverlo precisare, per distinguersi da quegli intellettuali irresponsabili che, paralizzati dai sensi di colpa, finiscono per tendere attraverso di esso “un miroir embellissant” ai devastatori, considerandoli come dei novelli “damnés de la terre”. Un simile atteggiamento

¹³ *Quel genre de Français est-ce là? Interview d’A. Finkelkraut par Haaretz*, traduzione francese di Menhaem Macinam dell’intervista realizzata da Dror Mishani et Aurélie Smotriez e pubblicata il 18 novembre 2005 dal quotidiano israeliano “Haaretz”. Il testo integrale dell’intervista è consultabile su internet. La versione qui utilizzata è quella comparsa sul sito dell’Union de Patrons et de Professionnels Juifs de France, consultabile all’indirizzo <<http://www.upjf.org/actualitees-upjf/article-10553-145-7-genre-francais-est-interviec-finkelkraut-haaretz.html>>. Una sintesi dell’intervista è stata pubblicata il 24 novembre da “Le Monde”, scatenando immediate polemiche. Cfr. S. Cypel, *La voix "très déviante" d’Alain Finkelkraut au quotidien "Haaretz"*, “Le Monde”, 24 novembre 2005.

giamento sta contribuendo a trasformare la nobile idea dell'antirazzismo in "une idéologie hideusement mensongère". L'antirazzismo non può divenire cecità di fronte all'esistenza di un'evidente carenza di *civilité* nelle popolazioni delle *banlieues*, una carenza che trova la sua migliore dimostrazione nel disprezzo che queste pubblicamente ostentano nei confronti dei valori repubblicani. L'incapacità morale delle popolazioni delle *banlieues* appare destinata a perpetuarsi sino a che alle violenze antirepubblicane si risponderà attraverso "un discours répugnant d'autocritique sur l'esclavage et la colonisation". Per Finkielkraut la sola attitudine responsabile di fronte ad una situazione che può essere definita come un *pogrome antirépublicain*, non è l'autocritica ma l'accusa. Si tratta di coltivare la *honte* di queste popolazioni, necessaria alla loro problematica elevazione a soggetti morali. Finkielkraut si scaglia con grande violenza contro la degenerazione del sistema educativo francese, indicando proprio nell'interpretazione della storia coloniale una delle origini del problema¹⁴:

¹⁴ Per Finkielkraut, in realtà, il problema va al di là della stessa Francia. Le rivolte che colpiscono la Francia "en tant qu'ancienne puissance coloniale" non hanno come obiettivo la *République* che *per accidens*. La storia coloniale supera ampiamente i confini del paese, e dunque, assicura Finkielkraut, le rivolte non sono dirette contro la Francia in quanto tale, ma "contre la France, en tant que pays européen". Le rivolte esprimono per Finkielkraut un sentimento che supera i confini dell'esagono: "la haine de l'Occident, considéré comme responsable de tous les crimes". Questo sentimento, nel caso specifico della Francia si colora di un carattere schiettamente antirepubblicano poiché a parere di Finkielkraut "la République est la version française de l'Europe". Il sentimento antirepubblicano che anima le rivolte non sarebbe dunque che la versione francese di un più generale odio antioccidentale. Nella spiegazione di Finkielkraut, le *banlieues* rappresentano così il fronte francese del grande *clash of civilizations* in corso nel globo (l'espressione, come è noto, è di Samuel P. Huntington nel suo *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996). Le affermazioni di Finkielkraut riproducono quasi letteralmente alcuni degli argomenti che incontreremo analizzando il pensiero coloniale. Di derivazione coloniale è già la denuncia dell'irresponsabilità e della decadenza degli intellettuali che, sovraffatti dai sensi di colpa e accecati dalla troppo nobile *idea* dell'antirazzismo, si impedirebbero di comprendere il *fatto* dell'incapacità morale delle popolazioni delle *banlieues*. Quest'incapacità è descritta con toni che discendono direttamente da quelli usati dal colonialismo francese per descrivere la *sauvagerie* dei colonizzati e per imporne l' indefinita esclusione dalla *cité*. Sottolineando il carattere antieuropeo o antioccidentale della rivolta, Finkielkraut accetta ancora una volta l'orizzonte di pensiero coloniale, per il quale i confini della *civilisation* coincidono con i confini dell'Europa. La *République* rappresenta nel modo più esemplare il carattere universale della *civilisation européenne*: i valori repubblicani

Actuellement on enseigne l'histoire coloniale comme une histoire uniquement négative. On n'enseigne plus que l'entreprise coloniale avait aussi pour but d'éduquer, d'apporter la civilisation aux sauvages.¹⁵

Didier Lapeyronnie forniva, ancor prima che scoppiassero le rivolte, una spiegazione dei sentimenti antirepubblicani che già serpeggiavano nelle *banlieues* significativamente differente da quella revisionista di Finkielkraut. Secondo Lapeyronnie ciò che permette di asserire l'esistenza di una continuità – che peraltro non deve essere concepita come assoluta¹⁶ – tra la situazione delle *banlieues* e la situazione coloniale è il fatto che i suoi abitanti, come i colonizzati, si sentono “définis par le regard et les catégories extérieures et dominantes”. Il pensiero dominante, al quale evidentemente dobbiamo pensare appartenga anche quello di Finkielkraut, dipinge gli abitanti delle *banlieues* come affetti da “un déficit permanent de civilisation”¹⁷. Questo deficit di civiltà impedirebbe loro di realizzare quella *intégration* che pure gli viene richiesta. L'integrazione ai valori repubblicani, assieme “imposée” e “interdite”¹⁸, è destinata a restare estranea all'abitante della *banlieue*, che finisce per percepirla come strumento della propria oppressione. Gli abitanti delle *banlieues*, come già era accaduto ai popoli colonizzati, finiscono per interiorizzare questo discorso, trasformandolo da *image imposée* in una *identité revendiquée*. Tacciati di essere inassimila-

costituiscono dei valori assoluti e universali, dei valori di verità che coincidono – per definizione – con i valori umani *tout court*. L'odio antirepubblicano e antieuropeo che le rivolte esprimono, non può così essere rappresentato che come l'espressione di un irrazionale particolarismo, costruito su essenzialismi etnici o fondamentalismi religiosi. Le accuse mosse all'Europa non fanno che dimostrare che l'educazione delle popolazioni *issues de l'immigration* non è giunta al punto di garantire la loro assimilabilità ad un mondo, quello occidentale, all'interno del quale i particolarismi culturali devono essere superati in nome degli interessi universali della comunità.

¹⁵ *Quel genre de Français est-ce là?*, *op. cit.*

¹⁶ Il fatto di postulare un po' semplicisticamente una simile continuità costituisce la debolezza dell'appello “*Nous sommes les indigènes de la République !...*” “*Appel pour les Asises de l'anti-colonialisme post-colonial*”, <http://toutesegaux.free.fr/article.php?id_article=90>. Si tratta comunque di un testo importante perché capace di porre con forza la questione del carattere postcoloniale della società francese.

¹⁷ D. Lapeyronnie, *La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers*, in N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale*, *op. cit.*, p. 210.

¹⁸ D. Lapeyronnie, *La banlieue comme théâtre colonial*, *op. cit.*, p. 213.

bili, essi finiscono per rivendicare la propria inassimilabilità rifiutando l'intero vocabolario politico repubblicano – *intégration, citoyen, égalité, nation, République*.

Per quanto radicalmente contrapposte le interpretazioni di Finkielkraut e di Lapeyronnie si incontrano nell'idea che per comprendere i sentimenti antirepubblicani che attraversano le *banlieues* si debba transitare attraverso la storia coloniale. Entrambe le posizioni riconoscono dunque che l'immagine contemporanea della *République* dipende in maniera significativa dalla ricostruzione di questa storia. La violenza della loro contrapposizione indica la necessità di un supplemento di indagine intorno al rapporto esistente tra teoria repubblicana e storia coloniale. È all'analisi di questo rapporto, troppo sovente negato o rimosso, che il presente lavoro vorrebbe contribuire. Questa rimozione è ciò che ha permesso di pensare che il processo di decolonizzazione si fosse compiuto – e dovesse compiersi – esclusivamente nelle colonie. Un simile errore è ciò che ancora oggi impedisce una piena *decolonizzazione* dell'immaginario politico francese, nutrendo le tentazioni revisioniste e permettendo il ripresentarsi nel dibattito pubblico di argomenti tipicamente coloniali. L'idea che presiede il presente lavoro è che una simile decolonizzazione non potrà avvenire che abbandonando l'idea schizofrenica dell'esistenza di *deux France*, una dell'universalismo repubblicano e dei diritti umani e una della violenza e dell'arbitrio coloniale, ma indagando le connessioni, le implicazioni, i prestiti che avvengono tra l'una e l'altra, o, per dirla in altri termini la loro assoluta contemporaneità¹⁹. Analizzando il ruolo giocato dal riferimento alla tradizione

¹⁹ Riprendo qui le tesi argomentate da N. Bancel, P. Blanchard e F. Vergès nel loro importante *La République coloniale. Essai sur une utopie*, Paris, Albin Michel, 2003. A questo proposito è necessario dire che una simile carenza di riflessione costituisce una specificità francese (una carenza peraltro ampiamente condivisa dall'Italia). Che la storia coloniale rappresenti un elemento costitutivo della comune identità europea e occidentale è chiaro alla riflessione anglosassone da alcuni decenni. Questa riflessione è arrivata a costituirsi in ambito disciplinare autonomo, nei cosiddetti *postcolonial studies*. Per un'introduzione ai *postcolonial studies* si possono leggere: R. J. Young, *Introduzione al postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2005; A. Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2000; L. Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, New York, Columbia University Press, 1998. Secondo alcuni i *postcolonial studies* – sul cui statuto, a partire dall'efficacia epistemologica del termine stesso per arrivare sino alla contestazione del suo carattere paradossale di fenomeno accademico occidentale, le polemiche sono sempre state vivaci – costituiscono una

repubblicana tanto nelle strategie di legittimazione del discorso coloniale quanto nella percezione che di esse dovettero avere gli autori postcoloniali, si è cercato di porre alcuni elementi necessari allo svolgimento di quest'opera.

L'importanza rivestita dalla tradizione repubblicana francese all'interno della modernità politica occidentale, e l'equazione posta tanto dal pensiero coloniale che dalla critica postcoloniale tra Francia, Europa ed Occidente, dà a questo lavoro un'ambizione anche maggiore, che è quella di contribuire, attraverso lo studio di una sua manifestazione esemplare, all'anamnesi di una malattia tipicamente europea. Lo svolgimento del lavoro tenterà di dare ragione di questa pretesa.

Il lavoro è stato diviso in tre momenti.

Nel primo si è cercato di riassumere assai sinteticamente la specificità del repubblicanesimo francese, che nasce come è noto a partire da una polemica con il privilegio e sfocia nell'affermazione dell'eguaglianza di tutti gli esseri umani. Si è cercato di interrogare attraverso la lettura di alcuni testi classici e la presentazione di alcuni esempi storici il contrastato rapporto tra questa tradizione e la questione coloniale, seguendo il tragitto che conduce dalla percezione della contraddizione tra repubblicanesimo e colonialismo in un autore come Grégoire, sino all'assunzione del colonialismo come missione al servizio dell'universale da parte della terza repubblica.

Nel secondo si sono prese in esame le strategie di legittimazione proposte dal pensiero coloniale dell'epoca dell'apogeo dell'Impero. In quest'epoca il colonialismo – sollecitato dall'emer-

disciplina ormai esaurita, imprigionata in una visione 'melancolica' e meramente discorsiva, incapace di produrre gli strumenti necessari per agire efficacemente sul presente se non direttamente complice della mitologia neoliberale del pluralismo. Cfr. G. Ch. Spivak, *Death of a discipline*, New York, Columbia University Press, 2003; E. San Juan Jr., *Beyond Postcolonial Theory*, New York, St. Martin's Press, 1998. Sulla questione si può leggere anche il numero monografico di "Postcolonial text" dedicato a *The politics of postcoloniality* ("Postcolonial text", Vol. 2, No. 1 (2006); <<http://pkp.ubc.ca/pocol/index.php>>). Questa polemica rimane ampiamente estranea al contenuto di questa ricerca che non aspira ad inquadriarsi disciplinarmente all'interno di questo campo di studi.

re di movimenti indipendentisti nelle periferie e dalla propaganda anticoloniale comunista all'interno – si adopera attivamente in quella che gli ambienti coloniali definiscono *éducation coloniale du citoyen*. Si tratta di un inusitato sforzo propagandistico, che trova l'espressione spettacolarmente più alta nell'organizzazione della grande *Exposition coloniale internationale* di Parigi del 1931. Ne deriva la produzione di una nuova concezione del colonialismo – di un nuovo dispositivo discorsivo di legittimazione – nel quale i riferimenti alla tradizione universalista e repubblicana (che non rappresentano peraltro una novità nella storia del pensiero coloniale) assumono un ruolo particolarmente importante. Da questi testi si sono volute astrarre le preoccupazioni comuni, tentando di ricostruire così le strategie di legittimazione egemoni dell'ultima stagione del colonialismo francese. Questa 'nuova' – a prescindere dal fatto che lo sia o meno – concezione del colonialismo si presenta come capace di fronteggiare la crisi del sistema coloniale che già si profila all'orizzonte e si distingue per la sua convinta accentuazione del carattere morale dell'impresa coloniale. L'intento dell'analisi è stato quello di capire in che modo l'impegno coloniale abbia potuto proporsi, sino al termine dell'esperienza coloniale francese, come congruente con l'universalismo repubblicano se non addirittura come strumento della realizzazione dei suoi principi.

Nella terza parte si analizzano tre testi classici del pensiero postcoloniale di espressione francese – il *Discours sur le colonialisme* di Aimé Césaire, il *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur* di Albert Memmi e *Les damnés de la terre* di Frantz Fanon – per verificare quale immagine del colonialismo e quale concezione dell'identità politica francese – e per estensione europea e occidentale – questi testi fanno propria. L'idea che ha guidato la lettura di questi testi è stata quella di mettere la definizione di colonialismo come missione al servizio dell'universale prodotta dal “nuovo discorso coloniale” alla prova dello sguardo dei colonizzati. Si è pensato in questo modo di poter contribuire ad indagare la deformazione che le categorie di pensiero della tradizione universalista repubblicana hanno subito nel loro contatto – bisognerebbe forse dire, nella loro complicità – con il colonialismo.

1. La *République*, l'universel, l'exception.

1.1 La vocazione all'universale della *République*

Notre particularité c'est notre universalité.

E. Gilson

Universalismo e droits de l'homme

La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 26 agosto 1789 costituisce una svolta simbolica decisiva nella storia dell'umanità, uno dei miti fondanti della democrazia moderna. La Dichiarazione annuncia la sacralità dell'individuo e pone nel rispetto dei suoi diritti il fine di ogni associazione politica legittima, ribaltando radicalmente il modo tradizionale di considerare il rapporto politico: dal codice dei doveri su cui erano basate le concezioni tradizionali della politica, che muovevano a partire dalla preminenza della società sull'individuo, si passa al codice dei diritti, ovvero alla preminenza dell'individuo sulla società. L'ingresso nella modernità politica avviene, a parere di Norberto Bobbio, attraverso questa "rivoluzione copernicana" che pone l'individuo al centro dell'universo politico facendone la base filosofica della democrazia moderna. Essa trova la sua fondazione proprio nell'idea dell'esistenza di diritti naturali ed inalienabili inerenti all'uomo in quanto essere umano e precedenti al suo appartenere ad una qualsiasi società storica. La Dichiarazione inaugura così quella che Bobbio chiama *l'età dei diritti*, all'interno della quale i singoli individui sono elevati progressivamente a soggetti giuridici del diritto internazionale, aprendo così la via a quello che, seguendo Kant, Bobbio definisce il diritto cosmopolitico¹.

In polemica diretta con le istituzioni tipiche dell'*Ancien Régime*, la *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen* del 1789² proclama

¹ Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.

² La dichiarazione del 1789 diventa com'è noto il preambolo alla Costituzione del 1791. Le successive costituzioni rivoluzionarie, quelle del 1793 e del 1795, modificheranno in vario modo questo preambolo, includendo ad esempio nel catalogo dei diritti inalienabili dell'uomo il diritto all'eguaglianza, o, com'è il caso della formulazione del '95, facendo seguire all'elenco dei diritti quello dei doveri. Costruisco

solennemente l'eguaglianza di tutti i membri del genere umano indipendentemente dal loro *status* sociale e dai *privilegi* ad esso associati. Recita così il suo primo articolo:

Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.
Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur
l'utilité commune.³

L'eguaglianza annunciata dal primo articolo comporta che agli uomini in quanto uomini, precedentemente ed indipendentemente dalla loro appartenenza a un qualsiasi gruppo sociale, culturale, religioso, razziale, etnico o politico, spettino dei diritti, e che questi diritti siano omogeneamente posseduti dalla totalità del genere umano. La tutela dei diritti inalienabili dell'uomo – ed in particolare di quelli alla libertà, alla proprietà, all'integrità della persona (*sûreté*) e alla resistenza all'oppressione – è dichiarata essere dal secondo articolo “lo scopo di ogni associazione politica (*le but de toute association politique*)”. L'annuncio solenne dell'aprirsi dell'età dei diritti ha dunque un carattere doppiamente universale: da un lato si rivolge all'universalità dei componenti il genere umano, ricordandone l'eguaglianza naturale; dall'altro impone la tutela dei diritti umani come lo scopo universale di *ogni* associazione politica. Entrambi questi compiti superano immediatamente i confini particolari della Francia per essere universalmente condivisi dall'intero genere umano.

La doppia universalità di questo annuncio rappresenta da una parte il punto di partenza del processo di protezione globale dei diritti dell'uomo che culminerà nel XX secolo nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 10 dicembre 1948 e nella lenta diffusione del diritto umanitario positivo. Accanto al suo significato simbolicamente universale la Dichiarazione è anche la pietra angolare sulla quale si costruiscono la storia e l'autocoscienza *particolari* della *République française*. La Francia, dice Pierre Bouretz, ha una intima *vocation à l'universel*, che si costruisce a partire da questo atto inaugurale, come sua prosecuzione e tentativo di progressivo inveroamento. La passione per l'universale percorre la storia della

qui il mio discorso sulla formulazione del 1789 poiché è quella alla quale la successiva tradizione francese – sino alle costituzioni del 1946 e del 1958 che vi fanno esplicito riferimento nei rispettivi preamboli – si riferirà con più continuità.

³ *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen du 26 août 1789*, contenuto in *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier Flammarion, 1995; p. 33.

République sin dalle sue origini, e ne determina l'eccezionalità, che consiste, per usare le parole di Bouretz, nel porre una equazione tra “les conditions de sa propre grandeur” e “la vérité même du monde”, equazione che permette alla Francia di vivere la sua propria storia come “un récit de l'universel”⁴, una missione provvidenziale al suo servizio. Essa costituisce indubabilmente l'espressione più peculiare della *particularité* francese. Questa paradossale – proprio poiché tendente all'universale e dunque al togliimento di ogni particolarità – particolarità trova il suo punto di condensazione nella figura della *République*, termine nel quale si sommano assieme vocazione universalista e particolarità nazionale. Cerchiamo di spingerci più a fondo all'interno di questo paradosso.

La lotta della République contro il privilegio

La *République* nasce dichiarando l'eguaglianza naturale degli uomini. L'eguaglianza, secondo la *Déclaration* del 1789, non è propriamente un diritto umano. La sua protezione è affidata al sesto articolo della *Déclaration*, il quale stabilisce che la legge “doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse”⁵. Questo articolo è, innanzitutto, un'aperta polemica contro i *privilegi* su cui si basavano le società di *Ancien Régime*. Si comprende così come la Costituzione del 3 settembre 1791, si preoccupi sin dal preambolo di abolire “les institutions qui blessaient la liberté et l'égalité des droits”, ovvero la nobiltà e tutte quelle istituzioni giuridiche, onorifiche, o di qualunque altra natura che erano basate su *distinctions de naissance*. Prima prestazione della Rivoluzione sarà dunque quella di stabilire che

Il n'y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français.⁶

La posta in gioco di questa polemica – la produzione dell'eguaglianza formale dei cittadini di fronte alla legge – trova una limpida espressione in un breve scritto di Emmanuel-Joseph Sieyès in-

⁴ P. Bouretz, *La République et l'universel*, Paris, Gallimard, 2000; p. 12.

⁵ *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen du 26 août 1789*, in *Les Constitutions de la France*, op. cit., p. 34.

⁶ *Constitution du 3 septembre 1791*, in *Les Constitutions de la France*, op. cit., p. 35.

titolato *Essai sur le privilèges*, pubblicato per la prima volta proprio nel 1789.

L'esistenza di una classe di cittadini privilegiati coincide per Sieyès con una *dispensa* rispetto al diritto comune, o con l'*attribuzione di un diritto esclusivo* ad una classe di persone in qualsivoglia modo determinata. Sieyès si disinteressa a definire l'origine dei privilegi, concedendo nella propria argomentazione che esse possano essere le più nobili e pure, come nel caso di un privilegio onorifico concesso in seguito ad un servizio particolarmente importante reso alla patria. Ciò che conta per Sieyès è che, a prescindere dalle loro origini, i privilegi rimangono comunque "ingiusti, odiosi, e contraddittori rispetto al fine ultimo di ogni società politica"⁷. Essi non devono essere confusi con le ricompense, come i premi in denaro, gli avanzamenti di carriera, gli incarichi di prestigio, che possono essere conferiti agli individui più meritevoli senza offendere il principio fondamentale sul quale si basa a parere di Sieyès ogni società politicamente ben ordinata, quello dell'eguaglianza formale di tutti i cittadini di fronte alla legge. Il conferimento di privilegi conduce per Sieyès al costituirsi all'interno del corpo unitario della nazione di caste separate, depositarie di interessi differenti rispetto a quelli comuni, poiché rette da leggi proprie e differenti rispetto a quelle che per diritto comune si applicano uniformemente ai non privilegiati⁸. Soggetto ad una legislazione eccezionale il *privilegiato* crede di formare con i propri pari "una nazione nella nazione, e di essere obbligato in primo luogo nei confronti dei membri della propria casta"⁹. Egli si separa così dalla totalità della nazione e finisce per trattare i non appartenenti alla sua casta come degli stranieri, come *gli altri*, come il popolo, ovvero come "una classe di uomini nata espressamente per servire, mentre lui è fatto per comandare e ricevere"¹⁰. L'atteggiamento dei nobili, che in presenza di uomini del popolo non riescono a trattenere un senso di repulsione e di disprezzo, trova la propria ragione d'essere nella convinzione di appartenere ad una umanità diversa e superiore. La formulazione di Sieyès è lapidaria:

⁷ E.-J. Sieyès, *Essai sur les privilèges*, Paris, 1789, trad. it. di Umberto Cerroni, *Saggio sui privilegi*, contenuto in E.-J. Sieyès, *Che cosa è il terzo stato?*, Roma, Editori riuniti, 1989; p. 91.

⁸ E.-J. Sieyès, *Saggio sui privilegi*, *op. cit.*, p. 89.

⁹ E.-J. Sieyès, *Saggio sui privilegi*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰ E.-J. Sieyès, *Saggio sui privilegi*, *op. cit.*, p. 96.

Sì, i privilegiati ritengono di appartenere ad un'altra specie umana.¹¹

Il privilegio dà sanzione giuridica a quest'*opinione*, separando il complesso del popolo in classi dotate di diritti differenziali.

Nel tentativo di giustificare il proprio privilegio i nobili non solo si pensano come appartenenti ad una diversa specie e superiore, ma presentano la propria specie come *necessaria* per il benessere della specie inferiore che compone il popolo. Il popolo, incapace in virtù della sua imperfetta razionalità di ben comprendere il proprio interesse, abbisogna della *tutela* della classe nobiliare per raggiungere il proprio bene. L'opinione per la quale il benessere del popolo dipende dalla tutela della classe nobiliare costituisce la più classica delle strategie di legittimazione del potere d'*Ancien Régime*. Essa affonda le sue radici in una annosa tradizione che rimanda almeno sino alla *Politica* di Aristotele e alla naturalizzazione della schiavitù che vi ha luogo. Nel primo libro della *Politica* Aristotele fa discendere la gerarchia schiavo-padrone da una differenza di *natura*, che separa il genere umano tra "chi è naturalmente disposto al comando" e "chi è naturalmente disposto ad essere comandato"¹². Secondo Aristotele

chi per le sue qualità intellettuali è in grado di prevedere per natura comanda e per natura è padrone, mentre chi, per le doti inerenti al corpo, è in grado di eseguire deve essere comandato ed è naturalmente schiavo.¹³

La distinzione aristotelica fa leva sulle doti intellettuali, la carenza delle quali impedirebbe allo schiavo di provvedere da sé in maniera adeguata al proprio bene e renderebbe necessaria perciò – per il bene dello schiavo stesso – l'autorità tutelare del padrone. Si tratta di una differenza di natura, che fa dello schiavo e del pa-

¹¹ E.-J. Sieyès, *Saggio sui privilegi, op. cit.*, p. 96.

¹² Aristotele, *Politica*, I,2 (1252a). Ai fini della nostra trattazione è del tutto ininfluenza il fatto che per Aristotele la schiavitù non sia sempre ed immancabilmente l'espressione di questa differenza di natura. Essa può per Aristotele darsi per convenzione, in conseguenza dell'applicazione della costrizione e della violenza su di un individuo naturalmente meritevole di un destino di libertà. La distinzione tra una schiavitù naturale e una innaturale è ininfluenza poiché non toglie la separazione che la prima introduce nel genere umano. La traduzione qui citata è quella di Carlo Augusto Viano, Torino, UTET, 1955.

¹³ Aristotele, *Politica*, I,2 (1252a).

drone degli esseri appartenenti a due specie umane eterogenee. Aristotele descrive così questa differenza e la sua decisiva conseguenza:

Tutti gli uomini che differiscono dai loro simili tanto quanto l'anima differisce dal corpo e l'uomo dalla bestia (e sono in questa condizione quelli il cui compito implica l'uso del corpo, e questo è il meglio che se ne possa ricavare), sono schiavi per natura e per essi il partito migliore è sottomettersi all'autorità di chi è loro superiore.¹⁴

Lo schiavo per natura, tanto differente dal padrone quanto lo è la bestia dall'uomo, deve per il suo stesso bene sottomettersi all'autorità padronale. Esso possiede tanto poca dignità separatamente dal suo padrone che Aristotele lo può considerare come "una parte del padrone", una "parte animata separata dal suo corpo"¹⁵. Lo schiavo per natura è una parte del suo padrone che non ha né può avere un interesse separato rispetto al suo. L'interesse dello schiavo è dunque l'interesse del padrone di cui fa parte, di quel padrone che, utilizzandolo per i propri fini, farà il suo bene di schiavo. La distinzione dell'umanità in specie differenti è riportata in questo modo ad un'armonica unità, al cui interno c'è spazio addirittura per l'amicizia tra lo schiavo e il suo padrone.

Una simile impostazione costruendosi a partire dalla negazione dell'unità del genere umano, non può essere accettata dalla tradizione repubblicana che, come abbiamo visto, nasce a partire dall'affermazione dell'eguaglianza naturale di tutti i componenti il genere umano. Per Sieyès il popolo possiede in sé stesso tutte le energie e le qualità necessarie per prosperare. Esso non necessita di alcuna tutela, ma dell'istituzione di un potere capace non già di livellare tutte le differenze che continuano ad attraversare la società, ma di imporre uniformemente il rispetto della medesima legge alla totalità dei cittadini, indipendentemente dalla loro origine o funzione all'interno del corpo sociale. La distinzione tra governanti e governati – la sola capace di non offendere i diritti naturali degli uomini – forma "la vera – e sola – gerarchia necessaria in ogni società"¹⁶:

¹⁴ Aristotele, *Politica*, I,5 (1254b).

¹⁵ Aristotele, *Politica*, I,6 (1255b).

¹⁶ E.-J. Sieyès, *Saggio sui privilegi*, op. cit., p. 103.

Noi non confondiamo l'assurda e chimerica superiorità creata dai privilegi con la superiorità legittima che nasce dall'esistenza di governanti e governati. Questa è reale e necessaria; non inorgoglisce gli uni né umilia gli altri; è una superiorità di funzioni, non di persone.¹⁷

L'unica subordinazione accettabile da uomini nati liberi ed eguali è quella artificiale del governato nei confronti del governante. Si tratta di una subordinazione di funzioni che non perverte il principio dell'eguaglianza, ma che anzi permette di portarlo ad efficacia. Al di là di questa unica gerarchia necessaria, tutte le gerarchie interne al corpo dei governati sono denunciate come false ed inutili. La loro esistenza può essere accomunata per Sieyès al perpetuarsi di una condizione di guerra:

Per poter ammettere una subordinazione tra i governati si dovrebbe verificare il caso di un esercito che, occupato un paese ed impadronitosi di esso, conservi, per la comune difesa di questo paese, i rapporti propri della disciplina militare.¹⁸

Il privilegio frattura la società trattenendola in una condizione di guerra. Ogni privilegio andrà dunque abolito, e l'unica gerarchia accettata sarà quella legata alla funzione artificiale del governo. Tra i singoli cittadini e il governo nessun corpo intermedio appare necessario: nessuna divisione ulteriore a quella *necessaria* che divide governanti e governati deve dunque fratturare il corpo unico della nazione che si basa sull'eguaglianza degli individui-cittadini e sulla loro ubbidienza alla gerarchia funzionale della legge.¹⁹

¹⁷ E.-J. Sieyès, *Saggio sui privilegi*, op. cit., pp. 100-101.

¹⁸ E.-J. Sieyès, *Saggio sui privilegi*, op. cit., p. 103.

¹⁹ Per Sieyès la produzione della nazione in quanto unità – l'integrazione del suo tessuto atomico – non mette termine all'esistenza delle differenze sociali. Al contrario di Rousseau, e in continuità con Locke, Sieyès pensa all'eguaglianza da un punto di vista formale o astratto. L'eguaglianza è alla lettera uno spazio artificiale, il prodotto di una metafisica costruttiva; è lo spazio dell'astrazione politica, che non mette in discussione la struttura di classe su cui riposa la società. La produzione dell'omogeneità atomica del tessuto nazionale non va dunque intesa come produzione di un'assoluta eguaglianza, ma piuttosto, come suggerisce Pasquino, come apertura di uno spazio simbolico di appartenenza comune. Cfr. P. Pasquino, *Citoyenneté, égalité, liberté chez Rousseau et Sieyès*, in D. Colas, C. Emmeri, J. Zylberberg, *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et en Québec*, Paris, PUF, 1991.

È a partire da una simile concezione del privilegio che Sieyès, in quella che è la sua opera più celebre, *Qu'est-ce que le tiers état?*, può dipingere l'ordine nobiliare come un corpo estraneo alla nazione. È chiaro infatti che “dal momento in cui acquista un privilegio contrario al diritto comune un cittadino non rientra più nell'ordine comune”²⁰. La nobiltà vive come un popolo separato all'interno della nazione, come un parassita dotato di interessi propri e non conciliabili con quelli generali incarnati dal terzo stato. Il terzo stato coincide per Sieyès con la totalità della nazione, ne incarna gli interessi, ne compone il tessuto atomico omogeneo. Esso rifiuta al proprio interno ogni gerarchia, e fornisce alla nazione tutto ciò di cui essa abbisogna per vivere e prosperare. Il terzo stato è tutto, denuncia Sieyès, e conta per niente. L'esistenza della nobiltà, lungi dall'essere necessaria al benessere del popolo, imprigiona la nazione e impedisce la sua libertà, perché “non si è liberi in forza di privilegi, ma in forza di diritti che appartengono a tutti”²¹, ossia uniformemente a ciascun individuo in ragione della sua appartenenza al genere umano. L'esistenza della nobiltà impedisce l'unità e il benessere della nazione, offende i diritti umani, e impedisce la legittimità del potere politico. Per questo motivo Sieyès consiglia di rispedire nelle foreste della Franconia “tutte queste famiglie che conservano la folle pretesa di discendere dalla razza dei conquistatori e di essere succeduti nei loro diritti”²².

Integrazione nazionale e trascendenza repubblicana

La definizione di nazione proposta da Sieyès e ripresa dalla prima Costituzione rivoluzionaria si appoggia sull'idea dell'eguaglianza formale di tutti i cittadini di fronte alla legge e presuppone l'abolizione di tutti i privilegi legati alla nascita. Tale definizione compone una parte essenziale del patrimonio di pensiero repubblicano e della sua vocazione all'universale. L'opera di Dominique Schnapper si inquadra perfettamente nel solco della tradizione rivoluzionaria e repubblicana e dimostra la continuità della sua in-

²⁰ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?*, Paris, 1788, trad. it di Umberto Cerroni, *Che cosa è il terzo stato?*, op. cit., p. 30.

²¹ E.-J. Sieyès, *Che cosa è il terzo stato?*, op. cit., p. 28.

²² E.-J. Sieyès, *Che cosa è il terzo stato?*, op. cit., p. 28.

fluenza sino al presente²³. Per la sociologa francese – che dichiara fin dal principio del suo studio di non voler limitare la propria analisi al caso francese, ma di voler indagare “le type-idéal de la société nationale moderne, fondée sur le valeurs, les principes et les institutions de la citoyenneté” ovvero l’ideal-tipo della *modernité politique*²⁴ – la nazione è “une forme particulière d’unité politique” che

se définit par sa souveraineté qui s’exerce, à l’intérieur, pour intégrer les populations qu’elle inclut et, à l’extérieur, pour s’affirmer en tant que sujet historique dans un ordre mondial fondé sur l’existence et les relations entre nations-unités politiques.²⁵

La nazione deve essere distinta dall’etnia, che la Schnapper definisce nei termini di una comunità storico-culturale che pur generando sentimenti di appartenenza non sempre riesce a trovare una adeguata espressione politico istituzionale. La nazione per poter essere tale ha invece bisogno di poter offrire le due prestazioni: di generare appartenenza e di trovare espressione in un’unità politica. Essa non coincide per questo con lo stato, ovvero con una qualsiasi unità politica dotata di sovranità.

La nazione, per la tradizione repubblicana, precede lo stato:

La nazione è preesistente a tutto, è l’origine di tutto. La sua volontà è sempre conforme alla legge, è la legge stessa. Prima e sopra di essa non c’è che il diritto *naturale*.²⁶

La nazione è sovraordinata rispetto allo stato come ciò che precedendolo lo legittima. Ciò significa che lo stato non è la fonte della propria legittimità. Questo principio trova nell’articolo 3 della *Déclaration* questa espressione:

Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d’autorité qui n’en émane expressément.²⁷

²³ Con la Schnapper dialoga polemicamente anche E. Balibar, in *Nous, citoyens d’Europe?*, Paris, La Découverte, 2001.

²⁴ D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 2003; p. 14.

²⁵ D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p.45.

²⁶ E.-J. Sieyès, *Che cosa è il terzo stato?*, *op. cit.*, p. 61.

²⁷ *Déclaration des droits de l’homme et du Citoyen du 26 août 1789*, *op. cit.*, pp. 33-34.

Nessuna autorità che voglia essere legittima può dunque fare a meno della legittimazione che ad essa proviene dalla nazione. Il che significa anche che nessuna autorità che voglia essere legittima può porsi un fine differente da quello della produzione dell'unità della nazione, della eliminazione del privilegio e della realizzazione dell'eguaglianza attraverso la soggezione del suo tessuto atomico ad una legge unica. Per quanto lo stato non sia in grado di porre da sé la propria legittimità, esso è lo strumento necessario attraverso il quale l'eguaglianza formale e il rispetto dei diritti umani, fini di ogni associazione politica, possono essere garantiti. Detto in altri termini se lo stato trova nella produzione della nazione il suo fine e la sua legittimazione, la nazione trova nello stato lo strumento della propria effettiva produzione.

La nazione è per la Schnapper e per la tradizione repubblicana all'origine e alla fine di questo processo costruttivo:

sa spécificité est qu'elle intègre les populations en une communauté de citoyens, dont l'existence légitime l'action intérieure et extérieure de l'Etat.²⁸

La nazione si produce quando le popolazioni che abitano un territorio si *integrano* all'interno di una *comunità di cittadini* la cui esistenza è la fonte di ogni azione politica legittima. Con *integrazione* la Schnapper nomina un concetto complesso e assolutamente decisivo per la comprensione del pensiero repubblicano, un concetto che comprende in sé almeno due sensi.

In senso sociologico, inteso cioè come *integrazione sociale*, il termine rinvia al processo attraverso il quale la *nation* in quanto società produce e riproduce se stessa. La nazione infatti non può essere concepita come data una volta e per tutte. La comunità nazionale non è un dato, ma un'entità dinamica che rimane di fronte a se stessa come un compito che richiede una infinita soddisfazione. Il dinamismo della *nation* corrisponde al dinamismo della natura umana, alla sua infinita perfettibilità, e al dinamismo della società, che impone alla nazione l'integrazione – la produzione e riproduzione dell'unità della nazione – come un compito mai definitivamente soddisfatto, destinato a riproporsi all'avvicinarsi di ogni generazione. La nazione è unità, ma la produzione di quest'unità è un compito che ripropone eternamente se stesso. Si

²⁸ D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, op. cit., p. 45.

comprende qui l'importanza data dal pensiero repubblicano al tema dell'educazione dei cittadini. L'educazione delle giovani generazioni – la loro socializzazione, e dunque la loro integrazione al tessuto della nazione – è lo strumento attraverso il quale la nazione garantisce la propria sopravvivenza nel tempo. L'integrazione è dunque in questo primo senso la virtù dinamica della nazione e sottintende la sua capacità di rinegoziare indefinitamente i termini della sua socializzazione.

Vi è poi l'integrazione propriamente nazionale, ovvero la liberazione della nazione dai particolarismi che ne impediscono l'unità. In questo secondo senso, l'integrazione della nazione – il processo di produzione e riproduzione della propria unità – così com'è pensata dalla tradizione del repubblicanesimo universalista contiene in sé, ad ammissione della stessa Schnapper, un buon grado di violenza. Questa violenza è *necessaria* alla riduzione dei particolarismi politici e culturali che trattengono il corpo sociale nella frammentazione impedendo la nascita della nazione:

La nation se définit par son ambition de *transcender par la citoyenneté des appartenances particulières*, biologiques (telles du moins qu'elles sont perçues), historiques, économiques, sociales, religieuses ou culturelles, de définir le citoyen comme un individu abstrait, sans identification et sans qualification particulières.²⁹

Il progetto politico di integrazione della *nation* è un progetto universale che proprio per poter essere tale deve saper *transcendere* i particolarismi delle appartenenze. Il modello repubblicano francese, per usare le parole di Jacques T. Godbout,

non riconosce altro che cittadini astratti, spogliati delle loro caratteristiche proprie e in primo luogo dei loro legami, delle loro reti sociali.³⁰

Il repubblicanesimo diffida dunque dell'esistenza di ogni comunità, che non sia la comunità astratta ed egualitaria dei cittadini. Dal punto di vista dell'ortodossia repubblicana il formarsi di

²⁹ D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, op. cit., p. 73.

³⁰ J. T. Godbout, *Chi ha paura della comunità? A proposito di laicità*, in MAUSS #1, *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; p. 53.

comunità interne alla comunità nazionale e non coincidenti con essa

si trasforma allora in un particolarismo che minaccia l'interesse generale e simboleggia un ritorno all'ordine dell'*Ancien Régime*.³¹

Così, come rileva Françoise Vergès, per poter accedere allo *statut de citoyen*

il faut faire la preuve que l'on a su s'émanciper des structures particularistes, culturelles, linguistiques, et religieuses et ainsi affirmer sa rupture avec l'Ancien Régime qui favorisait les particularités. La citoyenneté ainsi conçue [...] renvoie[...] à une culture commune qui fonctionne comme frontière entre citoyens et étrangers.”³²

Si comprende così come la violenza nei confronti dei particolarismi politici e culturali – concepiti come *stranieri* rispetto al progetto unitario della nazione – possa apparire come una violenza immediatamente *legittima*. Solo eliminando i privilegi comunitari – queste eccezioni al diritto comune dei francesi – si può dare alla luce la sola comunità legittima, la *communauté des citoyens*. La violenza che la nazione rivolge verso i particolarismi che la attraversano, appare allora come una condizione indispensabile alla sua produzione, un necessario effetto collaterale della stessa universalità del progetto nazionale.

La necessità di produrre e riprodurre costantemente la propria integrazione e la propria trascendenza, fa della nazione un compito inesausto, dinamico e contagioso. Il carattere contagioso o *entusiasmante*³³ del progetto rivoluzionario repubblicano, riconosciuto dai suoi fautori come dai suoi critici rappresenta un'ulteriore e decisiva modalità dell'universalismo repubblicano. Per la Schnapper come già per la Dichiarazione dell'89, la nazione è universale non solo nel senso tautologico per il quale la nazione è il tutto,

³¹ J. T. Godbout, *Chi ha paura della comunità?*, op. cit., p. 54. Secondo Godbout il modello francese esprime una forma di *integralismo della modernità*, un sistema che non lascia nulla al proprio esterno basato sul presupposto che la società non esista indipendentemente dal potere politico e dallo Stato.

³² F. Vergès, *Frantz Fanon, esclavage, race et racisme*, in “Actuel Marx”, 38/2005, pp. 45-63; p. 46.

³³ Cfr. N. Bobbio, *La Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo*, in N. Bobbio, *L'età dei diritti*, op. cit.

ma anche nel senso che il superamento dei particolarismi cui dà luogo l'istituzione della nazione è un principio universalizzabile, ovvero suscettibile di essere adottato da tutte le società. La *transcendence* repubblicana – il superamento dei particolarismi, l'inveramento dell'eguaglianza naturale di tutti gli uomini, la riunificazione della *nation* – diviene per questa via il compito generale di ogni società politica, o per lo meno di ogni società che sia intenzionata a farsi governare da una autorità legittima, ovvero capace di realizzare l'eguaglianza naturale degli uomini.

Nazione e cittadinanza

La cittadinanza è lo strumento che lo stato mette al servizio della nazione, al fine di realizzare concretamente l'eguaglianza naturale degli uomini producendo la sua unità. Thomas Humphrey Marshall, in quella che è forse la più citata tra le sintesi storiche relative alla genesi della cittadinanza dei moderni, *Citizenship and social class*, definiva la cittadinanza come

uno *status* che viene conferito a coloro che sono membri a pieno diritto di una comunità. Tutti coloro che posseggono questo *status* sono uguali rispetto ai diritti ed ai doveri conferiti da tale *status*.³⁴

Marshall, nella sua ricostruzione della genesi della cittadinanza moderna e più in generale della società moderna, propone una versione significativamente alternativa all'ipotesi di Maine³⁵, per la quale l'affermarsi della modernità politica andrebbe compreso come un passaggio da società costruite sullo *status* a società costruite sul contratto. Per Marshall la ricostruzione di Maine coglie una verità profonda e cioè che la cittadinanza moderna non accetta i privilegi di *status*. Nello stesso tempo essa occulta però un fatto essenziale: perché si possa affermare di trovarsi all'interno di una società moderna, si deve presupporre che la libertà di contrattare si sia generalizzata, ovvero che sia posseduta omogeneamente da ogni membro del corpo politico. Questa libertà generalizzata di disporre della propria persona, è ciò che fonda l'ultimo degli *status* conosciuti dalla teoria politica moderna: lo *status*, ap-

³⁴ T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, London, Pluto Press, 1992, trad. it. di Paolo Maranini, *Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2002; p. 31.

³⁵ Cfr. H. S. Maine, *Ancient Law*, 1878.

punto, di cittadino. È dunque proprio il generalizzarsi dello *status* unico della cittadinanza a contraddistinguere per Marshall la modernità politica da ciò che la ha preceduta e non, come voleva Maine, l'eliminazione dello *status* dalle relazioni sociali;

[...] il contratto moderno è in sostanza un accordo tra uomini che sono liberi e che posseggono uno *status* di uguaglianza. Lo *status* differenziato, legato alla classe, alla funzione e alla famiglia, veniva sostituito da un unico *status* uniforme della cittadinanza, che forniva le basi ugualitarie su cui si poteva edificare la struttura della disuguaglianza.³⁶

Il progressivo generalizzarsi di questo *status* fa sì che la storia della cittadinanza moderna proposta da Marshall sia la storia di un movimento tendente per intima necessità, all'inclusione ed all'uguaglianza³⁷. Risultato di questa progressiva estensione è, dal punto di vista del repubblicanesimo, l'integrazione nazionale, ovvero la contemporanea produzione dell'unità della nazione e della legittimità della società politica.

L'eguaglianza non fa parte della storia naturale; essa è il risultato della costruzione dell'artificio politico, il suo scopo e la ragione della sua legittimità. L'integrazione nazionale *realizza* nella figura del cittadino l'eguaglianza naturale degli uomini ponendo le premesse di un'efficace tutela dei loro diritti. La figura del cittadino, risultato dell'integrazione repubblicana, chiude il cerchio che dall'universalismo della Dichiarazione dei diritti dell'89 conduce sino all'affermazione del carattere universale della forma politica repubblicana. Dire che il progetto di integrazione nazionale repubblicano è il solo in grado di chiudere il cerchio che conduce dall'uomo al cittadino, e di fare sì che il dileguare dell'uno nell'altro si produca senza scarti è un altro modo per riaffermare il carattere universale del progetto politico repubblicano. La *République* è universale poiché è la sola forma politica che sappia produrre la tutela dei diritti universali dell'uomo attraverso la produzione del cittadino repubblicano.

³⁶ T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, op. cit., p.37.

³⁷ Questo movimento conserva nella presentazione di Marshall la significativa ambiguità per la quale l'estendersi dell'uguaglianza formale è esattamente ciò che permette di rendere accettabili le disuguaglianze reali, ovvero la stratificazione della società in classi.

L'integrazione repubblicana trova la sua espressione più concreta nel rituale democratico del voto, attraverso il quale il cittadino partecipa attivamente alla costruzione artificiale dell'unica gerarchia tollerabile all'interno di una società di eguali, la gerarchia che, distinguendo governanti e governati, istituisce il potere politico legittimo:

le vote démocratique manifeste concrètement l'existence de l'espace politique abstrait, dans lequel, contrairement à toute expérience sociale réelle et observable, chaque citoyen est l'égal de l'autre.³⁸

Attraverso il principio *un homme, une voix* si inaugura la storia dell'eguaglianza politica, la storia della moderna democrazia. Il voto rende concreta l'eguaglianza formale dei cittadini e legittimo l'ordine politico. Il diritto di voto, all'interno della religione civica repubblicana, rappresenta secondo la definizione di Pierre Rosanvallon una sorta di *sacramento* dell'eguaglianza. La somministrazione di questo sacramento è per Rosanvallon l'atto fondativo che sta all'origine della moderna società degli individui.³⁹ La generalizzazione del diritto di voto rappresenta così lo spartiacque che divide le società legittime dalle società illegittime, ovvero da tutte quelle società nelle quali la trascendenza politica non si è ancora realizzata, essendo il diritto di voto distribuito sulla base di specifiche qualità o appartenenze, di carattere etnico, religioso, sociale, politico, storico, economico che siano. È per questo motivo che, all'interno del complesso catalogo dei diritti, i diritti politici possiedono una posizione di particolare rilevanza nella tradizione repubblicana. Secondo Jurgen Habermas, tardo emulo della tradizione repubblicana,

Solo i diritti politici di partecipazione fondano per davvero la posizione giuridica riflessiva del cittadino, cioè quella posizione che è capace di avere effetti retroattivi su se stessa. I diritti negativi di libertà e i diritti sociali di benessere, invece, possono essere conferiti paternalisticamente. Stato di diritto

³⁸ D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, op. cit., p. 141.

³⁹ P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

e stato sociale sono possibili, in linea di principio, anche senza democrazia.⁴⁰

L'universalismo repubblicano riposa dunque sulla generalizzazione della titolarità dei diritti politici all'insieme dei membri della società, e trova espressione concreta nella figura del cittadino. Il cittadino è dunque il soggetto della metafisica costruttiva del repubblicanesimo, ovvero lo strumento fondamentale attraverso il quale l'eguaglianza naturale è realizzata e i diritti naturali dell'uomo sono tutelati.

⁴⁰ J. Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, contenuto in J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Verlag Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, trad. it. di Leonardo Ceppa, *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa*, contenuta in J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, Torino, Comunità, 2001; p. 122.

1.2 La *République* e l'eccezione coloniale

Oui Seigneur, pardonne à la France qui dit bien la voie droite et chemine par des sentiers obliques.

L. S. Senghor, *Hosties noires*

Il cammino attraverso il quale la *République* ha tentato di adeguarsi alla proclamata universalità dei propri principi per realizzare, attraverso l'unità della nazione, l'eguaglianza umana, è stato lungo e tortuoso. Se la somministrazione del sacramento dell'eguaglianza costituisce il momento più importante della liturgia repubblicana, la storia del suffragio universale in Francia può essere un buon indicatore della distanza che intercorre tra la teoria repubblicana e la sua prassi. Un rapido sguardo alla storia del suffragio ci insegna infatti come l'uguaglianza nei diritti politici di tutti gli appartenenti alla nazione sia stata guadagnata solo progressivamente e al prezzo di lunghe lotte (caratteristicamente definibili come lotte per l'*integrazione*). Queste lotte hanno avuto come posta in gioco la definizione delle condizioni di accesso alla pienezza della cittadinanza politica. I fatti sono noti e possono qui essere riassunti in forma sintetica.

La costituzione del 1791¹ concede il diritto di suffragio ai due terzi della popolazione adulta di sesso maschile (ovvero a 4 milioni e mezzo di persone sui 26 che popolano la Francia dell'epoca). Il suffragio universale maschile è istituito per la prima volta dalla Costituzione del 1793 che, pur non essendo mai applicata a causa della guerra, teorizza per la metà maschile della popolazione adulta una perfetta indistinzione tra nazionalità e cittadinanza. Già nel 1795 però il suffragio universale maschile è abolito e so-

¹ Lo fa sulla base della distinzione tra *citoyen actif* e *passif*. La necessità di operare una simile distinzione, prima di entrare nel testo della prima Costituzione, è avanzata già dallo stesso Sieyès, che dubita che mendicanti, vagabondi, domestici e, in generale, tutti i rappresentanti delle *classes infimes* debbano godere dei medesimi diritti di cui godono i cittadini proprietari. Le opinioni di Sieyès si basano sull'idea che la distinzione tra cittadini attivi e passivi non offenda il principio dell'unità della nazione, avendo a che fare esattamente con il problema di *rappresentare* quest'unità.

stituito da un suffragio ristretto su basi censitarie, che esclude dalla fruizione dei diritti politici le classi meno abbienti della popolazione². L'esclusione delle *classes infimes* dalla partecipazione politica riflette una concezione del cittadino come proprietario che la Rivoluzione eredita dal pensiero illuminista e liberale. Secondo Rosanvallon si tratta di una concezione largamente condivisa nella Francia dell'epoca:

Le citoyen propriétaire constitue en effet au XVIII^e siècle le modèle positif et la référence presque naturelle en matière de droit politique. Dans l'*Encyclopédie*, d'Holbach écrit que "c'est la propriété qui fait le citoyen; tout homme qui possède dans l'Etat, est intéressé au bien de l'Etat, et quel que soit le rang que des conventions particulières lui assignent, c'est toujours comme propriétaire, c'est en raison de ses possessions qu'il doit parler, ou qu'il acquiert le droit de se faire représenter".³

L'esclusione censitaria dalla fruizione dei diritti politici della *populace* si giustifica a lungo sulla base di considerazioni capacitarie (che non mancheranno di avere riflessi istituzionali, come ad esempio nella legge elettorale municipale del 21 marzo 1831): la *populace* è preumana, brutale, governata dagli istinti e dai bisogni, confinante con l'animalità e perciò incapace della libertà e razionalità necessarie alla partecipazione politica. La restrizione su base censitaria dei confini della cittadinanza attiva si accelera con la Restaurazione: nel 1814 il numero di elettori cade a 72.000, che risalgono lentamente sino a 241.000 nel 1845. Il suffragio universale maschile riapparirà nel 1848, sarà nuovamente ristretto dalla legge del 31 maggio 1850 e ripristinato il 2 febbraio 1852. Si consoliderà definitivamente solo con la Terza Repubblica che nel 1875 abolirà definitivamente il censo dal catalogo dei possibili criteri di esclusione dalla cittadinanza politica.

² L'esclusione colpiva poi in modo specifico la categoria dei domestici, che rappresentava una parte non trascurabile della popolazione. Popolazione relativamente colta ed agiata, quella dei domestici è una categoria che anche autori come Condorcet e Sièyes ritengono, in virtù del rapporto di dipendenza diretta che li lega al padrone, incapace di esprimere una volontà autenticamente libera e individuale. Dipendenti dal padrone e economicamente *improduttivi* essi rimangono confinati nel mondo privato della *domus*, in maniera non dissimile, come vedremo, da quanto accade alle donne. Cfr. P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, op. cit., pp. 155-169.

³ Citato in P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, op. cit., p. 57.

Le oscillazioni che accompagnano la storia del principio dell'esclusione censitaria – legate a doppio filo all'emergere del movimento operaio – non toccano quella dell'esclusione di genere, che appare dotata in Francia di una singolare persistenza. L'idea della funzione essenzialmente domestico-riproduttiva della donna è accettata – salvo rare eccezioni – dalla Rivoluzione come autoevidente:

Les hommes de 1789 ont presque tous la tête remplie des lieux communs du XVIII^e siècle sur la nature féminine. Pendant tout le siècle, la philosophie, la littérature et la médecine ont croisé leurs approches pour “naturaliser” à l'extrême la féminité. Il serait aussi facile que fastidieux de dresser une impressionnante liste de toutes les expressions négatives qui sont employées pour décrire la nature féminine. Le roman, la philosophie et les sciences ne parlent que de constitution délicate, de tendresse excessive, de raison limitée, d'émotivité exacerbée, de tissus relâchés, de dispositions malades, de nerfs fragiles: l'infériorité intellectuelle et physiologique de la femme est déclinée dans une série infinie et répétitive de métaphores.⁴

L'incapacità politica della donna è un portato inevitabile di questa comprensione della sua natura. Per suo tramite la donna è confinata *à jamais* all'interno del dominio della famiglia cui naturalmente pertiene. Questo dominio è un dominio privato, escluso dal novero delle attività sociali. Considerata come incapace di sollevarsi al di sopra dei condizionamenti di una natura esuberante e tendenzialmente irrazionale, come portatrice di una differenza insopprimibile che le impedisce la trascendenza repubblicana e la confina nella sfera privata della famiglia, la donna rimane esclusa dalla partecipazione politica. L'incapacità politica della donna trova la sua più caratteristica sanzione nel Codice napoleonico che formalizza la sua sottomissione all'indiscussa autorità del marito. L'esclusione delle donne dal diritto di voto non si spiega solo sulla base del pregiudizio. Essa fu a lungo ostacolata anche da gruppi e partiti di ispirazione repubblicana che non condividevano questa concezione essenzialista della donna, ma che temevano, per motivi elettorali, l'ingresso delle donne – sospettate di essere filocattoliche e politicamente conservatrici – in politica. L'estensione

⁴ P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, op. cit., p. 170.

alle donne del diritto di voto viene così rimandato sino al 1944, in ritardo non solo rispetto al continente europeo – nel quale la guerra aveva accelerato l'estensione dei diritti politici alle donne – ma anche rispetto a molti paesi extrauropei⁵.

È a partire da un simile quadro che Pierre Rosanvallon ha potuto sottolineare il carattere *singolare* dell'universalismo francese, capace di assomigliare più ad un catalogo delle patologie della modernità politica che ad un suo modello in alcun modo ideale. Nel catalogo delle patologie della modernità politica che il testo di Rosanvallon vuole costituire, centinaia di documentatissime pagine sono dedicate all'esclusione delle donne e della *populace* dalla titolarità dei diritti politici, pagine nelle quali il cammino della progressiva integrazione nella costruzione repubblicana è ricostruito con dovizia di particolari. Non altrettanto si può dire avvenga per ciò che riguarda una terza forma di limitazione del diritto di suffragio, che pure ha una costanza addirittura superiore a quella che colpisce la popolazione femminile. Si tratta dell'esclusione dalla partecipazione politica della grande maggioranza degli abitanti delle colonie. Rosanvallon si interroga su di essa solo fuggacemente e tuttavia non può non riconoscere come la questione della cittadinanza coloniale interroghi, *de manière radicale*, la nozione di universalità del suffragio⁶. L'esclusione delle popolazioni colonizzate dalla *cit * non rappresenta solo una riformulazione – che si conserva in pieno XX secolo – della paura della massa che aveva animato l'esclusione censitaria. Essa costituisce un problema nuovo e diverso, capace di spingere verso i propri *limiti* la “abstraction universaliste moderne”⁷. Per comprendere l'esclusione delle popolazioni coloniali dalla cittadinanza bisogna secondo Rosanvallon inserire nel discorso repubblicano un concetto nuovo e per molti versi sorprendente: si tratta del concetto – da Rosanvallon affermato più di quanto non sia veramente elaborato – di *civilit *. Introducendo il concetto di *civilit * Rosanvallon solleva una

⁵ Ricordiamo alcune date dell'emancipazione politica femminile: 1893 Nuova Zelanda, 1906 Finlandia, 1907 Norvegia, 1908 Australia, 1915 Danimarca, 1917 Russia, 1918 Austria, Cecoslovacchia, Germania, Polonia 1919 Stati Uniti, 1920 Belgio, 1921 India, 1922 Irlanda, Ungheria, 1923 Olanda, 1928 Inghilterra, 1934 Turchia, 1937 Filippine. In Italia è solo nel 1948 che le donne si vedono accordato il diritto di voto.

⁶ P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, *op. cit.*, p. 565.

⁷ Cfr. P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, *op. cit.*, p. 566.

questione perlomeno curiosa all'interno di un orizzonte di pensiero che, come abbiamo visto, rifiuta programmaticamente in nome dell'unità del genere umano e del principio della trascendenza repubblicana di riconoscere dignità politica ad alcuna appartenenza particolare: la questione della *civilité* delle popolazioni colonizzate allude infatti alla maggiore o minore *integrabilità* al progetto universalista repubblicano di gruppi culturalmente determinati. Per cercare di comprendere appieno il paradosso contenuto nella messa in discussione del principio della *transcendence* repubblicana da parte del concetto di *civilité* proveremo qui a prendere in considerazione un po' più da vicino il tema dell'esclusione delle popolazioni colonizzate dalla *cit * repubblicana. Per farlo ritorniamo ancora una volta all'epoca della Rivoluzione, durante la quale l'esclusione dalla cittadinanza si confonde, nel contesto delle colonie, con l'istituzione della schiavit .

La Rivoluzione e la schiavit 

La Dichiarazione del 1789 contiene in s  in linea di principio una chiara incompatibilit  con l'istituzione della schiavit . Dal punto di vista del repubblicanesimo, per usare le parole di Rousseau,

Le droit de l'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est ill gitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, *esclavage* et *droit*, sont contradictoires.⁸

Nonostante l'evidenza della contraddizione, l'Assemblea non discute dell'applicazione effettiva della Dichiarazione nelle colonie che nel maggio del 1791. La viva opposizione dei delegati vicini agli interessi coloniali, consapevoli del fatto che il sistema coloniale nel suo complesso si basa sulla schiavit  e presuppone la rigida separazione di popolazioni dotate di *diritti differenziali*, non permette in quest'occasione che una riforma di portata assai limitata, capace di accordare la cittadinanza repubblicana solo agli schiavi nati da genitori liberi. L'interesse della Francia richiede il mantenimento del sistema coloniale, ma il sistema coloniale, basandosi sull'istituzione della schiavit , contraddice in profondit  i principi della nascente *République*. Per garantire il perpetuarsi delle

⁸ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, libro I, cap. IV., Paris, Flammarion, 1992; p. 37.

proprie colonie la Costituzione repubblicana del 1791 è così costretta ad escludere esplicitamente dalle garanzie costituzionali i territori coloniali, aprendo la strada maestra di quella che – in relazione alla norma repubblicana – può essere definita l'*eccezione coloniale*:

Les colonies et possessions françaises dans l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, quoiqu'elles fassent partie de l'Empire français, ne sont pas comprises dans la présente Constitution.⁹

L'inclusione delle colonie nella Costituzione della Francia repubblicana prende la forma paradossale della loro esclusione dal diritto comune¹⁰. 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 accetta, in antitesi evidente con gli ideali repubblicani, l'esistenza di popolazioni privilegiate e sottoprivilegiate¹¹.

⁹ *Constitution du 3 septembre 1791*, in *Les Constitutions de la France*, op. cit., p. 67.

¹⁰ Secondo Giorgio Agamben l'eccezione è "una specie dell'esclusione" (G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, op. cit., p. 21). Più precisamente l'eccezione rappresenta una "esclusione inclusiva" (*idem*, p. 26) inclusa nel caso normale proprio in virtù del fatto che non ne fa parte: "ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è che ciò che è escluso non è, per questo, assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. *La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa*. Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione" (*idem*, pp. 21-22). Le categorie sviluppate da Agamben sono solo parzialmente adatte a comprendere l'eccezione coloniale poiché essa non implica un'immediata sospensione dell'ordine repubblicano, che pensa di poter sussistere immutato pur limitando la propria applicazione al solo territorio (o alla sola popolazione) francese. L'eccezione coloniale ha a che fare infatti con la costante, banale e quotidiana coesistenza di un orizzonte teorico-politico egualitario e di una pratica di dominio disegualitaria e tendenzialmente razzializzata, di cui la teoria repubblicana classica finisce per divenire il principale strumento di legittimazione.

¹¹ Sidi Mohammed Barkat, che a sua volta si muove a partire dalla riflessione di Agamben più sopra ricordata, parla di *corps d'exception*: "Le colonisé [...] n'est pas à vrai dire un corps extérieur. Sa situation est une situation de dépendance, plus complexe donc de la simple extériorité. Le corps d'exception, enveloppe instituée qui recouvre tout un groupe que l'on n'admet pas dans la citoyenneté et auquel on attribue de manière arbitraire une homogénéité ethnique ou raciale [...], est encore un membre de la nation française. En effet, ce corps considéré comme indigne de la citoyenneté possède la qualité de français, de sorte qu'il est contenu dans cette société, inclus en tant que non compté, inclus en tant qu'exclu" (S. M. Barkat, *Le corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Paris, Ed. Amsterdam, 2005; p. 72).

L'eccezione coloniale si produce dunque come una frattura nel diritto comune, legata alla *particolare* collocazione geografica delle colonie. Essa rappresenta un'offesa al principio rivoluzionario dell'eguaglianza, avendo come diretta conseguenza la separazione, all'interno del corpo unico della nazione, di popolazioni dotate di diritti differenziali. Dal punto di vista della teoria repubblicana così come l'abbiamo avvicinata, l'esistenza di territori e di popolazioni sottoposti ad una legislazione speciale reintroduce *costituzionalmente* il privilegio, impedendo la *transcendence* repubblicana, l'unità della nazione e la realizzazione dell'eguaglianza umana che la *Déclaration* poneva come fine di ogni società politica. Ciononostante l'eccezione, come cercheremo qui di seguito di indicare rapidamente, rimarrà costantemente la regola nel rapporto tra la Francia e le popolazioni delle colonie sino all'epoca delle decolonizzazioni.

La contraddizione tra universalismo dei principi repubblicani e l'attenzione agli interessi particolari che ne impediva l'immediata applicazione alla situazione coloniale, non tardò a suscitare vive opposizioni. Essa non sfuggì a coloro che, tra gli schiavi di Santo Domingo, avevano posto una speranza nel potenziale di liberazione contenuto nella Dichiarazione dell'89. A partire dalla fine di agosto del 1791, delusi dalla pochezza delle riforme proposte dall'Assemblea, decine di migliaia di schiavi e di liberti scatenarono nell'isola una rivolta armata sotto la guida di Toussaint Louverture, rivolta che avrebbe condotto sino alla creazione della libera Repubblica di Haiti il primo gennaio del 1804¹². La rivolta impose la necessità di un ripensamento della questione coloniale, attraverso il quale la Francia rivoluzionaria cercò di salire all'altezza dei propri principi. È così che l'articolo 18 della Dichiarazione giacobina del giugno 1793 prende di petto il problema e proibisce esplicitamente la schiavitù:

Tout homme peut engager ses services, son temps; mais il ne peut se vendre, ni être vendu; sa personne n'est pas une propriété aliénable.¹³

¹² Cfr. Aimé Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Paris, Présence Africaine, 1981.

¹³ *Constitution du 24 juin 1793*, in *Les Constitutions de la France*, op. cit., p. 81.

Il 4 febbraio del 1794 la Convenzione vota l'abolizione della schiavitù nelle colonie senza prevedere alcuna compensazione per i coloni. L'abolizione sembra discendere necessariamente dalle premesse del repubblicanesimo: essa è necessaria alla realizzazione dell'eguaglianza umana e si muove nella direzione della tutela dei diritti umani, dell'unificazione della nazione, dell'abolizione dei privilegi, dell'integrazione repubblicana. Conformemente a queste premesse il decreto di abolizione trasforma gli ex-schiavi in cittadini francesi di pieno diritto:

L'esclavage des nègres dans toutes les colonies est aboli; en conséquence tous les hommes, sans distinction de couleur, domiciliés dans les colonies, sont citoyens français et jouiront de tous les droits assurés par la Constitution.¹⁴

L'articolo 6 della Costituzione dell'agosto 1795 nega esplicitamente l'eccezione coloniale che la costituzione del 1791 aveva prodotto sulla spinta degli interessi particolari dei coloni:

Les colonies françaises sont parties intégrantes de la République, et sont soumises à la même loi constitutionnelle.¹⁵

La noblesse de la peau

Per quanto congruente con gli ideali repubblicani, l'abolizione della schiavitù decretata nel 1794 non potrà mai effettivamente essere messa in pratica per l'accanita resistenza dei coloni. Il 20 maggio del 1802 la schiavitù sarà reintrodotta anche formalmente da Napoleone che imporrà la reintroduzione del *Code noir*¹⁶. Napoleone va anche oltre il *Code noir*, che appoggiava la propria legittimità sul diritto di conquista, introducendo nel cuore stesso del diritto l'idea di una distinzione di *natura* tra popolazioni bianche e colorate. La promulgazione del Codice civile nelle colonie, il 7 novembre del 1805 istituisce infatti due categorie di cittadini, distinti su base razziale. Esso recita all'articolo 3:

que de tout temps, on a connu dans les colonies la distinction des couleurs, qu'elle est indispensable dans les pays d'esclaves, et qu'il est nécessaire d'y maintenir la ligne de

¹⁴ Citato in P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, op. cit., p. 562.

¹⁵ *Constitution du 22 août 1795*, in *Les constitutions de la France*, op. cit., p.104.

¹⁶ Il *Code noir*, promulgato nel 1685 sotto il regno di Luigi XIV, è lo strumento attraverso il quale l'*Ancien Régime* dà forma giuridica all'istituzione della schiavitù.

démarcation qui a toujours existé entre la classe blanche et celle de leurs affranchis ou de leurs descendants.¹⁷

La schiavitù trova qui il suo fondamento nella *distinction des couleurs*, nella separazione giuridica delle popolazioni bianche da quelle colorate. Questa distinzione è in evidente antitesi con l'unità del genere umano proclamato dalla Dichiarazione. Attraverso la *distinction des couleurs* il privilegio, che la Rivoluzione credeva di avere cacciato dalla porta della storia assieme alla nobiltà, riesce a rientrare dalla finestra infrangendo i principi dell'eguaglianza, della *transcendence* e dell'unità della nazione. Henry Grégoire, che era stato una delle personalità più in vista della Rivoluzione, è perfettamente consapevole di questo rischio quando nel 1826 – in piena Restaurazione – scrive un gustosissimo *pamphlet* costruito attorno all'analogia tra privilegio nobiliare e coloniale dal titolo *De la noblesse de la peau*.

La lotta contro il privilegio per Grégoire ha a che fare con la liberazione dell'opinione dal pregiudizio. È l'opinione infatti che “distingue les rangs et assigne à chacun le sien”¹⁸. L'opinione ha una forza immediatamente politica: un'opinione sufficientemente diffusa, come quella che domina nell'Europa del tempo a riguardo dei duelli, è capace a parere di Grégoire di far tacere la legge. Il controllo dell'opinione è dunque un obiettivo politico fondamentale. È attraverso di esso che l'*Ancien Régime* era stato in grado di produrre la propria legittimità:

Les régulateurs de l'opinion, distribuant à leur gré la blâme et l'éloge, le mépris et l'estime, réservant celle-ci pour les hauts mendiants et les hauts parasites, mirent en honneur la faiméantise, dégradèrent l'agriculture et d'autres professions utiles.¹⁹

Per i regolatori dell'opinione, l'*optimum* è raggiunto nella misura in cui il proprio punto di vista, vero o falso che sia, si impone come un pregiudizio, ovvero viene “adoptée sur parole ou sans

¹⁷ Citato in G. Manceron, *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, Paris, La Découverte, 2003; p. 69.

¹⁸ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau ou Du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlé*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002 (1826); p. 18.

¹⁹ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, *op. cit.*, p. 20.

examen”²⁰. Il pregiudizio è dunque un’opinione adottata sulla parola. Esso è per Grégoire lo strumento classico della giustificazione del privilegio, della legittimazione dell’esistenza di classi di persone dotate – in virtù della loro *opinata* eminenza – di diritti differenziali. La produzione di simili pregiudizi è lo strumento di legittimazione di tutte le società incapaci di accedere alla legittimazione democratica, fondata sull’eguaglianza del genere umano e sull’unità della nazione:

Les puissants de la terre eurent toujours une propension à croire et surtout un grand intérêt à faire croire que l’éminence de leur rang était la mesure de leur mérite, et qu’autant ils surpassaient les autres en autorité, autant ils excellaient en vertus, en talents.²¹

Per produrre la credenza nella propria eccellenza i potenti di ogni tempo hanno pensato di doversi dotare di “signes extérieurs”²² di distinzione. Questi segni sono i più diversi, essendo peculiari ad ogni società e capaci di fondarne le differenti nobiltà. Grégoire ne propone un divertito elenco:

noblesse des grands ongles, des ongles teints en rouge, des pieds très petits, des oreilles volumineuses et pendantes; noblesse des nez percés et décorés d’anneaux métalliques; noblesse du tatouage, noblesse du turban vert chez le musulmans; du vêtement jaune et du bâton de vieillesse à la Chine, du bonnet blanc dans le Congo; noblesse des parchemins, *noblesse de la peau*, etc.²³

La *noblesse de la peau* non si confonde per Grégoire con l’istituzione millenaria della schiavitù. Essa è “une invention moderne” che deve la sua esistenza alla storia della “avarice coloniale”, che ha aggiunto al crimine orribile della schiavitù perpetrato nei confronti delle popolazioni africane “celui d’imprimer une flétrissure [infamia; ma anche avvizzimento della pelle] ineffaçable à leur couleur”²⁴. La nobiltà delle pelle è la forma esteriore che

²⁰ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 17.

²¹ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 19.

²² H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 22.

²³ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 23.

²⁴ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., pp. 24-25.

prende il pregiudizio necessario alla legittimazione del privilegio coloniale:

Ce préjugé parut aux blancs une invention merveilleuse pour étayer leur domination.²⁵

La costruzione e il mantenimento di questo pregiudizio appaiono a Grégoire strumenti indispensabili del dispotismo coloniale. Senza fede nella *distinction des couleurs* lo sfruttamento economico delle colonie attraverso il lavoro schiavile non sarebbe possibile. Al suo mantenimento si adoperano generazioni di funzionari coloniali interessate alla perpetuazione dello *status quo*, appesantendo scientificamente il disprezzo tributato pubblicamente alle razze di colore per giustificare la loro sistematica oppressione. Grégoire cita vari episodi tratti dalla giurisprudenza coloniale e ne mostra la comune preoccupazione di mantenere le popolazioni di colore nell'*état d'humiliation* che loro *deve* competere al fine di mantenere *insuperabili* le distanze tra le razze: esistono disposizioni che obbligano i nuovi nati a portare nomi africani, altre che proibiscono i matrimoni misti, altre ancora che si preoccupano persino di impedire agli uomini di colore di abbigliarsi come i bianchi o di portare parrucche. L'amministrazione coloniale conosce l'importanza del mantenimento di questa distanza pregiudiziale per la propria sopravvivenza e fortuna, e a questo scopo organizza il *préjugé colonial* come un vero e proprio *système d'avilissement* basato sul principio per il quale:

Avilir les hommes est le moyen de les rendre vils.²⁶

Il pregiudizio di colore non ha fondamento in alcuna presunta avversione naturale dei bianchi contro i popoli di colore, ma ha al contrario un'origine storica nella situazione coloniale. Per Grégoire la trama del *préjugé colonial* è dunque una trama specificamente moderna, capace di testimoniare della "décrépitude de nos sociétés européennes"²⁷. La situazione delle colonie europee prova che

²⁵ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 25.

²⁶ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 31.

²⁷ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 57.

Dans la vieille Europe le despotisme est organisé , tandis que, de fait, la liberté, celle même qui est établie en droit, reste inactive.²⁸

La fede interessata nel *préjugé colonial* rinchiude i coloni nella difesa della propria malattia morale, della propria “vanité greffée sur l’avarice”²⁹. Questo sistema tipico di tutti i dispotismi attesta la stupidità di chi ne fa uso. Esso produce ciò da cui proclama di volersi difendere, ovvero l’ignoranza e l’immoralità dei popoli di colore, attraverso la loro sistematica esclusione dall’educazione e dalla responsabilità politica e sociale. L’avvilimento sistematico delle popolazioni di colore ha come conseguenza per Grégoire l’avvilimento della società nel suo complesso, dei padroni così come degli schiavi ed è comune a tutti i popoli che hanno possedimenti coloniali e vi permettono la schiavitù.

Oltre a rappresentare un’offesa alla morale la *distinction de couleurs* si fonda a parere di Grégoire su di un calcolo errato. La ragione e l’interesse impongono ai coloni di

préparer sans délai un nouvel ordre de choses, seul moyen d’échapper aux dangers imminents et inévitables qui se manifestent.³⁰

Grégoire, un secolo in anticipo sulle voci che accompagneranno il lungo processo della decolonizzazione, denuncia con fermezza l’impossibilità della situazione coloniale. Gli inglesi, da sempre attenti agli interessi non solo presenti ma di lungo periodo, si stanno a suo parere già preparando ad abbandonare il campo coloniale. Invece di procedere gradualmente verso il superamento della società schiavile, i coloni francesi, spaventati piuttosto che ispirati dagli ideali di libertà promossi dalla Rivoluzione, si sono scagliati contro gli *amis des noirs* con inusitata violenza, chiamandoli traditori della patria, *blancophages* e assassini³¹. La Repubblica di Haiti, primo esempio di società postcoloniale, è lì a ricordare la loro miopia:

Planteurs déchaînés contre ceux qui vous signalaient le danger, ouvrez enfin les yeux: vous dormiez sur un volcan; en

²⁸ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 72.

²⁹ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 64.

³⁰ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 65.

³¹ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 70.

repoussant tous les conseils, vous l'avez attisé, et vous êtes près du cratère; craignez que la persévérance à maintenir les rigueurs de l'esclavage, ne suscite dans chaque colonie un Spartacus, un Toussaint-Louverture qui, méprisant votre mépris, réclamera par la force les droits qu'il ne peut obtenir par la raison.³²

Il futuro è già scritto per Grégoire:

La noblesse de la peau subira le même sort que celle des parchemins.³³

I destini della *noblesse de la peau* e della *noblesse des parchemins* sono paralleli, poiché esse affondano le loro radici sulla medesima struttura. Entrambe legittimano il proprio privilegio sulla pretesa di possedere una superiore purezza del sangue, di costituire una razza separata di padroni, di appartenere ad una specie differente di uomini, come già diceva Sieyès. Entrambe devono perire sotto il peso della loro falsità, ovvero della loro negazione dell'unità del genere umano e dell'eguaglianza dei suoi membri.

Il colonialismo come missione

Grégoire dichiara con nettezza l'incompatibilità di principio tra l'istituzione della schiavitù – costruita attorno alla *distinction des couleurs* – e i principi repubblicani. La contrastata affermazione della forma politica repubblicana passerà attraverso la progressiva asunzione di quest'incompatibilità. La seconda e definitiva abolizione della schiavitù nelle colonie viene decretata infatti il 27 aprile del 1848, dal governo provvisorio della Seconda Repubblica, su proposta del sotto segretario di stato Victor Schoelcher.³⁴ Gli ex

³² H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 85.

³³ H. Grégoire, *De la noblesse de la peau*, op. cit., p. 79.

³⁴ Questa seconda abolizione, a differenza della prima, si accompagna a misure di indennizzo dei coloni, e all'imposizione agli schiavi "liberati" di forme di lavoro forzato (che nel contesto coloniale non saranno proibite definitivamente che nel 1946). Tali misure di accompagnamento rendono a parere di Gilles Manceron l'abolizione del 1848 meno fedele ai principi repubblicani rispetto a quella del 1794. La prima repubblica francese non aveva infatti ritenuto di poter concedere dei diritti attraverso l'abolizione. I diritti umani non potevano essere *concessi* agli schiavi per il semplice motivo che essi ne erano da sempre titolari, in virtù della loro appartenenza al genere umano; ciò che era in gioco all'epoca della prima abolizione non era dunque la concessione di diritti ma *l'estinzione di un crimine*. La seconda repubblica pensa al contrario di dover *concedere*, liberalmente e umanitariamente, dei

schiavi che abitano le colonie di antico corso divengono attraverso di essa cittadini francesi. Essi guadagnano il diritto alla partecipazione politica, anche se la piena titolarità dei diritti politici non sarà estesa che per gradi. La schiavitù è tolta e l'unità della nazione sembra essere ricomposta: l'abolizione è celebrata come una vittoria del paradigma repubblicano, una testimonianza della superiore legittimità della *République*, del suo superiore valore morale che deriva dalla sua capacità di farsi tramite della realizzazione dell'eguaglianza di tutti gli uomini. L'abolizione della schiavitù nelle colonie più antiche, al contrario di quanto pensavano i coloni che all'epoca della Rivoluzione avevano avvertito l'abolizione ritenendo che il sistema coloniale si reggesse completamente su di essa, non mette termine alla politica coloniale della Francia, ma coincide con una sua potente accelerazione. A partire dagli anni '30 del XIX secolo il colonialismo francese entra nell'era della sua modernità, lanciandosi in una corsa all'espansione coloniale che porterà la Francia a costruire nel giro di pochi decenni il secondo più vasto impero coloniale del mondo dopo quello inglese. È in questo contesto che, in maniera del tutto sorprendente, l'idea della lotta contro la *barbara* istituzione della schiavitù può essere usata come argomento a favore della colonizzazione e del suo progressivo estendersi ad un catalogo sempre più ampio di territori. Secondo Gilles Manceron, storico ed attivista della *Ligue des droits de l'homme*, è attraverso un simile ribaltamento prospettico che l'abolizione può divenire

un alibi de la colonisation, au service d'un "droit d'intervention colonial" que détiendraient les "civilisés pour lutter contre cette barbarie qu'est l'esclavage."³⁵

La lotta contro lo schiavismo diviene uno strumento di legittimazione dell'intervento militare contro i paesi *incivili* che ancora tollerano l'esistenza della schiavitù. L'impresa coloniale trova nell'abolizionismo una prova decisiva della superiorità della *civilisation française*. Più in generale è l'universalismo della Dichiarazione, la *vocation à l'universel* che esso esprime che permette ed impone alla Francia di pensare le proprie guerre di conquista coloniali

diritti che esistono solo in quanto essa se ne fa garante. Cfr. G. Manceron, *Marianne et les colonies*, *op. cit.*

³⁵G. Manceron, *Marianne et les colonies*, *op. cit.*; p. 92.

dal punto di vista dell'estensione del diritto a popoli che fino ad allora ne erano stati privi. L'impresa coloniale può iniziare così a presentarsi sorprendentemente non solo come legittima, ma come doverosa.

La sicurezza che la Francia rappresenti una civilizzazione tendente all'universale – questa decisiva particolarità francese – fornisce la più potente e costante fonte di giustificazione del colonialismo francese e delle sue guerre di conquista. Guerra umanitaria, quella coloniale, necessaria a porre fine alla barbarie e all'abbruttimento nei quali i popoli che non sono stati in grado di sollevarsi sino alla forma politica repubblicana continuano a trovarsi. Guerra provvidenziale poiché capace di indirizzare verso la civilizzazione i popoli bambini, attardatisi nella riproduzione delle proprie erronee abitudini culturali e incapaci di imboccare la via maestra della storia, del progresso e della civiltà che la *République* rappresenta nel modo più esemplare. Guerra necessaria poiché capace di esportare gli universali principi del diritto, della democrazia e del rispetto della dignità umana al prezzo di qualche spiacevole effetto collaterale, di qualche necessaria *violenza di dettaglio*. Dalla guerra di conquista dell'Algeria sino alla nostra attualità politica vige intatto il principio cardine sul quale riposa la legittimità di ogni guerra coloniale:

qu'une guerre contre des "barbares" n'est pas une guerre.
Que cette guerre n'en est pas une puisqu'elle n'est pas livrée
à une nation européenne mais contre un peuple "non civilisé".³⁶

È a partire da una simile concezione del rapporto tra popoli colonizzatori e popoli colonizzati che la terza repubblica poté concepire la colonizzazione come un *dovere morale*, come una *missione provvidenziale* compiuta in nome e per conto dell'universalità dei principi repubblicani:

Si nous avons le droit d'aller chez ces barbares, – dice Jules Ferry al Parlamento francese – c'est parce que nous avons le devoir de les civiliser.³⁷

Diritto e dovere si rinforzano vicendevolmente a partire dalla assunzione centrale del pensiero coloniale francese, quella per cui

³⁶G. Manceron, *Marianne et les colonies*, *op. cit.*, p. 98.

³⁷J. Ferry, citato in G. Manceron, *Marianne et les colonies*, *op. cit.*, p. 102.

le proprie imprese sono vissute come compimento della propria *vocation à l'universel*. Nonostante le fiere opposizioni suscitate al momento della sua formulazione – e in particolare quella del suo grande rivale Clemenceau – la dottrina di Ferry diventa quella ufficiale; la terza repubblica si incammina sulla strada dell'imperialismo facendo della *mission civilisatrice* un pensiero ufficiale della République, che trova espressione tanto nell'espansione dell'Impero quanto nella divulgazione del discorso coloniale ad opera della scuola pubblica, che pure Ferry riforma rendendo universale ed obbligatoria. I libri di testo delle scuole pubbliche francesi – uno dei principali strumenti dell'integrazione repubblicana – fanno così da cassa di risonanza per l'ideologia coloniale. Ma alla *construction du sauvage*, ovvero alla costruzione dell'immagine della sua *colonizzabilità* (necessario contrappunto del dovere di civilizzarlo), saranno in molti a collaborare: dalle società di antropologia alle Esposizioni universali, dalle riviste illustrate ai libri di avventura, dalla canzone popolare al cinema³⁸.

L'eccezione algerina

La République proclama la propria azione coloniale come doverosa, poiché volta al fine di estendere i confini dell'unica società politicamente legittima. Estendere i confini della République è una missione morale doverosa, poiché solo attraverso di essa l'eguaglianza umana può vedere la luce, e diritti dell'uomo trovare adeguata e concreta protezione. Nonostante questi proclami e nonostante il progressivo consolidarsi in Francia del progetto repubblicano (affermaazione del principio del suffragio universale, sua estensione alle donne, estensione del catalogo dei diritti, etc.) la gestione delle nuove colonie francesi rimane sino alle decolonizzazioni del secondo dopo-guerra costantemente sotto il segno dell'eccezione. L'esempio dell'Algeria – la sola tra le colonie moderne a divenire parte integrante del territorio francese – è particolarmente importante. L'Algeria è dichiarata francese sin dal

³⁸ Si possono vedere a questo proposito N. Bancel, P. Blanchard, G. Boetsch, E. Deroo, S. Lemaire, *Zoo humains. De la Venus hottentote aux reality shows*, Paris, La Découverte, 2002; P. Blanchard, N. Bancel, *De l'indigène à l'immigré*, Paris, Gallimard, 1998; A. Ruscio, *Le Credo de l'homme blanc. Regards coloniaux français, XIX-XX siècle*, Bruxelles, Complexe, 1996.

1848 e tuttavia non cessa di essere sottoposta ad una legislazione eccezionale, come stabilisce la stessa Costituzione:

Le territoire de l'Algérie et des colonies est déclaré territoire français, et sera régi par des lois particulières.³⁹

La dipartimentalizzazione dell'Algeria, per rimanere congruente con lo spirito repubblicano, avrebbe dovuto coinvolgere l'integrazione della sua popolazione all'interno del corpo unico della nazione francese, e dunque innanzitutto l'estensione del diritto di partecipazione politica alla totalità della popolazione (maschile), così come si stava facendo del resto nelle Antille con la popolazione schiavile liberata. Nonostante i reiterati proclami, l'integrazione della popolazione algerina all'interno della nazione non avrà mai luogo. Gli algerini si troveranno così nella paradossale situazione di vedersi imporre la nazionalità francese e rifiutare la cittadinanza, proprio dal paese che sull'indistinzione di nazionalità e cittadinanza aveva costruito l'essenziale della propria identità politica.

La ragione addotta per la mancata assimilazione della popolazione algerina rimonta alla dichiarata volontà di rispettare le specificità religiose dei gruppi che la compongono, specificità ritenute incompatibili con il Codice civile francese e che rendono necessaria la creazione di uno statuto particolare e distinto per ciascuno di essi. Come ricorda Patrick Weil, la Francia si era impegnata sin dal 1830, al momento della resa di Algeri, a rispettare la libertà e le consuetudini religiose della popolazione algerina. Il rispetto della specificità religiosa della popolazione algerina ha come suo strumento privilegiato la creazione di uno *statuto di diritto* specifico per le popolazioni ebraiche e musulmane di Algeria:

En pratique, les indigènes – c'est ainsi que les habitants de l'Algérie sont dénommés – sont régis par un statut particulier et distinct selon qu'ils sont juifs ou musulmans, mais ils ne sont pas français. [...] En 1830, un tel statut pouvait paraître l'octroi par le vainqueur d'un privilège au vaincu: le droit de s'auto administrer. Mais très vite, ce privilège fond, et le musulman se voit soumis à un statut d'infériorité.⁴⁰

³⁹ *Constitution du 4 novembre 1848*, in *Les Constitutions de la France*, op. cit., p. 277.

⁴⁰ P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français?*, Paris, Grasset, 2002; pp. 225 e 232.

Gli ebrei e i musulmani d'Algeria, che pure devono essere considerati a tutti gli effetti dei *nationaux* francesi, vengono riconosciuti attraverso lo statuto come appartenenti ad una differente comunità religioso-culturale, le cui specificità si dichiara di voler proteggere. Il riconoscimento della differenza delle popolazioni *indigènes* – del tutto atipico rispetto alla teoria repubblicana dell'integrazione nazionale, capace come abbiamo visto di riconoscere l'esistenza di una sola comunità legittima, la *communauté des citoyens* – diventa ben presto lo strumento di una protezione del tutto paradossale, che rappresenta la forma più canonica dell'eccezione coloniale. In un progetto di legge del 1846 che si propone di facilitare la naturalizzazione – e dunque l'integrazione repubblicana – agli stranieri di origine europea residenti in Algeria, il ministero della guerra indica infatti proprio nelle sue specificità religiose e culturali la ragione della mancata integrazione della popolazione musulmana.⁴¹

La naturalisation des musulmans est impossible, parce qu'elle ne saurait avoir lieu sans renverser leurs lois civiles qui sont en même temps lois religieuses [...] Le Koran est le Code religieux des musulmans, il est aussi leur Code *civil* et politique [...] il indique non seulement ce qu'il faut croire, mais ce qu'il faut faire en matière purement civile. Il y a donc dans l'Islamisme une telle connexité entre la loi civile et la loi religieuse, qu'on ne peut toucher à l'une sans toucher à l'autre.⁴²

L'impossibilità della naturalizzazione – e dunque l'esclusione dalla cittadinanza – riguarda musulmani ed ebrei concepiti come gruppo e il motivo addotto risiede nella *differenza* religioso-culturale delle due popolazioni, che è dichiarata incompatibile con i principi dell'integrazione repubblicana. E qui che la questione della *civilté* relativa delle differenti popolazioni che abitano il territorio francese si innesta sulla teoria repubblicana della nazione in quanto unità. Lo *statut personnel de droit musulman* o *juif* rappresenta la sanzione giuridica della differenza di *civilté* delle popolazioni colonizzate, una differenza che impone la loro sottomissione ad un diritto d'eccezione. Lo *statut personnel de droit musulman* o *juif* riconosce l'esistenza di questa differenza, includendo le popolazioni colonizzate nell'ordine giuridico per tramite della loro esclusio-

⁴¹ Per gli ebrei sono riservate fino al 1870 considerazioni del tutto similari.

⁴² Citato da P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français?*, *op. cit.*, p. 226.

ne dal diritto comune. Nell'atto di riconoscere la differenza di *civilité* delle popolazioni colonizzate, lo statuto innanzitutto la sancisce, incollando le popolazioni algerine alla ripetizione di un'identità culturale la cui natura è presentata come di ostacolo all'integrazione. Attraverso lo statuto i colonizzati vengono così condannati alla ripetizione di una differenza che li esclude dalla *cit * pur riconoscendoli come *sujets administr s*. All'attribuzione dello statuto corrisponde un diritto penale speciale, che si applica ai soli *indigènes* e trova una sintesi nel *Code de l'indigénat*⁴³ del 1881. Esso raccoglie una complessa casistica di *infractions spéciales* non previste dal codice penale francese ed applicabili ai soli *indigènes*. Il *Code de l'indigénat* accresce il numero di delitti imputabili alla popolazione colonizzata, aggravando nel contempo le pene da infliggere per i delitti gi  previsti nel *Code pénal* quando questi siano commessi dagli *indigènes*. Esso prevede, tra le altre, la punibilit  delle seguenti infrazioni:

r union sans autorisation; départ du territoire de la commune sans permis de voyage; acte irrespectueux; propos offensant vis- -vis d'un agent de l'autorit  même en dehors de ses fonctions; plainte ou réclamation sciemment inexacte ou renouvelée auprès de la même autorit  après solution régulière.⁴⁴

Dallo statuto e dalle sue conseguenze non vi   inizialmente alcuna possibilit  di fuoriuscita.   solo con il senato consulto del 14 luglio 1865 che per gli *indigènes* musulmani ed ebrei si apre per la prima volta la via di un possibile accesso al privilegio della cittadinanza francese, una via che passa attraverso una procedura di naturalizzazione rigidamente individuale. La concessione della cittadinanza francese non risulta da alcun automatismo ma dipende in ultima istanza dalla discrezionalit  dell'amministrazione locale, un'amministrazione che a parere di Patrick Weil non mancava di far prova "d'une rare mauvaise volont " e di rendere pressoch 

⁴³ Sul *Code de l'indigénat* si sofferma lungamente Olivier Le Cour Grandmaison, per il quale esso segna il momento della trasformazione della *République* in un * tat d'exception permanente* che prolunga la logica della guerra di conquista attraverso gli strumenti dell'ordine giuridico. Cfr. O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser exterminer*, *op. cit.*

⁴⁴ P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français?*, *op. cit.*, p. 233.

impossibile il compimento di un processo di per sé estremamente complicato:

Le parcours d'un postulant était parsemé d'obstacles: le dossier devait être constitué de huit pièces différentes – dont un certificat de bonne vie et moeurs; l'indigène devait se présenter devant le maire (décret du 21 avril 1866) ou l'autorité administrative et “déclarer abandonner son statut personnel pour être régi par lois civiles et politiques françaises”; une enquête administrative était effectuée sur la moralité, les antécédents et surtout la situation familiale du demandeur; enfin le dossier était transmis avec l'avis du préfet et celui du gouverneur au ministère de la Justice, puis au Conseil d'Etat, avant qu'un décret soit signé par le président de la République.⁴⁵

Il paradosso è evidente: pur essendo già a tutti gli effetti dei francesi, per divenire dei *citoyens*, musulmani ed ebrei di Algeria devono sottoporsi ad una complicata procedura di *naturalizzazione* non dissimilmente dai *non-nationaux* che chiedono accesso alla cittadinanza francese⁴⁶. Questa procedura passa attraverso la rinuncia allo statuto, ovvero all'impegno a rispettare integralmente il Codice civile, e a rinunciare a quelle pratiche religiose che appaiono con esso incompatibili. I risultati dell'applicazione del senato consulto lo fanno apparire più come lo strumento di una politica di blocco che di integrazione:

le nombre de naturalisations d'indigènes et, donc, de musulmans ayant accès aux droits civiques, resta-t-il faible, et, statistiquement même négligeable: 705 naturalisations de 1865 à 1887, 640 de 1919 à 1925. En 1936 on compte 8000 naturalisés pour 5 millions d'indigènes musulmans.⁴⁷

Simili risultati sono stati spesso giustificati a partire dal rifiuto degli *indigènes* di rinunciare al loro *statut personnel*, cioè a partire da una sorta di volontà dei colonizzati di preservare la propria identità culturale e religiosa anche al costo di rimanere così esclusi dalla

⁴⁵ P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français?*, op. cit., p. 236.

⁴⁶ Il senato consulto, riconoscendo il fatto che i musulmani di Algeria sono a tutti gli effetti dei *nationaux* francesi, non usa il termine *naturalisation*. Il termine viene invece abitualmente impiegato dalle corti che lo devono applicare, e dall'amministrazione in generale.

⁴⁷ D. Colas, *Citoyenneté et nationalité*, Paris, Gallimard, 2004; p. 131.

cité. Ma ci si può domandare se la rinuncia allo statuto fosse davvero necessaria per arrivare alla naturalizzazione. In verità, come ricordano sia Patrick Weil che Dominique Colas, la possibilità di una integrazione *dans le statut* – “c’est-à-dire les déclarer pleinement français en leur permettant de conserver leur statut personnel conforme aux prescriptions du Coran”⁴⁸ – era ben presente all’amministrazione francese. In alcuni casi, com’era accaduto nei cosiddetti *communes de plein exercice* in Senegal e in India, essa era stata concessa sin dal 1848. Il problema è in realtà ancora a monte. L’attribuzione dello statuto è infatti solo secondariamente una questione di identità culturale o religiosa, come dimostra il fatto che la conversione al cattolicesimo non è sufficiente a ottenere la naturalizzazione. Il termine musulmano, come stabilisce una sentenza della Corte di appello di Algeri del 1903

n’a pas un sens purement confessionnel, mais [...] il désigne au contraire l’ensemble des individus d’origine musulmane qui, n’ayant point été admis au droit de cité, ont nécessairement conservé leur statut personnel musulman, sans qu’il y ait lieu de distinguer s’ils appartiennent ou non au culte mahométan.⁴⁹

L’identificazione culturale maschera il carattere propriamente politico della questione. L’ammissione alla cittadinanza non dipende dal fatto di professare o meno una fede presunta come incompatibile con le istituzioni repubblicane. Ciò che il termine musulmano indica nel contesto coloniale non è questione di fede religiosa, ma il fatto stesso di appartenere alla casta degli esclusi, alla popolazione d’eccezione che sta al di fuori della *cité*. Non sorprenderà dunque che la decisione di abbracciare la fede islamica da parte di un cittadino francese, come è il caso del pittore Ernest Dinet, non comporti la messa in discussione della sua cittadinanza.⁵⁰

Le presunte incompatibilità tra appartenenze religioso-culturali e repubblicanesimo non fermano neppure le naturalizzazioni di massa, quando queste non mettono in discussione il carattere sistemico dell’eccezione coloniale. La soluzione della naturalizzazione di massa viene praticata nella stessa Algeria. Con una deci-

⁴⁸ P. Weil, *Qu’est-ce qu’un Français?*, *op. cit.*, p. 235.

⁴⁹ P. Weil, *Qu’est-ce qu’un Français?*, *op. cit.*, p. 235.

⁵⁰ Cfr. D. Colas, *Citoyenneté et nationalité*, *op.cit.*; p. 135.

sione molto contestata dai coloni – che vi scorgono il modello di una possibile naturalizzazione della popolazione musulmana e dunque la fine dei propri privilegi – il 24 ottobre 1870 l'intera popolazione ebrea di Algeria viene naturalizzata dal decreto Crémieux. Lo scopo è quello di assicurare alla causa repubblicana l'appoggio di 35.000 nuovi cittadini, che vanno così ad aggiungersi ai 90.000 francesi – *de souche* o naturalizzati tali – che già risiedono nel paese. L'esclusione della popolazione musulmana – che all'epoca conta più di 3.000.000 di persone – non è messa in discussione.

Nemmeno la contrastata approvazione nel 1889 di una nuova legislazione sull'acquisizione della nazionalità basata su di una applicazione rigida dello *ius soli* – che pure riguarda le popolazioni europee di Algeria, che rischiano di divenire più numerose di quelle di origine francese – riesce a modificare la condizione della popolazione musulmana. Per la legge del 1889 sono automaticamente francesi tutti coloro che nati in Francia abbiano almeno un genitore nato in Francia; coloro che, nati in Francia, non abbiano alcun genitore nato in Francia, divengono francesi con la maggiore età. L'Algeria è dal 1848 un dipartimento francese, e dunque

Dorénavant, l'enfant né en Algérie d'un parent déjà né en Algérie est français à la naissance comme l'enfant né en France d'un parent né en France. Si les parents sont nés à l'étranger, l'enfant sera français à sa majorité, sauf renonciation dans l'année qui la suit.⁵¹

La legge produce la naturalizzazione di un gran numero di spagnoli, italiani, maltesi presenti sul territorio. Tuttavia, su richiesta dei deputati eletti in Algeria, essa non si applica alla popolazione musulmana che continua ad avere nel senato consulto del 1865 l'unico strumento attraverso il quale poter accedere alla cittadinanza repubblicana.

L'eccezionalità della situazione algerina è l'eccezionalità della condizione giuridica della popolazione *indigène*, che trova come abbiamo visto la sua sanzione più decisiva nel senato consulto del 14 luglio 1865, che continuerà assieme al *Code de l'indigénat* a determinare la condizione giuridica dei musulmani d'Algeria sino al secondo dopoguerra. Esso all'articolo 1 stabilisce che:

⁵¹ P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français?*, *op. cit.*, p. 232.

L'indigène musulman est français; néanmoins, il continuera à être régi par la loi musulmane.⁵²

Nello stesso momento in cui alla popolazione algerina è imposta l'appartenenza alla nazione francese, è imposta anche la sotmissione ad una legge differente rispetto a quella che si applica alla totalità della popolazione. Il fatto di essere sottoposto a questa legislazione differente è deciso a partire dall'appartenenza ad un'identità culturale, che è lo stesso senato consulto a fissare come inevitabile. L'identità così immaginata, nella circolarità tipica di quelle che il pensiero sociologico conosce come *self-fulfilling prophecies*, è pensata come la ragione stessa dell'impossibilità dell'integrazione delle popolazioni musulmane d'Algeria.

Dominique Colas, in un importante saggio intitolato *Citoyenneté et nationalité* che è uno dei pochi testi a mettere nell'opportuno rilievo l'importanza dell'eccezione coloniale all'interno di ogni possibile comprensione della storia della cittadinanza repubblicana, riporta la questione al cuore della teoria repubblicana:

bien que l'Algérie soit considérée comme française et composée de départements, une partie de ses habitants étaient exclus de la "nation", exactement sur le même mode que celui qui régnait dans la France d'Ancien Régime selon Sieyès, qui considérerait qu'avec le régime des "privilégiés" d'avant 1789, il existait plusieurs "nations" au sein de la France.⁵³

Il risultato della simbiosi storica di colonialismo e repubblicanesimo è paradossale:

Alors qu'elle assied sa légitimité sur le peuple et uniquement sur le peuple pris comme une unité (à cause de son opposition au principe d'une hiérarchie naturelle), la République reconstruit dans son empire une société de castes.⁵⁴

Inclusi in virtù della loro esclusione i colonizzati d'Algeria vengono così a costituire una *popolazione d'eccezione*, una nazione separata all'interno della nazione, una casta inferiorizzata, sotto-privilegiata, deprivata di diritti e sottoposta ad una legislazione speciale, che rompe l'unità del diritto comune e permette al privilegio di reintrodursi nella vita della nazione repubblicana.

⁵² Citato da P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, p. 566.

⁵³ D. Colas, *Citoyenneté et nationalité*, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁴ N. Bancel, P. Blanchard, F. Vergès, *La République coloniale*, *op. cit.*, p. 33.

1.3 *République coloniale?*

Il faut bien se convaincre qu'il n'y a plus de tranquillité d'existence dans les colonies si vous attendez aux préjugés qui sont les seules sauvegardes de cette existence. Ce régime est absurde, mais il est établi. Ce régime est oppressif, mais il fait exister, en France, plusieurs millions d'hommes. Ce régime est barbare, mais il y aurait une plus grande barbarie à vouloir y porter la main.

Barnave alla Costituente, il 29 settembre 1791

L'abolizione della schiavitù non segna la fine dell'eccezione coloniale, ma una sua decisiva trasformazione. La nazione non cessa di fratturarsi, ma la linea di rottura non viene più definita sulla base della *distinction des couleurs* per tramite dell'istituzione odiosa e retrograda della schiavitù, ma in base ad una procedura tautologica di esclusione dalla cittadinanza di gruppi identificati in base a caratteristiche culturali dichiarate inassimilabili. Liberata dall'imbarazzo provocato dalla sopravvivenza della schiavitù, la Francia pensa di poter essere assieme e in buona coscienza repubblicana e coloniale. L'universalismo repubblicano pensa anzi di poter trovare nella colonizzazione una potente cinghia di trasmissione attraverso la quale esportare i propri principi nel mondo intero; è qui che nasce, nel suo senso storicamente più decisivo, l'utopia di una *République coloniale*. In una simile utopia la colonizzazione, lungi dal rappresentare un'offesa all'unità del genere umano, appare come un decisivo strumento dell'universalizzazione dei principi repubblicani. Se la *République* è la sola comunità legittima, poiché la sola capace di fornire efficace tutela ai diritti dell'uomo e la sola capace di realizzare l'eguaglianza naturale degli uomini, il colonialismo diventa lo strumento attraverso il quale il progetto repubblicano può essere esteso al mondo intero. Il monopolio dell'universale al quale la *République* pretende trova nel colonialismo lo strumento della propria universale applicazione. La simbiosi tra colonialismo e universalismo appare per questa via una simbiosi non meramente storica ma teorica. Se vogliamo prendere sul serio questa simbiosi, il regime di eccezione sul quale si regge la colonizzazione ci deve apparire come una particolariz-

zazione della nozione di umanità ottenuta attraverso una riduzione dei diritti umani ai diritti del cittadino. Non diversamente da quanto accade con la figura del rifugiato, l'eccezione coloniale porta alla luce la finzione originaria della teoria politica repubblicana, quella dell'identità di uomo e cittadino sulla quale si fonda la pretesa al monopolio della legittimità della *République*. Ridotti a diritti del cittadino i diritti umani vengono monopolisticamente appropriati dalla *République*, definita come la sola forma politica capace di tutelarli adeguatamente e rifiutati alle popolazioni che non conoscono questa *particolare* organizzazione politica. Questa appropriazione dell'universale fa sì che le politiche coloniali francesi siano dichiarate rispettose dei diritti umani per definizione, ovvero per il solo fatto di essere francesi, di provenire dalla culla della civilizzazione moderna e della ragione, dalla patria dei *droits de l'homme*.

L'idea che l'espansione coloniale operata dalla Terza Repubblica francese per essere ben compresa debba essere interpretata attraverso il prisma dell'utopia di una *République coloniale* è di Nicolas Bancel, Pascal Blanchard e Françoise Vergès. L'espressione *République coloniale* ha una connotazione fortemente ossimorica, che rende necessario giustificare una simile sintesi:

République. Colonie. Peut-on juxtaposer ces termes? Peut-on parler de *République coloniale*? [...] La République est le lieu d'expression du peuple souverain. Ses habitants sont des citoyens. La colonie est le lieu d'expression de la force, de l'arbitraire. Ses habitants sont des sujets.¹

Parlare di *République coloniale* serve a mettere in luce il carattere paradossale della storia coloniale francese quando si tenti di leggerla contemporaneamente alla storia del repubblicanesimo:

une République naît d'une révolution qui porte au monde les idéaux del Lumières – contre la tyrannie, l'exception, pour l'égalité, la liberté; cette République se forge au cours des siècles contre les courants conservateurs et partisans de l'inégalité sociale; elle se fait fort de réaliser sur le territoire français les idéaux de la Révolution; or, cette République construit un

¹ N. Bancel, P. Blanchard, F. Vergès, *La République coloniale*, op. cit., p. 11.

empire colonial où elle fait régner, l'exception, l'inégalité et l'arbitraire.²

La *République* è la figlia legittima dell'universalismo rivoluzionario; il suo avvento segna la fine dell'*Ancien Régime* e del sistema di privilegi su cui si reggeva. Con la *République* si afferma la modernità politica nella sua forma più canonica, e trionfa il principio cardine su cui essa si basa: l'eguaglianza dei cittadini di fronte alle leggi di cui sono essi stessi gli autori. Il termine *coloniale* rimanda a tutt'altro ordine di significato. Esso rinvia alla storia dell'Impero coloniale, una storia costellata di violenze e di brutalità, una storia che la Francia ha cercato di rimuovere dalla propria autocoscienza, una storia marginalizzata che rimanda assai più al vocabolario della guerra tra le razze che a quello dei diritti dell'uomo. Parlare di *République coloniale* non vuol dire fare della *République* un progetto interamente coloniale, ma cercare di indagare il modo in cui la *colonisation* in quanto "rêve culturel et politique"³ è stata capace di mobilitare le energie costruttive della nazione. Il sogno coloniale ha avuto un ruolo decisivo nella costruzione dell'identità nazionale francese, un ruolo che non può essere compreso a pieno se non si tiene conto della sincerità e della continuità dell'*engagement colonial* della Francia repubblicana. L'intento dell'espressione non è quello di ridurre il pensiero repubblicano ad una mera facciata di fronte alla realtà del dominio coloniale, ma di capire in che modo l'impegno coloniale ha potuto essere condizionato dall'universalismo repubblicano e come questo universalismo sia stato a sua volta influenzato nel suo sviluppo dall'esperienza coloniale. L'intento è quello di riparare all'oblio che da tempo ricopre la storia coloniale, interpretandola come una storia non separata, una storia nella quale non si gioca solo il destino dei popoli colonizzati, ma una storia all'interno della quale si scrive anche una pagina decisiva per la conoscenza dell'identità della Francia repubblicana e più in generale dell'Occidente democratico.

Se si vuole dare alla storia della colonizzazione il ruolo non marginale che le compete nella costruzione della Francia contemporanea, sarà necessario riflettere sul modo in cui eccezione coloniale e universalismo repubblicano hanno potuto convivere e contribuire alla costruzione storico concreta della *République*. Si

² N. Bancel, P. Blanchard, F. Vergès, *La République coloniale*, op. cit., p. 16.

³ N. Bancel, P. Blanchard, F. Vergès, *La République coloniale*, op. cit., p. 15.

tratta di comprendere, per dirla in altri termini, che l'eccezione coloniale è – almeno sino all'epoca delle decolonizzazioni – la regola della relazione della *République* con le proprie colonie. Il carattere di regola dell'eccezione coloniale – al quale l'espressione *République coloniale* è chiamata qui ad alludere – impone di ripensare criticamente alla sua luce l'intero edificio teorico politico repubblicano. Se crediamo all'ipotesi di Grégoire, secondo la quale il privilegio ha bisogno di trovare un fondamento nel pregiudizio, si tratterà allora di domandarsi su quale costante pregiudizio abbia potuto riposare la legittimità dell'eccezione coloniale, ovvero quale sia stata la strategia della sua legittimazione in un contesto repubblicano. Questa strategia dovrà rendere conto di come la legittimità della *République* sia potuta sopravvivere alla separazione all'interno del corpo della nazione di popolazioni privilegiate e sottoprivilegiate, e di come questa separazione sia potuta apparentemente avvenire senza ledere i principi sui quali riposava la legittimità del corpo politico. Si tratterà di prendere in considerazione la simbiosi storica tra universalismo e colonialismo, per verificare in che modo l'ideologia repubblicana e la dominazione coloniale abbiano potuto reagire l'una sull'altra. Ciò significherà da un lato avvicinare il ruolo paradossale giocato dall'universalismo all'interno della giustificazione dell'esclusione dalla *nation* delle popolazioni colonizzate, e dall'altro comprendere la maniera in cui la storia coloniale ha imposto agli occhi dei colonizzati un'inedita inflessione allo stesso universalismo, inflessione che è alla base delle reazioni che un po' ovunque nel mondo delle ex-colonie sono andate sviluppandosi contro di esso.

Punto di partenza di questo percorso sarà l'analisi di alcuni testi particolarmente rappresentativi del pensiero coloniale dell'epoca della piena maturità dell'Impero coloniale francese.

2. Le strategie di legittimazione del “nuovo discorso coloniale” francese

Gli anni '30 costituiscono assieme il momento dell'apogeo dell'Impero coloniale francese e l'inizio del suo precipitoso declino. Il prossimo declino dell'Impero, che verrà potentemente accelerato dalla guerra, è presentito con chiarezza dagli ambienti più avvertiti del colonialismo francese sin dagli anni '20. Nel 1931, in quello che per molti versi può essere considerato il capolavoro della letteratura coloniale dell'epoca, il più influente membro del partito coloniale lo dichiara con inequivocabile chiarezza:

Telle est la situation, et il ne servirait de rien d'en farder la vérité. La crise de la colonisation partout est ouverte. Le problème est posé.¹

L'emergere di movimenti nazionalisti e di tentazioni indipendentiste ai quattro angoli dell'Impero impone un ripensamento delle politiche coloniali². Alle tensioni periferiche, di per sé già sufficientemente inquietanti, si aggiunge in Francia la concorrenza della propaganda comunista³ che rende necessario un rafforza-

¹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, Paris, Editions du Sagittaire, 1931; p. 219.

² Per una ricostruzione della nascita e dell'ascesa dei movimenti anticoloniali, in Francia e nelle colonie, si possono leggere C. Liauzu, *Aux origines des tiers-mondismes. Colonisés et anticolonialistes en France 1919-1939*, Paris, L'Harmattan, 1982; H. Grimal, *La décolonisation de 1919 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1985; Ch. R. Ageron, *La décolonisation française*, Paris, Armand Colin, 1994; M. Michel, *Décolonisation et émergence du tiers monde*, Paris, Hachette, 1993.

³ L'anticolonialismo di matrice comunista è, nel corso degli anni '20 e nella prima metà degli anni '30, di gran lunga il più radicale e organizzato. La questione coloniale è d'altronde al centro delle preoccupazioni della Terza Internazionale sin dall'epoca della sua costituzione. La piattaforma programmatica stesa da Bukharin e adottata al momento della sua fondazione il 4 marzo del 1919 la considera tra le più decisive. L'essenziale della posizione del Comintern in riferimento alla questione coloniale si può trovare nelle *Tesi sulla questione nazionale e coloniale* stese da Lenin e adottate dal secondo congresso il 28 luglio 1920. Cfr. Jane Degras (ed.), *The*

mento delle strategie di giustificazione dell'impresa coloniale di fronte ad un'opinione pubblica mai del tutto entusiasta della stessa. L'ambiente coloniale percepisce la gravità di questa doppia sfida e tenta di rispondervi, inaugurando l'ultima stagione del colonialismo francese, durante la quale esso tenta un'ultima e disperata revisione dei propri assunti, un tentativo tardivo ed incompleto di approdare ad una riforma politica e morale capace di garantire la sua propria sopravvivenza. Raul Girardet, in quella che a tutt'oggi è la sola ricostruzione sistematica del discorso coloniale francese, descrive così le preoccupazioni che animano la riflessione coloniale di questo periodo:

Défendre l'héritage colonial, affirmer sa légitimité, justifier son maintien, mais en même temps donner à son contenu idéologique une signification plus ample, mieux adaptée à l'évolution des faits et aux exigences de la conscience contemporaine.⁴

Risultato di queste preoccupazioni è la formulazione di un discorso coloniale che – pur non essendo come vedremo particolarmente originale – si propone pubblicamente come “nuovo”. Questo “nuovo discorso coloniale” – abbandonata ogni rozza affermazione di superiorità razziale e ogni velleità sterminista⁵ – pretende di esprimere una concezione del colonialismo maggiormente adatta ad affrontare le delicate sfide del nuovo secolo. Esso procede sottolineando fortemente il proprio carattere morale e cercando con assoluta costanza di proporsi come congruente con gli ideali della tradizione repubblicana. Annunciato dai più autorevoli esponenti del partito coloniale già nel corso degli anni '20, modellato sulle posizioni radicali e socialiste che domandavano una *democratizzazione* dell'impresa coloniale, accettato anche dai comunisti nel contesto dell'esperienza del *Front populaire*⁶, esso

Communist International 1919-1943 Documents, Vol. 1 (1919-1922), London, Frank Cass and Co. Ltd., 1956.

⁴ R. Girardet, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, La Table Ronde, 1972.

⁵ Cfr. P. Brantlinger, *Dying races: rationalizing genocide in the nineteenth century*, contenuto in J. Nederveen Pieterse, Bhikhu Parekh, *The Decolonization of Imagination*, London, Zed Books, 1995; O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser Exterminer*, *op. cit.*

⁶ In nome dell'alleanza antifascista con i socialisti di Blum, Maurice Thorez, segretario del PCF e già convinto sostenitore del diritto all'indipendenza delle terre colonizzate, arriverà a sostenere che “L'intérêt des peuples coloniaux est dans leur

rappresenterà il discorso egemone dell’ultima stagione del colonialismo francese.

Il “nuovo discorso coloniale” rappresenta la più compiuta espressione dell’utopia di una *République coloniale*. Di esso si può dire ciò che Bancel, Blanchard e Vergès dicono del sogno repubblicano coloniale:

Notre imaginaire en est encore nourri, comme nos visions du monde et notre rôle dans le monde.⁷

Interrogheremo dunque questo discorso – attraverso un’analisi diretta di alcuni testi ritenuti particolarmente significativi provenienti dall’ambiente politico e scientifico di parte coloniale – cercando di comprendere in che cosa consista la sua pretesa novità. In particolare si tenterà di comprendere attraverso quali strategie di legittimazione il colonialismo francese inteso in quanto dottrina abbia tentato di fare fronte all’incertezza che il fermento delle colonie proiettava sul futuro del colonialismo francese in quanto pratica storica⁸, e quale ruolo abbia giocato nella formulazione di queste strategie il riferimento alla tradizione universalista e repubblicana.

Come intermezzo all’analisi dei testi coloniali verranno proposti due *excursus*, che vogliono tentare di indicare come le argomen-

union avec le peuple de France” (citato in H. Grimal, *La décolonisation de 1919 à nos jours*, *op. cit.*, p. 38). Secondo Catherine Coquery-Vidrovitch “le Front populaire, coalition de gouvernement, n’a, à aucun moment, remis en cause la dimension impériale, ne serait-ce que dans son programme”. L’esperienza di governo del *Front populaire* s’inscrive così con perfetta continuità “dans la longue durée d’une France impériale dont les théoriciens fondateurs avaient été Leroy-Beaulieu et Albert Sarraut.” (C. Coquery-Vidrovitch – C. R. Ageron, *Histoire de la France coloniale*, Vol. III, Paris, Armand Colin, 1991; p.72).

⁷ N. Bancel, P. Blanchard, F. Vergès, *La République coloniale. Essai sur une utopie*, *op. cit.*, p. 13.

⁸ Secondo il *Grande dizionario italiano dell’uso*, diretto da Tullio de Mauro, il termine colonialismo rimanda anzitutto ad una “politica che ha come fine l’acquisizione di colonie da parte di uno stato”; in questo senso colonialismo è un sinonimo del fenomeno storico della “espansione coloniale”. In un secondo senso per colonialismo si deve intendere la “dottrina che afferma la necessità dell’espansione coloniale o ne giustifica le conseguenze”. Il colonialismo è dunque da un lato una pratica politica, quella dell’acquisizione di colonie o dell’espansione coloniale, e dall’altro una dottrina, ovvero una strategia discorsiva di giustificazione dell’espansione stessa, capace di indicarne la necessità e di legittimarne le conseguenze.

tazioni tipiche del nuovo discorso coloniale risuonino ben al di là dei limiti dell'ambiente coloniale francese per coinvolgere la cultura occidentale nel suo complesso.

In particolare nell'*excursus* su Lévi-Strauss si mostrerà come persino nel lavoro del più dichiarato partigiano del relativismo culturale s'insinui attraverso il concetto di *civilisation mondiale* l'idea tipicamente coloniale che lo stile di vita occidentale costituisca un destino ineluttabile cui il mondo intero finirà per conformarsi.

Nell'*excursus* su Locke, padre del liberalismo e maestro riconosciuto dei rivoluzionari francesi⁹, si tenterà di avvicinare l'assoluta continuità d'argomentazione che la questione coloniale ha imposto al discorso politico occidentale sin dalle sue origini. Ciò dovrebbe permettere di comprendere il carattere assai poco originale del "nuovo discorso coloniale" ovvero l'impossibilità di ridurre le sue argomentazioni a fenomeno interno all'ambiente coloniale.

⁹ Cfr. M. Goldie, *The reception of Locke's politics*, London, Pickering & Chatto, 1999.

2.1 La *mission civilisatrice*

Pourquoi donc suis-je ici? Ai-je le droit d'y rester et d'y parler en maître? L'acte de conquête qui m'a fait place en ce lieu n'est-il pas, en vérité, un acte de spoliation qui laisse une marque de tare originelle sur toute chose que j'accomplis? Citoyen de la France républicaine, fils du pays qui fut le héraut de la justice, du pays qui, pendant un demi-siècle, ne cessa de protester contre la violation du droit commise sur lui en 1871, ne suis-je pas ici l'instrument de la force contre le droit d'autrui, et quelque sacré que me soit l'intérêt de ma Patrie, puis-je effacer devant lui la pensée qu'au regard de la morale supérieure cet intérêt n'a pas de fondement légitime?

Albert Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*

Qu'est-ce que la colonisation?

Jules Harmand, in un classico della letteratura coloniale d'inizio secolo intitolato *Domination et colonisation*, sostiene che il fenomeno storico del colonialismo moderno possiede una base biologica o sociobiologica che lo pone in continuità con tutta una serie di fenomeni riscontrabili nel mondo vegetale e animale. Harmand costruisce la sua tesi attorno all'uso che la lingua fa del termine *colonisation*. Sia in italiano che in francese il termine *colonisation* può essere usato per definire lo stabilirsi di un gruppo biologico in un luogo differente da quello d'origine. Un gruppo animale che trovi dimora in un luogo diverso da quello nel quale esso ha visto la luce si definisce, infatti, una *colonia*. Nella biologia cellulare si può parlare di una *colonia* di microorganismi, per indicare un insieme di batteri uniti assieme a formare un'individualità di tipo superiore. Il termine colonizzare rimanda qui alla moltiplicazione e all'insediamento di colonie di batteri in varie sedi del corpo. Letta in questo modo la *colonisation* appare come un fenomeno di carattere *naturale*, che ha a che fare con la dislocazione e con la proliferazione degli organismi viventi e che esprime il bisogno di conservazione e d'espansione uniformemente condiviso da tutte le specie.

Le besoin d'expansion se rencontre partout dans la nature. Il se montre si intimement lié aux instincts départis à tous les

êtres que l'on peut y voir une des manifestations essentielles de la vie.¹

Il bisogno d'espansione si concreta in una variegata casistica di strategie di disseminazione attraverso la quale le differenti specie perseguono il medesimo obiettivo: la conservazione attraverso l'estensione degli spazi occupati. Secondo Harmand l'analogia biologica può essere usata per comprendere il fenomeno storico del colonialismo. La colonizzazione umana non differisce essenzialmente da quella animale o vegetale. Essa discende dal medesimo bisogno e trova espressione in un simile istinto per l'espansione. Una simile interpretazione del colonialismo rende superflua qualsivoglia sua giustificazione. La capacità di colonizzare è, nel mondo animale e vegetale, una testimonianza della vitalità relativa di ciascuna specie. La stessa cosa vale per le società umane. Tutte le società tendono all'espansione, ma solo quelle più forti, più vitali, più adatte alla vita, la realizzano. L'espansione può assumere caratteri violenti e coinvolgere la distruzione delle società meno vitali ma essa non può per questo essere condannata; attraverso l'espansione si realizza infatti la selezione delle energie migliori della specie umana che vede migliorare così le proprie complessive *chances* di sopravvivenza. Il fenomeno storico del colonialismo trova la sua ragion d'essere in questa legge di natura necessaria ed eterna che spinge le specie più forti ad espandere il loro spazio vitale a detrimento di quelle più deboli. Per Harmand la dominazione occidentale del mondo non abbisogna dunque di alcuna giustificazione ulteriore rispetto al suo stesso darsi. Il fatto del colonialismo, dipendendo da un istinto naturale, contiene in sé il suo buon diritto: se l'Occidente domina il mondo è perché le popolazioni che lo abitano sono *naturalmente* adatte a farlo.

La teoria di Harmand riecheggia da vicino i *Principes de Colonisation et de Législation Coloniale* di Arthur Girault, pubblicati per la prima volta a Parigi nel 1895. I *Principes de Colonisation* furono un libro di grande successo, un vero classico della letteratura coloniale sul quale si formarono generazioni di funzionari. Secondo Olivier Le Cour Grandmaison, il libro di Girault rappresenta una compiuta sintesi delle conoscenze dell'epoca:

¹ J. Harmand, *Domination et colonisation*, Paris, 1910; citato in G. Hardy, *La politique coloniale et le partage de la terre aux XIX et XX siècles*, Paris, Albin Michel, 1937; p. 3.

Ici, c'est l'absence d'originalité du texte qui fait pour nous son intérêt majeur en ce qu'il révèle, de façon sans doute assez fidèle, l'état de savoirs en cette fin de siècle et celui de leur diffusion au sein de la société par un universitaire dont l'ouvrage, devenu un classique, a été plusieurs fois réédité.²

Nell'edizione del 1895 la teoria di Girault si ispira direttamente al social evolucionismo di Spencer:

C'est une loi générale non seulement à l'espèce humaine, mais à tous les êtres vivants, que les individus les moins bien doués disparaissent devant les mieux doués. L'extinction progressive des races inférieures devant les races civilisées ou, si l'on ne veut pas de ces mots, cet écrasement des faibles par les forts est la condition même du progrès.³

Il punto di vista di Girault trova nell'evoluzionismo la chiave per risolvere scientificamente i dilemmi morali sollevati dalla conquista coloniale:

Sans doute, il faut plaindre les sauvages détruits par les Blancs, mais est-ce que tout progrès n'entraîne pas des souffrances, avec lui? Seulement les souffrances sont passagères et le progrès est définitif. Voyez l'Australie: là où quelques milliers de sauvages végétaient misérablement, plusieurs millions d'Anglo-Saxons vivent dans l'abondance. Les nouveaux Australiens ont plus de bien-être que les anciens, ils sont plus civilisés et plus éclairés. Le résultat définitif est donc bon.⁴

La teoria socialevoluzionista, per quanto ancora influente negli ambienti coloniali della Francia degli anni '30, non soddisfa il bisogno di moralità incarnato dagli estensori del "nuovo discorso coloniale". La piena continuità posta da Girault e Harmand tra *fait colonial* e fatto biologico, fa del colonialismo un fatto naturale, ma non ne nasconde il carattere tendenzialmente violento. Essa rappresenta una teoria inadatta ad incarnare le nuove strategie di legittimazione che gli ambienti coloniali percepiscono come necessarie, strategie che non si accontentano di porre la necessità del fatto coloniale ma che vogliono argomentare in favore del suo

² O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser Exterminer*, *op. cit.*, p. 130.

³ A. Girault, *Principes de législation coloniale*, Paris, Larose, 1895; p. 31. Citato in O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser Exterminer*, *op. cit.*, p. 130.

⁴ A. Girault, *Principes de législation coloniale*, Paris, Larose, 1895; p. 31. Citato in O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser Exterminer*, *op. cit.*, p. 131.

buon diritto. Questa necessità trova una significativa espressione nel curioso destino subito dal libro di Girault nel corso della storia delle sue edizioni. Ristampato nel 1943 in un'edizione riveduta e condensata per opera di Maurice Besson, *Sous-Directeur au Ministère des Colonies* e Direttore dell'*Agence Economique des Colonies Françaises*, il testo di Girault è significativamente epurato da ogni riferimento al socialevoluzionismo, per farsi il veicolo dell'espressione di quella che nel frattempo si è affermata come la nuova dottrina ufficiale della colonizzazione. La nuova versione rappresenta così l'espressione della volontà di rinnovamento fatta propria dagli ambienti coloniali di questi anni, una volontà che passa attraverso l'abbandono dell'analogia biologica e mira alla progressiva *moralizzazione* degli argomenti coloniali.

Di questa moralizzazione degli argomenti coloniali uno degli esponenti di punta è Georges Hardy, storico, geografo e sociologo con una decennale esperienza di alto funzionario coloniale che lo vede tra l'altro rettore dell'*Académie d'Alger* e direttore onorario della *École coloniale*. Secondo Hardy insistere sul carattere naturale della colonizzazione rischia di impedirci di comprendere la specificità della colonizzazione contemporanea. Ciò che conta per comprendere il fenomeno storico della colonizzazione non è ciò che lo unisce, ma ciò che lo separa via via più profondamente dalla colonizzazione vegetale e animale. Per comprenderne la differenza specifica della colonizzazione contemporanea, consiglia Hardy,

il importe au premier chef de ne pas confondre la colonisation avec les différents modes de l'expansion ou de la dissémination primitive: invasion, migration, refoulement, conquête.⁵

Il semplice dislocarsi spaziale – volontario o forzoso che sia, come nel caso del *refoulement* – di una popolazione non produce di per sé una situazione coloniale, ma riproduce un meccanismo istintuale che i gruppi umani condividono con i licheni e con le formiche. La colonizzazione in quanto fenomeno storico, per quanto possa poggiare su di un istinto condiviso dall'uomo con tutti gli altri esseri naturali, è il frutto dell'evoluzione di quest'istinto, un'evoluzione che ne modifica la natura e che rende

⁵ G. Hardy, *La politique coloniale*, op. cit., p. 9.

inadeguato alla sua comprensione ogni riduzionismo di tipo biologico. La colonizzazione del XX° secolo non può dunque essere compresa come la replica all'interno delle comunità umane di meccanismi naturali condivisi con una miriade di altre forme di vita, non può essere ridotta al *naturale* e tendenzialmente violento bisogno d'espansione di tutti gli esseri viventi. L'emigrazione è una forma primitiva di colonizzazione, una forma che sta al di qua della soglia della coscienza poiché non rappresenta una scelta deliberata e condivisa, un atto cosciente di politica costruttiva. La colonizzazione contemporanea è invece un atto cosciente che sta all'espansione "naturale" o "primitiva" cui spinge il solo istinto, nella stessa relazione in cui l'istinto e l'incoscienza stanno con l'azione consapevole.

Ma che cosa si deve intendere esattamente per colonizzazione cosciente? Ovvero: in che modo la colonizzazione contemporanea si distanzia dai modi primitivi dell'espansione, della disseminazione e della conquista?

La colonizzazione cosciente è la forma che prende l'istinto all'espansione al termine di un lungo processo evolutivo attraverso il quale le forme primitive della disseminazione – legate al bisogno naturale d'espansione e conservazione delle specie – vengono pienamente trascese. Nella colonizzazione cosciente il naturale istinto d'espansione si trasforma in un atto deliberato e razionale, nell'atto cosciente di una comunità politica riflessiva, come era chiaro già a Girault:

La colonisation [...] est un fait voulu, raisonné, propre aux seuls peuples civilisés.⁶

Di un simile atto – che è cosciente poiché è assieme un atto di volontà e di ragione ed è politico in quanto è proprio di un gruppo e non di un individuo – nessuna specie vegetale o animale è mai stata capace. Non solo, ma anche all'interno della specie umana solo i popoli più evoluti possono divenire soggetti di un

⁶ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale. Les colonies françaises avant et depuis 1815. Notions historiques, administratives, juridiques, économiques et financières, 6ème édition entièrement revue et condensée par Maurice Besson*, Paris, Recueil Sirey, 1943; p. 24. E' a quest'edizione del testo, ritenuta significativa espressione del 'nuovo discorso coloniale', che si farà d'ora in poi riferimento.

simile atto di ragione. Hardy usa il sinonimo di *expansion* “civilisée”⁷ per definire un atto che, a suo parere, non appartiene più alla natura istintuale o animale dell’uomo e che diviene anzi patrimonio esclusivo dei “représentants les plus robustes et les plus éclairés”⁸ della specie, dei soli *peuples civilisés*. È qui che la colonizzazione viene a distinguersi dall’invasione e dalla conquista. Secondo Joseph Folliet, *docteur en philosophie tomiste* ed estensore di una articolata giustificazione del colonialismo costruita attraverso gli strumenti del diritto naturale, la colonizzazione è “un mode particulier des relations internationales” che, riportato alla sua più semplice espressione, “consiste dans l’action autoritaire d’un peuple sur un autre peuple”⁹. Essa, tuttavia, si distingue secondo Folliet dalla semplice *annexion* per un doppio ordine di motivi. Da un lato poiché

les deux peuples demeurent distincts et ne s’incorporent pas dans une même entité nationale, d’autre part en ce que l’un des peuples, supposé de civilisation plus parfaite, entend amener l’autre à un niveau matériellement et moralement supérieur.¹⁰

La colonizzazione è un atto politico razionale, che differisce essenzialmente dalla conquista, poiché non ha come fine l’incorporazione del popolo conquistato, ma la sua progressiva *civilisation*.

Coloniser, civiliser

Perché si possa dare colonizzazione nel senso contemporaneo, è dunque necessaria l’esistenza di popolazioni pienamente evolute e con ciò capaci di farsi *soggetto* cosciente di una *expansion civilisée*. Per meglio comprendere il significato della colonizzazione contemporanea in quanto *expansion civilisée*, ci dobbiamo qui soffer-

⁷ G. Hardy, *La politique coloniale et le partage de la terre aux XIX et XX siècle*, op. cit., p. 4.

⁸ G. Hardy, *La politique coloniale et le partage de la terre aux XIX et XX siècle*, op. cit., p. 13.

⁹ J. Folliet, *Morale internationale*, Paris, Bloud et Gay, 1935; p. 48. Il libro inquadra all’interno di una visione complessiva delle relazioni internazionali gli argomenti che Folliet aveva più estesamente sviluppato in *Le droit de colonisation: étude de morale sociale et internationale*, Paris, Bloud et Gay, 1930.

¹⁰ J. Folliet, *Morale internationale*, op.cit., p. 48.

mare sul senso della parola *civilisation*. Il *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* curato da André Lalande ed edito a Parigi per la prima volta nel 1926, riporta fino alla sua decima edizione, pubblicata in Francia nel 1968 e tradotta in italiano nel 1971, un doppio significato alla voce *civilisation*. In un primo senso *civilisation*, che la versione italiana traduce civiltà, si confonde con *culture*:

A. Una civiltà è un insieme complesso di fenomeni sociali, di natura trasmissibile, che presentano un carattere religioso, morale, estetico, tecnico o scientifico, e che sono comuni a tutte le parti di una vasta società, o a più società in relazione tra loro: “La civiltà cinese; la civiltà mediterranea”.¹¹

In questo senso la *civilisation occidentale* non rappresenta che una delle molte e differenti *civilisations* o *cultures* che popolano il globo terrestre, componendone la pluralità e la ricchezza. Ciascuna di queste società, di queste *cultures*, ha dunque una *civilisation* sua propria, ovvero un suo caratteristico modo di organizzare materialmente e simbolicamente la propria vita associata. Vi è poi un secondo e più ristretto senso del termine, un senso *assoluto* che è evidentemente quello che hanno in mente Hardy e Girault quando pensano alla *colonisation* come opera specifica dei soli *peuples civilisés*:

B. La civiltà (opposta allo stato selvaggio o barbaro) è l'insieme dei caratteri comuni alle civiltà (nel senso A) giudicate più avanzate, cioè in pratica a quelle dell'Europa e dei paesi che ne hanno adottato le caratteristiche essenziali. [...] La parola ha in questo senso un carattere nettamente positivo: i popoli “civilizzati” si oppongono ai popoli selvaggi o barbari, non tanto per questa o quella caratteristica definita

¹¹ A. Lalande (a cura di), *Dizionario critico di filosofia*, Milano, ISEDI, 1971; p. 133-134. Questa definizione richiama quella classica di Tylor che in *Primitive Culture* del 1871 aveva equiparato così *culture* e *civilization*: “La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società” (citato da E. Leach, “Cultura/culture” in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, 1978; vol. IV, p. 238). L'aver formulato una simile definizione non impedì a Tylor di sviluppare una dottrina antropologica ferocemente etnocentrica, costruita su di una impropria estensione all'ambito sociale dell'evoluzionismo sviluppato in ambito biologico. Cfr. M. Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1971.

quanto per la superiorità della loro scienza e della loro tecnica, e per il carattere razionale della loro organizzazione sociale.¹²

Questa seconda definizione fa del concetto di *civilisation* un concetto escludente. La sua principale prestazione è quella di escludere che tutte le *cultures* siano delle *civilisations*. È facendo uso di una simile accezione del termine che Joseph Folliet può denunciare l'esistenza di popoli totalmente privi di *civilisation*:

Le concret présente des civilisations, les unes au sens plein du mot, qui se rapprochent plus ou moins de *la civilisation*, les autres, au sens large, qui s'en éloignent plus ou moins. Enfin, on peut envisager l'hypothèse de peuples si misérables et si dénués qu'on doive refuser de leur appliquer le terme de civilisation.¹³

Il termine *civilisation* usato al singolare contiene dunque in sé implicitamente l'idea di una gerarchia tra le differenti *civilisations* o *cultures* costruita a partire dall'osservazione della distanza che le separa dalla sua definizione assoluta. Ciò significa che, per usare ancora le parole di Folliet,

Les civilisations données sont inégales, se hiérarchisent entre elles selon qu'elles reflètent purement *la civilisation*.¹⁴

Solo i paesi più avanzati, quelli scientificamente e tecnicamente più sviluppati, quelli organizzati socialmente nel modo più razionale, in pratica solo i paesi occidentali – o i paesi che dell'Occidente hanno adottato le “caratteristiche essenziali”, tra le quali la capacità di farsi soggetto di una espansione di tipo coloniale è certamente tra le più decisive – posseggono secondo questa definizione una vera *civilisation*, e possono dunque dirsi *civilisés*. Solo i paesi occidentali devono essere pensati dunque come capaci di *colonisation* in quanto *expansion civilisé*. Ad essi appartiene dunque assieme il monopolio della *civilisation* e della *colonisation*. Secondo Girault la capacità di colonizzare è infatti il segno distintivo che permette di riconoscere le società umane più compiute:

¹² *Dizionario critico di filosofia, op. cit.*, p. 134.

¹³ J. Folliet, *Morale internationale, op. cit.*, p. 202.

¹⁴ J. Folliet, *Morale internationale, op. cit.*, p. 202.

Il semble que les nations supérieures en civilisation ont colonisé comme poussées par une force naturelle.¹⁵

Il fatto che i paesi occidentali siano i soli ad essere stati storicamente capaci di *colonisation*, funziona qui come una conferma del fatto che la *civilisation occidentale* è la *civilisation* più avanzata, ovvero rappresenta la sola *civilisation* degna di questo nome poiché è la sola capace di *expansion civilisée*. La circolarità nella definizione dei concetti è evidente e dimostra come gli assunti di base del pensiero coloniale siano penetrati in profondità nel nostro vocabolario.

Il concetto di *civilisation* non può essere esaurito rilevando il suo carattere escludente. La definizione assoluta qui riportata ha il difetto di far apparire la *civilisation* come uno stato piuttosto che come un processo. Con ciò essa non dice ancora nulla sulla relazione che lega i popoli *civilisés* ai popoli selvaggi o barbari che rappresentano l'oggetto della relazione coloniale. Essa non ci aiuta a comprendere la relazione che la *colonisation* in quanto *civilisation* crea tra questi due termini ovvero ci impedisce di apprezzare la piena equivalenza di *colonisation* e *civilisation* proposta dal discorso coloniale francese. Nel tentativo di avvicinare questa problematica equivalenza possiamo aiutarci attraverso un breve saggio del celebre linguista Emile Benveniste, contenuto nei *Problèmes de linguistique générale* e dedicato alla genesi del termine *civilisation*. Per Benveniste *civilisation* è “un des termes les plus importantes de notre lexique moderne [...] un de ces mots qui inculquent une vision nouvelle du monde”¹⁶. L'apparizione del termine avviene verso la metà del XVIII secolo più o meno contemporaneamente in Inghilterra e in Francia. Ancora nel 1732 l'unico uso conosciuto del termine *civilisation* è in giurisprudenza, e indica “un acte de justice, ou un jugement qui rend *civil* un procès criminel”; l'uso moderno, per il quale esso diventa sinonimo di “passage à l'état civilisé”, è più tardo¹⁷. La prima ricorrenza in un testo pubblicato è probabilmente nel *Traité de la population* di Mirabeau del 1756. Si tratta a parere di Benveniste di un'insorgenza insolitamente tardiva visto che *civiliser* e *civilisé* erano da lungo tempo di uso corrente. La ragione addotta da Benveniste per questo ritardo è

¹⁵ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, op. cit., p. 24.

¹⁶ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966; p. 336.

¹⁷ F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1987; p. 33.

la nouveauté même de la notion et les changements qu'elle impliquait dans la conception traditionnelle de l'homme et de la société. De la barbarie originelle à la condition présente de l'homme en société, on découvrait une gradation universelle, un lent procès d'éducation et d'affinement, pour tout dire un progrès constant dans l'ordre de ce que la civilité, terme statique, ne suffisait plus à exprimer et qu'il fallait bien appeler la *civilisation* pour en définir ensemble le sens et la continuité. Ce n'était pas seulement une vue historique de la société: c'était aussi une interprétation optimiste et résolument non théologique de son évolution qui s'affirmait.¹⁸

Come Benveniste mette bene in evidenza il termine *civilisation* ha un carattere fortemente dinamico. Esso non si limita a descrivere uno stato – come faceva già efficacemente *civilité* e come fa la definizione assoluta che abbiamo appena incontrato – ma allude ad un processo, ad un dispiegarsi storico ordinato verso la realizzazione di un fine. È così che il termine è compreso ad esempio da Guizot nella sua *Histoire générale de la civilisation en Europe* del 1828:

L'idea di progresso, di sviluppo, mi sembra sia l'idea fondamentale racchiusa nel termine civiltà.¹⁹

Civilisation rimanda dunque ad una filosofia della storia ottimistica e progressiva, che pensa la storia universale attraverso uno schema pseudo-evoluzionistico²⁰, all'interno del quale l'uomo progredisce dalla barbarie e dal primitivismo delle origini sino alla pienezza della *civilité*. La prosecuzione della già citata definizione del *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* ci aiuta a precisare il carattere di questo processo:

¹⁸ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, op. cit., p. 340.

¹⁹ Citato in I. Sachs, "Civiltà", in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, 1978; vol. III, p. 107.

²⁰ Raymond Betts, per il quale l'equivalenza di *colonisation* e *civilisation* rappresenta il tratto più specifico del discorso coloniale francese, nota come questo processo possa essere definito – alla luce della definizione di evoluzione data dallo stesso *Vocabulaire* – come un processo *involutivo*. Per evoluzione il *Dizionario critico di filosofia* intende infatti: "Trasformazione che fa passare un aggregato dall'omogeneo all'eterogeneo, o dal meno eterogeneo al più eterogeneo (Spencer). Si oppone a *dissoluzione* o *involuzione*" (*Dizionario critico di filosofia*, op. cit., p. 281). Cfr. R. Betts, *The French colonial Empire and the French world-view*, in Ross, *Racism and colonialism*, Leiden, Leiden University Press, 1982.

Così intesa, *civiltà* implica anche, in assai larga misura, l'idea che l'umanità tende a diventare sempre più unitaria e simile nelle sue differenti parti: "La storia ci mostra che la civiltà si estende a poco a poco a tutti i paesi e a tutti i popoli".²¹

L'evoluzione del mondo verso la *civilisation* è un processo di progressiva *unificazione* o *semplificazione* del mondo, di progressiva estensione della *civilisation* alla sua totalità. La definizione assoluta ed escludente di civiltà, per la quale essa è rappresentata nella sua forma più compiuta dalla *civilisation occidentale*, non dice di per sé nulla sull'esistenza di un simile processo. *Civilisation* non allude dunque solamente all'esistenza di società culturalmente superiori, ma alla necessità della progressiva estensione delle abitudini culturali, morali, politiche, religiose, scientifiche di queste società all'insieme del genere umano.

La *colonizzazione* in quanto *expansion civilisée* è l'atto politico attraverso il quale un popolo evoluto si fa carico della *civilisation du monde*. Secondo Hardy la *colonisation*

est avant tout le principal organe de transmission des acquisitions de l'esprit humain aux parties de la planète que leur situation géographique ou leur volonté d'isolement tenait à l'écart des courants de civilisation.²²

Si tratta di una definizione gravida di implicazioni, che si tratterà ora di dipanare. Ciò che è necessario affermare sin da principio è che definire il processo di colonizzazione come equivalente ad un processo di civilizzazione significa produrre, per via meramente definitoria, una prima e complessiva giustificazione dell'impresa coloniale, una giustificazione che non solo può essere posta come congruente con l'universalismo di cui la Francia fa vanto, ma può appoggiarsi su di esso per asserire la propria necessità. Se l'universalismo repubblicano rappresenta infatti, come abbiamo visto nel precedente capitolo, la quintessenza della *civilisation française*²³, è solo in riferimento alla tradizione universalista e repubblicana che si può comprendere adeguatamente l'equazione posta dal pensiero coloniale tra *civilisation* e *colonisation*. Secondo

²¹ A. Lalande (a cura di), *Dizionario critico di filosofia*, op. cit., p. 134.

²² G. Hardy, *La politique coloniale*, op. cit., p. 19.

²³ Secondo Raymond Betts "no nation made universality of attitude and principle a more significant element of its secular ideology than did the French" (R. Betts, *The French colonial Empire and the French world-view*, op.cit., p. 65).

Raymond Betts quest'equazione rappresenta il prodotto più specifico del discorso coloniale francese:

Nessuna teoria coloniale ha enfatizzato l'idea di una missione civilizzatrice più di quella francese, facendo della nazione la riformatrice di società di per sé incapaci di ogni apprezzabile cambiamento.²⁴

La *colonisation* in quanto strumento della *civilisation du monde* si presenta dunque, per definizione, come lo strumento della diffusione dei valori universali tipici della tradizione francese al mondo intero. Così definito il colonialismo francese appare non solo come giusto ma come doveroso: se infatti vogliamo credere alla vocazione universalista della Francia – se vogliamo pensare che la tradizione repubblicana componga una parte decisiva di quella che si definisce la *civilisation française* – l'equivalenza di *civilisation* e *colonisation* qui proposta mostra come il colonialismo si pensi non solo come congruente con la *vocation à l'universel* del paese, ma come un fondamentale strumento della sua realizzazione. Secondo Albert Sarraut,²⁵ – il più importante esponente del partito coloniale, ed uno dei più sottili teorici del colonialismo – solo la comprensione della *vocation à l'universel* della Francia può spiegare adeguatamente la specificità della *vocation coloniale française*:

Le Français est altruiste, son génie a le goût de l'universel, son humanisme, son sens du bien et du bon, son esprit d'équité fomentent les conceptions altruistes qui débordent le cadre national pour étendre sur l'humanité entière un rêve de justice, de solidarité, de bonté fraternelles.²⁶

La natura specifica del genio francese impone alla Francia, con forza maggiore di quanto non accada ad altri popoli europei, il carattere morale dell'impresa coloniale. La sua missione è quella di

²⁴ R. Betts, *The French colonial Empire and the French world-view*, *op.cit.*, p. 68. La traduzione è mia.

²⁵ Nato nel 1872, a trent'anni già membro della Camera dei deputati, Albert Sarraut fu una personalità politica di prima grandezza della Francia di inizio secolo. Radical-socialista, convinto fautore del partito coloniale, fu per due volte governatore generale dell'Indocina francese (dal 1911 al 1914 e dal 1916 al 1919), per sette volte ministro delle colonie, e per due volte primo ministro (nel 1933 e nel 1936). Proseguì la sua carriera politica anche dopo la Guerra, divenendo nel biennio 1959-1960 presidente dell'*Union française*.

²⁶ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 79.

estendere le *lumières* della civilizzazione francese al fine di “éclairer les chemins où trébuchent douloureusement les races moins fortunées que la sienne”²⁷. La colonizzazione assume in maniera particolarmente forte per il genio francese il carattere di un dovere nei confronti dell’umanità, un dovere da compiere nel rispetto di nozioni, come quella dei diritti dell’uomo, che impongono restrizioni severe alla libertà dell’azione colonizzatrice, al punto che il colonizzatore francese rischia di diventare “tout autant l’esclave que le maître de sa conquête”²⁸. La Francia, nel suo rapporto con le proprie colonie rischia di ritrovarsi irretita dai propri miti fondatori nella gabbia d’acciaio della democrazia e del diritto repubblicano. E tuttavia essa non può a parer di Sarraut concedersi una attitudine strabica, “ne peut avoir deux visages, celui de la liberté, tourné vers la métropole, celui de la tyrannie, tendu vers ses colonies”²⁹. Essa non può insomma, al di fuori dei confini dell’Esagono, abdicare al proprio genio, alla propria “mission humaine, qui est d’agir dans le droit et pour le droit”: i suoi doveri coloniali sono altrettanto imperiosi di quanto i suoi diritti non siano legittimi³⁰. Una tesi analoga è sostenuta anche da Albert Bayet e Maurice Viollette – il primo professore universitario, il secondo parlamentare, entrambi membri influenti del partito radicale – nel corso del Congresso nazionale della *Ligue des Droits de l’Homme* svoltosi a Parigi nel 1931 e consacrato al tema *La colonisation et les Droits de l’Homme*:

la colonisation est légitime quand le peuple qui colonise apporte avec lui un trésor d’idées et de sentiments qui enrichira d’autres peuples; dès lors la colonisation n’est pas un droit, elle est un devoir [...] Il me semble que la France moderne, fille de la Renaissance, héritière du XVII^e siècle et de la Révolution, représente dans le monde un idéal qui a sa valeur propre et qu’elle peut et doit répandre dans l’univers. [...] Le pays qui a proclamé les Droits de l’Homme, qui a contribué brillamment à l’avancement des sciences, qui a fait l’enseignement laïque, le pays qui, devant les nations, est le grand champion de la liberté, a, de par son passé, la mission

²⁷ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 79.

²⁸ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 102.

²⁹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 102.

³⁰ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 103.

de répandre partout où il le peut, les idées qui ont fait sa propre grandeur.³¹

La specificità del genio coloniale francese trova la sua più caratteristica espressione nella teoria dell'*assimilation*, corrispettivo coloniale della teoria repubblicana dell'*intégration*. Nella sua teoria della colonizzazione, che a prescindere dai rimaneggiamenti subiti rimane un classico del pensiero coloniale, Arthur Girault distingueva tre modelli di colonizzazione, che poneva lungo una linea evolutiva che conduce dal più primitivo al più perfetto: quello basato sull'*assujettissement*, quello tendente all'*autonomie*, e quello costruito sull'*assimilation*. L'*assujettissement* è il modello di relazione più primitivo e autoritario. Esso si fonda sulla preminenza assoluta degli interessi della *métropole*. È il modello più antico, in larga misura inadeguato ai tempi, che trova la sua espressione più classica nel *pacte colonial*:

Ce contrat léonin, fort connu, fut en somme le régime du commerce colonial jusqu'au XIX siècle. Il se résume en ces termes: intercourse coloniale réservée au pavillon national; défense faite aux colons de vendre leurs produits à l'étranger, dans l'intérêt des consommateurs métropolitains; défense aux colons d'acheter à l'étranger, dans l'intérêt des producteurs nationaux.³²

Esso ha caratterizzato gli albori della storia del colonialismo europeo nel nuovo mondo. A parere di Girault esso non è stato praticato dai francesi che in misura minore, “en raison de la générosité naturelle de notre race”³³. Contro di esso si sono elevate le dottrine dei filosofi illuministi, che sono state alla base delle nuove politiche coloniali del XIX secolo, fondate sull'idea che la relazione coloniale non potesse basarsi sulla sola considerazione dei diritti e degli interessi della madrepatria, ma che dovesse prendere in considerazione i bisogni e le aspirazioni delle colonie. Cionon-

³¹ *Ligue de droits de l'homme. Le Congrès national de 1931*, Paris, Ligue de droits de l'homme, 1931, citato in R. Girardet, *L'idée coloniale en France*, op. cit., p. 183. Sull'ambigua posizione della *Ligue* – che lotta per il rispetto della dignità personale dei colonizzati ma non giunge mai ad una condanna di principio della *colonisation*, che ritiene possa essere riformata in senso *democratico* – cfr. G. Manceron, *Marianne et les colonies*, op. cit.

³² A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, op. cit., p.36.

³³ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, op. cit., p.31.

nostante esso contiene per Girault “une idée saine; à savoir: la nation qui colonise sème, aussi est-il juste qu’elle récolte”³⁴.

L’*autonomie* è il modello di relazione più liberale. L’autonomia è una concezione virile ed ardita, che rimanda direttamente al carattere pedagogico dell’impresa coloniale:

De même que le but de l’éducation est de faire des hommes capables de se conduire eux-mêmes et destinés à sortir de la puissance paternelle à leur majorité, de même le but de la colonisation est de former des sociétés aptes à se gouverner elles-mêmes et à se constituer une fois mûres en Etats indépendants.³⁵

Il principio dell’autonomia ha caratterizzato in particolare la politica coloniale britannica. Anch’esso contiene secondo Girault un’idea giusta. Quest’idea giusta è che nessuno possa meglio tutelare i propri affari che il diretto interessato, vale a dire il colono. Essa presuppone però che la popolazione della colonia sia omogenea. Perciò essa può funzionare solo nelle cosiddette colonie di popolamento, dove le popolazioni indigene sono state soppiantate pressoché totalmente dai coloni.

L’*assimilation* costituisce la via specificamente francese alla colonizzazione, una via che la Francia pretende di praticare sin dal XIX secolo. Nel termine *assimilation* risuona il verbo *assimiler* il cui primo significato è quello di *rendre semblable à*. Praticare una politica coloniale ordinata secondo i principi dell’*assimilation* significa estendere il principio dell’integrazione repubblicana al territorio coloniale. La politica coloniale improntata all’*assimilation* non ha infatti come proprio ideale

la séparation mais tout au contraire, une union de plus en plus intime entre le territoire colonial et le territoire métropolitain.³⁶

Essa discende direttamente secondo Girault dalla tradizione repubblicana, che impone di pensare alla nazione in senso rigorosamente unitario. Applicare una politica di *assimilation* significa dunque che, conformemente al principio repubblicano per il quale la legge deve essere unica ed uniformemente applicata a tutti gli

³⁴ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale, op.cit.*, p.36.

³⁵ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale, op.cit.*, p.31.

³⁶ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale, op.cit.*, p.32.

appartenenti alla nazione, tutte le nuove leggi approvate nella madrepatria devono in linea di principio valere anche per le colonie:

Dans le système de l'*assimilation* colons et habitants de la Mère-Patrie sont traités de la même manière, ont les mêmes droits, le même statut.³⁷

Il processo di *civilisation* in cui consiste la *colonisation* passa attraverso l'assimilazione delle colonie alla madrepatria, strumento necessario della costruzione paziente e progressiva dell'unità del genere umano. La strada dell'assimilazione è una strada che il discorso coloniale riconosce difficile e costellata di ostacoli. Sono questi ostacoli che dovremo ora prendere in attenta considerazione.

Unità e differenza del genere umano

Se lo scopo della *colonisation* è l'unificazione del genere umano attraverso la *civilisation du monde*, il presupposto della sua necessità è la sua attuale divisione. La *juxtaposition* di popolazioni differenti è, a parere di René Maunier, il *fait fondamental* della colonizzazione contemporanea:

Les anciens occupants, les nouveaux habitants; les dominés, les dominants, les gouvernés, les gouvernants, les tyrannisés, les tyrannisants, comme on dit parfois. Deux groupements, deux corps sociaux, qui sont appelés à coexister, et à suivre donc, par l'effet du temps, un ordre commun, un progrès commun. C'est là le fait social, disons le fait humain qui constitue la colonisation.³⁸

Georges Hardy sottolinea come questa giustapposizione sia anche nel medesimo tempo una opposizione:

la colonisation juxtapose et, bon gré mal gré, oppose deux sociétés, deux civilisations, deux conceptions de l'existence en général fort différentes.³⁹

Una situazione di tipo coloniale si dà quando popolazioni dotate di concezioni differenti dell'esistenza e che per questo non

³⁷ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, op.cit., p.35.

³⁸ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, op.cit., p. 13.

³⁹ G. Hardy, *La politique coloniale*, op. cit. ; p. 335.

possono essere immediatamente integrate assieme in un unico tessuto nazionale, si incontrano opponendosi. La *colonisation* si comprende così come una relazione binaria che insieme unisce e separa due popolazioni pensate come *differenti*, i colonizzatori e i colonizzati. Per Maunier questa differenza si conserva in ogni situazione coloniale componendone una delle caratteristiche più decisive:

Il y a donc toujours en pays colonial, deux sociétés vivant sous un ordre commun, qui restent distinguées, et restent séparées, du moins autant qu'on peut; et qui pourtant, bon gré, mal gré, ont des pouvoirs communs et des devoirs communs.⁴⁰

La relazione tra queste differenti popolazioni che, *bon gré mal gré* si trovano sottoposte ad un potere comune, è pensata nei termini di una relazione esplicitamente gerarchica:

Deux groupes inégaux, superposés, hiérarchisés, puisqu'il y a, jusque aujourd'hui, au point de vue du droit, un groupe supérieur et un groupe inférieur, un groupe dominant, un groupe dominé; et nous dirions aussi légiférant, légiféré, administrant, administré; mais deux groupes régis par un pouvoir commun, ayant un droit commun, et un progrès commun. La société demeure cependant subdivisée; les deux groupements demeurent distincts; s'ils ont des rapports, même au sens du droit, ainsi que nous dirions, ce sont des rapports entre non-pareils, et non pas du tout entre pareils: entre dissemblables et entre inégaux.⁴¹

La colonizzazione si definisce per questa via come la relazione gerarchica che insieme unisce nell'ubbidienza ad un potere comune e separa attraverso la produzione di statuti differenziali due popolazioni appartenenti a culture differenti, e dunque dotate di differenti concezioni dell'esistenza. Ma come può una simile affermazione convivere con la diffidenza nei confronti delle *comunità* tipica del patrimonio di pensiero repubblicano? In che modo le popolazioni possono essere distinte e gerarchizzate senza offesa per la tradizione rivoluzionaria, che si fonda sulla dichiarazione

⁴⁰ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 18.

⁴¹ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 18.

dell'unità del genere umano e dell'eguaglianza nei diritti di tutti i suoi membri?

Per poter rimanere congruente con la propria tradizione, il pensiero coloniale non può abbandonare il presupposto dell'unità del genere umano. Ciò significa che la differenza tra colonizzatore e colonizzato non può essere naturalizzata e con ciò eternizzata come accadrebbe facendola discendere da una inferiorità razziale. Pensare alla differenza delle popolazioni colonizzate come ad una differenza razzialmente determinata – e con ciò naturale, definitiva ed inemendabile –, significherebbe ricadere nella logica della *distinction des couleurs* e rendere così impossibile lo scopo dichiarato della colonizzazione, la *civilisation du monde*. Il nuovo discorso coloniale, per rimanere coerente con il suo scopo dichiarato, deve dunque riaffermare l'idea dell'unità della razza umana, ovvero della universale *civilizzabilità* degli esseri umani. D'altra parte, come abbiamo visto, l'esistenza di popolazioni dotate di valore differenziale deve essere *posta* perché si possa dare situazione coloniale. Il nuovo discorso coloniale ha dunque bisogno di pensare assieme l'unità (tendenziale) del genere umano e l'esistenza di un differenziale tra le popolazioni che lo compongono. Questo differenziale non può essere concepito come eterno, ma nello stesso tempo deve essere pensato come sufficientemente duraturo perché l'azione coloniale possa avere senso e stabilità. Il pensiero coloniale di questi anni non pone dunque una questione razziale, un determinismo biologico, una differenza d'essenza tra popolazioni colonizzatrici e colonizzate alla base della situazione coloniale. E tuttavia esso deve prendere le mosse dal preliminare e *realistico* riconoscimento del divario delle situazioni di partenza. Questa pittoresca descrizione del colonizzato di Albert Sarraut ci aiuta a comprendere il particolare realismo proprio del pensiero coloniale:

L'indigène, surtout en pays noir, est en général paresseux, indolent, imprévoyant. Il aime à bavarder ici sous le banian, là sous le baobab, à chanter, à danser, à fumer, à dormir surtout.⁴²

L'evidente *differenza* incarnata dal non civilizzato – la sua proverbiale pigrizia, la sua indolenza, la sua incapacità di organizzare

⁴² A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 138.

razionalmente la propria esistenza – non dipende da una differenza di *natura* imputabile al colore della pelle, ma da un complesso di condizioni culturali e ambientali: “une longue hérédité, le climat, la sous-alimentation”⁴³. Muovendosi a partire da ragioni di tipo socio-culturale e non biologico, la differenza che separa le popolazioni civilizzate da quelle che tali non sono è una differenza che appare in linea di principio come temporanea ed emendabile, rendendo così plausibile l’idea della *mission civilisatrice*. E tuttavia, per quanto si fondi su ragioni culturali, la differenza che separa colonizzatori e colonizzati non appare per questo meno profonda. Secondo Sarraut questa differenza ha un carattere eminentemente morale. Essa trova la sua più peculiare espressione nelle “tares morales” tipiche delle popolazioni colonizzate – la *paresse*, la *dissimulation*, l’*improbité*, l’*absence de conscience* – che per quanto possano essere “d’une gravité inégale suivant les races et les individus”, in generale appaiono “profondément ancrées dans le tempérament”⁴⁴. Le tare morali che l’attaccamento alla propria cultura di origine produce negli *indigènes* come suo *precipitato morale* moltiplica le difficoltà della *colonisation-civilisation*. L’abitudine all’inciviltà sembra produrre una corruzione della stessa natura delle popolazioni colonizzate, tale da impedire loro di fuoriuscire dalla barbarie attraverso l’apprendimento. La differenza che separa le popolazioni non civilizzate da quelle che lo sono è una differenza di cultura, ma la definizione della cultura posseduta dalle popolazioni non civilizzate sembra scivolare, tanto lentamente quanto inesorabilmente, verso la descrizione di un fatto naturale, regolato secondo una legge eterna ed immodificabile che fa dei non civilizzati degli esseri naturalmente immorali, imperfetti, incapaci di riflessione, di coscienza, di onestà.

Di quest’ambigua descrizione del colonizzato è significativa espressione un fortunato libello pubblicato nel 1927 ad opera di Raul Allier, dal titolo *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière?* Allier vi discute, ponendola programmaticamente in dubbio, la tesi illuminista e repubblicana per la quale la differenza tra i *non-civilisé* e *nous* è una differenza colmabile attraverso l’educazione e che non compromette l’unità del genere umano.

⁴³ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 138.

⁴⁴ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 159.

Per Allier, quello che afferma l'identità di tutti gli uomini è un "aphorisme banal":

L'humanité n'est pas un corps simple et ne peut pas être traitée comme telle. [...] Dans la réalité, on est plus ou moins homme, plus ou moins fils de Dieu. On a de Dieu et de la Vérité ce dont on est capable et ce qu'on mérite.⁴⁵

L'unità del genere umano, la sua *identité foncière*, al di là delle differenze prodotte dall'appartenere ad una società particolare, è stata a suo parere affermata sulla base di resoconti di viaggio del tutto privi di sistematicità. Per Allier le affermazioni di Fontenelle, di Helvetius, di Hume, di Buffon sull'unità del genere umano non hanno in realtà come orizzonte che il mondo europeo e civilizzato. L'idealizzazione del buon selvaggio, la cui tradizione rimonta a Montaigne e che trova nell'*Origine della diseguaglianza* di Rousseau la sua formulazione più caratteristica, gli appare come il pretesto per una critica della società europea piuttosto che una descrizione dotata dei crismi della scientificità. L'idea della purezza della condizione naturale alla quale il selvaggio non ha cessato di appartenere si basa su di un errore psicologico, fondato su di un certo spirito missionario, che contribuisce a diffondere, assieme all'idea del selvaggio onesto, puro e giusto, la credenza acritica nell'unità del genere umano. Ai filosofi del XVIII secolo, mancava però quell'esperienza che un uomo del XX secolo come Allier può oramai vantare e che costringe a rimettere in discussione l'assunto illuminista a partire dai risultati dell'antropologia e dell'esperienza coloniale.

L'antropologia è invocata da Allier come capace di fornire, di contro all'approccio tendenzialmente ideologico degli illuministi, un punto di vista scientifico sulla questione. Decisivi a riguardo sono gli studi di Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva nei quali si sostiene con forza la tesi della radicale eterogeneità della mentalità civilizzata e di quella primitiva, che per Lévy-Bruhl si contraddistingue per il suo essere insensibile alla contraddizione, prelogica e mistica. L'esperienza coloniale fornisce a parere di Allier una significativa conferma delle tesi sviluppate da Lévy-Bruhl. Le popolazioni colonizzate si distinguono per Allier per una "inaptitude

⁴⁵ R. Allier, *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière?*, Paris, Payot, 1927; p.27.

prodigieuse à l'attention" e per una "inaptitude déconcertante au raisonnement logique" che impedisce a qualsiasi sforzo educativo di agire efficacemente. L'inciviltà, la sua pratica millenaria da parte di società per definizione prive di alcun dinamismo, finisce per impregnare il corpo stesso dei non civilizzati, condizionandone la moralità e indirizzandone in profondità la vita e l'azione. L'abitudine alla barbarie si sedimenta nei corpi stessi dei non civilizzati ordinando e governando ogni percezione, ogni ricordo, ogni giudizio, ogni ragionamento:

La cristallisation de sentiments que l'être porte en lui-même sans en convenir, sans le confesser à lui-même, crée un despotisme d'autant plus brutal qu'il est moins reconnu. Elle crée un prisme à travers lequel la réalité n'apparaît plus que déformée, et qui suggère des excuses supposées décisives pour les abdications les plus hypocrites, pour les paresse les plus honteuses, pour les lâchetés les plus avilissantes.⁴⁶

Inconsciamente condizionata dalle abitudini di una società incivile, la mentalità del non civilizzato appare come una mentalità *cristallizzata*, una mentalità non emendabile. La particolare cultura cui le popolazioni colonizzate appartengono, corrompe le capacità intellettuali e le correlate capacità di apprendimento, impedendo di fatto qualsiasi fuoriuscita da se stessa. Il non civilizzato vive perciò in una condizione che Allier definisce "une vraie désagrégation spirituelle":

Cette désagrégation, dont les origines remontent à des dates incalculables et qui est faite essentiellement d'abdication presque machinale devant le fait, d'une passivité à peu près radicale devant les événements moraux qui constituent la vie intérieure, d'une absence complète d'initiative, est la cause profonde de cette ankylose intellectuelle et morale qui a rivé chacune de ces peuplades aux stades qu'elle n'a jamais pu dépasser.⁴⁷

L'anchilosi determinata dall'abitudine all'inciviltà inchioda i non civilizzati nella propria condizione di inferiorità. I non civilizzati, passivi per definizione, non possedendo alcuno spirito di iniziativa rimarrebbero, in assenza del provvidenziale intervento

⁴⁶ R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, *op.cit.*, p. 278.

⁴⁷ R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, *op.cit.*, p. 278.

di una nazione evoluta, chiusi nel cerchio della propria barbarie e destinati a percorrerlo e ripercorrerlo eternamente:

depuis des millénaires, sont esclaves d'une mentalité déterminée qui les empêche de monter plus haut.⁴⁸

Allier cita Hermann Dieterlen, che sul *Journal des Missions évangéliques*, si presta ad una ben informata conferma delle tesi dell'eterogeneità formulata da Bruhl:

Nous, les Européens, gens de réflexion et de raison, nous éprouvons un besoin irrésistible de tout comprendre, d'être logiques, de tout réduire en système, d'écarter toute contradiction dans nos idées et dans nos croyances. Et nous procédons dans de la même manière quand nous cherchons à comprendre et à expliquer les notions religieuses – ou soi disant telles – de nègres. Nous échouons: quoi d'étonnant? Le nègre se contente d'idées plus vagues et ne se laisse pas incommoder par les contradictions flagrantes qui s'y trouvent. Il ne précise pas, il ne raisonne pas, il n'a pas de logique: il n'y regarde pas de si près [...] ces nègres n'ont pas de théories. Ils n'ont même pas de convictions, ils n'ont que des habitudes, des traditions.⁴⁹

I non civilizzati non posseggono né logica né pensiero, non hanno idee se non vaghe e contraddittorie. Non essendo logici, non provando alcuna necessità di ridurre tutte le proprie conoscenze a sistema, essendo incapaci di trascendere i fatti per accedere al piano costruttivo della teoria, la loro vita si dipana eternamente identica a se stessa nel cerchio chiuso dell'abitudine e della tradizione. L'incapacità di emendarsi apprendendo, ovvero la staticità assoluta delle culture dei non civilizzati, è una particolarità che – insiste Allier – ha stupito generazioni di colonizzatori e di missionari, che si sono disposti all'incontro con queste popolazioni sulla base degli assunti del tutto teorici del pensiero illuminista pensando di poterle condurre verso la ragione, di poter colmare il loro ritardo attraverso una paziente opera di educazione. L'esperienza coloniale dimostrerebbe così il carattere largamente ideologico del pensiero illuminista ed il carattere teorico dell'affermazione dell'identità essenziale della razza umana. La pratica co-

⁴⁸ R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, op.cit., p. 288.

⁴⁹ H. Dieterlen, citato in R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, op.cit., p. 35.

loniale e lo scacco cui i tentativi di civilizzazione quasi invariabilmente conducono, impongono ad ogni riflessione a venire sullo statuto dei non civilizzati di

poser comme un fait qu'ils sont peu disposés à la réflexion, au raisonnement abstrait, en un mot à l'effort intellectuel.⁵⁰

Tuttavia se l'impermeabilità dei non civilizzati di fronte all'educazione fosse pensata come completa – se la differenza fosse davvero inemendabile – verrebbe meno la principale ambizione dei civilizzatori, lo scopo stesso della colonizzazione, quello di riportare all'interno della famiglia umana i suoi figli attardati, conducendo le popolazioni arretrate lungo il cammino della ragione e della *civilisation*. Spinto da un simile ragionamento Allier, dopo aver dubitato per un attimo della legittimità dell'ambizione civilizzatrice, ricordando come essa sia servita ai *conquistadores* di tutti i tempi per giustificare le proprie imprese di sfruttamento o di sterminio, riafferma ancora più solennemente la nobiltà del compito della civilizzazione, nobiltà tanta più alta quanto più esso appare arduo e faticoso. L'affermazione dell'unità del genere umano, tipica della tradizione universalista, non può dunque essere abbandonata ma va precisata in questo senso:

que cette identité foncière est bien réelle, mais qu'elle n'apparaît pas dans les faits, que deux humanités semblent bien être en face l'une de l'autre, aussi différentes que possible, si différentes que les efforts pour transformer la seconde à image de la première semblent utopiques et vains.⁵¹

L'affermazione di Allier è assai oscura e testimonia assai bene dell'ambiguità del pensiero coloniale. Da un lato egli afferma che l'unità del genere umano è *reale*. Dall'altro che quest'unità non trova rispondenza nei *fatti* che mostrano invece l'esistenza di due umanità tanto diverse tra loro da far sembrare utopici e vani tutti gli sforzi di unificazione profusi. Come sciogliere quest'ambiguità? Come pensare assieme l'unità reale e la divisione fattuale del genere umano?

Per Allier l'unità del genere umano è reale nello stesso modo in cui lo è nella tradizione repubblicana l'unità della nazione fondata sull'eguaglianza umana. L'eguaglianza umana, come abbiamo

⁵⁰ R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, *op.cit.*, p. 36.

⁵¹ R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, *op.cit.*, p. 289.

visto nel precedente capitolo, non fa parte della storia naturale. Come abbiamo visto, essa precede in un senso teorico l'istituzione del corpo politico, costituendo lo scopo della sua produzione e la ragione della sua legittimità. In altro senso però essa trova concreta realizzazione attraverso l'istituzione statale, capace di realizzare l'eguaglianza e di tutelare i diritti dell'uomo trasformandoli in diritti del cittadino. Così l'unità del genere umano precede in linea di principio la sua concreta realizzazione, ma non trova riscontro nei fatti, che mostrano ancora un'umanità divisa tra coloro che hanno avuto accesso alla ragione civilizzatrice e coloro che ancora la attendono⁵². Dire che gli uomini sono uguali in linea di principio, ma che quest'uguaglianza di principio non è ancora un'eguaglianza concreta, significa che tutti sono ugualmente capaci di incamminarsi lungo la strada della civilizzazione che conduce alla pienezza dell'umanità dell'uomo, ma che non tutti lo hanno ancora fatto, che tutti sono civilizzabili ma non tutti sono adeguatamente civilizzati. Allo stesso modo in cui lo stato realizza l'unità della nazione trasformando l'uomo nel cittadino, il colonialismo realizza l'unità del genere umano, trasformando il non civilizzato in un uomo a tutti gli effetti e ricomponendo così l'umanità divisa. Allier riassume così il fondamentale compito del colonialismo:

Le problème est de faire de tous ces indigènes des hommes véritables, des hommes complets, des hommes capables de tous les progrès qui viendront à leur heure.⁵³

Le ambiguità di Allier si comprendono così come un tentativo di fondare la necessità del colonialismo sul più universale dei principii della tradizione francese, l'unità del genere umano, di cui la colonizzazione si propone come fondamentale strumento di *realizzazione*.

La mission civilisatrice come missione tutelare

La *colonisation* in quanto *civilisation* si distingue dalle forme primitive e tendenzialmente violente della disseminazione come l'azione razionale si distingue da quella istintiva. In questo senso

⁵² Per usare il linguaggio aristotelico si potrebbe dire che la divisione dell'umanità è prima per noi laddove la sua unità è prima in sé.

⁵³ R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, *op.cit.*, p. 287.

la *colonisation* è espressione della facoltà umana di dirigere il proprio naturale bisogno di espansione al di là di ogni determinismo utilitarista, di *moralizzarlo*, di piegare la sua necessità al servizio dell'*ideale* della produzione dell'unità del genere umano. La *colonisation* in quanto *civilisation*

s'écarte avec netteté des conceptions d'autrefois qui étaient limitées aux intérêts du négoce et qui, par suite du manque de tout horizon humain, aboutissaient à une exploitation systématique et presque impitoyable des populations administrées.⁵⁴

Questa “nuova” dottrina della colonizzazione riconosce accanto ai sacrosanti diritti della potenza colonizzatrice i suoi doveri nei confronti delle popolazioni sottomesse, doveri che divengono ogni giorno più precisi e urgenti e che appaiono tanto più meritorii quanto più difficile è considerata la loro realizzazione. Secondo Hardy:

le mot de Colonisation [...] risquerait de perdre tout sens vraiment précis, si l'on n'y voyait, en fin d'analyse, non point tant l'établissement de colons en pays soumis ou la subordination d'un pays à un autre que la prise en charge d'un groupement momentanément faible par un organisme plus fort, avec le dessein, plus ou moins égoïste, plus ou moins altruiste, de développer les ressources de ce groupement et d'élever son niveau de vie.⁵⁵

La *colonisation* in quanto *civilisation* nasce dalla constatazione dell'esistenza di popolazioni dotate di livelli di “forza” differenti. Questa constatazione impone come un *dovere* alla popolazione più forte o più avanzata o più civilizzata la *prise en charge* della popolazione più debole. La *colonisation* è dunque l'azione tutelare esercitata dalle popolazioni civilizzate che si fanno carico attraverso di essa dell'arretratezza nella quale versano i gruppi umani più deboli. Secondo Arthur Girault quest'azione tutelare è oggetto di un

⁵⁴ R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, *op.cit.*, p. 280. Come abbiamo visto nel precedente capitolo l'equazione di *colonisation* e *civilisation* non costituisce in nessun modo una novità nel panorama del pensiero coloniale francese. La concezione morale della colonizzazione culminante nell'idea della *mission civilisatrice* è esplicitamente proclamata dalla Francia repubblicana sin dai tempi di Ferry. Cfr. R. Girardet, *L'idée coloniale en France*, *op. cit.*

⁵⁵ G. Hardy, *La politique coloniale*, *op. cit.* ; p. 18-19.

sapere specifico, di una vera e propria *Art de la colonisation*, “une théorie d’art assez analogue à la pédagogie”⁵⁶. Per Girault “l’Art de la colonisation peut se comparer à une oeuvre d’éducation”⁵⁷:

Coloniser c’est [...] éduquer les indigènes, les faire évoluer vers le stade de notre civilisation, [...] peut-être faire naître des difficultés imprévues pour eux mais, en tous les cas, la barbarie primitive aura cédé devant la civilisation.⁵⁸

La *colonisation* è l’atto nel quale le società più evolute si fanno soggetti attivi e coscienti del processo educativo in cui consiste la *civilisation du monde*, facendosi carico così delle responsabilità che derivano direttamente dalla propria superiore evoluzione.

Il carattere tutelare costituisce il tratto più specifico della relazione coloniale contemporanea e la ragione della sua superiorità morale sulla colonizzazione delle origini. A parere di René Maunier il colonialismo delle origini si distingueva per il suo carattere di dominazione violenta, di imposizione di una “autorité illimitée, impartagée, intempérée”:

Dans l’ancien temps les colonies avaient ce but de dominer, de régenter ces pays éloignés, ou leurs populations, pour nous exprimer mieux: de les subjuguier sans contrôle aucun.⁵⁹

Il tipo di dominazione esercitato dal colonialismo delle origini aveva come suo modello secondo Maunier il potere paterno così come esso è definito dal diritto romano, ovvero come sottomissione assoluta dei figli al *pater familias*. La dominazione coloniale delle origini, costruita sul modello di una *paternité puissance* dotata di un potere senza riserve e senza freni, si riduceva così all’esercizio di un potere fine a se stesso, il cui solo scopo era la riproduzione di sé. Nel corso della sua storia la colonizzazione si è vieppiù allontanata da questo modello primitivo. L’evoluzione del colonialismo non comporta tuttavia secondo Maunier l’abbandono dell’analogia con il potere paterno, ma la sua modulazione attorno ad una differente tonalità:

⁵⁶ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 24.

⁵⁷ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 24.

⁵⁸ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, pp. 23-24.

⁵⁹ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 10.

aujourd'hui l'idée de la paternité a pris un autre tour; il faut parler non plus de la *paternité puissance*, mais bien de la *paternité tutelle*, usant du mot, parfaitement, au sens qu'il a en droit civil.⁶⁰

L'istituto della tutela è definito dal diritto civile come un *istituto di protezione*, che si svolge a partire dal riconoscimento dell'*incapacità di agire* del tutelato. Nel caso della tutela dei minori – che il nostro ordinamento riconosce appunto come incapaci di agire ovvero di “compiere manifestazioni di volontà che siano idonee a modificare la propria situazione giuridica”⁶¹ – esso sostituisce la potestà genitoriale laddove i genitori siano morti o per qualche motivo siano impossibilitati al suo esercizio⁶². Funzioni del tutore sono quelle di avere cura della persona del minore, di rappresentarlo in tutti gli atti civili e di amministrarne i beni⁶³. Il passaggio dal diritto del genitore, che nell'antichità esercitava il potere nel proprio interesse, al concetto moderno di funzione è uno degli sviluppi che hanno caratterizzato la storia del diritto civile⁶⁴. Similmente il passaggio dal modello della *paternité puissance* a quello della *paternité tutelle* è considerato da Maunier come l'evoluzione decisiva capace di definire la specificità della relazione coloniale contemporanea. Modellato sulla figura della *paternité tutelle*, il potere coloniale non può essere considerato come fine a se stesso, ma deve essere pensato come mosso da una finalità di carattere eminentemente morale:

Car de nos jours le dominant, qui reste dominant, qui se prétend toujours le maître et le seigneur, qui croit toujours régner, ou tout ou moins régir, il tient pourtant que son pouvoir a pour raison de remplir un devoir: de procurer à ses sujets, ou le *salut*, ou le *bonheur*, ou le *confort*.⁶⁵

⁶⁰ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 11.

⁶¹ A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, Padova, CEDAM, 1998; p. 73. Cfr. Art. 2 del Codice civile Italiano.

⁶² Cfr. Art. 343 del Codice civile.

⁶³ Cfr. Art. 357 del Codice civile.

⁶⁴ Cfr. A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, *op. cit.*, pp. 83-84.

⁶⁵ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 11.

Come il potere tutelare, il potere coloniale è un potere-dovere⁶⁶, un potere temperato che trova il proprio limite nella necessità di soddisfare la propria funzione, quella di provvedere al bene del tutelato:

pouvoir pour le devoir, moyen d'un but, ou instrument d'une fonction; pouvoir ayant pour rôle et pour mission l'éducation des peuples subjugués. Pouvoir-tutelle donc, car la tutelle aussi a pour raison l'éducation de l'enfant "gouverné", dans le vieux sens du mot.⁶⁷

L'analogia tra potere paterno e potere coloniale si appoggia sull'equiparazione dei popoli colonizzatori all'adulto, pienamente razionale e capace di governo di sé, e dei popoli colonizzati al bambino, essere ancora immaturo, non razionale, incapace di agire autonomamente e perciò bisognoso di tutela. L'incapacità di agire che rende necessaria la tutela coloniale non riguarda i colonizzati in quanto individui – ai quali può essere singolarmente riconosciuta una maturità superiore – ma l'insieme del popolo colonizzato in quanto gruppo. Pensare il potere coloniale attraverso il modello del potere paterno significa dunque pensare i popoli che colonizzano come dei *popoli adulti*, capaci di agire liberamente e razionalmente e i popoli colonizzati come dei *popoli bambini*, incapaci di agire collettivamente in modo razionale e perciò bisognosi di un potere tutelare capace di indirizzarli verso il proprio bene. L'immatùrità dei popoli bambini è concepita come un'*immatùrità politica*, la cui più evidente dimostrazione è nella proverbiale miseria che precede l'intervento della potenza colonizzatrice:

Un peu partout, avant notre installation, l'indigène menait une vie misérable, inconfortable au possible.⁶⁸

La ragione di questa miseria è una ragione politica. I popoli bambini non conoscono quella che per la tradizione francese è la *sola* forma politica legittima e razionale: la forma statale-nazionale. Le società extraeuropee (di cui per altra via si riconosce la plurali-

⁶⁶ “La cura dei minori è un dovere, ma è anche un diritto dei genitori; meglio si definisce come un potere-dovere, una funzione di rilevante interesse pubblico” (A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, *op.cit.*, p. 84).

⁶⁷ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 11.

⁶⁸ G. Hardy, *Nos grands problèmes coloniaux*, *op. cit.*, p. 14.

tà e differenza) possono per questa via essere presentate come un tutto indistinto, unito dal minimo comun denominatore dell'*incapacità politica*. Quando non vivono nella completa anarchia, le popolazioni *non civilisés* non sono in grado di sviluppare che delle strutture politiche primitive e dispotiche, che le condannano a un'immutabile condizione di *insécurité endémique*:

Avant l'occupation européenne, nulle colonie ne connaissait ce qu'on entend ici par indépendance. Toutes vivaient sous la poigne de dynasties despotiques ou dans une anarchie qui permettait simplement aux forts de tyranniser les faibles. Elles étaient continuellement ravagées par des guerres, des massacres, des pillages, des enlèvements en masse, et c'est cette inquiétude même, plus encore que les conditions du milieu naturel, qui, de siècle en siècle, les a maintenues dans l'infériorité et la misère.⁶⁹

Il carattere tirannico delle strutture politiche preesistenti all'occupazione europea dà origine ad un *droit d'intervention* da parte dei paesi civilizzati e democratici, un diritto che Folliet interpreta come un *dovere* nei confronti dell'umanità:

l'un des principaux motifs qui permettent l'exercice de ce droit, c'est la présence, chez un peuple, d'une tyrannie intolérable écrasant la masse ou une notable partie des citoyens. Chez certain peuples "sauvages", il arrive que cette tyrannie se rencontre sous différentes espèces: sacrifices humains, anthropophagie, traite des esclaves, ainsi de suite. Dans ces conditions, la charité fait un devoir aux peuples mieux évolués de prendre la défense des faibles, de les secourir et de les libérer, même par la force si des résistances injustes dressent leurs obstacles.⁷⁰

L'esistenza di società tiranniche impone la colonizzazione come un diritto/dovere alle società civilizzate che hanno sviluppato una struttura politica legittima. Le strutture politiche tiranniche che i popoli bambini possiedono appaiono destinate, in assenza dell'intervento coloniale, a riprodurre l'inferiorità e la miseria, poiché sono incapaci di garantire quello che da Hobbes in poi è il compito minimo di ogni società politica, la *pacificazione* della società. Prima del provvidenziale intervento colonizzatore per questi

⁶⁹ G. Hardy, *Nos grands problèmes coloniaux*, op. cit., p. 208.

⁷⁰ J. Folliet, *Morale internationale*, op. cit., p. 201.

sfortunati paesi, racconta Hardy con accento schiettamente hobbesiano,

La paix n'était jamais qu'une trêve de courte durée; la guerre, dans sa sauvagerie primitive, avec ses massacres, ses pillages et sa récolte de captifs, constituait la vraie trame de l'existence.⁷¹

La *pacificazione* delle società colonizzate è dunque la prima e fondamentale prestazione della colonizzazione, una prestazione che da sola vale come giustificazione complessiva dell'impresa:

Pour tant de crimes dont on l'accuse et dont elle n'est pas toujours innocente, la colonisation contemporaine a du moins le mérite d'avoir établi, dans des pays dévorés de guerres intestines, de razzias et d'invasions, la paix. La pacification était la première de ses besognes, la condition même de son action. Rien que par là, elle faisait déjà oeuvre de moralisation et se montrait supérieure aux autorités qu'elle remplaçait.⁷²

L'incapacità politica delle popolazioni non civilizzate ha come suo corollario la loro invisibilità sul piano del diritto internazionale. Non essendo in grado, in ragione della propria immaturità, di costituire un corpo politico legittimo, le popolazioni non organizzate politicamente secondo il modello statale-nazionale dominante in Europa sono considerate dal punto di vista del diritto internazionale come inesistenti, e i territori da esse abitati sono equiparati a territori *inoccupés*. Louis Le Fur in un influente *Précis de droit international public* pubblicato a Parigi nel 1936 considera le terre occupate da popolazioni *non-civilisées* come dei *territoires sans maître*, per ciò stesso disponibili alla appropriazione da parte del colonialismo europeo. Con l'espressione *territoires sans maître*, Le Fur non vuole indicare dei territori privi di abitanti, ma dei *territoires non organisés*, dei territori che, non conoscendo un'organizzazione politica comparabile a quella occidentale, possono per ciò stesso essere considerati come disponibili per l'occupazione coloniale:

⁷¹ G. Hardy, *Nos grands problèmes coloniaux*, op. cit., p. 15.

⁷² G. Hardy, *La politique coloniale*, op. cit., p. 395.

L'existence de territoires sans maître, c'est-à-dire non organisés, telle est la première condition d'une occupation régulière.⁷³

La dottrina non risale agli anni '30. L'idea che le terre abitate da *tribus barbares* o *sauvages* – cioè da popolazioni non europee – dovessero essere considerate dal punto di vista del diritto internazionale come *terrae nullius* aveva già trovato la sua espressione più canonica nel concerto delle potenze coloniali realizzatosi durante la Conferenza di Berlino del 1885 intorno a questo principio. Jules Ferry, all'epoca ministro degli esteri della *République*, l'esplicita in questi termini:

D'après la doctrine communément admise par les auteurs, un Etat peut acquérir, par la seule prise de possession, la suzeraineté de territoires, soit inoccupés, soit appartenant à des tribus sauvages.⁷⁴

Territori privi di abitanti e territori abitati da popolazioni inferiori possono in base a questo principio essere trattati allo stesso modo. Ciò accade, secondo Frédéric de Martens, uno dei più grandi giuristi francesi di fine Ottocento, in virtù dell'asimmetria che caratterizza ogni relazione di tipo coloniale, un'asimmetria definita attraverso il concetto chiave di *civilisation*:

Le droit international européen n'est point applicable aux relations d'une puissance civilisée avec une nation demi-sauvage.⁷⁵

La relazione coloniale non è una relazione tra pari. Essa avvicina popolazioni appartenenti a livelli di sviluppo così differenti da rendere impossibile l'applicazione di un diritto uniforme. I popoli bambini, incapaci di azione politica, non possono essere considerati dei soggetti giuridici nell'ambito del diritto internazionale:

Le droit international n'est pas applicable à tout le genre humain. Comment saurait-on appliquer ce droit, qui est produit

⁷³ L. Le Fur, *Précis de droit international public*, Paris, Dalloz, 1936.

⁷⁴ "Lettre de Jules Ferry, ministre des Affaires étrangères, au baron de Courcel, ambassadeur de France à Berlin", citato in G. Manceron, *Marianne et les colonies*, op. cit., p. 146.

⁷⁵ F. de Martens, "La Russie et l'Angleterre dans l'Asie centrale", in *Revue de droit international et de législation comparée, organ de l'Institut de droit international*, t. XI, 1879; citato in Gilles Manceron, *Marianne et les colonies*, op. cit., p. 147.

de la civilisation et une conséquence de la communauté des idées morales et juridiques des nations civilisées, aux peuples qui n'ont aucune conscience des devoirs qui en découlent?⁷⁶

La definizione delle popolazioni colonizzate come popolazioni politicamente irresponsabili fa sì che le relazioni coloniali fuoriescano dall'ambito del diritto internazionale. Le terre occupate da popolazioni *arriérées* possono così essere considerate alla stregua di *terrae nullius* e legittimamente occupate dai popoli adulti, razionali e industriosi, i soli che, come vedremo, saranno in grado di metterle a frutto adeguatamente.

Il potere coloniale in quanto potere tutelare – analogamente al potere paterno che termina con il raggiungimento della maggiore età e l'acquisto della capacità di agire da parte del minore – si deve pensare come limitato nel tempo, poiché sin dal principio finalizzato al suo proprio togliimento:

il vient un temps où le tuteur se sent tenu d'émanciper l'enfant mineur, où la loi à la fin fait de lui un majeur.⁷⁷

È per questo che la presa di possesso di un paese può solo assai impropriamente essere paragonata ad un'espropriazione. Secondo Folliet un simile paragone non tiene conto del carattere necessariamente temporaneo del potere coloniale:

Sans dépouiller les indigènes coloniaux de leur propriété sur leur territoire et les biens qu'il abrite, l'Etat colonisateur tirera parti de ces ressources, en attendant qu'ils soient capables d'y suffire par eux-mêmes. Il agira comme en curateur à l'égard d'un mineur: il gèrera leurs possessions en "bon père de famille" et il les éduquera pour le rendre, au plus tôt, aptes à la gestion de leurs biens.⁷⁸

Ciò che pone problema è la quantificazione del tempo necessario a condurre in porto l'emancipazione dei popoli colonizzati, un tempo che in ragione della difficoltà del compito non può mai essere indicato in maniera precisa. Esso coincide, in definitiva, con il tempo che deve essere *concesso* alle popolazioni bambine

⁷⁶ F. de Martens, "La Russie et l'Angleterre dans l'Asie centrale"; citato in Gilles Manceron, *Marianne et les colonies*, *op. cit.*, p. 147.

⁷⁷ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 12.

⁷⁸ J. Folliet, *Morale internationale*, *op. cit.*, pp. 200-201.

delle colonie perché possano compiere, sotto l'amorevole tutela del colonizzatore, il lungo cammino che le separa dall'età adulta, dalla compiutezza della ragione, della coscienza e della capacità politica:

Il serait vain de se figurer que, du jour au lendemain, sans une formation préalable longue et difficile, des hommes peuvent être en état de brûler toutes les étapes, celles précisément que nos races les plus aptes à la civilisation ont mis des siècles à franchir.

L'emancipazione dei popoli colonizzati dovrà avvenire con cauta gradualità. Secondo Hardy è necessario tenere nella massima considerazione il fatto che

un peuple ne change pas ses instincts en quelques années. Si la domination européenne disparaissait, le passé resurgirait du jour au lendemain. Ce serait le recommencement des luttes sanglantes, des tyrannies de clans et de classes, des poursuites féroces et des refoulements; ce serait aussi l'abandon de toutes les entreprises de relèvement et de progrès – en somme, la plus désastreuse faillite qu'on puisse imaginer.⁷⁹

Concedere alle popolazioni colonizzate una libertà ed un potere non corrispondenti al loro grado di sviluppo, un potere ed una libertà dei quali esse non sono in quanto popolazioni capaci poiché il loro *dressage moral* non è adeguato, significa secondo Sarraut rischiare di ripiombarle “dans l'anarchie d'où nous les avons tirées”, abdicando così al fondamentale dovere morale della colonizzazione:

Nous n'avons pas le droit de les rejeter aux ténèbres, après avoir illuminé leur fronts des aurores d'un avenir nouveau.⁸⁰

L'età della maturità dei colonizzati è proiettata in questo modo in un futuro indeterminato ma sufficientemente lontano da rendere necessaria una stabile presenza tutelare.

La differenza coloniale e la storia universale

Senza pregiudizio verso l'idea dell'unità del genere umano, le differenze che separano le popolazioni francese ed indigena im-

⁷⁹ G. Hardy, *Nos grands problèmes coloniaux*, op. cit., pp. 208-209.

⁸⁰ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 171.

pediscono *temporaneamente* l'applicazione rigida del principio di uguaglianza a tutti i gruppi umani. Scrive Albert Sarraut:

Ce serait à mon avis la pire démente que d'imposer à des races hétérogènes, dont les stades d'évolution sont au surplus infiniment différents, l'uniformité rigide des directions sociales et politiques auxquelles nous n'avons abouti qu'après de longs siècles d'études et d'éducation.⁸¹

Ciò che ci interessa qui non è il riferimento che Sarraut fa all'appartenenza di colonizzatori e colonizzati a *racas hétérogènes*. Si tratta di un riferimento che strizza evidentemente l'occhio al razzismo più grossolano, ma che non rappresenta l'essenziale della strategia di legittimazione che si sta qui cercando di analizzare, una strategia che vuole proporsi come congruente con il postulato repubblicano dell'unità del genere umano. Il rifiuto del razzismo volgare ne è parte integrante, come lo stesso Sarraut ci permette di apprezzare attraverso questo diretto riferimento all'epicentro della tradizione universalista:

L'honneur de la France est d'avoir compris, la première, la valeur d'humanité des races attardées et l'obligation sacrée de respecter et d'accroître cette valeur. La grande pensée de justice qui imprègne la tradition du pays de la Déclaration des Droits de l'Homme a repoussé le dogme cruel qui décrétait l'infériorité définitive de certaines races. Elle constate à coup sûr le retard de leur évolution, mais s'employant à en corriger les effets, elle s'efforce d'accélérer les étapes; et dans l'argile informe des multitudes primitives, elle modèle patiemment le visage d'une nouvelle humanité.⁸²

La differenza tra popoli civilizzati e non civilizzati non è pensata, in questa come nella precedente citazione, nei termini di una differenza di natura, ma nei termini di una differenza di evoluzione o di sviluppo ovvero in termini essenzialmente temporali. Per il discorso coloniale colonizzatori e colonizzati appartengono a stadi o tappe differenti interni ad una medesima linea evolutiva. Ciò permette, nello stesso istante in cui se ne riconosce la comune umanità, di sancire l'esistenza di una gerarchia tra le differenti popolazioni. Popoli adulti e popoli bambini appartengono alla

⁸¹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 167.

⁸² A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 115.

medesima specie, ma a momenti differenti e gerarchicamente ordinati della sua evoluzione. La distanza che separa tra loro colonizzatori e colonizzati non è dunque quella assoluta che divide tra loro due razze distinte, ma quella *temporale* che oppone un *groupe attardé* o *primitif* o *archaïque* o *non-civilisé* e un *groupe avancé* o *moderne* o *civilisé*. L'opera di civilizzazione in cui consiste la colonizzazione ha come suo fine di colmare l'abisso temporale che separa *civilisés* e *non-civilisés*, conducendo i popoli bambini fino alla loro piena maturità, *c'est-à-dire* alla loro piena umanità. L'umanità del bambino è ancora, come sappiamo, un'umanità in larga misura potenziale, che abbisogna della cura e della tutela dell'adulto per potersi realizzare compiutamente.

Al termine del cammino evolutivo del bambino sta l'uomo. Compito dell'uomo è quello di agevolare questo cammino, aiutando il bambino a sviluppare le sue capacità razionali e di autogoverno – progressivamente, senza bruciare le tappe, attendendo i tempi naturalmente necessari per la sua maturazione. Il supremo compito morale che il colonialismo si prefigge è quello di ricomporre la frattura evolutiva che divide il genere umano, riguadagnandone l'unità e realizzando la naturale eguaglianza di tutti i suoi membri. Per fare ciò, esso deve modellare l'argilla informe delle popolazioni primitive a *immagine e somiglianza* delle società civilizzate, le sole che possono essere definite adulte e razionali e che per questo sono adatte a rappresentare un modello per le altre. Alain Ruscio, in un importante studio sull'ideologia coloniale intitolato *Le credo de l'homme blanc*, descrive così la relazione che intercorre tra popoli adulti e popoli bambini:

Ce qu'ils sont, nous (= nos aïeux) le fûmes. Ce que nous sommes, ils le seront. Un jour lointain. Les sociétés européennes des XIX et XX siècles apparaissent ainsi [...] comme un achèvement, comme un but ultime vers lequel toutes les sociétés devraient, devront se rapprocher. Peuples européens, peuples adultes. Les autres, tous les autres, peuples enfants, à des degrés divers d'évolution vers la maturité.⁸³

Una simile visione è conseguenza di un'interpretazione della storia evolucionistica e monologica che pone la *civilisation* nella

⁸³ A. Ruscio, *Le credo de l'homme blanc*, *op. cit.*, p. 56.

sua accezione singolare ed assoluta – e dunque la *civilisation occidentale* – come il fine inevitabile e unico della storia dell'intero genere umano. Se il modello sociale, economico e culturale incarnato dall'Occidente rappresenta il naturale *achèvement* della storia umana, il suo inevitabile destino, tutto ciò che sfugge alla grande narrazione della *civilisation* – usi, costumi, tradizioni, strutture comunitarie, concezioni della proprietà alternative a quella borghese, etc. – tutto ciò è negato nella sua funzione storica, concepito come un ritardo di sviluppo, o come una variazione sterile, se non come una pericolosa deviazione nel cammino monolineare che conduce verso la verità del mondo e la pienezza della storia. Le nazioni civilizzate, monopoliste della modernità, sono dunque le sole ad appartenere al presente della storia. Esse costituiscono l'avanguardia e la verità della storia del mondo, il suo solo ed unico vero presente. I popoli colonizzati, al contrario, occupano sulla scala lineare della storia i gradini più bassi, gradini che appartengono al passato della storia umana, gradini già superati e destinati inevitabilmente a scomparire.

La *colonisation* si presenta come un compito morale, “un *devoir plutôt qu'un droit*”⁸⁴ di cui i paesi più avanzati si assumono la responsabilità nei confronti dell'umanità. Scopo della colonizzazione in quanto *mission civilisatrice* è quello di colmare la *distanza temporale* – e dunque *morale* – che separa i popoli civilizzati da quelli non civilizzati, realizzando così l'ideale dell'unificazione del genere umano. Per usare le parole di Hardy

Tout l'objet de la politique indigène est de combler peu à peu le fossé intellectuel et moral qui nous sépare des populations coloniales.⁸⁵

Per questa via la colonizzazione è presentata dal pensiero coloniale come un'opera meritoria, una missione di civiltà, capace di produrre l'unità del genere umano aiutando i popoli bambini a imboccare la strada maestra della storia. Le specificità culturali delle popolazioni colonizzate rendono quest'opera non solo meritoria e doverosa ma necessaria. Il ritardo dei *non-civilisés* ha luogo infatti in virtù della particolare cultura cui essi appartengono, una cultura che, come abbiamo visto, ne corrompe le capacità intellet-

⁸⁴ G. Hardy, *La politique coloniale*, *op. cit.*, p. 338.

⁸⁵ G. Hardy, *Nos grands problèmes coloniaux*, Armand Colin, Paris, 1929; p. 196.

tuali finendo per legarli al loro stato di minorità in modo quasi altrettanto forte di quanto non farebbe un vincolo di carattere biologico. Solo attraverso il provvidenziale intervento delle nazioni civilizzate queste popolazioni, trattenute dalle proprie infantili abitudini culturali nell'orbita chiusa della riproduzione della tradizione, possono incamminarsi verso la maturità, la razionalità e la pace. In sua assenza la distanza tra colonizzatori e colonizzati è una distanza che tende a moltiplicarsi in virtù dell'anchilosità culturale all'interno della quale le popolazioni colonizzate si trovano rinchiusi. Secondo Maunier, l'opposizione tra popolazioni *attardées* e *avancées* è anche l'opposizione tra gruppi che vivono *par tradition* e gruppi che vivono *par invention*:

Le groupe attardé vit communément par la tradition: coutumes établies, conceptions ancestrales, et vie dans le passé. Il s'adresse à ses morts pour découvrir ce qu'il faut faire en cas de doute ou de danger. Hommes du passé et non du futur, ainsi que le sont tous ces conquérants, tous ces dominants, les Occidentaux, qui sont allés dans les pays de l'outre-mer pour les gouverner et les exploiter. Ceux-ci, ce sont les gens de l'invention; hommes du futur et non du passé, cherchant du nouveau, voulant le progrès, et le poursuivant opiniâtement; en quête toujours de révolution ou d'évolution.⁸⁶

Colonizzatori e colonizzati hanno, per il pensiero coloniale, una differente relazione con il tempo. Opposti in virtù delle loro abitudini culturali cristallizzate ad ogni evoluzione e ad ogni progresso, i colonizzati sono *uomini del passato*. Incapaci di innovazione, irrimediabilmente ossequiosi verso quelle stesse tradizioni che li trattengono nella minorità e nella miseria, essi non appartengono al presente della storia – e tanto meno al suo futuro – ma restano assegnati, in assenza del provvidenziale intervento coloniale, ad una *imaginary waiting room of history*⁸⁷, dove attendere con pazienza di poter accedere al presente grazie alla provvidenziale mediazione civilizzatrice delle nazioni colonizzatrici. I colonizzatori dal canto loro incarnano il presente e preparano il futuro. Capaci di invenzione e di innovazione, amanti del progresso, mo-

⁸⁶ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 16.

⁸⁷ Cfr. l'Introduzione di D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000.

nopolisti della modernità, essi non solo dominano sul presente, ma su ogni possibile futura evoluzione delle società colonizzate, fungendo da modello di ogni possibile modernizzazione delle stesse⁸⁸.

La *colonisation* in quanto *civilisation* è l'incontro spaziale di popolazioni appartenenti a temporalità differenti. Essa accade infatti, come abbiamo avuto modo di vedere, quando un gruppo *cosmopolite*, appartenente al presente della storia universale, incontra un gruppo *endémique*, chiuso nella riproduzione del passato ovvero nella ripetizione della propria tradizione. La descrizione della differenza esistente tra civilizzati e non civilizzati da parte del discorso coloniale si appoggia quasi invariabilmente sulla costruzione di un discorso *allocronico*, capace di confinare le differenti popolazioni all'interno di regimi temporali distinti e gerarchicamente ordinati. In questo senso il discorso coloniale non fa che riprodurre –

⁸⁸ Questo pregiudizio è condiviso dalla maggior parte della storiografia occidentale. E', ad esempio, il pregiudizio che fa ritenere a Hobsbawn *prepolitica* (poiché priva di un livello di rivendicazione astratto) la mobilitazione dei contadini indiani contro il colonialismo inglese (cfr. R. Guha, G. Ch. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1988, trad. it. di Gaia Giuliani, *Subaltern studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002; in particolare si veda il saggio di R. Guha, *La prosa della contro-insurrezione*). E' il pregiudizio che spinge Wolfgang Reinhard, autore di una per altri versi pregevole *Petite histoire du colonialisme*, ad argomentare: "l'expansion européenne a transformé les nombreux mondes de l'homme en un monde unique [...] C'est pourquoi il est impossible d'écrire une histoire du monde – bisognerebbe aggiungere qui: moderno – dans une perspective autre qu'européenne. Tout autre choix conduirait à une simple addition d'histoires régionales ou nationales. Certes, une telle perspective est eurocentriste, mais c'est inévitable dans ce cas, car la chose elle-même est eurocentriste" (W. Reinhard, *Petite histoire du colonialisme*, Paris, Ed. Belin, 1997; p. 335). Ma è davvero necessaria una storia del mondo? E' davvero necessario pensare la modernizzazione come un processo definibile in maniera univoca? E' davvero necessaria una sintesi complessiva? Ed è possibile? Riflettendo sul carattere inevitabilmente eurocentrico di una concezione monologica della modernizzazione Shmuel Eisenstadt ha sostenuto la necessità di approdare ad una concezione multipla della modernità. Il concetto monologico ed eurocentrico di modernità deve essere a suo parere sostituito con quello plurale e dialettico di *entangled modernities*. Una simile concezione ha il vantaggio di riuscire a suggerire come le differenti modernità non si limitino a vivere in parallelo ma si influenzino reciprocamente. Cfr. S. Eisenstadt, "A reappraisal of theories of social change and modernization", in H. Haferkamp, N. J. Smelser (eds.), *Social change and Modernity*, Berkeley and Los Angeles, California University Press, 1992; S. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden, Boston Brill Academic Publishers, 2003.

amplificandoli – quelli che per Johannes Fabian sono i limiti della riflessione antropologica sin dalle sue origini:

l'antropologia è emersa e ha istituito se stessa nella forma di un discorso allocronico (*allochronic discourse*); è una scienza che tratta di altri uomini in un altro Tempo.⁸⁹

Il carattere allocronico del discorso antropologico non può per Fabian essere adeguatamente compreso se non legandolo in maniera diretta alla questione coloniale:

Tra le varie condizioni storiche in cui è emersa la nostra disciplina, e che hanno influenzato il suo sviluppo e la sua differenziazione, vi sono state l'ascesa del capitalismo e la sua espansione imperialistico coloniale verso quelle stesse società che sono divenute l'obiettivo della nostra indagine. Affinchè questo sia potuto accadere, le società espansioniste, aggressive e oppressive, che in modo impreciso definiamo nel loro insieme Occidente, avevano bisogno di Spazio da occupare. A un livello più profondo e *problematico*, esse avevano bisogno di Tempo per sistemarvi gli schemi di una storia a senso unico (*one-way history*): progresso, sviluppo, modernità (e le loro immagini speculari e negative: immobilità, sottosviluppo e tradizione). In breve, la *geopolitica* affonda le proprie radici ideologiche (*ideological foundations*) nella *cronopolitica* (*chronopolitics*).⁹⁰

L'imperialismo in quanto fenomeno storico richiedeva come suo fondamentale corollario una spregiudicata operazione di tipo culturale capace di monopolizzare il sapere sul tempo e sul suo svolgimento vero, ovvero un'adeguata *cronopolitica*. La produzione di questa *cronopolitica* è, a parere di Fabian, la preoccupazione specifica del sapere antropologico sin dalle sue origini. L'antropologo è il monopolista del sapere sul tempo, colui che parla a partire dalla consapevolezza del suo svolgimento vero. È a partire da una simile presunzione che l'oggetto del discorso antropologico – l'Altro – viene invariabilmente proiettato in un *altro* tempo. L'antropologia appare così come

⁸⁹ J. Fabian, *Time and the Other: how anthropology makes its object*, New York, Columbia University Press, 1983, trad. it. di Lucia Rodeghiero, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, L'ancora, 2000, p. 169. Ho modificato la traduzione laddove mi è parso necessario.

⁹⁰ J. Fabian, *Il tempo e gli altri*, *op.cit.*, p. 170.

un discorso il cui referente è stato rimosso dal presente del soggetto parlante/scrivente. Questa “relazione pietrificata è uno scandalo. L’Altro dell’antropologia coincide, in fin dei conti, con altra gente a noi contemporanea (*other people who are our contemporaries*).⁹¹

Per Fabian lo scandalo dell’antropologia risiede nel *denial of coevalness* tra l’antropologo e l’oggetto della propria indagine, ovvero nella sistematica negazione della *contemporaneità* di osservatori e osservati. Esso esplose in tutta la sua problematicità nella pratica etnografica, nella quale la contemporaneità dell’antropologo e del suo oggetto non trova modo di essere negata. Lo stesso scandalo e la stessa problematicità attraversano il pensiero coloniale, che se da un lato confina ideologicamente i colonizzati nel passato della storia umana, dall’altro non può non riconoscerli come contemporanei nel momento della sua pratica: in quanto oggetto di potere l’altro coloniale non può che essere riconosciuto come presente. Di fronte alla drammatica evidenza della *coevalness* di colonizzatore e colonizzato nella situazione coloniale, l’allocronia del discorso coloniale non è un fatto meramente linguistico, ma un atto immediatamente politico. Il suo risultato è doppio: da un lato quello di permettere la produzione di una *political cosmology*⁹² fondata sull’assegnazione delle popolazioni colonizzate ad un livello gerarchico inferiore; dall’altro quello di sostenere che questa medesima cosmologia si basa sull’ideale dell’unità del genere umano.

⁹¹ J. Fabian, *Il tempo e gli altri*, *op.cit.*, p. 169.

⁹² Cfr. J. Fabian, *Il tempo e gli altri*, *op.cit.*, p. 178.

Excursus I: La civilisation mondiale come destino¹

Se possiamo mostrare che le nostre teorie delle loro società sono la nostra praxis – il modo in cui produciamo e riproduciamo la conoscenza dell’Altro per le nostre società – potremmo (parafrasando Marx e Hegel) far tornare l’antropologia ad appoggiarsi sui propri piedi.

J. Fabian, *Time and the Other*

Il “nuovo discorso coloniale” è evidentemente apparentato con il socialevoluzionismo. Il socialevoluzionismo, rappresenta per Fabian una volgarizzazione tanto arbitraria quanto fortunata del paradigma evolucionistico darwiniano, che opera trasponendo acriticamente alcuni suoi assunti fondamentali dal campo biologico a quello sociale. Per farlo esso deve depotenziare i caratteri più innovatori del tempo darwiniano – che è un tempo interamente *naturalizzato*, e che per questo si rifiuta di essere il veicolo di una storia continua, finalisticamente ordinata e antropocentrica – reintroducendo un tempo qualitativamente qualificato. Ciò avviene attraverso una specificazione *spaziale* del tempo, che permette quello che Fabian definisce “un approccio tassonomico alla realtà socio-culturale”². Il socialevoluzionismo assegna ogni spazio socioculturale ad un momento temporale definito all’interno della catena evolutiva unica e monolineare che conduce alla civiltà. Esso produce così una concezione del tempo qualitativamente determinata, pensata in termini unilineari e biologistici e ordinata secondo una complessa tassonomia spazial-culturale, al cui culmine si pone, *ça va sans dire*, la società industriale occidentale. La pluralità delle storie umane comincia così ad essere interpretata a partire dal canovaccio unico della storia occidentale ed europea pensata come espressione vera dell’evoluzione, del progresso, della modernità. Tutto ciò che divaga rispetto alla grande narrazione della modernità europea può allora essere interpretato come un

¹ Una precedente versione di questo *excursus* è stata pubblicata dal “Bollettino telematico di filosofia politica”: <<http://purl.org/hj/bfp/71>>.

² J. Fabian, *Il tempo e gli altri*, *op.cit.*, p. 47.

livello appartenente al passato, o una deviazione sterile nella catena lineare dell'evoluzione del genere umano.

Il socialevoluzionismo ha influenzato in profondità la cultura occidentale. Una conseguenza particolarmente evidente la si ritrova nella stessa sistematizzazione dei saperi che si canonizza proprio nella seconda metà del XIX secolo. Lo studio delle società evolute e di quelle arretrate viene affidato a scienze differenti, specializzate nell'interpretazione dei differenti stadi evolutivi dell'umanità. All'interpretazione del presente della storia umana – delle società industriali occidentali – viene così preposta la sociologia, mentre lo studio degli stadi evolutivi passati – ovvero di tutte le altre società – è affidato all'antropologia. La scienza diviene così il veicolo fondamentale della produzione discorsiva – e della legittimazione pratica – di una gerarchia tra le differenti culture umane. Secondo Ignacy Sachs il concetto chiave di *civilisation*, sul quale nel precedente paragrafo abbiamo lungamente soffermato la nostra attenzione, trova origine all'interno di una simile tempe-rie culturale. La principale funzione del termine *civilisation* è infatti sin dalla sua origine quello di servire a denotare

la superiorità di una società su un'altra, e in particolare la superiorità del presente sul passato e dell'Europa sul resto del mondo. Il suo contesto primitivo è quello di un'ideologia evoluzionistica ed eurocentrica. Tale ideologia [...] pone all'origine della superiorità europea la crescita della produzione di beni materiali, che viene considerata conseguenza di un progresso delle scienze e delle tecniche e fonte, a sua volta, di un perfezionamento morale, sociale ed intellettuale.³

Questo senso assoluto e unilinearmente progressivo di *civilisation*, figlio della concezione social-evoluzionista della storia, costituisce come abbiamo visto uno dei cardini del discorso coloniale. Esso sopravvive persino in un autore come Claude Lévi-Strauss, uno dei più consapevoli critici dell'etnocentrismo dell'antropologia. Tenterò qui di argomentare quest'affermazione a partire dalla lettura di un breve opuscolo dal titolo *Race et histoire*⁴, allo scopo di mostrare attraverso l'insospettata persistenza di alcuni

³ I. Sachs, "Civiltà", in *Enciclopedia Einaudi*, op. cit., vol. III, p. 107.

⁴ Il saggio sarà successivamente rivisto e pubblicato all'interno della raccolta *Antropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973. L'edizione a cui farò riferimento è C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987.

dei suoi assunti più decisivi, la profondità della contaminazione operata dall'esperienza storica e discorsiva coloniale sulla nostra cultura, una contaminazione che rimane in larghissima misura ancora da indagare.

Il fatto della diversità culturale

Race et histoire viene pubblicato nel 1952 dall'Unesco all'interno di una raccolta intitolata *La question raciale devant la science moderne*. L'opuscolo è dedicato esplicitamente a combattere i pregiudizi legati all'esistenza di differenze culturali ed il possibile riprodursi sulla loro base di nuove forme di razzismo. Lévi-Strauss comincia notando come la scienza biologica si sia, seppur faticosamente, liberata del pregiudizio razziale che per lungo tempo la aveva afflitta e sia arrivata a dichiarare del tutto priva di fondamento l'idea della superiorità o dell'inferiorità di una razza nei confronti di un'altra, se non a mettere in dubbio la stessa significatività del termine. E tuttavia,

Il serait vain d'avoir consacré tant de talent et tant d'efforts à montrer que rien, dans l'état actuel de la science, ne permet d'affirmer la supériorité ou l'infériorité intellectuelle d'une race par rapport à une autre, si c'était seulement pour restituer subrepticement sa consistance à la notion de race, en paraissant démontrer que les grands groupes ethniques qui composent l'humanité ont apporté, *en tant que tels*, des contributions spécifiques au patrimoine commun.⁵

Il pregiudizio razzista rischia di riformarsi su basi culturali, facendo leva sulla constatazione delle differenze intercorrenti tra le culture che compongono il complicato mosaico dell'umanità. Parlare del contributo che le differenti culture hanno dato allo sviluppo della *civilisation mondiale* è dunque un compito che Lévi-Strauss riconosce sin dalle prime righe del suo scritto come rischioso. La *diversità* è un fatto che richiede il più attento sforzo ermeneutico per essere avvicinato, poiché rappresenta lo strumento attraverso il quale il pregiudizio razzista, deprivato della sua giustificazione biologista, rischia di riformarsi sul terreno dell'antropologia. Secondo Lévi-Strauss:

⁵ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 9.

On ne saurait donc prétendre avoir résolu par la négative le problème de l'inégalité des *racés* humaines, si l'on ne se penche pas aussi sur celui de l'inégalité – ou de la diversité – des *cultures* humaines qui, en fait sinon en droit, lui est, dans l'esprit public, étroitement lié.⁶

Le “productions sociologiques et psychologiques des cultures humaines”⁷ non devono essere confuse con la nozione puramente biologica di *razza*. Una simile confusione ha rappresentato il *péché originel* dell'antropologia, un peccato dal quale è assolutamente necessario che essa si liberi. Se la *diversità* esiste,

elle tient à des circonstances géographiques, historiques et sociologiques, non à des aptitudes distinctes liées à la constitution anatomique ou physiologique des noirs, des jaunes, des blancs.⁸

La diversità umana non può per Lévi-Strauss trovare spiegazione nel concetto di *razza*: coincidendo con il riconoscimento della pluralità delle culture che popolano il globo, la diversità deve essere spiegata in termini culturali. Le culture non sono entità naturali, eterne ed immodificabili, ma entità storiche, divenienti ed interrelate. Ciascuna cultura possiede una propria specificità, determinata in larga misura da incontri e scambi con altre culture. Ogni cultura ha insomma la sua storia, il suo sviluppo, la sua interna diversità, ma questa diversità è anche e in larga misura determinata dalle relazioni di ciascuna cultura con le culture altre con le quali essa viene in contatto. La storia dell'umanità nel suo complesso è la storia delle relazioni della totalità delle culture che la compongono, è la storia della diversità umana letta nel corso del suo diversificarsi. Diversità è dunque per Lévi-Strauss un concetto dinamico che non relega le culture dentro un perfetto isolamento reciproco, ma che riconosce la loro reciproca interferenza:

la notion de la diversité des cultures humaines ne doit pas être conçue d'une manière statique. Cette diversité n'est pas celle d'un échantillonnage inerte ou d'un catalogue desséché.⁹

⁶ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 12.

⁷ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 10.

⁸ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 11.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 16.

La diversità delle culture è in questo senso “moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent”¹⁰. La diversità culturale è un fenomeno del tutto “naturale”, un dato di fatto originario che però è stato sin dai tempi più lontani trattato con il linguaggio della mostruosità e dello scandalo. È noto come la cultura greca abbia definito come barbaro ciò che eccedeva i confini linguistici e culturali della grecità. Seguendo una logica assai simile, l'Occidente moderno e colonizzatore ha definito come selvaggio ciò che sfugge ai propri. Dietro a queste due affermazioni si nasconde un medesimo giudizio di valore:

Il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux opposées à la valeur signifiante du langage humain; et sauvage, qui veut dire “de la forêt”, évoque aussi un genre de vie animal, par opposition à la culture humaine.¹¹

Il desiderio di ciascuna società di distinguersi, di identificarsi opponendosi al proprio altro spinge le culture ad entrare in relazione le une con le altre sulla base dell'assunto etnocentrico per il quale solo la propria è una cultura pienamente umana. Ritornando una ventina di anni dopo e sempre per incarico dell'Unesco sul medesimo problema in un articolo dal titolo *Race et culture* Lévi-Strauss riassumerà così la questione:

Prise seulement pour telle, la diversité des cultures ne poserait pas de problème [...] Tantôt, chaque culture s'affirme comme la seule véritable et digne d'être vécue; elle ignore les autres, les nie même en tant que cultures. La plupart des peuples que nous appelons primitifs se désignent eux-mêmes d'un nom qui signifie “les vrais”, “les bons”, “les excellents”, ou bien tout simplement “les hommes”; et ils appliquent aux autres des qualificatifs qui leur dénie la condition humaine, comme “singes de terre” ou “œufs de pou”.¹²

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 17.

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 20.

¹² C. Lévi-Strauss, *Race et culture*, in C. Lévi-Strauss, *Race et histoire – Race et culture*, Paris, Albin Michel – Unesco, 2001; pp. 131-132. Scritto ancora una volta su incarico dell'Unesco, il testo fu originariamente pubblicato nel 1971 dalla “Revue internationale des Sciences sociales”, Paris, Unesco, Vol. XXIII, n.°4, pp. 647-666. Verrà poi incluso in C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983. Entrambi i saggi

L'etnocentrismo non è una conseguenza meccanica della differenza; esso nasce quando la propria differenza è vissuta come superiorità. Per quanto si tratti di un'abitudine comune alle culture più diverse – quasi di una costante antropologica – esso deve essere rifiutato dall'antropologia poiché nega il dato più originario dell'esperienza umana, il fatto della diversità.

Evoluzionismo e rapporto al valore

L'affermazione della superiorità di una cultura avviene tipicamente prendendo la forma di un *faux évolutionnisme* costruito attorno ad un'insostenibile analogia biologica che Lévi-Strauss descrive così in *Race et culture*:

En traitant les différents états observables des sociétés humaines comme s'ils illustraient les phases successives d'un développement unique, on prétendait même, à défaut de lien causal entre l'hérédité biologique et les accomplissements culturels, établir entre les deux ordres une relation qui serait au moins analogique, et qui favoriserait les mêmes évaluations morales dont s'autorisaient les biologistes en décrivant un monde vivant toujours croissant dans le sens d'une plus grande différenciation et d'une plus haute complexité.¹³

Sulla base della pretesa di muovere a partire dal riconoscimento della differenza per tentarne una spiegazione genealogica, un simile atteggiamento finisce per negare il fatto della diversità:

Car, si l'on traite les différents états où se trouvent les sociétés humaines, tant anciennes que lointaines, comme des *stades* ou des *étapes* d'un développement unique qui, partant du même point doit les faire converger vers le même but, on voit bien que la diversité n'est plus qu'apparente.¹⁴

Concepire le culture che compongono la diversità umana come delle tappe all'interno di un movimento orientato verso un fine unico, significa cancellare la pluralità assegnando ai valori di una specifica cultura – quella che decide della significatività del fine – il ruolo di chiave di ogni possibile comprensione storica.

commissionati dall'Unesco sono stati ripubblicati recentemente nell'edizione che sto qui citando.

¹³ C. Lévi-Strauss, *Race et culture*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, pp. 23-24.

Ogni cultura, infatti, rappresenta una particolare risposta alla domanda sulla significatività della propria storia, una domanda che accomuna tutte le società umane. Ma mentre la domanda è comune, la risposta è specifica a ciascuna cultura e coincide in definitiva con “sa façon particulière de résoudre des problèmes, de mettre en perspective de valeurs”¹⁵, ovvero con ciò che vi è di più originale in ciascuna cultura. Il carattere culturalmente determinato di ogni prospettiva storica appare con chiarezza nel momento in cui essa si sforzi di trascendere i confini della propria cultura e di applicarsi a giudicare le culture altre:

Une civilisation qui s’attache à développer ses valeurs propres paraît n’en posséder aucune pour un observateur formé par la sienne à reconnaître des valeurs toutes différentes. Il lui semble que chez lui seulement il se passe quelque chose, que sa civilisation seule détient le privilège d’une histoire ajoutant constamment des événements les uns aux autres. Pour lui, il n’y a que cette histoire qui offre un sens, en prenant ce terme dans la double acception de signifier et de tendre vers un but. Dans tous les autres cas, croit-il, l’histoire n’existe pas; à tout le moins, elle piétine.¹⁶

La concezione della storia come il progressivo procedere verso la realizzazione di un fine è una concezione necessariamente etnocentrica, poiché la decisione sulla significatività del fine non può che essere culturalmente determinata. La lotta contro l’etnocentrismo – la produzione dell’antropologia in quanto *regard éloigné* – implica dunque per Lévi-Strauss una revisione profonda del modo di concepire la storia, che non può più essere pensata come un processo di sviluppo necessario e monodirezionale. Se si vuole tenere nella giusta considerazione il fatto della diversità umana, il progresso non può essere pensato come un processo necessario né continuo. Al contrario si deve affermare che esso

procède par sauts, par bonds, ou, comme diraient les biologistes, par mutations. Ces sauts et ces bonds ne consistent pas à aller toujours plus loin dans la même direction; ils s’accompagnent de changements d’orientation, un peu à la

¹⁵ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 50.

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Race et culture*, *op. cit.*, p. 139.

manière du cavalier des échecs qui a toujours à sa disposition plusieurs progressions mais jamais dans le même sens.¹⁷

La storia dell'umanità non è interpretabile attraverso la metafora della scala del progresso che impone al genere umano nel suo complesso un movimento necessitato lungo una direttrice predefinita. Il presupposto di una simile interpretazione è la negazione della diversità ovvero della pluralità umana. Sottesa all'idea monolineare di progresso, vi è una particolare filosofia della storia che unifica la storia universale a partire dal punto di vista necessariamente etnocentrico di una cultura che pone la realizzazione dei propri fini come termine ultimo e necessario dell'evoluzione di ogni società pienamente umana. Il carattere etnocentrico delle filosofie della storia fondate su di una concezione unidirezionale di progresso, trova una dimostrazione nel fatto che esse escludono dalla considerazione storica ogni sviluppo non significativo per il proprio modello, sino al punto di poter concepire l'esistenza di società umane prive di storia:

Pour traiter certaines sociétés humaines comme des "étapes" du développement de certaines autres, il faudrait admettre qu'alors que, pour ces dernières, il se passait quelque chose, pour celles-là il ne se passait rien –ou fort peu de choses.¹⁸

Concepire il progresso storico come necessario e unilineare, significa escludere dalla storia tutte le culture che si sono poste dei fini differenti rispetto a quelli che la società di riferimento – quella che valuta le altre a partire dai propri valori – ha posto come i soli fini validi. L'assolutizzazione dei valori di una cultura a strumenti di giudizio e di gerarchizzazione di tutte le altre all'interno di una prospettiva pseudo evoluzionista è alla base dunque dell'idea che esistano dei *peuples sans histoire*, un'idea che Lévi-Strauss rifiuta con decisione. Per Lévi-Strauss tutti i popoli, anche quelli che non conoscono la scrittura, hanno una storia:

Pendant des dizaines et même des centaines de millénaires, là-bas aussi, il y a eu des hommes qui ont aimé, haï, souffert, inventé, combattu. En vérité il n'existe pas de peuples en-

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, op. cit., p. 38.

¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, op. cit., p. 32.

fants ; tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence.¹⁹

L'affermazione della staticità di un popolo o di una cultura contiene un evidente errore prospettico, determinato dal fatto che la questione della *significatività* di un fatto storico o sociale non può essere risolta che a partire da quello che Weber²⁰ chiamava il riferimento al valore, un riferimento che già per il sociologo tedesco non poteva che essere condizionato da un punto di vista culturale.

La teoria della relatività culturale

La produzione dei popoli senza storia poggia sull'opposizione di due idee di storia. Da una parte vi sarebbe, progressiva e acquisitiva, quella che Lévi-Strauss definisce *histoire cumulative*. Cumulativa è tipicamente la storia dei popoli civilizzati, dei popoli che hanno compiuto il cammino che li conduce dall'infanzia sino alla maturità, dal primitivismo alla modernità. Ad essa si oppone *l'histoire stationnaire* tipica delle culture più primitive, una storia immobile, incapace di incamminarsi verso il progresso e perciò a noi totalmente incomprensibile. L'incomprensibilità di questa storia per un osservatore proveniente dalla nostra società dipende dal fatto che essa appoggia la propria significatività su piani differenti da quelli che sono a noi abituali. Questa incomprensibilità è cioè relativa al sistema di riferimento, e non può essere interpretata come assenza di storia, ma deve essere compresa come conseguenza del fatto della pluralità delle culture, come testimonianza della sua esistenza. È solo in ragione del nostro irriflesso aderire ad una concezione di storia culturalmente determinata che viene etnocentricamente imposta come modello di ogni storia cumulativa possibile, di ogni storia che sia capace di essere per noi significativa, che si può affermare l'esistenza di popoli o di culture non cumulative:

Nous considérerions ainsi comme cumulative toute culture qui se développerait dans un sens analogue au nôtre, c'est-à-

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 32.

²⁰ Cfr. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922, trad. it. di Pietro Rossi, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1997.

dire dont le développement serait doté pour nous de *signification*.²¹

Per chiarire il suo pensiero Lévi-Strauss fa riferimento alla teoria della relatività, che cerca di estendere ai rapporti tra le culture. Secondo la teoria della relatività le dimensioni e la velocità dei corpi fisici non sono valori assoluti, ma funzioni della posizione dell'osservatore. Così, per un viaggiatore seduto al finestrino di un treno, la velocità e la lunghezza degli altri treni dipende dalla direzione e dalla velocità alla quale si muove il treno con il quale il viaggiatore si sposta:

Or tout membre d'une culture en est aussi étroitement solidaire que ce voyageur idéal l'est de son train. Car, dès notre naissance, l'entourage fait pénétrer en nous, par mille démarches conscientes et inconscientes, un système complexe de références consistant en jugements de valeur, motivations, centres d'intérêt, y compris la vue réflexive que l'éducation nous impose du devenir historique de notre civilisation.²²

A differenza di quanto accade nel dominio della fisica, nel dominio delle scienze umane la *velocità* non ha che un valore metaforico. Per mantenere significativo il paragone il concetto di velocità deve essere sostituito da quello di *informazione*. Ciò significa che la direzione relativa di ciascuna cultura determina la quantità di informazioni che sono suscettibili di essere trasferite da una cultura ad un'altra. Al contrario che nel caso dei treni, dove due carrozze che muovono nella stessa direzione e alla stessa velocità appaiono l'una all'altra immobili, nel caso delle culture la possibilità che esse scambino informazioni risultando reciprocamente comprensibili e dunque dotate di senso, è funzione della loro relativa somiglianza. Tanto più esse divergono nella direzione, tanto meno esse risulteranno l'una all'altra comprensibili. A parere di Lévi-Strauss è solo a partire da una simile situazione di incomunicabilità che si può arrivare a definire una cultura come stazionaria:

Chaque fois que nous sommes portés à qualifier une culture humaine d'inerte ou de stationnaire, nous devons donc nous demander si cet immobilisme apparent ne résulte pas de

²¹ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 42.

²² C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 44.

l'ignorance où nous sommes de ses intérêts véritables, conscients ou inconscients.²³

L'affermazione del primitivismo o del sottosviluppo di una determinata cultura può essere fatto solo a partire da un'idea culturalmente definita di sviluppo:

quand nous sommes intéressés à un certain type de progrès, nous en réservons le mérite aux cultures qui le réalisent au plus haut point, et nous restons indifférents devant les autres. Ainsi le progrès n'est jamais que le maximum de progrès dans un sens prédéterminé par le goût de chacun.²⁴

La distinzione tra culture progressive e culture stazionarie, è dunque una questione di gusto che dipende dal sistema di riferimento dell'osservatore, un sistema valoriale complesso, inevitabilmente determinato da un punto di vista culturale.

La civilisation mondiale

Il relativismo di Lévi-Strauss sembra impedire alla radice ogni tentativo di concepire sinteticamente la storia umana come un progresso. Nessuna delle culture che assieme compongono il variegato tessuto dell'umanità può pretendere di riservare a se stessa il privilegio di poter definire una nozione di umanità universalmente valida, attraverso la quale giudicare dell'avanzamento relativo delle differenti culture sulla scala unica del progresso umano. Per Lévi-Strauss ciò è impossibile poiché "aucune fraction de l'humanité ne dispose de formules applicables à l'ensemble"²⁵. E tuttavia, sebbene la storia cumulativa non sia il privilegio di alcuna *culture* particolare, esiste ancora per Lévi-Strauss un senso nel quale la storia umana può essere considerata come *veramente* cumulativa.²⁶ Che nessuna cultura umana specifica possa arrogarsi il diritto di giudicare dell'evoluzione umana nel suo complesso a partire dalle proprie categorie di valore, non significa a parere di Lévi-Strauss che l'umanità nel suo complesso non conosca progresso alcuno. Per apprezzare il carattere cumulativo della storia al di là del suo significato etnocentrico, si tratta di abbandonare il punto

²³ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, pp. 45-46.

²⁴ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 68.

²⁵ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 83.

²⁶ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Race et culture*, *op. cit.*, p. 158.

di vista relativo delle singole culture per abbracciare quello assoluto dell'umanità. Secondo Lévi-Strauss il carattere *veramente* cumulativo della storia non può che essere misurato sul criterio del progredire di una *civilisation mondiale*. Il progresso verso la *civilisation mondiale* deve essere pensato nei termini di una evoluzione non lineare, all'interno della quale il caso gioca una parte decisiva:

L'humanité en progrès ne ressemble guère à un personnage gravissant un escalier, ajoutant par chacun de ses mouvements une marche nouvelle à toutes celles dont la conquête lui est acquise; elle évoque plutôt le joueur dont la chance est répartie sur plusieurs dés et qui, chaque fois qu'il les jette, les voit s'éparpiller sur le tapis, amenant autant de comptes différents. Ce que l'on gagne sur un, on est toujours exposé à le perdre sur l'autre, et c'est seulement de temps à autre que l'histoire est cumulative, c'est-à-dire que les comptes s'additionnent pour former une combinaison favorable.²⁷

Il progresso del genere umano è in quest'immagine il risultato di un gioco che lascia ai singoli giocatori – alle singole culture – delle *chances* di vittoria bassissime. È per questo motivo che a parere di Lévi-Strauss il progresso della *civilisation mondiale* non può derivare dalla particolare abilità di alcun giocatore, ma si può realizzare solo a partire dalla collaborazione del maggior numero possibile di partecipanti al gioco:

tout progrès culturel est fonction d'une coalition entre les cultures. Cette coalition consiste dans la mise en commun (consciente ou inconsciente, volontaire ou involontaire, intentionnelle ou accidentelle, cherchée ou contrainte) des chances que chaque culture rencontre dans son développement historique.²⁸

La posta in gioco di quel *jeu en commun* che è il progresso è definita da Lévi-Strauss in termini dichiaratamente paradossali. L'affermarsi della *civilisation mondiale* consiste in una *homogénéisation* delle risorse di ciascun giocatore. Ma, dato che le *chances* di vittoria sono funzione del numero dei giocatori che mettono in comune i risultati del proprio gioco e della diversità delle strategie impiegate dagli stessi, ogni giocata favorevole produce il risultato paradossa-

²⁷ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, pp. 38-39.

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 79.

le di rendere più improbabile quella successiva. E d'altronde, essendo il fatto della diversità consustanziale all'essere uomo dell'uomo, un'umanità capace di completare il cammino del progresso e di adeguarsi ad una forma unica di vita associata sarebbe un'umanità impoverita, una *humanité ossifiée*²⁹. Per questo motivo

L'humanité est constamment aux prises avec deux processus contradictoires dont l'un tend à instaurer l'unification, tandis que l'autre vise à maintenir ou à rétablir la diversification.³⁰

Ma, al di là di questo carattere paradossale del progredire della *civilisation mondiale*, dove trovare un criterio per giudicare del carattere progressivo di una giocata senza rischiare di ricadere nel particolarismo, senza rischiare di assumere involontariamente come criterio di giudizio quello relativo al punto di vista di un singolo giocatore? Il concetto di *civilisation mondiale*, per ammissione dello stesso Lévi-Strauss, è molto problematico:

Quand nous parlons de civilisation mondiale, nous ne désignons pas une époque, ou un groupe d'hommes: nous utilisons une notion abstraite, à laquelle nous prêtons une valeur, soit morale, soit logique.³¹

Civilisation mondiale è una nozione di carattere morale nel caso che essa coincida con lo scopo che noi proponiamo alle società esistenti; è una nozione di carattere logico se con essa dichiariamo di porci alla ricerca delle costanti interculturali che l'analisi per-

²⁹ Lévi-Strauss arriva qui a parere di Tzvetan Todorov sino a sfiorare l'essenzialismo culturale e la condanna "du croisement des cultures", in nome di un "modello riserva" di protezione della diversità. Si domanda Todorov: "l'individu est-il vraiment prisonnier du train de la culture dans laquelle il a grandi, sans aucune possibilité de prendre du recul (voire de sauter du train)? Lévi-Strauss fait preuve ici d'un déterminisme culturel dont la rigidité n'a rien à envier à celle du déterminisme racial cher à Gobineau" (T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Editions du Seuil, 1989; p. 99). La possibilità di un simile *détachement* è d'altronde riconosciuta dallo stesso Lévi-Strauss, che anzi fa di essa il primario compito dell'etnologo. E' solo a partire dalla possibilità di operare un simile distacco che lo strutturalismo di Lévi-Strauss può prendere le mosse. La contraddizione che Lévi-Strauss ritrova nel progresso della *civilisation mondiale* è, a parere di Todorov, la contraddizione di fondo del suo progetto antropologico che, combattuto tra l'affermazione di un rigoroso relativismo culturale e la ricerca delle costanti antropologiche strutturali, rischia di cadere vittima di un delirio schizoide.

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 84.

³¹ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 76.

mette di individuare. Si tratta in ogni caso di una nozione povera e schematica, priva della densità e della concretezza tipica di ogni cultura particolare:

la civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, des cultures préservant chacune son originalité.³²

E tuttavia vi sono a parere di Lévi-Strauss almeno due momenti nella storia dell'umanità, che possono essere riconosciuti come forieri di un reale e complessivo progresso per l'umanità nel suo complesso: la rivoluzione neolitica e la rivoluzione industriale. In entrambi i casi la questione della primogenitura da parte di tale o tal'altra cultura, letta alla luce della storia millenaria dell'umanità, è del tutto priva di senso. Lévi-Strauss critica dunque come inopportuno l'orgoglio dell'Occidente per il quale

L'Européen du XIX siècle s'est proclamé supérieur au reste du monde à cause de la machine à vapeur et de quelques autres prouesses techniques dont il pouvait se targuer.³³

Se qualsiasi progresso non può che risultare da un *jeu en commun*, da una *coalition de cultures*, è solo per miopia che l'Occidente ha potuto inorgogliarsi di questa accidentale primogenitura. Ciò non toglie però il fatto per noi decisivo che la diffusione della civiltà industriale, accidentalmente realizzatasi in Occidente prima che nel resto del globo, rappresenti per Lévi-Strauss una fondamentale discontinuità nella storia della *civilisation mondiale*. Anche se solamente *per accidens* la *civilisation occidentale* coincide con la *civilisation mondiale* sia in senso logico – in quanto costante antropologica in rapida diffusione – che in senso morale – come prova il fatto che essa viene riconosciuta per unanime consenso come un obiettivo da raggiungere:

les peuples assujettis par l'Occident ou contraints par lui à le suivre ont reconnu cette supériorité et, leur indépendance une fois conquise ou assurée, se sont donné pour but de rat-

³² C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 77.

³³ C. Lévi-Strauss, *Race et culture*, *op. cit.*, p. 135.

traper ce qu'ils considéraient eux-mêmes comme un retard dans la ligne d'un commun développement.³⁴

Per quanto ciò sia avvenuto, come lo stesso Lévi-Strauss sottolinea, molto meno spontaneamente di quanto gli occidentali non siano propensi a credere, tuttavia l'espansione del modello occidentale è un fatto innegabile, che corrisponde ad una necessità ineluttabile legata al compimento della *civilisation mondiale* in quanto *commun développement* del genere umano. La diffusione della civiltà industriale – la sua identità logica con la diffusione della *civilisation mondiale* – agisce qui in maniera del tutto analoga a quanto accade nel pensiero coloniale classico come inconfutabile prova della superiorità morale del modello sociale sviluppato dall'Occidente, ovvero come prova della sua *universalità*. Per quanto dunque la società occidentale abbia partorito questo modello solo per caso e certamente con il concorso di tutte le civiltà che ha incontrato nel suo cammino, l'affermarsi della *civilisation mondiale* sembra coincidere sia logicamente che moralmente con l'affermarsi universale della forma economico-sociale sviluppata dall'Occidente. È per questa via che la *civilisation occidentale* viene ad essere rivestita anche da Lévi-Strauss di un significato universale attraverso il quale il suo particolare stile di vita è proposto come destino del mondo.

³⁴ C. Lévi-Strauss, *Race et culture*, *op. cit.*, p. 135.

2.2 La *mise en valeur*

Car pourquoi l'esprit de sédition serait-il la réponse aux largesses d'un bienfaiteur? La colonisation européenne n'a-t-elle pas peuplé les continents de ses prodiges? N'a-t-elle pas distribué partout les transformations fécondes, les initiatives créatrices, les activités productives, les éléments de fortune, les facultés du mieux-être? N'a-t-elle pas fertilisé d'immenses stérilités, multiplié l'abondance de toutes richesses, développé leur circulation, accru pour l'humanité la vaste ressource des biens qui la nourrissent?

A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*

Nel 1922 Lord Frederick Lugard, eroe del colonialismo inglese¹, scrive un testo destinato a rimanere tra i classici della letteratura coloniale, *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, un testo che viene letto e citato come un'autorità dalla maggior parte degli autori coloniali che abbiamo incontrato. In esso Lugard descrive il potere esercitato dagli inglesi nelle colonie africane come una *trusteeship*, un mandato fiduciario, vincolato ad una doppia missione in conformità alla quale i colonizzatori devono:

– lavorare in vista del progresso – della *civilisation* – delle razze dominate;

¹ Prima di accedere nel 1928 al titolo di Lord per i suoi meriti di amministratore coloniale, Frederick John Dealtry Lugard (1858-1945) era noto come *Colonel* Lugard, ufficiale della *Royal Army*. Al servizio della *British East Africa Company* dal 1889, viene inviato in Uganda nel 1890 con lo scopo di assicurare il predominio britannico sul territorio. *Pacificata* l'Uganda Lugard ritorna in patria e spinge per la creazione di un protettorato inglese sulla stessa, cosa che accade nel 1894. Nominato *British Commissioner* per il Nord Nigeria vi crea nel 1897 la *West African Frontier Force*, che nel 1903 sottomette definitivamente il paese all'influenza inglese. Governatore militare generale della Nigeria dal 1912 al 1919, è a lui che si deve l'invenzione della forma attuale del paese, ottenuta attraverso la fusione amministrativa dei protettorati del nord e del sud con la colonia di Lagos. E' noto per essere il teorico della dottrina dell'*indirect rule*, che divenne in questi anni la dottrina ufficiale del colonialismo inglese, secondo la quale l'amministrazione coloniale doveva esercitare il suo controllo delle popolazioni colonizzate *indirettamente*, ovvero per tramite delle istituzioni tradizionali e dei potentati locali.

– sviluppare le risorse materiali dei paesi occupati per il beneficio della specie umana in generale.

Conformemente alla struttura della *trusteeship*, che lega la legittimità del potere al suo conformarsi ai vincoli del mandato e giustifica sin dalla sua originaria formulazione lockeiana la resistenza nel caso in cui il suo esercizio fuoriesca da questi limiti, la doppia missione che il colonialismo è tenuto a realizzare riassume in sé le condizioni della sua legittimità². Il *Dual mandate* di Lugard, esplicitando il contenuto del mandato coloniale, ci parla dunque in realtà delle strategie di legittimazione dell'impresa coloniale, che presenta come duplici. Nel precedente capitolo, affrontando il tema della *mission civilisatrice*, abbiamo analizzato le strategie corrispondenti alla prima parte del *dual mandate*, che lega la legittimità del colonialismo alla *civilisation* dei *peuples enfants*. Il tema della *mission civilisatrice* costituisce, come abbiamo visto, il tema centrale del discorso coloniale francese, al punto da poterne definire la specificità. La particolare insistenza che il discorso coloniale francese pone sul tema della *civilisation du monde* non significa che esso non conosca alcuna strategia corrispondente alla seconda ingiunzione del mandato lugardiano. Si tratterà ora di avvicinare questa seconda strategia di legittimazione alla quale corrisponde una definizione di *colonisation* alternativa e per molti aspetti complementare a quella che ne faceva un equivalente di *civilisation*. Girault la formula in questi termini:

La colonisation apparaît comme le grand phénomène historique qui résume la mise en valeur du globe par les peuples civilisés.³

Mise en valeur è un'espressione tipicamente coloniale che serve a riassumere l'aspetto più schiettamente materiale della *colonisation*. Così come accade per la *civilisation*, della *mise en valeur du globe* possono essere soggetto i soli popoli civilizzati. Nella rubrica della *mise en valeur* il pensiero coloniale fa ricadere tutti i temi riconducibili alla *modernizzazione* delle colonie, (l'igiene, la sanità, l'educazione, le realizzazioni infrastrutturali come le strade, le ferrovie, i

² Sulla centralità della nozione di *trusteeship* nella filosofia politica di Locke, si può leggere M. Merlo, *Potere naturale, proprietà e potere politico in John Locke*, contenuto in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999.

³ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, op. cit., p. 25.

porti, gli aeroporti, etc.), letti dal punto di vista di un più razionale sfruttamento delle risorse naturali delle colonie:

Coloniser c'est, en effet, mettre en valeur les richesses naturelles d'une région et créer l'outillage économique nécessaire.⁴

Vediamo in che modo il tema della *mise en valeur* funzioni come una legittimazione del sistema coloniale nel suo complesso ed in che modo questa legittimazione continui ad appoggiarsi su argomenti di ispirazione universalista.

La mise en valeur du globe

Il rilievo teorico della nozione di *mise en valeur* per il pensiero coloniale francese trova la sua più chiara espressione in *Grandeur et servitude coloniales* di Albert Sarraut⁵. Sarraut pone il tema della *mise en valeur* all'origine del fenomeno coloniale, facendone il motore essenziale della storia universale. La storia coloniale viene fatta cominciare da Sarraut con le civiltà greca e latina, progenitrici dirette del grande genio colonizzatore europeo. L'origine di questo genio è, a parere di Sarraut, nella necessità, ovvero nella carenza di ricchezze naturali del suolo e del sottosuolo europeo. In una sorta di riscrittura del mito narrato dal Protagora di Platone Sarraut argomenta che, nella distribuzione delle ricchezze operata dalla natura all'origine del mondo, all'Europa sarebbe toccata una terra sprovvista di ricchezze materiali. Per compensare a questa carenza i popoli europei avrebbero ricevuto per contropartita il monopolio dell'ingegno. All'Europa insomma la natura avrebbe donato "le génie inventif des races blanches" contenente in sé "la science d'utilisation des richesses naturelles", mentre al resto del mondo sarebbero toccate in sorte "les plus vastes réservoirs de ces matières [...] vers lesquelles le besoin de vivre et

⁴ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, op. cit., p. 23.

⁵ Albert Sarraut aveva fatto della questione della *mise en valeur* il centro della sua dottrina coloniale, sin dall'epoca della sua esperienza di amministratore. All'indomani della Grande guerra Sarraut aveva tentato senza successo di fare approvare una legge per finanziare i grandi prestiti necessari a mettere in moto un ambizioso piano di investimenti. Nel 1923 al tema aveva dedicato uno studio lungo e approfondito, intitolato *La Mise en valeur des colonies françaises* (Paris, Larose, 1923), nel quale attraverso una minuziosa analisi economica, denunciava la necessità di un forte investimento infrastrutturale.

de créer jettera l'élan des pays civilisés"⁶. La colonizzazione sarebbe così lo strumento provvidenziale attraverso il quale correggere gli errori distributivi della natura, togliendo dalle mani delle "civilisations incapables de mettre en valeur leurs réserves de richesses naturelles"⁷ queste terre per loro inutili, e rimettendole nelle mani degli europei, unici possessori della *science* relativa al loro buon uso. L'argomento di Sarraut riassume esemplarmente le convinzioni del pensiero coloniale e merita per questo di essere seguito nel dettaglio.

Come per Locke e per Kant, per Sarraut la terra è un patrimonio comune dell'umanità:

L'humanité totale doit pouvoir jouir de la richesse totale répandue sur la planète. Cette richesse est le trésor commun de l'humanité.⁸

Il possesso di queste ricchezze comuni da parte di specifici popoli non può togliere dunque

le droit de l'univers d'utiliser les ressources offertes en tous lieux par la nature à la satisfaction légitime des besoins humains.⁹

Si tratta di un diritto posseduto in comune dalla specie umana, un diritto più alto dei diritti particolari di qualsiasi comunità specifica:

Supérieur à tous les droits, se dresse le droit total de l'espèce humaine à vivre sur la planète une vie meilleure, par l'usage plus abondant des biens matériels et des richesses spirituelles susceptibles d'être fournis à l'ensemble des vivants.¹⁰

Il diritto dell'umanità nel suo complesso a quella che si potrebbe definire la massimizzazione delle risorse materiali del pianeta deve fare i conti con il fatto che queste risorse sono inegualmente distribuite sulla superficie terrestre:

La nature, à travers la surface de la terre, a inégalement réparti ces facultés et ces ressources, avec l'inégale influence

⁶ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 58.

⁷ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 58.

⁸ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 111.

⁹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁰ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, pp. 108-109.

des climats, des fertilités et des valeurs héréditaires. Sa dévotion capricieuse a localisé ici ou là les unes et les autres, dans la diversité, la dispersion et le contraste.¹¹

Il capriccio naturale ha fatto sì che una consistente parte delle risorse naturali si trovino in territori occupati da popolazioni incapaci di sfruttarle razionalmente

l'on a pu voir, durant de longs siècles, la plus vaste accumulation des richesses naturelles stérilement bloquée dans l'étendue de territoires occupés par des races attardées qui, n'en sachant pas tirer profit pour elles-mêmes, pouvaient encore moins les verser dans le grand torrent circulatoire où s'alimentent les besoins chaque jour croissants de l'humanité.¹²

Le risorse naturali non sono già delle ricchezze. Perché una risorsa si trasformi in ricchezza – secondo un movimento di pensiero che troverà più adeguata spiegazione nell'*excursus* dedicato a Locke¹³ – ad essa deve applicarsi il lavoro umano. Le popolazioni non civilizzate delle colonie, incapaci di agire collettivamente in modo razionale, non sono in grado di operare questa trasformazione poiché sprovviste delle necessarie doti di industriosità e razionalità. L'incapacità di sfruttare razionalmente le risorse presenti all'interno dei propri territori da parte delle *racas attardées* sottrae all'umanità una parte importante della sua potenziale ricchezza. È dal punto di vista *universale* dell'umanità spogliata delle sue potenziali ricchezze che Sarraut può chiedersi se l'occupazione di un territorio da parte di una popolazione incapace possa essere considerata *giusta*:

Est-il juste, est-il légitime qu'un tel état de choses indéfiniment se prolonge? Et comment pourrait-il se maintenir alors que le mouvement même de la vie universelle projette une lumière crue sur cette grave réalité: l'augmentation incessante du nombre des vivants, du nombre de bouches à nourrir? [...] Faut-il donc laisser en friche, faut-il abandonner aux

¹¹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 109.

¹² A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 109.

¹³ Cfr. *infra*.

ronces de l'ignorance ou de l'incapacité les immenses étendues incultes d'où ces nourritures peuvent jaillir?¹⁴

L'argomento demografico viene agitato da Sarraut come una prova decisiva della necessità di operare una adeguata *mise en valeur* del globo, ovvero di sottrarre alle popolazioni incapaci le terre da loro inutilmente occupate. L'incapacità delle popolazioni *attardées* di mettere adeguatamente a frutto le risorse di cui la natura ha dotato le loro terre fa apparire queste terre come dei *sols inutilisés*. È dunque un argomento *umanitario* che impone alle nazioni civilizzate il *dovere* di colonizzare le terre *inutilizzate*, al fine di mettere a disposizione dell'umanità nel suo complesso le loro ricchezze che altrimenti andrebbero sprecate. Girault lo aveva espresso in questi termini:

une race d'hommes n'a pas le droit de faire bande à part, de se refuser à toute communication avec les autres et d'inutiliser des territoires immenses dont elle ne sait tirer parti.¹⁵

Anche per Girault è in gioco qui “un droit naturel et supérieur”,

celui de se procurer par le travail et par l'échange des produits de toute nature qui se rencontrent à la surface du globe. Certaines peuplades par exemple ne peuvent empêcher d'utiliser les ressources de leur sol ou sous-sol, ressources qui sont souvent un monopole naturel.¹⁶

Hardy definisce questo diritto come

le droit, pour les puissances civilisées, de se substituer aux “races incompetentes” dans l'exploitation des richesses terrestres.¹⁷

La *mise en valeur* dei territori colonizzati è un diritto/dovere dei *peuples civilisés*, un compito altamente morale che deve porre termine a quella che per Folliet è una “situation anormale, préjudiciable au bien de l'humanité”, l'esistenza di

¹⁴ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, pp. 109-110.

¹⁵ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, op. cit., p. 27.

¹⁶ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, op. cit., p. 27.

¹⁷ G. Hardy, *La politique coloniale*, op. cit., p. 336.

peuplades, dites *sauvages* ou *primitives*, dispersées sur des immenses étendues et détenant une vague propriété politique de richesses naturelles, qu'elles n'exploitent pas, faute de savoir, de pouvoir ou de vouloir.¹⁸

Al diritto superiore che impone la *mise en valeur du globe* come un dovere nei confronti dell'umanità non può essere opposto alcun preteso diritto di prima occupazione, che, dal punto di vista dell'argomentazione qui esposta, si ridurrebbe ad un "droit de farouche isolement" capace di eternare, per usare nuovamente le parole di Sarraut, "en des mains incapables la vaine possession de richesses sans emploi"¹⁹.

Le ricchezze capricciosamente distribuite dalla natura sulla superficie terrestre "constituent un patrimoine de l'humanité" ed è perciò che "le sauvage qui les maintient improductives peut en être, au moins momentanément", cioè a dire sino al momento in cui la sua civilizzazione non sia compiuta, "dessaisi en vue de l'intérêt commun"²⁰. È dunque *au nom de l'humanité* che di fronte ai sostenitori dei diritti delle popolazioni colonizzate Sarraut può rispondere:

Non! Un droit dont l'exercice se retourne contre les droits du mieux-être universel n'est pas un droit. [...] Et nulle appropriation, fut-elle millénaire, ne peut invoquer la prescription contre le droit de l'univers d'utiliser les ressources offertes en tous lieux par la nature à la satisfaction légitime des besoins humains.²¹

L'abbondanza spirituale e materiale non può venire per Sarraut nell'isolamento *egoista* cui certe razze sembrano pretendere. Solo attraverso lo scambio e la collaborazione tra le diverse razze – solo "échangeant amplement leurs ressources naturelles et les facultés propres de leur génie créateur"²² – il patrimonio dell'umanità può essere massimizzato. La collaborazione tra le razze deve tenere conto del differente livello di *civilisation* che esse sono state in grado di raggiungere, per dar luogo ad una divisione del lavoro profittevole per l'insieme del genere umano. Nella divisione pre-

¹⁸ J. Folliet, *Morale internationale*, *op. cit.*, p. 200.

¹⁹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 111.

²⁰ G. Hardy, *La politique coloniale*, *op. cit.*, p. 336.

²¹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 111.

²² A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 109.

figurata da Sarraut il compito dei popoli arretrati è quello di mettere le ricchezze inutilizzate delle proprie terre a disposizione del genio valorizzatore dei popoli più avanzati. Compito dei popoli *civilisés* è quello di operarne un'adeguata *mise en valeur*. È questa per Sarraut "l'idée générale sur laquelle la colonisation moderne peut prendre assise" un'idea che trova la sua stella polare nell'interesse dell'umanità e – per lo meno in prospettiva – nel benessere delle stesse popolazioni *dépossédées*:

Au nom du droit de vivre et du bien commun de l'humanité, la colonisation, agent de la civilisation, va prendre charge de la mise en valeur, de la mise en circulation des richesses que des possesseurs débiles détenaient sans profit pour eux-mêmes et pour tous. C'est pour l'utilité de tous qu'on agit ainsi. Et d'abord pour le bien même de ceux qu'on paraît déposséder.²³

Colonie di popolamento e di sfruttamento

Ma che cosa si deve intendere concretamente per *mise en valeur*? In che modo avviene che le risorse inutilizzate di un paese possano essere riversate nel patrimonio comune dell'umanità? Tentare di rispondere a queste domande significa per Hardy avvicinare un livello di comprensione più profondo del tema della valorizzazione. Si tratta di arrivare infine a comprenderla come un problema di *risorse umane* piuttosto che naturali. Scrive Hardy:

par quelque côté qu'on aborde le problème de la mise en valeur de colonies [...] pour avoir des chances de le résoudre, il convient avant tout de le traiter comme un problème humain.²⁴

Il problema della *mise en valeur* è un problema umano, poiché lo sfruttamento razionale delle ricchezze inutilizzate richiede una immensa quantità di lavoro umano. È questa necessità che ha fatto apparire lo schiavismo come una risorsa irrinunciabile per il colonialismo:

²³ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 112.

²⁴ G. Hardy, *La politique coloniale*, op. cit., p. 382.

L'exploitation des ressources coloniales semblait, dans les débuts, impossible sans une exploitation de l'homme par l'homme.²⁵

La schiavitù, inaccettabile all'interno dell'orizzonte repubblicano, ha costituito per lungo tempo un'eccellente soluzione al problema della *mise en valeur*:

Dans les "Iles", au temps de la traite des Noirs, le problème de la mise en valeur était relativement simple: l'exploitant européen avait à sa disposition une main-d'œuvre peu coûteuse, condamnée à l'obéissance absolue, sur un sol où nulle contestation ne pouvait se produire, puisqu'en général les indigènes en étaient disparus.²⁶

Il tramonto del sistema schiavile ha tolto al colonialismo una manodopera obbediente ed economica e ha reso centrale il problema della *mise en valeur*. Le differenti soluzioni escogitate per questo decisivo problema danno luogo ad esperienze coloniali differenti, ovvero alla distinzione tra *colonies de peuplement* e *colonies d'encadrement*.

Le *colonies d'habitation* o *colonies de peuplement*, raggruppano esperienze coloniali tra loro assai diverse – Australia, Canada, Africa del Sud, Antille, etc. – ma unite da un tratto comune e dominante:

à la place ou à côté des indigènes, l'enracinement définitif et multiple de souches européennes.²⁷

Nelle colonie di popolamento l'ampiezza della presenza europea permette che l'opera di valorizzazione delle risorse naturali del paese sia compiuta direttamente dagli europei. Dove la presenza dei coloni europei è apprezzabile, il problema centrale è quello dell'appropriazione della terra:

ce qu'il faut, c'est du terrain pour ce colon ; pour habiter et cultiver, il faut qu'existent des terrains inoccupés ; quartiers déserts, où les colons se fixeront sans expulser, sans refouler les premiers occupants. Mais d'autres fois, il faudra bien, bon gré mal gré, que soient repoussés tous ces habitants qui tien-

²⁵ G. Hardy, *La politique coloniale, op. cit.*, p. 383.

²⁶ G. Hardy, *La politique coloniale, op. cit.*, p. 373.

²⁷ G. Hardy, *La politique coloniale, op. cit.*, p. 11.

nent le sol, mais qui ne savent pas, par leurs pauvres moyens, en réaliser la mise en valeur.²⁸

Nelle colonia di popolamento, affinché la *mise en valeur* possa essere realizzata, l'incapace proprietà indigena deve, *bon gré mal gré*, cedere il passo per permettere "la constitution rapide des grands domaines européens"²⁹, i soli capaci di sfruttare razionalmente le risorse esistenti. Il caso dell'Algeria – la sola colonia di popolamento dell'Impero – è ancora una volta paradigmatico. Secondo Benjamin Stora – storico del Maghreb presso l'INALCO – l'Algeria prima della conquista ignorava l'istituzione della proprietà privata

L'Algérie [...] ne connaissait qu'une hiérarchie compliquée de droits d'usage. Ceux-ci se décomposaient en deux grandes catégories de statuts: le droits du bey en sa qualité de souverain et les droits des tribus. Les terres du bey étaient de trois sortes: les terres *melk* étaient allouées à des particuliers, mais le souverain conservait sur elles un droit ultime; les terres *beylik*, les meilleures, étaient cultivées sous l'administration directe du bey; enfin les terres confisquées aux tribus rebelles. Pour les autres terres, inaliénables, les droits appartenaient à la tribu tout entière en indivision (terres *arch*), mais tout membre de la tribu travaillant la terre avec sa charrue pouvait prétendre au droit d'usage héréditaire et à l'appropriation du produit.³⁰

Questo complesso sistema di accesso non mercantile alla terra divenne il bersaglio di una sistematica opera di distruzione da parte del colonialismo francese. La prima appropriazione, che viene immediatamente a seguito della conquista militare, riguardò le terre *beylik* che lo Stato francese, che si voleva successore del *bey* – il principe vassallo dell'Impero ottomano – nei diritti di sovranità, distribuì ai coloni. I successivi atti della spoliazione (che nel 1919 aveva sottratto alla popolazione musulmana di Algeria 7 milioni e mezzo di ettari di terra) furono invece degli atti di carattere legi-

²⁸ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 7.

²⁹ G. Hardy, *La politique coloniale*, *op. cit.*, p. 379.

³⁰ B. Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Paris, La Découverte, 1991; pp. 25-26.

slativo³¹. Il senato consulto del 22 aprile 1863, con il pretesto di sancire ufficialmente la proprietà tradizionale delle tribù, di fatto la riconobbe solo su una ristretta minoranza delle terre consentendo la mercificazione delle restanti. Le leggi del 26 luglio 1873 e del 22 aprile 1887 andarono nella stessa direzione e consentirono di *livrer au marché français la terre indigène*, la terra che le irrazionali istituzioni locali lasciano *inutilizzata*, ovvero impediscono sia adeguatamente valorizzata. Il loro risultato, ad ammissione dello stesso Hardy, è che

En fait, sinon de propos délibéré, il s'est produit un reflux, qui sans doute a eu pour effet une magnifique transformation de l'économie algérienne, mais qui, sur d'immenses espaces, a réduit à rien le paysannat indigène.³²

Se le caratteristiche del tutto particolari della colonizzazione algerina impongono come una necessità ineluttabile la spoliazione della proprietà indigena e la conseguente distruzione del *paysannat*, nelle altre colonie "le principal objet de la colonisation" deve essere al contrario "le maintien et le renforcement du *paysannat*"³³. Nella quasi totalità delle colonie francesi, la popolazione di origine europea è infatti troppo poco numerosa per potersi impegnare in prima persona nella *mise en valeur* del territorio. Il problema principale, nelle colonie che sfuggono al modello del popolamento, non è quello della terra, ma quello del lavoro ovvero quello di reperire la manodopera necessaria alla valorizzazione delle risorse naturali. La sua soluzione non può che risiedere "dans une organisation progressive du travail indigène"³⁴. È a partire da simili considerazioni che il pensiero coloniale definisce la maggior parte delle colonie francesi come delle *colonies d'encadrement*, o *d'exploitation*. Per *colonies d'exploitation* o *colonies d'encadrement* René Maunier ci suggerisce di intendere innanzitutto "des colonies où le colons

³¹ Ciò non toglie che il metodo dell'espropriazione violenta abbia potuto continuare ad essere utilizzato ogni qualvolta le circostanze lo abbiano reso praticabile ed in particolare come rappresaglia di fronte ad ogni atto di ribellione.

³² G. Hardy, *La politique coloniale, op. cit.*, p. 379.

³³ G. Hardy, *La politique coloniale, op. cit.*, p. 375.

³⁴ G. Hardy, *La politique coloniale, op. cit.*, p. 382.

sont peu nombreux”³⁵. Nelle colonie *d’encadrement* il problema della *mise en valeur* si confonde con il problema del lavoro:

Dans ces pays c’est le problème du *travail* qui est toujours au premier plan, puisqu’il s’agit de procurer et conserver des travailleurs, et sans compter sur les colons, qui sont, comme on dirait, travail de direction, mais ne sont pas du tout travail d’exécution.³⁶

Compito dei colonizzatori, troppo poco numerosi per procedere da sé alla valorizzazione delle risorse locali, deve essere allora quello di organizzare la manodopera locale, sfruttando la sua *vocation paysanne*³⁷. Le *colonies d’encadrement* sono infatti definibili anche come “des colonies de direction, d’orientation, d’éducation de la main-d’œuvre de couleur”³⁸ dove la *mission* dei coloni – espressione del diritto/dovere di *mettre en valeur* il territorio a maggior gloria dell’umanità – deve dunque essere quella

de diriger et d’orienter l’exploitation du pays neuf par la main-d’œuvre de couleur. Les colons peu nombreux, en vertu du climat ; ils seront un élément ordonnateur des forces du pays ; l’état majeur des dirigeants de la main-d’œuvre de couleur ; et leur mission sera, ainsi qu’on a bien dit, l’*encadrement* des travailleurs. S’ils sont, comme il advient, quelque milliers [...] il ne peut donc aucunement être question qu’ils soient cultivateurs ; ils seront les chefs et non les agents de l’exploitation, qui se fera par la main-d’œuvre des natifs.³⁹

Travail et Civilisation

L’abolizione della schiavitù – che come abbiamo visto viene da subito usata come argomento a favore della colonizzazione – ha reso necessarie delle nuove forme di *encadrement des travailleurs*. Una delle forme di *encadrement* più comunemente impiegate dal colonialismo francese per avviare al lavoro la ritrosa manodopera

³⁵ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, pp. 5-6.

³⁶ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 6.

³⁷ G. Hardy, *La politique coloniale*, *op. cit.*, p. 375.

³⁸ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, p. 7.

³⁹ R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*, pp. 5-6.

locale è, sino al secondo dopoguerra, quella del lavoro forzato. In un primo periodo la continuità con il sistema schiavile è totale. Gli schiavi sono acquistati dalle mani dei trafficanti e raccolti nei cosiddetti *villages de liberté*, dove vengono *liberati* per essere trasformati in *engagés à temps* e costretti al lavoro. Paul Vigné, che poi si dimetterà dall'esercito per divenire uomo politico e scrittore, è tra il 1883 e il 1886 un giovane ufficiale medico della marina di stanza in Senegal. In un articolo pubblicato su *L'Aurore*, giornale vicino a Clemenceau, egli descrive così la continuità tra schiavitù e lavoro forzato:

Les administrateurs, les commandants militaires des cercles reçoivent l'ordre de recruter dans leur districts un nombre déterminé de sujets; en même temps, on met à leur disposition les sommes importantes que cette opération exigera. A partir de ce moment, dans ces postes-là, le registre des *engagements volontaires* est ouvert, c'est-à-dire que les caravaniers marchands d'esclaves sont admis à présenter au commandant leur marchandise; à partir de ce moment aussi, le genre de trafic auquel on va se livrer ne s'appellera plus la *traite* mais un acte de libération, l'esclave ne sera plus un esclave mais un engagé.⁴⁰

Secondo Gilles Manceron, tra il 1888 e il 1911 si possono contare 14 *villages de liberté* – veri e propri campi di lavoro – in Senegal, 31 in Guinea, 15 in Costa d'Avorio e 98 in Sudan al momento della conquista. Il ricorso al lavoro forzato diviene sistematico nel corso della prima guerra mondiale, all'interno del più ampio processo di mobilitazione totale della nazione. I buoni risultati ottenuti ne consigliano il mantenimento anche a guerra terminata. La diffusione del sistema non riguarda d'altronde i soli territori controllati dalla Francia. Il sistema è ampiamente diffuso nella maggior parte delle colonie europee, e il suo uso è sistematico nel Congo belga e nelle colonie portoghesi. L'evidente scandalo della situazione spinge la Confederazione internazionale del lavoro a organizzare, dal 10 al 28 giugno del 1930 a Ginevra, una conferenza internazionale specificamente dedicata al tema del lavoro forzato. Lo scopo della conferenza è quello di convincere le po-

⁴⁰ P. Vigné d'Octon, *La Gloire du sabre*, Paris, 1900; citato in G. Manceron, *Marianne et les colonies*, op. cit., p. 205. Per una presentazione della figura di Paul Vigné cfr. le pagine 238-240.

tenze coloniali ad applicare alle colonie le stesse convenzioni internazionali relative alla protezione dei lavoratori che esse si sono impegnate a rispettare nella madrepatria. La Francia si oppone con forza alla messa al bando di quello che preferisce chiamare *travail obligatoire*⁴¹. La sua posizione appare insostenibile alla maggior parte delle potenze coloniali e persino all'Italia mussoliniana⁴². La conferenza si chiude con la firma di un documento che proclama la messa al bando del lavoro forzato e impegna la Francia a evitarne l'impiego. Poco dopo, il 21 agosto dello stesso anno, la Francia adotta un decreto che rappresenta il primo tentativo di regolamentare la materia. I suoi contenuti sono assai modesti, come mette in rilievo la storica Catherine Coquery-Vidrovitch:

Celui-ci [il decreto del 21 agosto] se contentait, d'une façon on ne pouvait plus vague, d'inviter les gouverneurs à proposer des arrêtés pour régler "tout travail [...] pour l'exécution duquel [...] un individu ne s'est pas offert de plein gré en dehors des travaux ou services résultant de ses obligations fiscales ou militaires, ou de l'exécution d'une peine de droit commun", sans compter, en outre, la main-d'oeuvre exigée "pour le cas de force majeure" (laissés en dehors de la définition du travail forcé par la réglementation internationale) et les travaux de village "consacrés par la coutume".⁴³

Il decreto – seppure vincolandone l'uso ad un elenco definito di situazioni – permetteva dunque il perpetuarsi dell'istituzione. Ciononostante esso suscitò l'ostruzionismo dei deputati legati agli interessi coloniali. Esso non fu ratificato che nel 1937 dal governo del Fronte popolare e di fatto rimase del tutto inapplicato. La

⁴¹ La ritrosia di molti autori e delle stesse autorità ad usare l'espressione *travail forcé*, è spiegata da Folliet a partire dal rischio che essa potesse confondersi agli occhi dell'opinione pubblica con quella di *travaux forcés*, con la quale la lingua francese indica i castighi che possono accompagnare una condanna penale. Folliet rifiuta l'argomentazione, convinto dell'esistenza di una chiara distinzione tra i due concetti e considera equivalenti le espressioni *travail forcé* e *travail obligatoire*. Cfr. J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, Paris, Les Editions du cerf, 1934.

⁴² Nella sua appassionata difesa del lavoro forzato la Francia è appoggiata solo dal Belgio e dal Portogallo, che come la Francia lo avevano eretto a sistema.

⁴³ C. Coquery-Vidrovitch – C. R. Ageron, *Histoire de la France coloniale, op. cit.*, pp. 117-118.

guerra impose infatti un rapido ripristino del sistema del *travail obligatoire* in tutta la sua efficienza.

È solo con la legge dell'11 aprile 1946 che il lavoro forzato verrà definitivamente abolito nelle colonie francesi, ma bisognerà attendere il 1952 perché il primo *Code du travail d'outre-mer* (che verrà peraltro applicato con lentezza, se non totalmente disapplicato sino alle indipendenze) veda la luce. La ritrosia degli ambienti coloniali ad abbandonare un sistema tanto economicamente profittevole quanto moralmente discutibile – soprattutto se letta a fianco dell'impegno nella lotta contro la schiavitù concordemente dichiarato sin dalla conferenza di Berlino da tutte le potenze coloniali come uno degli essenziali fini morali della colonizzazione – richiese al pensiero coloniale un particolare sforzo di giustificazione. Esso si muove a partire dalla sorprendente affermazione del carattere morale del lavoro forzato. Vediamo in che modo una simile giustificazione possa essere costruita. Abbiamo visto nei paragrafi precedenti che l'evidente *differenza* incarnata dal non civilizzato – la sua proverbiale pigrizia, la sua indolenza, la sua incapacità di organizzare razionalmente la propria esistenza – non è fatta dipendere dal pensiero coloniale di questi anni da una differenza di *natura* imputabile al colore della pelle, ma da un complesso di condizioni culturali e ambientali. Sarraut le riassume in tre macrocategorie: “une longue hérédité, le climat, la sous-alimentation”⁴⁴. Non potendo agire sul clima, il funzionario coloniale, nel suo tentativo di riportare l'indigeno all'interno dell'umanità cui pure appartiene, deve prendere in considerazione quelle abitudini culturalmente determinate che finiscono per rinchiudere l'indigeno all'interno del *cercle infernal* della sua indolenza. Il circolo vizioso dell'indolenza, per il quale le irrazionali abitudini culturali indigene tendono a riprodursi indefinitamente uguali a se stesse, condannando le popolazioni *arriérées* ad una immobile miseria, viene così spiegato da Sarraut:

l'indigène est sous-alimenté parce qu'il ne travaille pas, et il ne travaille pas parce qu'il est sous alimenté.⁴⁵

Per spezzare il circolo dell'indolenza, della malnutrizione e dell'irrazionalità e permettere così agli indigeni di incamminarsi

⁴⁴ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 138.

⁴⁵ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., pp. 138-139.

verso una socializzazione propriamente umana sarà dunque necessario avviarli – forzatamente – al lavoro. È sulla base di simili considerazioni che il delegato del governo francese alla Conferenza di Ginevra, il deputato del Senegal Blaise Diagne, pur dichiarando i francesi *partisans de l'abolition*, rivendica il diritto di obbligare le popolazioni colonizzate a prestazioni agricole gratuite “*entreprises dans une pensée d'instruction et d'éducation*”⁴⁶. L'educazione superiore, che in questo processo di *civilizzazione* dell'indigeno ci si potrebbe aspettare di vedere considerata come essenziale, si trova invece ad essere distribuita con grande parsimonia. Con l'eccezione dell'Indocina, dove esisteva una lunga tradizione di insegnamento che la Francia non poté limitarsi a smantellare, l'insegnamento nelle colonie francesi ebbe in generale un carattere utilitario (quello di fornire al regime coloniale i soli *auxiliaires* necessari) e rigidamente elitario (quello di fornirli nel numero strettamente necessario, ovvero in un numero sufficientemente ridotto da poter essere assorbito senza mettere in questione il colonialismo come sistema)⁴⁷. La spiegazione di Sarraut è di nuovo nella debolezza morale dei colonizzati per i quali

Les hautes spéculations scientifiques sont un vin capiteux qui tourne facilement les têtes.⁴⁸

È nell'interesse degli stessi colonizzati che l'educazione di tipo superiore viene centellinata. A che pro distribuire una educazione che avrebbe come effetto quello di produrre delle aspettative di impiego che non potrebbero essere soddisfatte? L'apertura dell'insegnamento superiore – e a maggior ragione di quello universitario – ai colonizzati deve dunque essere fatta con estrema gradualità. I giovani indigeni laureati, una volta usciti dall'università, pretenderanno un posto da funzionari che i coloni francesi non saranno felici di cedere. Sarraut li comprende e li giustifica. In un funzionario il sapere non è l'unica virtù né la suprema; le sue più decisive qualità sono quelle morali, delle quali le popolazioni indigene, come sappiamo, sono ampiamente sprovviste. Il *travail obligatoire* appare come il mezzo più adatto per svilupparle,

⁴⁶ *Conférence internationale du travail*, Genève, Bureau international du travail, 1930.

⁴⁷ Cfr. C. Coquery-Vidrovitch – C. R. Ageron, *Histoire de la France coloniale*, op. cit., pp. 124-129.

⁴⁸ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 152.

un mezzo solo apparentemente violento e coercitivo, ma in realtà congruente con la finalità educativa ed umanitaria dell'impresa coloniale. Un articolo apparso nel 1931 su "Le Monde colonial illustré", intitolato *Travail et Civilisation*, ci può aiutare a comprendere meglio questa convinzione:

Il n'y a pas de travail forcé là où l'on demande à l'homme de fournir sa juste part de collaboration à l'oeuvre sociale. Faire sentir à nos indigènes, engourdis dans une paresse millénaire, que la première condition pour devenir civilisés, c'est de travailler: leur inculquer cette notion du travail obligatoire comme on l'inculque à nos enfants, ce n'est pas faire oeuvre de garde-chiourme, mais oeuvre de civilisateur.⁴⁹

Joseph Folliet pubblica nel 1934 un lavoro intitolato *Le travail forcé aux colonies*. L'intento di Folliet è dichiaratamente critico nei confronti della mancata ratifica da parte della Francia delle decisioni della Conferenza di Ginevra. A suo parere,

s'il n'y a pas d'urgence, si l'administration a les temps devant soi, il constitue une intervention abusive de l'Etat dans la vie économique et sociale. Il aboutit à une sorte d'esclavage d'Etat où, par un douloureux paradoxe et pour des buts "pharaoniques", des innocents se voient condamnés à une servitude temporaire ou perpétuelle, parente de la servitude pénale. Il opprime la personne, désorganise la famille et l'économie naturelle.⁵⁰

Il testo di Folliet, molto ben documentato, ricopre l'intero spettro della colonizzazione europea, dedicando sezioni specifiche alla descrizione minuziosa delle variazioni nazionali sul tema del *travail forcé*. Esso, pur contenendo una condanna del lavoro forzato, condivide pienamente le convinzioni tipiche del pensiero coloniale dell'epoca a riguardo del valore educativo del lavoro. Il lavoro appare a Folliet, ad una prima approssimazione, come "une *activité humaine*, qui a pour fins immédiates la production d'une oeuvre utile et l'intérêt de qui l'exerce."⁵¹ L'utilità materiale del lavoro non rappresenta, a parere di Folliet, il giusto angolo visuale a partire dal quale avvicinare la delicata questione del *travail*

⁴⁹ Citato in A. Ruscio, *Le credo de l'homme blanc*, op. cit., p. 68.

⁵⁰ J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, op. cit., p. 218.

⁵¹ J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, op. cit., p. 188.

obligatoire. Più decisiva appare la considerazione del suo intrinseco valore morale:

les valeurs d'utilité matérielle du travail sont précieuses, mais plus précieuses encore sa valeur morale propre, la négation de l'oisiveté: *negotium*. En effet, l'homme a besoin et goût de l'activité. Si ce besoin ne trouve pas de canaux rectilignes, s'il se disperse dans les sables d'une existence inoccupée, il cherchera compensation dans les rêveries sans but ni terme, dans la méditation et le projet du mal, finalement dans la jouissance égoïste et le péché.⁵²

Il valore morale del lavoro dipende dalla sua capacità di incanalare il bisogno di azione dell'uomo all'interno di una forma ordinata, ovvero di fare del corpo dell'uomo – abitato dal peccato – un “instrument docile de l'âme”⁵³. Letto a partire da questa prospettiva il lavoro appare a Folliet come “une méthode pour élever l'homme au-dessus de la nature déchue”⁵⁴. Folliet cita Frédéric Le Play⁵⁵, ingegnere e sociologo, che, in un'opera del 1863 intitolata *Réforme sociale*, descrive in questi termini le virtù moralizzatrici del lavoro:

Le travail est, après la religion, la propriété et la famille, l'institution qui élève le mieux l'humanité vers l'ordre moral. Il implique une fatigue du corps et de l'esprit, très dure pour ceux qui n'y sont pas pliés de longue main. Pour s'accoutumer à un travail régulier, l'homme doit d'abord résister à la propension, pour ainsi dire animale, qui le porte à éviter tout effort pénible et à s'approprier, par la force ou la ruse, les produits du bien d'autrui. Il doit dompter ses inclinations sensuelles, soit en obéissant à la direction imposée par les gouvernants, soit en s'inspirant de sa volonté, guidée elle-même par la loi morale. Cette réaction continuelle de l'âme sur les organes physiques est, au fond, la meilleure culture de la vertu; c'est, du moins, celle qui est le plus accessible à toutes les conditions. L'amour du travail est l'une des

⁵² J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, op. cit., p. 190.

⁵³ J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, op. cit., p. 194.

⁵⁴ J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, op. cit., p. 194.

⁵⁵ Una biografia di Le Play tratta dal *Livre du centenaire* dell'*Ecole Polytechnique* (Gauthier-Villars et fils, Paris, 1897), è consultabile presso il sito web degli *Annales des Mines*.

<<http://www.anales.org/archives/x/leplay.html>>.

grandes forces de l'homme civilisé et l'une des causes de l'emprise qu'il exerce sur le monde matériel.⁵⁶

Il lavoro è, per Le Play come per Folliet, lo strumento della realizzazione di un superiore ordine morale. È attraverso il lavoro che l'uomo si emancipa dalle inclinazioni sensuali che lo tengono legato ad una condizione animalesca, incamminandosi sulla strada del progresso:

L'homme est esprit, personne, raisonnable et libre. Il y a donc, entre l'activité de l'animal et celle de l'homme [...] une différence de nature. L'instinct guide strictement, comme avec une laisse, les démarches de l'animal, qui ne pense pas, ne choisit pas, prévoit pas, la nature s'en chargeant pour lui. L'activité humaine sort d'une substance personnelle, l'homme a le choix des moyens, l'invention des outils; il prévoit, pourvoit et progresse.⁵⁷

Il lavoro appare qui come una delle decisive espressioni della razionalità umana, capace di qualificarne la natura e di elevarne la moralità. In quest'accezione esso appartiene al solo uomo civilizzato, essendo una delle decisive condizioni di possibilità della *civilisation*. Folliet si rende conto che è proprio a partire da una simile concezione del lavoro che i partigiani del lavoro forzato ne hanno difeso la necessità in territorio coloniale presentandolo come un indispensabile *méthode d'éducation* necessario alla *mise en valeur humaine* delle colonie. La loro posizione può essere esemplarmente rappresentata da questo testo del giurista René Mercier, per il quale la *mise en valeur* delle colonie

exige la collaboration de l'indigène et, notamment, sous cette forme première qu'est l'apport de ses bras [...] Mais [...] on ne trouve souvent qu'une population indolente, apathique, réfractaire à tout effort physique. Un *seul* moyen apparaît capable, dans certains cas, de résoudre cette antinomie et de vaincre l'inertie des indigènes: l'emploi de la contrainte, le travail obligatoire. Son but *immédiat* est d'amener les indigènes, contre leur gré, sans doute, mais aussi dans leur intérêt bien compris, en même temps que dans celui de la colonie et de la puissance colonisatrice, à fournir l'effort nécessaire pour

⁵⁶ F. Le Play, *Réforme Sociale*, citato in J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, *op. cit.*, pp. 195-196.

⁵⁷ J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, *op. cit.*, p. 198.

l'exécution des travaux d'intérêt général. Son but *plus ou moins lointain*, mais à ne point perdre de vue, est de hâter le jour où l'indigène, ayant compris son véritable intérêt, se pliera spontanément à la loi du travail.⁵⁸

Folliet prende sul serio l'argomentazione di Mercier, di cui non contesta la descrizione dell'*indigène* come un essere indolente, apatico, imprevedente, inerte, irrazionale e in definitiva animalesco. Ciò che Folliet contesta è solo l'efficacia educativa del lavoro forzato. Esso demoralizza coloro che lo subiscono al punto da ottenere un effetto controeducativo. Secondo Folliet infatti

La contrainte n'a jamais passé pour développer l'initiative, ni la corvée pour donner le goût du travail [...] Si la contrainte se relâche, le sujet profitera de sa liberté pour ne rien faire. Cheval éperonné souvent ne galope qu'avec l'éperon. A qui a l'habitude de travailler sous le fouet, le fouet demeure un stimulant nécessaire. Le travail obligatoire ne peut entraîner que le dégoût de tout travail.⁵⁹

E tuttavia non vi è dubbio per Folliet che i colonizzati vadano educati al lavoro. Ciò dovrà però essere fatto piuttosto attraverso la dolcezza che attraverso la costrizione, e in particolare attraverso

l'éducation de la jeunesse, qui est le roi des moyens. L'enfance, l'adolescence, sont maniables; il faut les saisir par l'école, par l'enseignement post-scolaire, par l'apprentissage industriel ou agricole. On suscitera une "mystique" du travail, qui fera comprendre aux enfants tout ce qui manquait à la vie de leurs pères.⁶⁰

La posizione di Folliet permette di comprendere come l'educazione delle popolazioni colonizzate, il processo della loro progressiva *civilisation*, trovi il proprio centro – anche per un convinto critico del sistema del lavoro forzato – in quello che Raymond Betts definisce il "civilizing effect of the work ethic"⁶¹. Si chiude in questo modo, trovando nel carattere civilizzatore del la-

⁵⁸ R. Mercier, *Le travail obligatoire dans les colonies africaines*, Paris, Larose, 1933; pp. 8-10.

⁵⁹ J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, *op. cit.*, p. 253.

⁶⁰ J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, *op. cit.*, p. 305.

⁶¹ R. Betts, *The French colonial empire and the French world-view*, *op. cit.*, p. 70.

voro imposto alle popolazioni colonizzate il suo punto di chiusura, il cerchio della legittimazione coloniale, dimostrando la perfetta continuità tra le due linee di giustificazione che abbiamo cercato qui di ricostruire. La *colonisation* in quanto *civilisation* trova nella *mise en valeur* delle colonie la più concreta dimostrazione della propria utilità e nel lavoro il migliore strumento attraverso il quale avvicinare le popolazioni colonizzate alla catechesi della modernità. Le due strategie di legittimazione qui didatticamente tenute distinte appaiono in questo modo come complementari, piuttosto che come alternative. Esse si rinforzano l'un l'altra componendo un cerchio che, ruotando attorno al perno del lavoro, riesce a spingere la storia verso il proprio inevitabile destino di civiltà.

***Excursus* II: Locke e l'America: alle origini del discorso coloniale¹**

Thus in the beginning all the world was America, and more so than that is now; for no such thing as Money was any where known.

J. Locke, *The Second Treatise of Government*

Il circolo della legittimazione “coloniale”, che abbiamo cominciato a percorrere a partire dal concetto di *civilisation*, ci ha condotti attraverso il tema della *mise en valeur* sino a comprendere la fondamentale funzione civilizzatrice del lavoro. Come ogni circolo, anche il circolo della legittimazione coloniale può essere descritto altrettanto bene prendendo avvio da un punto differente della sua circonferenza. È quello che tenteremo di fare qui, prendendo come punto di partenza quello che nell’analisi del nuovo discorso coloniale è stato il nostro punto di arrivo: il lavoro. Per fare ciò abbandoneremo, per un breve tratto, il nuovo discorso coloniale, per prendere in esame uno dei testi più classici della filosofia politica occidentale – e il primo che comprenda il fondamentale rilievo filosofico del tema del lavoro – il *Secondo Trattato sul Governo* di John Locke. Questo balzo all’indietro, compiuto nella forma di un *excursus*, vorrebbe consentire di alludere all’estrema continuità e alla decisiva profondità con le quali l’esperienza coloniale ha influito sulla riflessione politica occidentale moderna. Ciò permetterà di indicare, nel contempo e al di là dei proclami, l’assoluta mancanza di originalità del nuovo discorso coloniale. Prenderemo dunque le mosse dall’analisi di quello che può essere considerato a buon diritto il baricentro speculativo del *Secondo Trattato*, il suo quinto capitolo, nel quale Locke si confronta con il problema di capire come si possa, a partire da un’originaria condizione di proprietà comune, approdare alla giustificazione di un regime di proprietà individuale e privato. La risposta è nota, e passa da un lato attraverso il concetto di lavoro – ossia attraverso il processo metabolico di appropriazione privata dei frutti della natura da parte

¹ Una versione precedente di questo *excursus* è stato pubblicato dalla “Rivista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica”: <<http://www.sifp.it/articoli.php?idTem=3&idMess=376>>.

dell'individuo – e dall'altro attraverso la convenzione monetaria, che permette di fuoriuscire consensualmente dai limiti in cui l'appropriazione metabolica “naturale” resta confinata. La giustificazione dell'appropriazione privata illimitata qui prodotta da Locke è uno dei cardini su cui ruota l'edificio teorico politico della modernità occidentale. Esso contiene in sé una serie di espliciti riferimenti al mondo coloniale che devono essere adeguatamente indagati affinché la natura stessa del pensiero lockeiano possa essere meglio compresa. Vediamoli da vicino.

L'appropriazione privata della terra

Sia che si segua la ragione naturale, che insegna il diritto che l'uomo ha alla propria autoconservazione, sia che si segua la via della rivelazione, è chiaro che Dio ha dato la terra e i suoi frutti in comune all'intero genere umano. E tuttavia, a parere di Locke, l'appropriazione privata di un bene non contraddice le leggi di natura, ma le asseconda. Senza appropriarsi privatamente (in senso fisico, metabolico) dei frutti della terra, l'uomo non potrebbe infatti guadagnare la propria sopravvivenza. Per fare ciò l'uomo deve applicare alla terra il proprio lavoro, separando e incorporando privatamente una parte dei suoi frutti. Un simile atto è pienamente legittimo poiché risponde all'imperativo, assieme razionale e divino, dell'autoconservazione (nel linguaggio dei diritti umani, al diritto dell'uomo alla vita). Ciò che è posseduto in comune non può divenire realmente utile all'uomo – nel senso per cui il frutto colto dall'albero diventa utile alla sopravvivenza individuale solo nel momento in cui esso viene mangiato – se non viene ad essere inserito all'interno di un processo appropriativo necessariamente privato ed individuale che Locke chiama lavoro. L'appropriazione privata è, a rigore, la sottrazione di un bene dal patrimonio comune dell'umanità, ma una simile sottrazione non appare a Locke come un'offesa alla legge di natura quanto piuttosto come una sua rigorosa applicazione. Nella misura in cui essa soddisfa l'imperativo dell'autoconservazione l'appropriazione privata non dipende per la propria legittimità dal consenso esplicito di tutta l'umanità. La legittimità di questa prima forma di appropriazione – che si potrebbe definire *metabolica* – vale tanto “presso coloro che sono considerati la parte più civile dell'umanità (*those who are*

counted the civilised part of mankind)"² (§30), che per l'Indiano che avendo ucciso un cervo se ne appropria con pieno diritto. L'appropriazione metabolica è dunque legittima e razionale in quanto permette di soddisfare la tendenza di ciascuno alla propria autoconservazione. Attraverso di essa il mondo dato in comune agli uomini da Dio si riempie di valore.³

Sino a questo punto il discorso di Locke pone sullo stesso piano il lavoro del suo ipotetico indiano e quello dell'uomo civilizzato, cui la ragione impone parimenti l'autoconservazione come compito insopprimibile. Le cose cambiano quando ci si comincia ad addentrare in quello che è il vero punto di svolta dell'argomentazione lockeiana: la giustificazione del possesso privato della terra. Non è solo dei frutti della terra o degli animali che la abitano che l'uomo può a parere di Locke impadronirsi legittimamente, ma è della terra stessa che pure è stata originariamente data da Dio in comune all'insieme del genere umano. La ragione sta nel fatto che la terra non è stata data all'uomo perché essa restasse indivisa e incolta (*common and uncultivated*; §34). Al contrario Dio la ha affidata "all'uso degli uomini laboriosi e ragionevoli (e il lavoro era appunto ciò che ne costituiva il diritto)" (§34)⁴, affinché la mettessero a frutto applicando ad essa il proprio lavoro:

² J. Locke, *The Second Treatise of Government*, in J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, trad. it. di Lia Formigari, *Trattato sul governo*, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1991; p. 26. Ho modificato la traduzione laddove mi è parso necessario. Per facilitare la lettura le prossime citazioni da questo testo conterranno la sola indicazione tra parentesi del numero del paragrafo dal quale provengono.

³ In questa fase il diritto all'appropriazione trova un limite nella capacità di usare ciò di cui ci si sia appropriati. Di tanto ci si può legittimamente appropriare, ovvero tanto si può sottrarre al patrimonio che Dio ha dato originariamente in comune al genere umano, di quanto si è in grado di fare effettivo uso. Appropriarsi di una quantità di frutti maggiore di quella che si è in grado di consumare, significa sottrarre senza ragione una parte della ricchezza consegnata in comune agli uomini da Dio, e con ciò contraddire alle leggi della ragione. Per un'analisi dettagliata del progressivo togliimento dei limiti all'accumulazione, ovvero della fondazione del diritto alla proprietà come diritto all'accumulazione illimitata mi permetto di rimandare a D. Costantini, *La passione per la solitudine. Una lettura del Secondo Trattato sul Governo di John Locke*, Padova, Il Poligrafo, 2003.

⁴ L'originale recita: "gave it to the use of the industrious and rational (and labour was to be his title to it)" (§34).

Dando il mondo in comune a tutto il genere umano, Dio prescrisse all'uomo anche il lavoro, e la miseria della sua condizione d'altronde glielo imponeva. Dio e la ragione lo spingevano ad assoggettare (*subdue*) la terra, cioè a migliorarla a vantaggio della vita (*improve it for the benefit of Life*) dispensando su di essa qualcosa che gli apparteneva in proprio, cioè il suo lavoro. (§32)

Così facendo,

Dio, prescrivendo di assoggettare la terra, dava con ciò all'uomo l'autorità di appropriarsela (*appropriate*). (§35)

L'appropriazione privata della terra discende direttamente dal comando divino ovvero, in altri termini che per Locke sono assolutamente sinonimici, è un atto razionale. Solo attraverso l'appropriazione privata, nella ricostruzione lockeiana, il comandamento divino che impone all'uomo di assoggettare (*subdue*) la terra, ovvero di metterla a profitto coltivandola e migliorandone il rendimento attraverso l'applicazione del proprio lavoro, può essere rispettato. Questo processo di appropriazione privata non è di detrimento ad altri anche perché, per lo meno nello stadio embrionale della diffusione della proprietà che Locke sta qui tratteggiando, le terre ancora disponibili all'applicazione del lavoro umano e dunque alla privata appropriazione, sono molte e fertili. Il concetto di lavoro che è qui in gioco è altro da quello metabolico-naturalistico che abbiamo visto appartenere parimenti all'europeo ed all'indiano e che fonda il diritto naturale di appropriarsi di ciò che è necessario al proprio sostentamento. Detto in altri termini, non un qualsiasi lavoro – una qualsiasi interazione metabolica con il proprio ambiente –, ma solo un lavoro qualificato come *razionale* – capace di incrementare il rendimento della terra, di metterla a frutto nel più profittevole dei modi *for the benefit of Life* – è ciò che a parere di Locke può fondare il diritto alla proprietà della terra. L'argomento lockeiano pone le basi di qualsiasi pretesa di legittimo possesso della terra, non in qualsivoglia suo uso, ma nell'impegno a coltivarla in modo industrioso e razionale. È solo coltivando la terra razionalmente che gli uomini possono pretendere di averne la legittima proprietà, ovvero di affermare su di essa il proprio *dominion* (termine con il quale per inciso l'Inghilterra

nominerà le proprie colonie)⁵. Ma che significa qui coltivare in modo industrioso e razionale? In che modo Locke definisce il canone della razionalità ed industriosità? E che ruolo gioca in questa definizione l'immagine dell'America?

L'America come terra nullius e il diritto\ dovere di colonizzare

All'interno della giustificazione dell'appropriazione privata della terra, l'immagine dell'America ricorre con particolare insistenza. Essa serve a Locke ad avvicinare l'idea di stato di natura⁶ attraverso il richiamo ad una società concreta ma appartenente ad una sorta di grado zero della civiltà e dunque vicina a quello che doveva essere stato il passato della stessa civiltà europea. Pensata in questo modo, la situazione di molte delle nazioni americane – “ricchi di terra e poveri di tutti i beni della sussistenza (*in all the Comforts of Life*)” (§41) – è invocata da Locke come la più chiara dimostrazione del fatto che “il lavoro costituisce la parte di gran lunga maggiore del valore delle cose (*the far greatest part of the value of things*) di cui fruiamo in questo mondo” (§42). La Natura ha fornito i popoli americani di tutte le ricchezze potenziali di cui godono gli inglesi ed in particolare di

⁵ “Dove vediamo che assoggettare o coltivare la terra e averne il dominio (*subduing or cultivating the Earth, and having Dominion*) sono cose fra loro connesse. L'una dava diritto all'altra” (§35).

⁶ Il concetto di stato di natura nell'opera di Locke ha uno statuto particolarmente ambiguo, al quale si può qui solamente accennare (per un punto di vista teorico si può leggere Maria Chiara Pivatolo, *Ambiguità liberali: la persistenza dello stato di natura in John Locke*, consultabile presso: <<http://bfp.sp.unipi.it/~pivatolo/lm/lockepe.html>>). Esso oscilla tra l'essere considerato come un luogo meramente teorico – un esperimento mentale capace di funzionare come pietra di paragone sulla base della quale giudicare il reale – e l'essere descritto come uno stato primitivo, un momento primordiale ma realmente esistente nel corso dell'evoluzione delle società umane. L'oscillazione di significato del concetto di stato di natura trova secondo Seyla Benhabib il suo punto di equilibrio proprio nell'idea di America: “L'America per Locke diviene simbolo dello stato di natura. In tal modo un'astrazione logica viene proiettata su un luogo esistente e sugli abitanti delle Americhe, gli «amerindi», che ora vengono a rappresentare «gli uomini nello stato di natura»” (S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton university Press, 2002, trad. it. di Angelo R. Dicuonzo, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 70). Sull'importanza dell'America e delle società amerindiane per la costruzione del concetto lockeano di stato di natura, cfr. F. Castilla Urbano, *El Indio Americano en la Filosofía Política de John Locke*, in “Revista de Indias”, 46/1986, pp. 421-451.

Un suolo fertile, capace di produrre in abbondanza tutto ciò che può servire per il cibo, il vestiario, il piacere; ma, per mancanza dei miglioramenti che provengono dall'applicazione alla terra del lavoro (*for want of improving it by labour*), essi non hanno la centesima parte dei beni (*Conveniences*) di cui noi godiamo; e il sovrano di un ampio e fertile (*fruitful*) territorio mangia, alloggia e veste peggio di un bracciante (*a day Labourer*) inglese (§41)

È il *want of improving by labour*, la mancanza di quelle miglierie che solo l'industriosità e la razionalità possono apportare ad una terra che si presenta come naturalmente fertile, a rendere così miserabili le popolazioni d'America. L'incapacità delle popolazioni native di mettere a frutto razionalmente le terre ottenendone gli stessi profitti possibili in Europa, è misurata da Locke attorno ad una concezione di lavoro pesantemente determinata dal punto di vista culturale. La terra non coltivata attraverso gli *improvings* tipici di un'agricoltura sedentaria – “non messa a frutto da pascolo, non dissodata e non seminata (*Pasturage, Tillage, or Planting*)” – è considerata da Locke come terra “lasciata interamente allo stato di natura (*left wholly to Nature*)”, ed equiparata senza esitazione a *Wast*, terra inutilizzata, mero spreco di risorse naturali (§42). Per Locke l'unico lavoratore razionale, e con ciò capace di fondare il proprio diritto di proprietà sulla terra è l'agricoltore sedentario – un tipo di coltivatore razionale nella cui descrizione non si fatterà a leggere il ritratto del colono inglese⁷. È solo per un simile lavoratore che si può dunque affermare:

⁷ Che la coltivazione della terra dovesse costituire la via specificamente inglese al colonialismo (in opposizione alla passione francese ed olandese per il commercio e a quella spagnola per lo sfruttamento delle risorse minerarie) era idea comune tra i sostenitori dell'impegno coloniale della corona. Le difese del colonialismo prodotte da Thomas Mun, Sir Josiah Child e Charles Davenant – impegnati assieme a Locke in una tanto strenua quanto minoritaria difesa dei benefici dell'impresa coloniale inglese “against a general opinion which was at best skeptical and at worst hostile” – influenzarono direttamente Locke che, come mette bene in evidenza Barbara Arneil, ne trasse i fondamenti della propria teoria del valore lavoro (cfr. B. Arneil, *Trade, Plantations, and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism*, in “Journal of the History of Ideas”, 55/1994, pp. 591-609). L'argomentazione di Locke contiene qui un'implicita polemica con il colonialismo “di rapina” spagnolo, francese ed olandese che aveva basato le sue fortune più sulla conquista, sulla spogliazione e sul commercio che sulla coltivazione della terra. Il coltivatore razionale qui descritto deve dunque essere identificato con il colono inglese. Cfr. J. Tully, *Re-*

Quanto terreno un uomo zappa, semina, migliora e coltiva, e di quanto può usare il prodotto, tanto è di proprietà sua. (§32)⁸

Il lavoro capace di dare origine alla proprietà è sin da principio definito da Locke in modo tale da escludere che le società amerindiane, che non erano basate su di una agricoltura di tipo sedentario, potessero avere legittimamente alcun titolo alla proprietà della proprie terre. Il loro modo di metterle a frutto, che un autore come James Tully vorrebbe vedere rivalutato anche perché ecologico e sostenibile, è dichiarato irrazionale e non è secondo Locke qualificabile come lavoro:

La programmazione, la coordinazione, le abilità e le attività legate alla caccia, alla raccolta, alla costruzione di trappole, alla pesca e all'agricoltura non sedentaria dei nativi, sviluppate nel corso di migliaia di anni e che richiedono ad ogni generazione il tempo di una vita per essere apprese e tramandate, non sono considerate affatto come lavoro, eccetto che per la loro ultima e più individuale fase (*very last individual step*) (come raccogliere o uccidere), ma sono interpretate come 'natura non assistita' (*unassisted nature*) e 'rifornimenti spontanei' (*spontaneous provisions*).⁹

L'insieme delle attività delle società amerindiane, non sfociando in un'organizzazione sociale della produzione simile a quella europea basata su di una agricoltura sedentaria, non può originare proprietà alcuna. Locke è un lettore sufficientemente appassionato dei resoconti di viaggio dal nuovo mondo per non sapere che le nazioni indiane, pur avendo della proprietà un'idea affatto diversa da quella individuale e borghese che si andava diffondendo in Inghilterra¹⁰, consideravano proprie ed inalienabili le terre che abitavano:

discovering America: the Two Treatises and Aboriginal Rights, in J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

⁸ "As much Land as a Man Tills, Plants, Improves, Cultivates, and can use the Product of, so much is his Property" (§32).

⁹ J. Tully, *Rediscovering America: the Two Treatises and Aboriginal Rights*, *op. cit.*, p. 156. La traduzione è mia.

¹⁰ Cfr. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1961, trad. it. di Silvana Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, ISEDI, 1973.

Con rispetto alla proprietà, il territorio nel suo complesso appartiene alla nazione e la giurisdizione su di esso è amministrata fiduciarmente (*held in trust*) dai capi. È inalienabile e l'identità di una nazione in quanto popolo distinto è inseparabile dalle relazioni e dall'uso che ciascun popolo fa della terra, degli animali, e dell'intero ecosistema.

With respect to property, the territory as a whole belongs to the nation and jurisdiction over it is held in trust by the chiefs. It is inalienable and the identity of a nation as a distinct people is inseparable from their relation to and use of the land, animals, and entire ecosystem.¹¹

Il possesso della terra, sul quale le nazioni amerindiane fondavano una parte decisiva della propria identità, appare a Locke come *illegittimo* poiché determina una sottrazione delle ricchezze che queste terre potrebbero potenzialmente produrre a beneficio dell'umanità:

Un acro di terra che produce da noi venti staia di frumento e un acro in America che, coltivato allo stesso modo (*with the same Husbandry*) produrrebbe altrettanto sono senza dubbio dello stesso valore naturale ed intrinseco. Pure, il beneficio (*Benefit*) che il genere umano (*Mankind*) ricava dall'uno in un anno è pari a cinque sterline, quello che ricava dall'altro non vale forse neppure un *penny*. (§43)

Poiché gli amerindiani non conoscono l'agricoltura, poiché non sono capaci di amministrare razionalmente le proprie terre, di metterle a profitto lavorandole, le terre da essi occupate devono essere considerate come *wasted*, come terre sprecate, sciupate, inutilizzate, sottratte al comune beneficio del genere umano. L'irriflessa connotazione culturale che il concetto di lavoro assume nell'argomento lockeiano a favore dell'appropriazione privata della terra, è anche e nello stesso momento un argomento a favore dell'appropriazione europea delle terre possedute da popolazioni organizzate su basi socioeconomiche differenti dalle sue, basi che vengono preliminarmente dichiarate come irrazionali¹².

¹¹ J. Tully, *Rediscovering America: the Two Treatises and Aboriginal Rights*, *op. cit.*, pp. 153-154.

¹² "La ausencia del trabajo agrícola entre los aborígenes americanos constituye la particularidad más importante cuando se trata de definir su modo de vida" (F.

Le terre possedute dagli indiani d'America sono terre la cui potenziale ricchezza è impedita dal beneficiare l'umanità dall'arretratezza delle popolazioni che le abitano, ovvero dalla loro incapacità di incarnare quei valori di razionalità ed industriosità che rappresentano per Locke la piena realizzazione della natura umana. Negando la razionalità dell'organizzazione socioeconomica delle società amerindiane, Locke nega che il modo scelto da queste società per regolare la propria riproduzione sia un *lavoro* capace di fondare proprietà. Ponendo nel lavoro – univocamente definito nella forma culturalmente determinata del pascolo, dell'aratura, della semina, della coltivazione sedentaria della terra – il criterio della legittimità dell'appropriazione, Locke dichiara l'illegittimità delle forme comunitarie di proprietà tipiche delle società amerindiane. Ciò permette di pensare alle terre occupate da queste comunità come a delle terre vuote e disponibili all'appropriazione in nome del superiore interesse dell'umanità e a compimento dell'ingiunzione divina. Ciò significa, per usare le parole di Bhikhu Parekh, che

poiché Dio stesso ha imposto all'uomo il dovere di massimizzare le comodità della vita (*conveniences of life*), l'Inglese aveva tanto il diritto quanto il dovere di rimpiazzare gli Indiani. [...] Locke non aveva alcun dubbio sul fatto che, colonizzando l'America, l'Inglese compisse lo straordinario miracolo morale di servire ad un tempo Dio, l'umanità, gli Indiani e se stesso.¹³

Il colonialismo europeo appare qui non solo come legittimo ma come doveroso. David Armitage chiama questa giustificazione del diritto\dovere di colonizzare *agriculturalist argument*¹⁴. La legittimazione lockeiana della appropriazione privata della terra, contiene dunque in sé quella che diverrà una delle legittimazioni classiche del colonialismo¹⁵. Essa permette di rappresentare la

Castilla Urbano, *El Indio Americano en la Filosofía Política de John Locke*, *op. cit.*, p. 434).

¹³ B. Parekh, *Liberalism and colonialism: a critique of Locke and Mill*, in Jan Nederveen Pieterse – Bhikhu Parekh (eds.), *The Decolonization of Imagination*, *op. cit.* La traduzione è mia.

¹⁴ Cfr. D. Armitage, *John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government*, in "Political Theory", 32/2004, pp. 602-627.

¹⁵ L'argomento trova in Locke un teorico particolarmente raffinato, ma non è affatto nuovo. Come mette in evidenza James Tully, esso era già stato usato a parti-

conquista coloniale come un dovere, come un compito morale, come una missione in nome dell'umanità. Appropriarsi delle terre occupate dagli Indiani non rappresenta per Locke un'offesa ai diritti dei popoli, ma un'opera meritoria, capace di mettere a disposizione dell'umanità ricchezze potenziali che altrimenti sarebbero sottratte al comune beneficio dalla indolenza delle popolazioni indigene. Ben prima di quanto si sia soliti pensare, *l'interesse dell'umanità* è posto al servizio del colonialismo, come suo alibi e come sua legittimazione. Siamo qui alle origini di quello che per Conrad e gli inglesi sarà il *white's man burden*, di ciò che per O'Sullivan e gli Stati Uniti sarà il *Manifest Destiny* e di ciò che la Francia ostenterà come la propria *mission civilisatrice*.

La negazione della capacità politica delle comunità amerindiane

Secondo l'*agriculturalist argument* l'appropriazione delle terre non adeguatamente coltivate è legittima e razionale. Argomenti simili vengono sollevati con intenti del tutto diversi al giorno d'oggi da movimenti sociali come quelli dei *Sem-terra*¹⁶, che rivendicano il diritto di appropriarsi delle terre non coltivate dal latifondismo assenteista. All'epoca in cui Locke scrive, e ancora oggi, esistono sul territorio inglese ed europeo terre *vacanti* che, pur appartenendo formalmente a qualcuno, non sono messe a frutto razionalmente e che seguendo alla lettera l'argomento lockeiano, potrebbero essere legittimamente appropriate da chiunque fosse disposto a metterle a frutto adeguatamente¹⁷. Ciò è esplicitamente e

re almeno dagli anni trenta del XVII secolo all'interno di numerose controversie legali "to justify the dispossession of the Amerindians of their traditional hunting and gathering territories" (J. Tully, *Rediscovering America: the Two Treatises and Aboriginal Rights*, *op. cit.*, p. 149).

¹⁶ Fondato nel 1984, il movimento dei *Sem-terra* lotta per la realizzazione di una riforma agraria che permetta al Brasile di superare il modello latifondista ereditato dal passato coloniale. Facendo leva anche sul concetto di «função social da terra» – riconosciuto peraltro dagli articoli 184 e 186 della Costituzione brasiliana del 1988 – esso sostiene attivamente la *desapropriação* dei latifondi, e la loro sostituzione con un modello di produzione familiare e cooperativa socialmente e ambientalmente sostenibile: cfr. <<http://www.mst.org.br/>>.

¹⁷ Diversa su questo punto l'interpretazione di Herman Lebovics, che pure riconosce l'importanza decisiva della questione coloniale all'interno della teoria politica lockeiana. "The social and economic setting in which Locke wrote the *Second Treatise* – a conjunction of intensified development of the nation's land overwhelmingly in the hands of private owners, with a large landless population of poorly-

scluso da Locke, che non vuole certo che la sua teoria suoni come un'incitazione all'occupazione *abusiva* della terra, essendo la legittimazione dell'acquisizione e la difesa dell'integrità della proprietà il fine stesso dell'istituzione dei *Commonwealths*. L'argomento non può dunque riguardare le terre vacanti che pure esistono sul territorio europeo: nella civile Europa, abitata da popoli razionali e industriosi che praticano l'agricoltura sedentaria, il mancato utilizzo della terra non la rende immediatamente disponibile all'appropriazione. Quando una terra europea rimane inutilizzata, essa non può essere legittimamente appropriata da altri senza che ciò leda innanzitutto il diritto individuale ed inalienabile alla proprietà per garantire il quale gli Stati stessi sono stati edificati. In uno Stato ben ordinato

Gli uomini possiedono sui beni che secondo la legge della comunità appartengono loro un diritto siffatto che nessuno senza il loro consenso (*without their own consent*) può toglier loro le sostanze o parte di esse (§138)

Senza un simile diritto a conservare l'integrità dei propri possessi, gli uomini secondo Locke

non hanno affatto proprietà (*have no Property at all*). Non ho infatti alcuna proprietà di ciò che un altro può a buon diritto togliermi quando lo desidera e contro il mio consenso. (§138)

Il carattere quasi sacrale che la proprietà assume all'interno della teoria politica di Locke trova una potente espressione nel

paid laborers and masterless men – renders paradoxical a theory of property whereby one simply mixed labor with unused land and became the owner of the land and a person presumably devoted to the continuing good order of the realm” (H. Lebovics, *The uses of America in Locke’s Second Treatise of Government*, in “Journal of the History of Ideas”, 47/1986, pp. 567-581; p. 575). Il Nuovo Mondo, con la sua promessa di terra fertile e ancora appropriabile, funzionerebbe in questo contesto come “validation of his sociopolitical philosophy” (*Ibidem*, p. 577) ovvero come luogo dove scaricare le crescenti tensioni sociali che accompagnavano il processo di privatizzazione della terra. Locke sarebbe in questo senso un predecessore dell'imperialismo moderno, capace di usare la promessa di appropriabilità della terra americana come strumento di pacificazione sociale. Il tema della “social peace through empire” (*Ibidem*, p. 581) non sarebbe dunque proprio (come Lenin riteneva) della fase finale del capitalismo ma rappresenterebbe – in continuità con le teorie economiche del sistema mondo – un elemento costitutivo della tradizione liberale sin dalle sue origini.

fatto che neppure la conquista di uno Stato da parte di una potenza nemica mette l'occupante nella condizione di poter alienare le proprietà degli sconfitti. Poiché il diritto naturale alla proprietà precede e determina la necessità dell'istituzione della politica, nessun'istituzione politica può calpestare questo diritto senza con ciò pervertire il fine stesso della sua istituzione. L'argomento lockeiano è costruito per contrastare quelle teorie che, affidando ai governi un potere assoluto sui propri sudditi e sulle loro proprietà, finiscono per pervertire il fine stesso della politica (*the Preservation of Property*). Esso dunque, all'interno dei confini dell'Occidente, serve a tutelare l'individuo di fronte agli abusi del potere statale. Ma come avviene allora che le terre degli indiani d'America – che non cessano di essere degli individui – possano essere sottratte ai loro possessori senza offendere il naturale diritto alla proprietà che ciascun uomo possiede? Come può l'occupazione delle terre indiane da parte del colonialismo inglese essere giustificata senza che con ciò sia calpestato il fine stesso dell'istituzione politica degli occupanti?

La risposta coinvolge un giudizio complessivo sulle società amerindiane, che devono essere considerate ora non tanto dal punto di vista socioeconomico precedentemente avvicinato, quanto dal punto di vista delle conseguenze politiche implicite nella loro irrazionale organizzazione sociale. Se lo scopo dello Stato è quello di garantire l'inalienabilità della proprietà privata dei propri cittadini, allora, come sostiene James Tully,

per definizione, una società politica viene alla luce solo sulla base di – e con lo scopo di governare – un regime di proprietà privata composto di bisogni crescenti e produzione agricola intensiva per il mercato.¹⁸

Se per definizione la sola società politica legittima è quella che tutela il diritto individuale alla proprietà, allora tutte le popolazioni che concepiscono in altri termini la proprietà non saranno società politicamente legittime. Nel contesto del nostro discorso ciò significa che i popoli amerindiani, che come abbiamo visto non conoscono il lavoro né la proprietà, devono essere considerati con ciò anche privi di istituzioni politiche legittime. Ciò accade

¹⁸ J. Tully, *Rediscovering America: the Two Treatises and Aboriginal Rights*, op. cit., p. 164.

nonostante le società amerindiane posseggano delle forme di organizzazione politica complessa che a Locke non potevano essere del tutto sconosciute. Così le riassume James Tully:

La tipica forma di governo amerindiano incontrata dagli europei era una confederazione di nazioni presieduta da un'assemblea dei capi di ciascuna nazione. La nazione era governata da un consiglio o *longhouse* di capi tribù (sachems). Ogni nazione disponeva di un territorio chiaramente definito e difeso, di un organo dotato del potere di prendere decisioni, di procedure di decisione costruite sul consenso, di un sistema di leggi consuetudinarie e di relazioni di parentela. C'erano poche sanzioni religiose [...], nessun esercito permanente, burocrazia, polizia, o leggi scritte. Pur restando privi della società statocentrica europea (*state-centred European society*), erano in grado di assolvere le funzioni di governo.¹⁹

Indipendentemente dalla loro complessità, le istituzioni amerindiane non sono riconosciute da Locke come forme politiche legittime proprio perché sono incapaci di tutelare il diritto individuale alla proprietà, che la ragione insegna essere il fine di ogni società politica legittima. Le società amerindiane non hanno dignità politica, ovvero non hanno titolo all'integrità dei propri territori, indipendentemente dall'uso – fosse esso anche razionale e industrioso – che esse ne possano fare. In Europa una terra inutilizzata non può essere legittimamente reclamata dal sovrano di un'altra nazione; ciò avviene, a parere di Locke, in virtù di un *positive agreement* tra le nazioni attraverso il quale esse hanno riconosciuto reciprocamente l'una all'altra un diritto all'integrità territoriale (cfr. §45). I popoli amerindiani, non costituendo delle *political societies* ben organizzate, non possono porsi come soggetto di alcun accordo politico, né tantomeno rivendicare alcun diritto all'integrità territoriale. Gli amerindiani non formano a parere di Locke un corpo politico unitario, ma vivono ancora in uno stato di natura, dove i diritti naturali non conoscono che una tutela debole e imperfetta e il pericolo della guerra non riesce mai ad essere tolto. In questa prospettiva l'occupazione delle loro terre non rappresenta un'offesa al diritto individuale alla proprietà – che in una simile condizione non possiede evidentemente alcuna effetti-

¹⁹ J. Tully, *Rediscovering America: the Two Treatises and Aboriginal Rights*, op. cit., pp. 152-153.

vità – ma un primo e necessario passo verso la sua effettiva tutela, verso il superamento di abitudini culturali capaci di impedire il pieno sviluppo della razionalità umana. Nessun consenso è dunque necessario per sottrarre agli indiani le *loro* terre, ovvero quelle terre che secondo le leggi della comunità indiana sono *loro*, e questo perché Locke nega preliminarmente agli indiani in quanto comunità ogni dignità e capacità politica.

Ciò che permette a Locke di concepire le terre degli indiani d'America come *terrae nullius* è in definitiva l'assenza di un potere politico costruito sul modello occidentale e statale²⁰. La *disponibilità* dell'America ad essere colonizzata si viene qui a fondare sull'assunzione *preliminare* dell'incapacità politica delle popolazioni indiane americane, le cui istituzioni politiche sono dichiarate irrazionali poiché non conformi al modello politico fatto proprio dal normativismo lockeiano. Locke naturalizza l'istituzione storica della proprietà privata, e fa della sua tutela il compimento necessario della razionalità umana, il *destino* stesso del genere umano. Le istituzioni amerindiane, fondate sul primato della comunità sull'individuo, appaiono a Locke non solo irrazionali ma illegittime, perché non in grado di raggiungere il monotono fine di *ogni* società politica: la tutela della proprietà individuale. Giungiamo per questa via alle medesime conclusioni del precedente paragrafo. L'occupazione delle terre americane non solo è legittima ma è meritoria: essa avviene nell'interesse degli espropriati, che vengono così liberati dagli ostacoli che la loro irrazionale cultura comunitaria pone alla effettiva tutela dei diritti individuali dei suoi membri.

²⁰ Secondo Duncan Ivison gli argomenti a favore della colonizzazione diffusi tra XVI e XVII secolo possono essere riassunti sotto tre grandi titoli: l'argomento della conquista (che legava la legittimità del colonialismo alla necessità della propagazione della fede cristiana), l'argomento della grazia (che dichiarava illegittimo ogni governo di un sovrano che non fosse nella grazia di Dio) e l'argomento della *res nullius*. Locke, che a parere di Ivison rifiutava le prime due strategie, diede invece un decisivo contributo allo sviluppo dell'argomento della *res nullius*: "Locke's argument either presupposes that America was legally vacant at the time of European contact, or, that the Indian nations they encountered, even if they were societies (but not *civil* societies) did not possess any form of 'lesser international title' sufficient to exclude others from their territories" (D. Ivison, *Locke, liberalism and empire*, in P. R. Anstey (ed.), *The Philosophy of John Locke: New Perspectives*, New York, Routledge, 2003; p. 92.

Unità del genere umano e differenza tra culture: i selvaggi nel Saggio sull'intelletto umano

La maggiore ricchezza della società europea a paragone di quella amerindiana può essere concepita come una dimostrazione sufficiente del *different degree of industry* posseduto dalle due popolazioni, allo stesso modo in cui i possessi diseguali ai quali l'introduzione della moneta ha dato l'avvio, rispecchiano, a parere di Locke, i *different degrees of Industry* (cfr. §48) di cui gli uomini sono dotati. Ma come deve essere pensata questa differenza? Da dove trae la sua origine? Si tratta di una differenza di natura, necessaria ed inemendabile o di un semplice ritardo di *sviluppo* passibile di essere colmato? Detto in altri termini, la palese inferiorità delle società amerindiane mette in dubbio l'unità del genere umano? O può essere compresa al suo interno?

Al principio del *Saggio sull'intelletto umano* Locke argomenta intorno all'inesistenza delle idee innate. Ancora una volta in un luogo cruciale della filosofia di Locke, gli esempi tratti dall'esperienza coloniale tornano molto utili. Per la loro condizione di prossimità alla natura, i selvaggi²¹ sono chiamati come testimoni privilegiati dell'argomentazione lockeiana assieme ai bambini, ai deficienti e agli analfabeti:

Intendo parlare dei fanciulli, dei deficienti, dei selvaggi e della gente illetterata (*children, idiots, savages, and illiterate people*); poiché, fra tutti, questi sono quelli meno corrotti dal costume e dalle opinioni degli altri; il sapere e l'educazione non hanno fatto acquistare una forma nuova ai loro primi pensieri, né confuso questi bei caratteri, scritti nelle menti dalla natura stessa, sovrapponendovi dottrine estranee ed elaborate. Si dovrebbe supporre secondo ragione, che nella loro mente queste nozioni innate debbano apparire ben chiare alla vista di chicchessia, come certo appaiono i pensieri dei bambini.²²

²¹ Si vedrà dagli esempi che Locke parlando genericamente di selvaggi continua ad avere in mente le società amerindiane. Cfr. a riguardo F. Castilla Urbano, *El Indio Americano en la Filosofía Política de John Locke*, op. cit.

²² J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, London, J. M. Dent & Sons, 1961, trad. it. di Camillo Pellizzi e Grazia Farina, *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 1994; p. 46. Ho modificato dove è parso necessario la traduzione italiana.

In realtà ciò non accade e Locke ne trae la ricercata prova dell'inesistenza delle idee innate. Ogni conoscenza procede dall'esperienza e prende la sua forma a partire da essa. Ciò vale anche per i bambini ed i selvaggi, che non nascono dotati di alcun patrimonio innato di conoscenze, ma che forgianno il proprio pensiero attraverso il contatto con il proprio rispettivo ambiente di vita:

Le loro nozioni sono poche di numero e assai limitate; e prendono occasione dagli oggetti che sono da loro meglio conosciuti, e che impressionano i loro sensi in modo più frequente e più forte. Un bimbo conosce la sua nutrice e la sua culla e, gradualmente, viene a conoscere le cose diverse che servono ai suoi giuochi, via via che procede nell'età. Così il giovane selvaggio avrà forse la testa piena d'amore e di caccia (*his head filled with love and hunting*), secondo che tali cose siano in uso nella sua tribù.²³

Per quanto le esperienze del bambino (occidentale e borghese) e del selvaggio possano essere differenti, ciò che accomuna le due figure e che le rende così utili allo scopo che in queste pagine Locke si prefigge, è il fatto che, in entrambi, non v'è alcuna traccia di principi astratti, di *speculative* o *abstract maxims*, di *general propositions*. “Nelle capanne degli Indiani si parla ben raramente di questa specie di proposizioni generali” e ciò appare a Locke una dimostrazione evidente del fatto che simili principi non sono affatto naturali, ma appaiono come il prodotto di un particolarissimo ambiente sociale, quello delle “scuole e delle accademie dei paesi colti (*schools and academies of learned nations*)”²⁴. Ciò vale anche per l'idea di Dio che tra tutte è, a parere di Locke, quella che meglio di ogni altra potremmo immaginare come innata. Taluni sostengono a questo riguardo che negare l'esistenza di un'idea innata di Dio significherebbe negare l'esistenza stessa di Dio, poiché un Dio verace, buono ed onnipotente non avrebbe potuto lasciare volontariamente gli uomini privi di essa. La risposta di Locke a quest'argomento contiene delle considerazioni particolarmente interessanti:

²³ *Ibidem*, p. 46.

²⁴ *Ibidem*, p. 47.

Dio, avendo dotato l'uomo di quelle facoltà di conoscere che egli possiede, non era certo obbligato dalla sua bontà a imprimere nella mente queste nozioni innate più che non fosse obbligato a costruire per lui dei ponti o delle case, dopo avergli dato la ragione, delle mani e dei materiali. E tuttavia vi sono dei popoli nel mondo i quali, sebbene ingegnosi per altri rispetti, non hanno né ponti né case, oppure ne sono malissimo provveduti, come ve ne sono altri che non hanno assolutamente nessuna idea di Dio e nessun principio di morale o che, perlomeno, non ne hanno che di pessimi.²⁵

Locke pensa che gli uomini nascano egualmente sprovvisti di idee ed egualmente provvisti della facoltà di equipaggiarsene. Il fatto che alcune popolazioni siano prive dell'idea di Dio non dice nulla a riguardo delle capacità naturali degli individui che le compongono. Essi non sono privi dell'idea di Dio in virtù di un'inferiorità naturale, ma sono condizionati culturalmente a non porsi il problema della sua esistenza:

Se voi o io fossimo nati nella Baia di Soldania, i nostri pensieri e le nostre nozioni, forse, non sarebbero stati migliori di quelli bestiali (*brutish*) degli Ottentotti che vi abitano. E se Apochancana re della Virginia, fosse stato educato in Inghilterra, forse sarebbe stato un teologo abbastanza esperto e un matematico altrettanto grande quanto chiunque altro nel regno. Tutta la differenza che passa tra questo re e un inglese più evoluto (*a more improved Englishmen*) consiste semplicemente nel fatto che l'esercizio delle sue facoltà si è limitato alle maniere, agli usi e alle nozioni del suo paese (*was bounded between the ways, modes and notions of his own country*), senza che mai si sia spinto più oltre, né applicato ad altre ricerche.²⁶

Europei e amerindiani non differiscono dunque per natura, ma in virtù delle differenti abitudini culturali alle quali il proprio rispettivo ambiente li espone. Ciò non toglie per Locke che sia possibile stabilire una gerarchia tra i modi di vita di queste popolazioni, dichiarandone alcuni civili ed educati ed altri rozzi ed elementari. L'affermazione dell'unità del genere umano convive con l'affermazione dell'esistenza di una gerarchia al suo interno, che divide le popolazioni civilizzate dai bruti lungo una linea di

²⁵ *Ibidem*, p. 79.

²⁶ *Ibidem*, p. 79.

frattura culturale, dipendente dai differenti costumi, abitudini e modi di vita delle differenti popolazioni e colmabile attraverso l'educazione. La sola e vera ragione dell'inferiorità delle opinioni di queste popolazioni dipende da una carenza di *industriosità*, ovvero dalla *abitudine* che le porta a rimanere chiuse all'interno della riproduzione della tradizione. Per usare le parole di Locke, la ragione dell'inferiorità sta nel fatto che essi

non hanno fatto un uso industrioso delle loro terre, delle loro facoltà e delle loro capacità (*they never employed their parts, faculties, and powers industriously*) ma si sono accontentati delle opinioni, dei costumi e delle usanze consueti nel loro paese (*opinions, fashions, and things of their country*), senza guardare più lontano.²⁷

Popoli adulti e popoli bambini

L'analogia tra selvaggi e bambini proposta da Locke nelle pagine del *Saggio* ci suggerisce di tentare di approfondire la nostra indagine sulla differenza tra amerindiani e inglesi attraverso la figura del potere paterno, per cercare di comprendere se essa possa rappresentare una buona metafora della gerarchia culturale esistente tra le differenti popolazioni. Amerindiani e inglesi, considerati in quanto popolazioni, sembrano differire tra di loro in una maniera simile a quella che differenzia il bambino dall'adulto: entrambi sono certamente umani, ma l'umanità del bambino (dell'amerindiano) è un'umanità *potenziale* ed imperfetta che, per quanto destinata prospetticamente a compiersi nell'adulto (nell'inglese), risulta temporaneamente bisognosa della sua tutela. Il fatto che i bambini, dice Locke trattando del potere paterno, “non nascono in questo stato di piena eguaglianza (*full state of Equality*) benché nascano in vista di esso” (§55), non contraddice la naturale eguaglianza di tutti gli uomini:

L'età o la virtù può dare ad alcuni una giusta preminenza (*a just Precedency*) [...] e tuttavia ciò non contraddice all'eguaglianza in cui tutti gli uomini si trovano. (§54)

A differenza di Adamo, che è stato creato da Dio nel pieno possesso della sua forza e ragione, i suoi discendenti nascono deboli e privi di raziocinio, sebbene disposti ad acquisirlo. Non pos-

²⁷ *Ibidem*, p. 79.

sedendo sin dalla nascita una ragione ben formata, i bambini non nascono liberi ed eguali, ma necessariamente soggetti al potere paterno. Tale potere è concepito da Locke come un potere *temporaneo*, che ha come fine quello di condurre il bambino dall'*imperfect state of Childhood* fino alla perfezione della vita adulta e razionale. L'esercizio di questo potere è pensato da Locke come un dovere (*Duty*):

Per sopperire alle mancanze di questo stato imperfetto, fin tanto che il procedere dello sviluppo e dell'età (*till the Improvement of Growth and Age*) non le avesse eliminate, Adamo ed Eva, e dopo di loro tutti i genitori, furono soggetti per legge di natura all'obbligo di assicurare la sopravvivenza, il nutrimento e l'educazione dei propri figli. (§56)

Il potere paterno, così come il potere coloniale, si esercita a partire da un dovere nei confronti dell'umanità, di cui i genitori, così come le nazioni civili, possono essere considerati gli strumenti. Sono entrambi dei poteri tutelari, rivolti al bene del tutelato, concepito come (temporaneamente) incapace di provvedere a se stesso²⁸. In entrambi i casi questi doveri sembrano fondarsi su di una asimmetria nel possesso della razionalità, che trattiene sia il bambino sia le popolazioni colonizzate al di qua della capacità di azione tipica dell'adulto e delle popolazioni civilizzate:

Ma, fin tanto che egli si trova nello stato di non avere un'intelligenza capace di guidare la volontà (*he has not Understanding of his own to direct his Will*), egli non ha neppure una sua propria volontà da seguire. Chi intende al suo posto deve anche volere in sua vece (*He that understands for him, must will for him too*). (§58)

Solo un pieno possesso della ragione permette di agire in autonomia e libertà e di possedere la pienezza delle proprie capacità giuridiche e politiche. L'assenza nel bambino di una ragione pienamente sviluppata lo trattiene al di qua della capacità di azione e fa sì che per lui "libertà naturale e soggezione nei confronti dei

²⁸ L'adempimento di un tale dovere comporta da parte del bambino "a perpetual Obligation of *honouring their Parents*" (§66), che non cessa neppure una volta che questi ha raggiunto l'età adulta. Viene qui quasi obbligatoriamente alla mente tutta la vulgata sulla *ingratitude* delle popolazioni ex-colonizzate nei confronti dei loro generosi tutori europei, palesatasi successivamente al raggiungimento da parte di queste dell'indipendenza, *c'est-à-dire* della maggiore età.

genitori non si contraddicono (*natural Freedom and Subjection to Parents may consist together*)” (§61). Qualcosa di simile dovrà accadere anche per le popolazioni dell’America, il cui agire sociale palesemente irrazionale dimostra la necessità, per il bene dell’umanità, di una loro soggezione. Lasciare al bambino una

libertà sconfinata (*unrestrain’d Liberty*) prima che sia in possesso di una ragione capace di guidarlo non significa dargli quel privilegio di libertà che è proprio della sua natura, ma ricacciarlo tra i bruti (*Brutes*) e abbandonarlo a uno stato non meno miserabile (*wretched*) del loro e altrettanto inferiore alla condizione umana. (§63)

L’imperfetta socializzazione delle popolazioni amerindiane trattiene queste popolazioni al di qua di un pieno possesso della razionalità, come dimostra la loro incapacità di mettere a buon frutto la terra e la miseria nella quale questa deficienza le costringe. Essa toglie all’insieme di queste popolazioni, i cui costumi politici appartengono all’infanzia dell’umanità, il diritto alla proprietà, e con ciò la capacità politica ovvero il diritto ad esprimere una propria volontà, il diritto alla libertà e all’autogoverno. Senza la tutela di una società adulta e razionale gli indiani americani rischiano di rimanere indefinitamente nel novero dei *Brutes*, ovvero di quelle popolazioni che non hanno guadagnato ancora l’uso della ragione e che vivono in uno stato chiaramente *inferiore* rispetto a quello che deve essere considerato lo stato propriamente umano. Le popolazioni amerindiane appaiono così come popolazioni bisognose di tutela e con ciò *disponibili* ad essere colonizzate e sottoposte al regime di eccezione tipico delle situazioni coloniali²⁹.

²⁹ Che di regime di eccezione si tratti è confermato dal fatto estremamente significativo che, come molto giustamente mi ricorda Maria Chiara Pievatolo, l’insieme della teoria politica di Locke è costruita in polemica diretta con le tesi di Filmer, che nel *Patriarcha* aveva sostenuto la continuità del potere politico e di quello paterno. Di contro alle tesi di Filmer Locke ne sostiene invece l’assoluta eterogeneità. La teoria politica di Locke, finché trova applicazione all’interno dei confini europei, sostiene che l’unica forma di potere politicamente legittimo è quella che si basa sul consenso. Al di fuori di questi confini il carattere non politico e tendenzialmente tirannico del potere paterno sembra dimenticato. Convegno dunque con Barbara Arneil sul fatto che “Locke’s theory of property must be reevaluated as a response to not only the questions posed by Sir Robert Filmer and the domestic political intrigues of the day, but also to those raised by Shaftesbury’s colonial interests” e che dunque “natural rights theory, particularly with regard to the origins

// denial of coevalness

Il paragone qui abbozzato, tra la concezione lockeiana del potere paterno e la sua idea delle relazioni tra popoli civilizzati e selvaggi, sembra fecondo, poiché è capace di illuminare un'idea centrale del pensiero coloniale: l'idea che la differenza tra colonizzatori e colonizzati non debba essere pensata in termini di natura ma in termini di temporalità. La differente forma dell'organizzazione sociale delle popolazioni amerindiane è interpretata in effetti da Locke attraverso una concezione del tempo unilineare, in virtù della quale l'immagine dell'America selvaggia serve come immagine del passato dell'Europa civilizzata:

Così in principio tutto il mondo era America, e più di quanto non lo sia ora; poiché in nessun luogo si conosceva qualcosa di simile al denaro. (§49)

Un tempo tutto il mondo, cioè a dire la stessa Europa, era America. Il mondo era anzi, in origine, assai più *americano*, vale a dire assai più selvaggio, di quanto non sia la stessa America dei tempi di Locke. Mentre da allora l'Europa ha percorso un lunghissimo cammino, l'America è mutata ben poco. Il movimento del tempo vi si è interrotto, trattenuto nell'immobilità dalle irrazionali istituzioni economiche, politiche e culturali dei popoli indigeni. Per Locke le società degli indiani d'America sono il ritratto di un tempo per noi passato,

un modello di quelle che furono le prime epoche dell'Asia e dell'Europa (*a Pattern of the first Ages in Asia and Europe*) quando gli abitanti erano ancora troppo pochi rispetto all'estensione del paese e la mancanza di popolazione e denaro (*want of People and Money*) toglievano agli uomini ogni tentazione di ampliare i loro possedimenti di terra o di lottare per estendere il loro territorio. (§108)

Una simile affermazione si basa sull'idea che il movimento della storia sia unico e proceda inevitabilmente verso una più piena affermazione della natura razionale dell'uomo. La condizione di miseria nella quale stagnano le società amerindiane non dipende da una differenza di natura tra l'amerindiano e l'uomo europeo,

of private property, has specific historical roots in English's colonization of the New World?" (B. Arneil, *Trade, Plantations and Property*, *op. cit.*, pp. 608-609).

ma dal fatto che la società indiana rappresenta – nella catena unilineare della storia – un livello di evoluzione che quella europea ha già superato. Detto in altre parole, la società indiana e quella europea non sono contemporanee: esse appartengono a due momenti differenti della storia dell'uomo e rappresentano due tappe differenti e gerarchicamente ordinate nel processo di realizzazione della sua umanità³⁰. Questo *denial of coevalness* si fonda sull'assunto implicito che la storia abbia come proprio culmine il presente europeo. L'Europa rappresenta la verità del mondo, la realizzazione della sua idea, il compimento del tempo. Il carattere culturalmente determinato del normativismo lockeiano si trova qui a svolgere il ruolo di "provider of temporal distance"³¹: di tanto i costumi di un popolo si distanziano dal modello (occidentale e borghese) che Locke propone attraverso la propria teoria politica, di tanto essi saranno dipinti come primitivi, come appartenenti al passato dell'umanità. Maggiore la distanza, tanto più urgente il ricupero: l'allocronismo è una funzione essenziale del colonialismo, che si dibatte tra il praticamente necessario riconoscimento della appartenenza alla contemporaneità delle popolazioni colonizzate e la retoricamente necessaria dichiarazione della loro barbarie, ovvero della loro (tendenzialmente immutabile) appartenenza al passato e della necessità della loro forzosa conversione al presente. Opposti in virtù delle loro abitudini culturali cristallizzate ad ogni evoluzione e ad ogni progresso, i popoli amerindiani sono *uomini del passato*. Incapaci di innovazione, irrimediabilmente ossequiosi verso quelle stesse tradizioni che li trattengono nella minorità e nella miseria, essi non appartengono al presente della storia – e tanto meno al suo futuro – ma restano assegnati, in assenza del provvidenziale intervento coloniale, ad una *imaginary waiting room of history*³² dove attendere con pazienza di poter acce-

³⁰ "I popoli di isole e selve lontane, anche laddove si tratti di contemporanei, diventano così parte della storia passata, mentre la loro cultura e le loro forme di governo vengono iscritte in una successione cronologica uniforme. L'alterità del loro stile di vita viene meno in quanto tale per farsi cosa nota, assimilata al passato, alla storia trascorsa degli europei" (S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, *op. cit.*, p. 69). La spoliazione degli amerindiani può così presentarsi come un atto morale, capace di accelerare il progresso di queste società verso l'uniforme destino imposto dalla ragione al complesso del genere umano.

³¹ J. Fabian, *Time and the Other*, *op. cit.*, p. 30.

³² Cfr. l'Introduzione di D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, *op. cit.*

dere al presente grazie alla provvidenziale mediazione civilizzatrice delle nazioni colonizzatrici. È qui un'ulteriore declinazione del tema del dovere di colonizzare: colonizzare è restituire alla storia quei popoli che si sono attardati nel suo passato, che non hanno sviluppato a dovere le passioni acquisitive nelle quali si sostanzia l'essenziale della razionalità umana.

La natura (occidentale) dell'uomo

Il discorso lockeiano è un discorso che si vuole universalista. Esso ha la pretesa di parlare dell'uomo e della sua natura attraverso un linguaggio razionale, *universalmente* comprensibile, generalizzabile al di là dei confini ristretti delle abitudini culturali e delle società storicamente determinate. In realtà quello di Locke è un discorso – come ha ampiamente dimostrato seppure in tutt'altro contesto C.B. Macpherson – storicamente, socialmente e dunque culturalmente determinato, che finisce per presentare come un traguardo naturale il punto di vista della società storicamente determinata a partire dalla quale esso è formulato. La teoria politica lockeiana prende le mosse, per usare un'espressione di Bhikhu Parekh, da una “narrow view of human nature”, una visione limitata, ristretta, angusta – se non addirittura meschina – della natura umana. L'uomo di Locke è uomo solo in quanto è razionale ed è razionale in quanto capace di perseguire fini utilitari attraverso modalità di comportamento che vorrebbero porsi come universali, ma che finiscono per riflettere gli ideali di una specifica società:

il suo elenco delle capacità e dei desideri umani era limitato, e universalizzava acriticamente le caratteristiche dell'uomo inglese del suo tempo. I desideri di accumulare ricchezze, di godere del massimo benessere e di dominare la natura sono storicamente condizionati.³³

La razionalità umana, così come essa è concepita da Locke, è una grandezza profondamente caratterizzata da un punto di vista culturale. Per dirla con le parole di Macpherson

Locke ha proiettato nella natura umana originaria una tendenza razionale all'accumulazione illimitata [...] L'intera concezione di uno stato di natura monetario e commerciale, che dal punto di vista storico è un nonsenso, diventa intelli-

³³ B. Parekh, *Liberalism and colonialism*, *op. cit.*, p. 89.

gibile in via ipotetica, solo però se, come Locke, si attribuisce alla natura umana la tendenza naturale all'accumulazione. È cioè comprensibile solo se si proietta nello stato di natura una relazione tra l'uomo e la natura (cioè tra l'uomo e la terra come fonte del suo sostentamento) che è tipicamente borghese, come fa Locke quando afferma che la condizione della vita umana introduce necessariamente il possesso privato della terra e dei materiali da lavorare.³⁴

La teoria politica di Locke contiene in sé una visione monistica della natura umana che si pensa indipendente da ogni condizionamento sociale mentre è il frutto diretto di una specifica e storicamente determinata società. Nella prospettiva che si vuole qui adottare, ciò che importa sottolineare è come Locke ne estenda il valore normativo all'insieme del genere umano, dichiarando nel contempo inferiori poiché non pienamente razionali quei gruppi che ad esso non conformano la propria azione sociale. Ciò vuol dire che per Locke esiste un'unica forma razionale del vivere associato, quella che pone come fine supremo della politica la conservazione della proprietà, e che esiste un'unica forma legittima di proprietà, strettamente determinata dal punto di vista culturale. Al di là di essa vi è la barbarie sulla quale le nazioni civili acquistano un diritto di ingerenza vissuto come un dovere nei confronti dell'umanità. Per Locke gli indiani d'America, *individualmente*, rimangono umani allo stesso titolo degli inglesi e come tali possessori degli stessi diritti inalienabili – alla vita, alla libertà e alla proprietà – degli inglesi. La loro è, però, un'umanità imperfetta – poiché imperfettamente socializzata – che non genera il diritto al rispetto delle istituzioni politiche e sociali di cui queste popolazioni si sono dotate. La loro concezione della proprietà è irrazionale poiché non conosce e non favorisce il diritto all'appropriazione privata illimitata che il normativismo lockeano vorrebbe imporre al mondo intero come l'unica forma pensabilmente razionale di proprietà. Lo stesso vale per le istituzioni propriamente politiche di questi popoli. Solo le società europee sono in senso proprio delle nazioni, perché solo le società europee sono organizzate come stati. E solo gli stati possiedono il diritto all'integrità dei propri territori. Al di fuori del modello sovrano, incarnato nella maniera più esemplare dallo stato inglese, non v'è spazio

³⁴ C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà*, *op. cit.*, p. 268.

nell'immaginazione politica lockeiana per una qualsiasi forma alternativa di associazione politica. Se i selvaggi americani sono individualmente considerati ancora degli uomini, e dunque continuano a godere individualmente di una minima protezione morale, il disconoscimento politico delle loro società di appartenenza è completo. Poiché queste società non riproducono i modelli europei di convivenza, esse non possiedono dignità politica, né diritto all'integrità territoriale e le loro istituzioni – che impediscono che i territori occupati da queste popolazioni siano messi razionalmente a frutto a beneficio dell'umanità – possono essere disgregate a piacimento. Questo dualismo semplificante, che divide opponendo le forme del vivere associato tra la *nostra* forma civilizzata o razionale e le *altre* forme selvagge o arretrate o irrazionali, impedisce a Locke di cogliere la differenza specifica delle società indigene e lo porta a giudicare le istituzioni indiane sulla base di un'impropria generalizzazione di categorie profondamente connotate in senso culturale come quelle di proprietà, spreco, uso, lavoro.

Il normativismo della filosofia lockeiana, incapace di comprendere criticamente il proprio carattere culturalmente determinato³⁵, finisce per imporre al mondo intero l'organizzazione politica europea come un *destino*, venendo a costituire una giustificazione non solo di fatto ma di principio della pratica coloniale. La teoria politica di Locke – la cui *costitutiva* ambiguità non è sfuggita ai suoi più attenti lettori – trova qui un'ulteriore prospettiva di oscillazione:

³⁵ Secondo Duncan Ivison il particolarismo della propria applicazione è un rischio che corre ogni tentativo di partire da premesse universaliste. Le premesse universaliste sono a suo parere *inevitabilmente* “shaped by cultural and historical particulars in their application, which means that universal standards are often, paradoxically, applied in culturally specific ways” (D. Ivison, *Locke, liberalism and empire*, *op. cit.*, pp. 98-99). La “conjunction between certain universalist premises and the denial of the political reality and humanity of indigenous peoples” (*ibidem*, p. 99) deve a suo parere essere considerata un caso particolare di questa legge più generale. Ivison non mette in dubbio dunque il fatto che Locke muova a partire da premesse realmente universali, minimizzando l'impatto della questione coloniale sulla genesi delle stesse e riducendo il problema della connessione tra la teoria politica lockeiana e il colonialismo ad un mero problema di cattiva applicazione. La prospettiva qui adottata si sforza di indicare invece il carattere sin dal principio *particolare* delle premesse lockeiane.

Per come Locke ha definito l'eguaglianza, essa era in vigore solo tra le nazioni civilizzate e poneva le nazioni non civilizzate fuori dai confini del diritto e della morale internazionale. Le relazioni interpersonali tra tutti gli uomini erano soggette alle leggi di natura, ma non le relazioni internazionali. La distinzione tra una moralità interpersonale egualitaria e una moralità politica e internazionale disegualitaria è centrale per il pensiero di Locke, e in verità per la maggior parte della tradizione liberale.³⁶

³⁶ B. Parekh, *Liberalism and colonialism*, *op. cit.*, p. 92.

2.3 Il colonialismo come missione europea

*Take up the White Man's burden —
Send forth the best ye breed —
Go, bind your sons to exile
To serve your captives' need;*

*To wait, in heavy harness,
On fluttered folk and wild —
Your new-caught sullen peoples,
Half devil and half child.*

R. Kipling, *The White Man's Burden*

L'*excursus* su Locke ha mostrato come gli argomenti presentati dal “nuovo discorso coloniale” a giustificazione del colonialismo, non costituiscono un patrimonio esclusivo del pensiero francese. Per quanto il richiamo alla tradizione universalista costituisca per la Francia un dato essenziale della propria identità politica, l'analisi del pensiero politico di Locke ci induce a sospettare che la compromissione con il colonialismo non coinvolga solo la teoria repubblicana, ma più in generale il pensiero politico occidentale moderno e il suo preteso universalismo. Una simile affermazione non può in questa sede essere giustificata che come l'indicazione di una pista di ulteriore ricerca. Ciò che è certo è che la storia del colonialismo è una storia che coinvolge l'intero continente europeo, e che di questa dimensione europea della questione coloniale il “nuovo discorso coloniale” è perfettamente consapevole. Secondo Arthur Girault, perché si possa dare relazione coloniale i rappresentanti di una *civilisation* evoluta, avanzata e razionale devono stabilirsi “au milieu de populations encore attardées ou demi-évoluées”¹. Georges Hardy, il cui approccio è più pragmatico, traduce quest'affermazione ricordando l'ovvio: che la colonizzazione si riduce in pratica alla “installation d'un peuplement européen”² a fianco di uno non europeo, allo scopo dichiarato di sviluppare lo stile di vita di quest'ultimo e di valorizzare le risorse del territorio da esso *inutilizzato*. La prospettiva europea ritorna

¹ A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, op.cit., p. 23.

² G. Hardy, *La politique coloniale*, op. cit. ; p. 111.

utile ad Hardy anche per unificare, al di là dell'immensa varietà che la compone, la definizione delle popolazioni *indigènes*. Con la locuzione *population indigène* egli ci propone di intendere una “population de souche non-européenne, installée à demeure dans le pays”³. Nel “nuovo discorso coloniale” Francia, Europa ed Occidente, in quanto opposti alla barbarie e all'inciviltà dei paesi *colonizzabili*, sono utilizzati come perfetti sinonimi. Francia, Europa ed Occidente rappresentano intercambiabilmente la *vraie civilisation*, il cui destino è quello di espandersi alla totalità del globo, attraverso la provvidenziale cinghia di trasmissione della *colonisation*. La colonizzazione è dunque un fatto che il colonialismo francese riconosce immediatamente come un fatto europeo o occidentale. Per meglio comprendere il significato di quest'identificazione, prenderemo le mosse da quella che può essere considerata l'apoteosi del colonialismo francese e della sua autorappresentazione spettacolare⁴, l'*Exposition coloniale internationale de Paris* del 1931.

L'Esposizione coloniale internazionale di Parigi

L'Esposizione coloniale di Parigi si situa al culmine dell'esperienza coloniale francese. Organizzata sotto il patronato del maresciallo Lyautey e inaugurata dal ministro delle colonie Paul Reynaud nel mese di maggio, essa proponeva al grande pubblico francese una rappresentazione delle magnifiche sorti dell'Impero attraverso uno sforzo propagandistico inusitato. Alla sua travagliata organizzazione si adoperarono attivamente i governi dell'epoca ai quali non sfuggì l'importanza di dare un deciso impulso alla *éducation coloniale du citoyen*. Lo sforzo profuso fu imponente. Lungo i bordi del lago Daumesnil, nel bosco di Vincennes, l'Esposizione si estendeva su di uno spazio di 110 ettari, creando una vera e propria città di 400.000 persone. Raggiungibile dalla città di Parigi attraverso una linea di metropolitana appositamente prolungata, l'Esposizione si componeva, oltre che dei padiglioni

³ G. Hardy, *Nos grands problèmes coloniaux*, op. cit. ; p.9.

⁴ E' questa l'opinione di Raul Girardet, che dedica all'Esposizione coloniale un intero capitolo del già citato *L'idée coloniale en France*. Il capitolo si intitola *L'apothéose de la plus grande France*. Sul carattere spettacolare – in senso debordiano – dell'esposizione, si possono leggere gli interventi di Sandrine Lemaire e Herman Lebovics contenuti in N. Bancel, P. Blanchard, G. Boetsch, E. Deroo, S. Lemaire, *Zoo humains. De la Vénus hottentote aux reality shows*, op. cit.

nazionali delle potenze colonizzatrici che avevano aderito all'iniziativa (Belgio, Olanda, Portogallo, Italia, Danimarca, Brasile, Stati Uniti)⁵, di due realizzazioni permanenti, il museo e lo zoo. L'Esposizione era ordinata al raggiungimento di una doppia finalità. Da un lato essa possedeva un'anima pragmatico-commerciale, che trovava espressione nell'esposizione di materie prime, prodotti agricoli ed artigianali provenienti dalle colonie rappresentate. In questo senso, lo scopo dell'Esposizione era quello di incentivare gli investimenti diretti nelle colonie, superando le tradizionali diffidenze e convincendo della profittabilità dell'impresa coloniale. D'altro canto essa aveva un carattere marcatamente spettacolare, necessario ad attrarre le masse popolari che si volevano mobilitare in vista della loro *educazione coloniale*. Il carattere spettacolare fu quello dominante e trovò espressione in una serie innumerevole di eventi tendenti a costruire immagini di facile consumo all'interno delle quali rinchiudere i *geni* rispettivi delle differenti etnie oggetto della rappresentazione. La realizzazione dei padiglioni nazionali fu l'occasione per i diversi paesi colonizzatori di celebrare spettacolarmente la grandezza della propria opera di colonizzazione. Gli italiani, ad esempio, desiderosi di riallacciare l'immagine del proprio impero a quella dell'antica Roma, organizzarono un grandioso padiglione che riproduceva fedelmente la basilica di Settimio Severo in Tripolitania; gli olandesi ricostruirono un tempio giavanese dalle pesanti porte scolpite e dai lussuosi interni in marmo. Su tutte le realizzazioni trionfò però una stupefacente riproduzione del tempio di Angkor Vat, capolavoro dell'architettura khmera, realizzata dai padroni di casa francesi: una struttura quadrata di 70 metri di lato dotata di quattro torri angolari alte 45 metri e di una torre centrale di 55 che dominava sull'intera esposizione.

L'Esposizione ebbe un successo di pubblico enorme, che permise di vendere 33 milioni e mezzo di biglietti di ingresso, facendo riversare alla periferia di Parigi, nel Bois de Vincennes, ol-

⁵ La Gran Bretagna, a lungo corteggiata da Liautey, non aveva acconsentito che ad una partecipazione formale mentre esplicito era stato il rifiuto di Spagna e Germania. Gli Stati Uniti che sostenevano internazionalmente una posizione anticoloniale parteciparono alla condizione che alla denominazione ufficiale di esposizione *coloniale* venisse aggiunta quella più neutra di *pays d'outre-mer*. Cfr. il primo capitolo di C. Coquery-Vidrovitch - C. R. Ageron, *Histoire de la France coloniale*, Vol. III, *op. cit.*

tre 8 milioni di spettatori avidi di esotismo⁶. Il maresciallo Lyautey, Commissario generale della manifestazione, nella Prefazione al *Rapport Général de l'Exposition Coloniale Internationale* sottolinea con compiacimento il successo materiale della manifestazione, capace di chiudere le sue porte con un non trascurabile attivo di bilancio. L'effetto educativo sulle masse, e in particolare sui giovani francesi, come abbiamo visto uno dei fini principali della manifestazione, può dirsi raggiunto anche se larghe parti dell'opinione pubblica, in particolare gli adulti, rimangono refrattari all'idea coloniale⁷. Per questo motivo Lyautey consiglia l'istituzione di un organismo permanente capace di continuare "dans le pays et au dehors, l'action de propagande coloniale hereusement menée à l'occasion de l'Exposition"⁸. Lo scopo propagandistico era stato apertamente affermato d'altronde sin dall'apertura della manifestazione. Nel suo discorso di apertura dell'Esposizione, Paul Reynaud, ministro delle colonie, aveva così definito lo scopo della stessa:

Le but essentiel de l'Exposition est de donner aux français conscience de leur Empire, pour reprendre le mot des hommes de la Convention. Il faut que chacun d'entre nous se sente citoyen de la plus grande France, celle de cinq parties du monde.⁹

⁶ C. Coquery-Vidrovitch – C. R. Ageron, *Histoire de la France coloniale*, op. cit., p. 17.

⁷ L'educazione coloniale del popolo francese non ha un carattere episodico legato alle sole Esposizioni coloniali (che pure si moltiplicano, essendo l'Esposizione internazionale parigina preceduta di pochi anni da quelle nazionali di Marsiglia e di Strasburgo, oltre che dalla fastosa celebrazione del centenario della conquista dell'Algeria). Essa conosce tra gli anni venti e trenta una decisa accelerazione. Una testimonianza dell'importanza accordata all'educazione coloniale sta nelle modifiche introdotte nei programmi scolastici. Già nel 1925 i nuovi programmi scolastici per le scuole superiori avevano reso obbligatorio lo studio della formazione dell'Impero coloniale francese, che d'altronde era già contemplato dai manuali più diffusi. Nel 1938 lo studio delle colonie francesi è reso obbligatorio anche nelle scuole elementari. Cfr. a riguardo R. Girardet, *L'idée coloniale*, op. cit., p. 122.

⁸ A. Lyautey, *Préface* a Ministère des colonies, *Exposition coloniale internationale de Paris 1931. Rapport général présenté par le Gouverneur Général Olivier*, T. 1: *Conception et organisation*, Paris, Impr. nationale, 1932.

⁹ P. Reynaud, *L'Empire français. Discours prononcé à l'inauguration de l'Exposition coloniale*, Paris, Impr. De Guillemat et Lamathe, 1931; p. 31.

Il *fait colonial*, a parere degli organizzatori, è stato troppo a lungo sottostimato nella sua importanza dall'opinione pubblica francese. Ad esso va donato un posto adeguato alla sua accresciuta importanza economica, militare, politica e morale. La prima guerra mondiale appare in questo senso come un momento di svolta decisivo nei rapporti tra madrepatria e colonie. Durante la guerra le colonie hanno fornito una prova inequivocabile della loro fedeltà alla Francia, fornendo alla causa della vittoria francese un contributo decisivo di sangue, valutabile intorno alle 200.000 persone¹⁰. Ruolo altrettanto decisivo hanno avuto nella ricostruzione del paese e nella riattivazione della sua economia: il commercio coloniale che rappresentava nel 1913 solo il 13% del commercio francese, nel 1933 ne rappresenta il 27%¹¹. Il generale Olivier ne trae nell'*Introduction* allo stesso *Rapport Général* una lezione di carattere generale. Per un paese che voglia svolgere nel mondo un ruolo di grande potenza, la colonizzazione non è un lusso ma una necessità inderogabile. Sulla sua opportunità economica e morale sono stati espressi nel passato tutta una serie di dubbi che l'educazione coloniale della Francia deve preoccuparsi di dissipare perché la colonizzazione possa proseguire il proprio cammino costruttore. Lo sforzo deve allora essere quello di mostrare i progressi compiuti dalla colonizzazione, nel doppio senso della convenienza economica e della moralità, allo scopo da un lato di attirare sull'impresa coloniale la massa di capitali necessaria per un'adeguata *mise en valeur* delle colonie, e dall'altro di superare le diffidenze che l'opinione pubblica ha nutrito sulla moralità dell'impresa.

Nell'opinione di Lyautey il risultato in assoluto più importante raggiunto dall'Esposizione è che a Vincennes si sia realizzata,

¹⁰ Ben diversa l'interpretazione di Trotsky sulla fedeltà delle colonie alle potenze coloniali: "The last war, which was not least a war for colonies, was at the same time a war fought with the help of the colonies. The colonial populations were drawn into the European war on an unprecedented scale. Indians, Negroes, Arabs, and Madagascans fought on the European continent – for what? For their right to remain slaves of England and France. Never before has the infamy of capitalist rule been shown so clearly; never before has the problem of colonial slavery been posed so sharply as it is today." (*Manifesto of the Communist International to the proletariat of the entire world*, 6 marzo 1919; contenuto in J. Degras (ed.), *The Communist International 1919-1943 Documents*, Vol. 1 (1919-1922), *op. cit.*, p. 42).

¹¹ R. Girardet, *L'idée coloniale*, *op. cit.*, p. 121.

seppure in maniera episodica, una stretta collaborazione tra le potenze colonizzatrici, capace di prefigurare la creazione di una più duratura *Union Internationale* delle stesse. La preoccupazione di Lyautey è un luogo comune del pensiero coloniale dell'epoca, determinato dalla coscienza della crisi imminente. Secondo il generale Olivier ogni francese che sia preoccupato “de la grandeur et de la sécurité de la patrie, n'a pas le droit de se désintéresser du problème colonial”¹². La stessa cosa vale per ogni europeo, e più in generale per ogni occidentale. Prosegue infatti Olivier

Notre intérêt national, d'ailleurs, va de pair, en cette matière, avec l'intérêt de l'Europe, avec, pour tout dire, l'intérêt de la civilisation occidentale.¹³

Le fundamenta dell'Europa e dell'intera *civilisation occidentale*, afferma Olivier citando Albert Sarraut, sono delle fondamenta coloniali. Il conflitto che inizia ad opporre popoli colonizzatori e popoli colonizzati mette a rischio dunque le fondamenta stesse dell'Europa e dell'Occidente, e chiama i colonizzatori ad una unione che appare agli occhi del partito coloniale sempre meno procrastinabile.

Qu'advient-il de l'Europe si les pilotis qui supportent son armature venaient à céder? Or il serait vain de vouloir nier le conflit latent qui existe aujourd'hui entre les peuples colonisateurs et les peuples colonisés. Equipés moralement et matériellement par les soins des premiers, les seconds songent à se libérer d'une tutelle dont ils ne voient plus que les contraintes.¹⁴

La colonizzazione rappresenta, nella percezione degli organizzatori dell'Esposizione, un patrimonio comune dell'Europa. La gravità delle sfide poste all'ordine coloniale dal sorgere dei nazionalismi locali e dal diffondersi dell'anticolonialismo comunista, consiglia alle potenze colonizzatrici di cessare le guerre fratricide

¹² M. Olivier, *Introduction a Ministère des colonies, Exposition coloniale internationale de Paris 1931. Rapport général, op. cit.*, p. XVI.

¹³ M. Olivier, *Introduction a Ministère des colonies, Exposition coloniale internationale de Paris 1931. Rapport général, op. cit.*, p. XVI.

¹⁴ M. Olivier, *Introduction a Ministère des colonies, Exposition coloniale internationale de Paris 1931. Rapport général, op. cit.*, p. XVI.

per concentrare piuttosto gli sforzi nella difesa dei propri comuni interessi:

Tout conseille donc aux puissances coloniales de demeurer unies et associées pour les longs travaux de l'avenir, comme elles le furent pour l'éphémère entreprise de Vincennes.¹⁵

È a partire da simili considerazioni che Lyautey può considerare come principale risultato dell'Esposizione quello di aver fatto emergere, al di là delle differenze, la sostanziale unità dell'impresa coloniale e del suo valore civilizzatore, riaffermando con forza la missione civilizzatrice della Francia, dell'Europa e dell'Occidente, non cedendo allo snobismo decadente degli anticolonialisti disgustati dalla loro stessa civilizzazione, adoperandosi anzi per provocare una "réaction salutaire", capace, secondo le parole che Olivier cita di Lucien Romier – portaparola di *Redressement français*¹⁶, destinato a divenire nel 1934 direttore di *le Figaro* e poi durante la guerra stretto collaboratore di Petain –, di restaurare "la noblesse de l'Europe dans l'esprit même des Européens"¹⁷.

La crisi dell'autorità morale europea

L'autore che dimostra la più viva coscienza tanto della crisi del sistema coloniale quanto del suo carattere europeo è probabilmente Albert Sarraut. La colonizzazione è per Sarraut una missione di civiltà che l'Europa ha compiuto e compie in nome dell'umanità. La storia coloniale rende le nazioni europee partecipi di un unico e comune destino, un destino che pone l'Europa come centro propulsivo della storia universale:

Depuis les heures premières où rayonna son génie ordonné, inventif, transfigurateur, et surtout depuis le siècle insigne où sa découverte maritime a révélé le visage total de la planète, l'Europe de race blanche, centre du gravité du monde, a changé le cours de la destinée universelle.¹⁸

¹⁵ M. Olivier, *Introduction a Ministère des colonies, Exposition coloniale internationale de Paris 1931. Rapport général, op. cit.*, p. XIX.

¹⁶ Potente lobby legata al mondo industriale fondata nel 1925 da Ernest Mercier.

¹⁷ M. Olivier, *Introduction a Ministère des colonies, Exposition coloniale internationale de Paris 1931. Rapport général, op. cit.*, p. XVII.

¹⁸ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales, op. cit.*, p. 12.

L'accento alla razza contenuto in questo proclama non è episodico. La colonizzazione è in tutta evidenza per Sarraut una questione razziale, un rapporto asimmetrico tra razze, il cui soggetto è l'Europa e il cui oggetto sono le masse indigene pensate come una totalità indifferenziata:

Par le mot et l'idée de colonisation, je veux ici seulement évoquer le problème des rapports créés entre les races par l'expansionnisme colonial, le problème de puissance et de conscience soulevé par les contacts, les relations, les réactions de la domination européenne et des masses indigènes qu'elle a colonisées.¹⁹

La colonizzazione – e dunque il problema dei rapporti tra le razze dei colonizzatori e dei colonizzati – è un fatto della massima importanza nello sviluppo dell'umanità, un fatto che sta all'origine di tutte le grandi trasformazioni della modernità. La modernità è un monopolio dell'Europa. Essa è il suo più prezioso possesso e – nello stesso tempo e in relazione alle razze di colore – il suo più pesante fardello. Sarraut cita esplicitamente l'espressione di Kipling, *white man's burden*²⁰, di cui replica l'intonazione morale. La colonizzazione è per l'Europa un obbligo morale e una necessità che discende naturalmente dalla sua evidente superiorità. Per quanto Sarraut prospetti un tanto ipotetico quanto indeterminatamente distante futuro all'interno del quale il rapporto tra razze si possa modificare nel senso dell'eguaglianza, della collaborazione e della solidarietà, è assolutamente evidente che per lui il soggetto attivo della relazione coloniale è stato solamente l'uomo bianco. Attraverso l'azione dell'uomo bianco la luce della civilizzazione ha cominciato a splendere sulle colonie, permettendo che paesi da millenni autoesclusi dalla storia si incamminassero sulla strada della propria modernità. Quella della colonizzazione europea è dunque per Sarraut una "incomparable témoignage de civilisation et de puissance"²¹, il cui bilancio secolare è "incontesta-

¹⁹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 23.

²⁰ L'espressione *white's man burden*, viene coniata come è noto dal poeta inglese Rudyard Kipling nel 1899, quando pubblica sulla rivista popolare statunitense *Mc Clure's* l'omonimo poema. Cfr. A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 25.

²¹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 12.

blement admirable”²². Sarraut enumera, a dimostrazione della bontà dell’impresa coloniale europea, un lungo elenco di *bienfaits coloniaux*: i progressi della *mise en valeur*, dell’igiene, dell’alimentazione, dell’istruzione, l’*introduzione* del diritto, della proprietà privata, il miglioramento della condizione della donna, etc. Di fronte allo splendore abbacinante di questo catalogo viene difficile comprendere il risentimento dei popoli colonizzati per i propri benefattori. La spiegazione di Sarraut, lo vedremo, chiama in causa nuovamente il carattere europeo del *fait colonial*. La colonizzazione francese partecipa infatti

du destin total de la race blanche en oeuvre de colonisation et elle éprouve chacune des secousses qui réagissent sur sa domination.²³

La crisi del sistema coloniale europeo ha per Sarraut un doppio carattere. Da un lato vi è un’apparenza di crisi che in realtà rappresenta una testimonianza di buona salute. La colonizzazione in quanto processo di educazione dei popoli bambini, come sappiamo, lavora per la propria fine, per rendere il minore un adulto ben formato, pienamente dotato di ragione e dunque affrancabile dalla tutela. Il sorgere di movimenti nazionalisti testimonia dei primi timidi passi che le popolazioni bambine delle colonie stanno compiendo verso la maturità, ovvero verso la capacità politica. Si tratta di risultati ancora in larga misura insufficienti ma che permettono di apprezzare come il contatto con la *culture*, il *savoir* e l’*industrie* tipiche dell’Europa civilizzatrice sia stato benefico per queste popolazioni. L’Europa ha saputo risvegliare dal loro sonno millenario le “multitudes indigènes”²⁴, addormentate nella riproduzione delle proprie indifendibili tradizioni culturali, facendo fermentare in esse un inaudito sentimento di appartenenza nazionale, embrione di ogni forma di autoorganizzazione politica a venire. Da questo punto di vista quella che potrebbe sembrare un’espressione della crisi del colonialismo è invece la migliore testimonianza dei suoi successi, successi per i quali l’Europa può e deve essere considerata “un bienfaiteur”²⁵ dell’umanità. Non solo, ma l’emergere di movimenti indipendentisti testimonia del disin-

²² A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 17.

²³ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 21.

²⁴ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 14.

²⁵ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 16.

teresse che anima la missione coloniale, del carattere morale di un'azione, quella coloniale, compiuta non in vista degli interessi separati del colonizzatore, ma in nome e per conto dell'umanità. Civilizzando le popolazioni selvagge delle colonie il colonizzatore sa sin da principio di aver affinato l'arma che lo ucciderà:

En tout domaine, où son effort fut guidé par une intention bienfaitrice, le colonisateur a organisé contre lui la menace et le risque dangereux.²⁶

E tuttavia ciò non lo ha fatto recedere dal suo generoso intento²⁷. Sarraut può dunque leggere la nascita dei movimenti indipendentisti come testimonianza dell'efficacia e del disinteresse dell'azione coloniale europea, senza peraltro che questo lo conduca ad una messa in discussione più complessiva dell'impresa coloniale. A suo parere il tempo delle indipendenze è ancora lontano. L'immatunità politica delle popolazioni colonizzate è evidente, così come la loro incerta moralità e ciò fa sì che la presenza tutelare dell'Occidente possa legittimamente continuare:

Où nous sommes, nous devons rester. Ce n'est pas seulement la consigne de nos intérêts; c'est l'injonction de l'humanité, l'ordre de la civilisation.²⁸

Perché dunque insistere sulla crisi del sistema, se le tensioni indipendentiste non devono essere interpretate come sintomi di crisi ma come testimonianze di efficienza e di disinteresse? La risposta sta nel fatto che, a parere di Sarraut, v'è un altro lato della crisi coloniale che non ha nulla a che vedere con il formarsi di embrionali strumenti di partecipazione politica nelle periferie degli imperi ma che testimonia di una reale disfunzione del tutto interna ai confini dell'Europa civilizzatrice. Questa disfunzione prende, in ambiente coloniale, la forma di una crisi d'autorità. L'autorità dell'Europa coloniale, monopolista della modernità, il

²⁶ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 196.

²⁷ Sarraut nota ad esempio come lo sviluppo di ogni paese colonizzato passi attraverso lo sviluppo dei suoi sistemi di comunicazione, e come d'altronde sia proprio questo sviluppo a rendere possibile l'organizzazione dei movimenti indipendentisti su scala nazionale. Sull'importanza dello sviluppo dei sistemi di comunicazione per l'organizzazione delle forze rivoluzionarie anticoloniali si soffermerà lungamente anche Frantz Fanon.

²⁸ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 269.

suo diritto di colonizzare, dipende per Sarraut, come per tutto il pensiero coloniale, dal suo dovere di dividere con il mondo intero i benefici legati al possesso di una superiore *civilisation*. L'autorità europea riposa a parere di Sarraut – secondo lo stesso movimento di pensiero per il quale Grégoire affermava che ogni privilegio si appoggia su di un'opinione, e che dunque il controllo dell'opinione ha un significato direttamente politico – sul riconoscimento, da parte dei paesi colonizzati, di questa superiorità. Ora, l'autorità morale europea è entrata con la prima guerra mondiale in uno stato di profonda crisi, una crisi che rischia di mettere a repentaglio “le destin matériel et moral de l'Europe”²⁹. La divisione politica dell'Europa, testimoniata nella sua forma più tragica dalle vicende della guerra, ha avuto la perniciosa conseguenza di mettere in crisi agli occhi dei popoli colonizzati l'immagine della *civilisation occidentale*, di fare vacillare l'opinione condivisa della sua superiorità non solo economica o militare ma morale. La guerra ha frantumato, di fronte agli occhi incuriositi delle popolazioni colonizzate, l'unità di intenti della razza bianca, facendo vacillare in esse i *pregiudizi* favorevoli al perpetuarsi della dominazione europea. Mostrandosi frammentata e litigiosa, l'Europa ha permesso alle razze di colore di mettere in dubbio il carattere universale della sua civilizzazione:

la guerre a meurtri le prestige de l'Europe colonisatrice.³⁰

È questa per Sarraut la peggiore tra le conseguenze della Grande guerra: l'aver spezzato l'unità politica dell'Europa che aveva trovato il suo momento più solenne nella conferenza di Berlino del 1885 minando così

l'autorité de ce commandement moral qui lui avait permis la domination et la régulation de l'univers.³¹

Gli argomenti qui proposti da Sarraut riprendono quasi letteralmente temi che erano già stati sviluppati, solo qualche anno prima, da Henry Massis, noto esponente del cattolicesimo ultra-conservatore, in un volume intitolato *Défense de l'Occident*³². Il pun-

²⁹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 12.

³⁰ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 213.

³¹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 18.

³² H. Massis, *Défense de l'Occident*, Paris, Plon, 1927.

to di partenza di Massis è l'annuncio di una situazione di estremo pericolo:

Le destin de la civilisation d'Occident, le destin de l'homme tout court, sont aujourd'hui menacés.³³

Questo mortale pericolo deriva secondo Massis dal risveglio dei paesi colonizzati, un risveglio determinatosi a partire dal contatto con la *civilisation occidentale*, e che rischia ora di mettere in pericolo l'esistenza stessa dell'Occidente. La ragione di fondo è ritrovata anche da Massis in una debolezza interna all'Occidente stesso, diviso internamente in nazioni che si comportano l'una in relazione all'altra "comme autant de schismes"³⁴. Massis cita Charles Maurras per deplorare il fatto che, mentre la *barbarie* si arma, progredisce e perfeziona la propria minaccia, "la civilisation ne forme pas un faisceau compact et uni"³⁵, ciascuna delle nazioni europee pretendendo solitariamente al monopolio della *civilisation*, del diritto e della giustizia. Si tratta di uno stato di cose *contro natura*, che la guerra non ha fatto che precipitare. Nella tragedia della guerra, per Massis come per Sarraut, la vittima più illustre è l'idea stessa di *civilisation* di cui l'Europa si dichiarava detentrica:

Les justes raisons de la guerre [...] ne semblaient plus des causes suffisantes. Il fallait aussi qu'on engageât dans la mêlée les valeurs spirituelles et morales, les philosophies et les dogmes, les traditions et les croyances, qu'on mobilisât, sous des bannières adverses, le Droit et la Justice, toute la troupe de personnes divines. Plus encore que les champs du carnage, ces idoles sont, elles aussi, dévastées.³⁶

Lo spettacolo della guerra ha reso evidente che la *civilisation*, cui tutti i contendenti non cessavano di fare riferimento, "ne formait pas ce *bien commun* par quoi elle prétend s'imposer au reste de l'univers"³⁷. Ciò che è più grave, il tragico epilogo di questa "division inhumaine et hideuse"³⁸ è avvenuto, del tutto imprudentemente, sotto gli occhi interessati dei popoli colonizzati.

³³ H. Massis, *Defense de l'Occident, op. cit.*, p. 1.

³⁴ H. Massis, *Defense de l'Occident, op. cit.*, p. 6.

³⁵ H. Massis, *Defense de l'Occident, op. cit.*, p. 8.

³⁶ H. Massis, *Defense de l'Occident, op. cit.*, p. 9.

³⁷ H. Massis, *Defense de l'Occident, op. cit.*, p. 10.

³⁸ H. Massis, *Defense de l'Occident, op. cit.*, p. 8.

Mieux encore que le spectacle des déchirements de la guerre, celui de la discorde d'une Europe où toutes les races de l'opinion s'entre-dévorent, a singulièrement affaibli notre prestige de "civilisés" aux yeux des Asiatiques.³⁹

Lo spettacolo della divisione dell'Europa che la guerra ha messo in scena è per Massis all'origine della bancarotta del concetto di *civilisation*:

Aux yeux de cette partie du monde qui vivait sur l'illusion de notre homogénéité, la civilisation fait figure de vaincue. La guerre l'a rendue méconnaissable.⁴⁰

Particolarmente imprudente è stato poi il fatto che questa divisione sia stata proclamata a gran voce quando ciascuna delle potenze coloniali ha cercato di reclutare – invariabilmente a difesa della *civilisation* – mercenari di origine coloniale. Per quanto la guerra sia finita, le idee diffuse da un'imprudente propaganda continuano a circolare con effetti disastrosi:

Nos idées ne nous appartiennent plus. Les mots dont nous nous sommes servis pour enrôler les mercenaires, pour les convoquer à la défense de la "Civilisation et du Droit", les mercenaires en disposent et les retournent contre nous.⁴¹

Tra i popoli colonizzati spira un'aria di rivolta, suscitata dagli errori dell'Europa. Per invertire la tendenza, per Massis, è necessario lavorare per la ricostruzione di una superiore unità di intenti a livello europeo, che riconosca la comunità di civiltà (innanzitutto religiosa per Massis) e di interessi di tutti i paesi europei, contro al pericolo rappresentato dai popoli di colore, in particolare dagli *Asiates* che "aspirent à refaire leur unité contre l'homme blanc dont ils proclament le désastre"⁴².

Nella crisi d'autorità del colonialismo, sulle cui origini Massis e Sarraut concordano perfettamente, a rischio sono le stesse fondamenta dell'*édifice européen*, che riposa sin dall'origine "sur des pilotis coloniaux"⁴³. Privata delle sue colonie, "réduite à ses seules

³⁹ H. Massis, *Defense de l'Occident, op. cit.*, p. 10.

⁴⁰ H. Massis, *Defense de l'Occident, op. cit.*, p. 8.

⁴¹ H. Massis, *Defense de l'Occident, op. cit.*, p. 11.

⁴² H. Massis, *Defense de l'Occident, op. cit.*, p. 12.

⁴³ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales, op. cit.*, p. 221.

ressources” l’Europa “ne saurait plus se nourrir”⁴⁴. Per salvare la civilizzazione europea e la sua *grande oeuvre coloniale*, Sarraut ritiene necessaria una stretta alleanza dei paesi colonizzatori e più in generale della razza bianca contro “le flot montant des races de couleur”⁴⁵. L’espressione è direttamente ripresa da Lothrop Theodore Stoddard (1883-1950), esponente di punta dell’eugenismo americano di inizio secolo. Nella sua opera più celebre, *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy*, pubblicata nel 1920, Stoddard aveva messo in guardia contro il pericolo rappresentato dalle nazioni asiatiche, deplorando aspramente la divisione del fronte bianco realizzatasi in occasione della guerra. L’aggressione alla *White Supremacy* si articola nell’analisi di Stoddard su tre piani: economico, militare e di degradazione etnica attraverso l’immigrazione. Per Stoddard, la più pericolosa tra le tre minacce è proprio quest’ultima. Sarraut la ritiene invece la meno grave, non perché provi a mettere in dubbio la logica eugenista espressa da Stoddard, ma perché l’immigrazione è a suo avviso un fenomeno che riguarda l’Europa solo in misura trascurabile⁴⁶. Ciò non toglie che, anche per Sarraut, la marea montante delle razze di colore che premono sulle periferie imperiali, sobillate dall’irresponsabile propaganda bolscevica, rappresenti un pericolo mortale per la *civilisation*. L’Europa, *perle du monde*, non può né deve disertare la propria missione, il proprio *commandement colonial*: è questo l’imprescindibile *Devoir de l’homme blanc*, cui allude il titolo dell’ultimo capitolo dell’opera. L’Europa, “dans le desir commun de sauver la civilisation d’Occident”⁴⁷ deve dunque ritrovare con la massima urgenza l’unità perduta. Sarraut critica il trattato di Versailles, in quanto poco previdente. Esso ha sottratto alla Germania le sue colonie, escludendola così dalla “solidarité de collaboration dans

⁴⁴ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 219.

⁴⁵ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 222.

⁴⁶ Sarraut si confronta sistematicamente con le tesi di Stoddard. Dopo aver negato la realtà del pericolo migratorio in Europa, prende sul serio l’ipotesi di una rivolta armata in Asia, ma giudica insufficienti i mezzi posseduti dai potenziali rivoltosi. Per ciò che riguarda l’Africa “l’insuffisante capacité organisatrice et créatrice des races africaines” (A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 231) relega il problema in un futuro lontano. La minaccia di gran lunga più reale, tra le tre agitate da Stoddard, è per Sarraut quella economica. Sarraut teme che i mercati europei siano inondati di prodotti a basso prezzo provenienti dalle colonie che avrebbero l’effetto di rovinare il sistema produttivo europeo.

⁴⁷ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, *op. cit.*, p. 245.

l'entreprise colonisatrice". La Germania rischia, separata come è dall' "intérêt colonial de l'Europe", di negare il suo decisivo apporto alla "salut de la civilisation occidentale"⁴⁸. La critica di Sarraut non risparmia la politica isolazionista degli Stati Uniti e la teoria wilsoniana dell'autodeterminazione dei popoli, che per Sarraut rappresenta una pericolosa incitazione alla "indiscipline des races"⁴⁹. Ritrovata la propria unità l'Europa dovrà poi adoperarsi a ricostituire la propria autorità morale. Per riguadagnare l'autorità perduta i paesi europei devono trovare il coraggio di riflettere criticamente sulla propria opera di colonizzatori. Essendo la crisi del sistema coloniale una crisi morale, il punto essenziale per Sarraut è che i colonizzatori sappiano moralizzare pienamente la propria azione. Sarraut ha delle toccanti parole di comprensione per il colono e per la sua rabbia contro la *paresse* dell'indigeno, tuttavia lamenta l'errore strategico che è consistito nella creazione all'interno delle colonie di un proletariato bianco. Lo scarso livello morale di questo proletariato lo porta a comportarsi con eccessiva e disordinata durezza nei confronti delle popolazioni colonizzate, cosa che mette a rischio il "prestige de la race dominatrice"⁵⁰. Il riferimento alla specificità francese è per Sarraut decisivo per prospettare una soluzione al problema. Per moralizzare la propria azione coloniale, i paesi europei dovranno fare tesoro degli insegnamenti della tradizione francese, liberandosi dell'*esprit colon*, ovvero del dogma della eterna inferiorità delle razze di colore. La Francia può attingere alla sua tradizione – a quella che abbiamo chiamato l'utopia di una *République coloniale* – per indicare all'Europa intera la via di una possibile moralizzazione del discorso e della pratica coloniali, una moralizzazione necessaria al fine di ripristinare l'autorità del colonizzatore agli occhi dei popoli colonizzati. La Francia è infatti il paese, come abbiamo visto, che più e meglio di ogni altro ha saputo pensare alla propria impresa coloniale come ad una missione morale al servizio dell'universale, come ad un *œuvre de solidarité humaine*:

et tel est bien le trait fondamental de la colonisation française moderne qui, dans la terre lointaine d'outre-mer, après la découverte du réservoir de richesses ou du point d'appui poli-

⁴⁸ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 246.

⁴⁹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 252.

⁵⁰ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 210.

tique, a fait désormais la découverte la plus haute: l'Homme!⁵¹

Sarraut riassume qui le linee essenziali delle strategie di legittimazione che abbiamo tentato di ricostruire nei paragrafi precedenti. La colonizzazione ha fatto per Sarraut l'unità del mondo; ora è condannata a lavorare per la solidarietà dei popoli che la compongono, contro i pregiudizi di colore e l'idea di razze *à jamais* inferiori. Il dovere dell'Europa nei confronti dell'umanità sarà allora quello di rimanere a vegliare sulle popolazioni colonizzate sino a che la loro educazione morale – la loro *civilisation* – non sia compiuta. Per fare ciò essa dovrà saper superare le proprie interne divisioni e dovrà essere capace di rinnovare il carattere morale del proprio compito, concependo la *mise en valeur* non solo come dovere di valorizzare le ricchezze naturali, ma soprattutto come *mise en valeur humaine*, come dovere di educare le popolazioni indigene e di valorizzare la loro *richesse humaine*. Sarraut consiglia ai partigiani del colonialismo di rinunciare con chiarezza al dogma dell'inferiorità naturale delle razze di colore, per fondare la legittimità della propria azione coloniale su di un principio più alto, quello della produzione dell'unità del genere umano. Solo ponendosi dichiaratamente al servizio della realizzazione di un simile compito universale, sarà a suo parere possibile preservare l'essenziale: il *prestige de la race dominatrice*, l'autorità morale dell'Europa.

Il 4 ottobre del 1935, mentre l'aggressione dell'Italia fascista all'Etiopia scatenava le reazioni che avrebbero condotto alla sua espulsione dalla Società delle Nazioni, Henry Massis pubblicava su *Le Temps* un testo noto come *Manifeste pour la défense de l'Occident*⁵². Firmato da sessantaquattro intellettuali francesi dell'epoca, il testo di Massis contiene una difesa di principio della colonizzazione e dei “justes intérêts de la communauté occidentale” di contro ai pretesi diritti di alcune anonime tribù africane, locuzione con la quale i firmatari volevano indicare lo stato etiope che pure era rappresentato alla Società delle Nazioni. Nel documento Massis ripete alcune formule che dovrebbero esserci divenute familiari. La “civilisation d'Occident”, afferma il documento, rappresenta “le seul avenir valable qui, aujourd'hui comme hier, soit ouvert

⁵¹ A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 114.

⁵² I tre manifesti di cui si parla sono contenuti in C. Liauzu, *Aux origines des tiers-mondismes*, pp. 257-264.

au genre humain”. L’evidenza dell’affermazione è tale che, per Massis, pensare di poter prendere le difese dell’Etiopia è sintomo di un “mal mental, où se trait une véritable démission de l’esprit civilisateur”, di un delitto contro la razionalità, la civiltà, l’intelligenza. Dalle affermazioni di Massis prendono le distanze immediatamente la gran parte degli intellettuali francesi. Eppure esse non costituiscono altro che una ripetizione dei principi di base del discorso coloniale, un discorso che quantomeno a partire da Jules Ferry è stato e non ha cessato di essere⁵³ un discorso ufficiale della *République*. La *République coloniale* aveva educato i suoi figli nell’idea della sua missione civilizzatrice; Massis prende le difese dell’Italia ricordando alla *République* le sue stesse parole. Come può un paese che colonizza un quinto della superficie terrestre in nome della propria missione civilizzatrice, negare ad un altro paese europeo – e dunque *civilisé* – come l’Italia il diritto di fare altrettanto? Come può la Francia sostenere “la dangereuse fiction de l’égalité absolue de toutes les nations”? Ciò che è in gioco per Massis è la nozione di uomo che l’Occidente desidera fare propria, una nozione che rischia di prendere la forma del falso universalismo giuridico incarnato dalla Società delle Nazioni, “qui met sur un pied d’égalité le supérieur et l’inférieur, le civilisé et le barbare”. Si tratta per Massis di un “crime contre la paix”, di un furore irrazionale, incongruente con la propria proclamata missione coloniale, capace di spingere ancora una volta l’Europa verso un conflitto fratricida, e di mettere la sicurezza della civilizzazione occidentale alla mercè di qualche tribù di selvaggi. La difesa del colonialismo italiano coincide per Massis con la difesa dell’Europa, della sua cultura, della sua civiltà, contro un suicidio costruito attorno ad una falsa idea di eguaglianza. Seguirà di lì a poco un telegrafico documento di risposta, la *Réponse aux intellectuels fascistes*, che sarà pubblicata insieme al manifesto di Massis sul numero di ottobre di *Europe*. In esso i firmatari si stupiscono di trovare “l’affirmation de l’inégalité en droit des races humaines”, idea che appare come “contraire à notre tradition”. I redattori della *Réponse* ritengono il *Manifeste pour la défense de l’Occident* assai

⁵³ Basterà qui ricordare esemplarmente che nei convulsi anni ’30 francesi Sarraut giunge ad essere nominato per due volte primo ministro e che nel dopoguerra diviene presidente dell’*Union française*, lo strumento attraverso il quale la Quarta Repubblica tenta di riformare le proprie relazioni con le colonie.

lontano dai sentimenti delle masse popolari che, nonostante vengano sobillate da una parte non certo disinteressata della stampa, rimangono fedeli agli ideali repubblicani, ovvero “savent certainement discerner où est en l’occurrence la véritable mission des peuples d’Occident”. Fedeli alle prescrizioni di Sarraut essi non pongono in dubbio il fatto che all’Occidente sia stata affidata una missione provvidenziale, la *mission civilisatrice*, questo dovere che accomuna tutti i *peuples d’Occident* – ovvero tutti i popoli dotati di una vera *civilisation* – che al di là delle loro differenze e opposizioni, possono ritrovare in esso il principio di una superiore unità. Ciò che gli estensori della *Réponse* rifiutano è che questa missione venga giustificata a partire dall’asserzione dell’ineguaglianza naturale delle razze umane. Nulla di sorprendente che la risposta glissi su quello che il testo di Massis conteneva di più decisivo, ossia la denuncia dell’ipocrisia e dello strabismo di una Francia che denunciava il colonialismo altrui come un crimine e praticava il proprio come una generosa missione di civiltà.

Un primo epilogo: la Conférence Africaine Française di Brazzaville

Il 30 gennaio 1944, su impulso del *Comité français de Libération Nationale* creato ad Algeri nell’anno precedente, viene convocata a Brazzaville, capitale del Congo francese, la *Conférence Africaine Française*. Vi si riuniscono funzionari coloniali provenienti da tutti i paesi africani che, a partire dal 1940, si sono stretti progressivamente attorno a De Gaulle e all’idea della *France Libre*. L’*Empire Libre*, che incarna la continuità dei valori repubblicani, si riunisce a Brazzaville – da dove nel 1940 De Gaulle aveva formalmente disconosciuto la legittimità del governo di Vichy⁵⁴ – per riaffermare il proprio impegno nella lotta contro il nazismo e per ripensare le relazioni coloniali alla luce del decisivo apporto economico, militare, politico e simbolico che i territori dell’Impero stanno dan-

⁵⁴ Con il *Manifeste lancé de Brazzaville*, del 27 ottobre 1940 nel quale proclama: “[...] il n’existe plus de Gouvernement proprement français. En effet, l’organisme sis à Vichy et qui prétend porter ce nom est inconstitutionnel et soumis à l’envahisseur. Dans son état de servitude, cet organisme ne peut être et n’est, en effet, qu’un instrument utilisé par les ennemis de la France, contre l’honneur et l’intérêt du pays.” Nello stesso comunicato De Gaulle annuncia la creazione del *Conseil de Défense de l’Empire*, primo nucleo di potere politico organizzato della *France Libre*; C. De Gaulle, *Discours et messages, I, Pendant la guerre, Juin 1940 – Janvier 1946*, Paris, Plon, 1970; p. 36-37.

do nel corso della stessa. L'approccio ricercato è pragmatico. Si tratta di concedere qualcosa per non essere costretti a rinunciare al tutto della colonizzazione. Il commissario alle colonie Pleven, incaricato di tenere il discorso di apertura, sottolinea l'importanza decisiva che la "chose coloniale" ed i suoi territori hanno nel "faire servir leurs ressources humaines et matérielles à la lutte contre l'ennemi"⁵⁵. Partecipi delle sventure della Francia a titolo di leali servitrici, le popolazioni dell'Impero dovranno essere associate ai vantaggi che accompagneranno la sua rinascita. Ciò che Pleven ha in mente è una riformulazione del *pacte colonial*, che sia capace di superare il punto di vista riduttivamente economicistico adottato in occasione delle precedenti conferenze imperiali. L'Impero è una risorsa – una *cosa* – che merita una migliore messa in valore. Una messa in valore che implichi, in conformità alle prescrizioni del nuovo discorso coloniale, non solo il calcolo economico, ma anche quello morale. A Brazzaville il nuovo discorso coloniale diventa programma politico: al suo centro è posto l'uomo, o per meglio dire, l'africano, che il colonialismo francese si propone di civilizzare, ovvero di umanizzare pienamente. In polemica con il razzismo conclamato dell'avversario nazista, è ricordata la tradizione laica e antirazzista del paese: i francesi non escludono le popolazioni africane dall'autogoverno a partire da considerazioni razziste. Il loro ritardo culturale, imputabile alle condizioni storico sociali piuttosto che al colore della loro pelle, è esattamente ciò che la colonizzazione francese si promette di colmare. Pleven ritiene necessaria un'accelerazione dell'opera di educazione delle masse indigene che le sappia fare evolvere dallo stadio del "dévouement instinctif" sino al "loyalisme nécessairement différent et plus nuancé de l'éduqué et du citoyen"⁵⁶. Un'innovazione nella continuità, secondo Pleven, capace di raccogliere l'eredità della grande tradizione coloniale francese il cui scopo è sempre stato a suo parere quello dell' "élévation matérielle, morale, civique de la population"⁵⁷. Un'innovazione che vuole insomma essere anche una conferma di quella che Pleven definisce, in perfetta continuità

⁵⁵ *Discours prononcé par M. Pleven, Commissaire aux Colonies, le dimanche 30 janvier 1944, à l'ouverture de la Conférence Africaine Française*, in R.-M. Lemesle, *La conférence de Brazzaville de 1944: contexte et repères. Cinquantenaire des prémices de la décolonisation*, Paris, C.H.E.A.M., 1994 ; p. 114.

⁵⁶ *Discours prononcé par M. Pleven, op.cit.*, p. 116.

⁵⁷ *Discours prononcé par M. Pleven, op.cit.*, p. 116.

con il vocabolario coloniale dell'anteguerra, la *mission* della Francia in Africa ovvero

l'affirmation [...] de notre conviction que les Français portent en eux l'aptitude, la volonté et la force de la mener à bien, enfin l'affirmation de notre volonté de prendre nous-mêmes, et surtout sans les partager avec aucun institution anonyme⁵⁸, les immenses mais exaltantes responsabilités qui sont nôtres, vis-à-vis des races qui vivent sous notre drapeau.

⁵⁹

La conclusione di Plevén chiarisce esemplarmente la posizione adottata dalla conferenza di Brazzaville su ogni ipotesi di decolonizzazione:

Dans la grande France coloniale, il n'y a ni peuples à affranchir ni discriminations raciales à abolir. [...] Il y a des populations que nous entendons conduire, *étape par étape*, à la personnalité, pour les plus mûres aux franchises politiques, mais qui n'entendent connaître d'autre indépendance que l'indépendance de la France.⁶⁰

Anche Félix Gouin, presidente dell'*Assemblée Consultative Provisoire*, chiede alla Conferenza di pensare il problema coloniale in termini *umani*. Le colonie sono, per il presidente dell'ACP, delle "créations de notre chair et de notre sang, que nous nous devons de protéger, d'aider, d'assister chaque jour davantage pour les conduire *peu à peu* vers un avenir meilleur"⁶¹, valorizzando gli uomini sul piano morale e l'ambiente su quello materiale. L'intervento di De Gaulle si muove sullo stesso tono, aprendosi con un richiamo alla "vocation civilisatrice vieille de beaucoup de centaines d'années"⁶² della Francia. Secondo De Gaulle la *République* ha

pénétré, pacifié, ouvert au monde une grande partie de cette Afrique noire, que son étendue, les rigueurs du climat, la

⁵⁸ Il riferimento polemico è alla dottrina dell'*international trusteeship*, così come sancita dalla Carta Atlantica e sostenuta in particolare dagli Stati Uniti.

⁵⁹ *Discours prononcé par M. Plevén, op.cit.*, p. 117.

⁶⁰ *Discours prononcé par M. Plevén, op.cit.*, p. 117. Il corsivo è mio.

⁶¹ *Discours prononcé par M. Félix Gouin*, in R.-M. Lemesle, *La conférence de Brazzaville de 1944, op.cit.*; p. 119. Il corsivo è mio.

⁶² *Discours prononcé par le Général De Gaulle, Président du Comité Français de la Libération Nationale à l'ouverture de la Conférence Africaine Française le 30 janvier 1944*, in R.-M. Lemesle, *La conférence de Brazzaville de 1944, op.cit.*; p. 122.

puissance des obstacles naturels, la misère et la diversité de ses populations avaient maintenue, depuis l'aurore de l'histoire, douloureuse et imperméable.⁶³

La *République* non ha sottratto all'Africa che la sua immemoriale chiusura, la sua distanza dalla storia. La bontà dell'opera compiuta dalla Francia "pour le développement des richesses et pour le bien des hommes"⁶⁴, è per De Gaulle un'evidenza che non necessita di alcuna dimostrazione. De Gaulle è consapevole che l'opera di rinnovamento della politica coloniale, di cui la conferenza di Brazzaville costituisce il passo inaugurale, non trova la propria urgenza solamente nelle vicende legate alla guerra. Era evidente infatti anche in precedenza

la nécessité d'établir sur des bases nouvelles les conditions de la mise en valeur de notre Afrique, celles du progrès humain de ses habitants et celles de l'exercice de la souveraineté française.⁶⁵

La guerra, la cui posta in gioco per De Gaulle è "ni plus ni moins que la condition de l'homme"⁶⁶, non ha fatto che approfondire un bisogno già presente. La Francia deve per De Gaulle sapersi rinnovare, rinascere dalle proprie ceneri, ritrovare la propria vocazione alla grandezza e all'eternità:

la France, c'est-à-dire la nation dont l'immortel génie est désigné pour les initiatives qui, *par degrés*, élèvent les hommes vers les sommets de dignité et de fraternité où quelque jour tous pourront s'unir.⁶⁷

Questa la vocazione eterna della Francia, questa la base delle passate e delle future politiche coloniali, costruite attorno all'idea che

il n'y aurait aucun progrès qui soit un progrès, si les hommes, sur leur terre natale, n'en profitaient pas, moralement et matériellement, s'ils ne pouvaient s'élever *peu à peu* jusqu'au ni-

⁶³ *Discours prononcé par le Général De Gaulle le 30 janvier 1944, op.cit.*, p. 122.

⁶⁴ *Discours prononcé par le Général De Gaulle le 30 janvier 1944, op.cit.*, p. 122.

⁶⁵ *Discours prononcé par le Général De Gaulle le 30 janvier 1944, op.cit.*, p. 122.

⁶⁶ *Discours prononcé par le Général De Gaulle le 30 janvier 1944, op.cit.*, p. 122. E' un tema che ricorre anche nel discorso tenuto il 12 dicembre 1943 a Constantine; cfr. *infra*.

⁶⁷ *Discours prononcé par le Général De Gaulle le 30 janvier 1944, op.cit.*, p. 122. Il corsivo è mio.

veau où ils seront capables de participer chez eux à la gestion de leurs propres affaires.⁶⁸

La madre Francia deve saper condurre – con grande cautela: *peu à peu, par degrés, étape par étape*, sono locuzioni che ritornano con frequenza per designare la cauta progressività immaginata per un percorso che vede la sua fine eternamente rimandata – i “quarante-deux millions d’enfants”⁶⁹ che si trovano ad essa associati verso la maturità, elevandoli verso un *niveau*, quello francese, che è anche un *sommet*. De Gaulle ritiene questa via necessaria, ma non nasconde di considerarla ancora assai lunga: attraverso di essa i popoli bambini diverranno adulti, capaci cioè di farsi carico della propria storia, e di accedere alla dignità, alla fraternità e, solamente a conclusione di un percorso dalla lunghezza imprecisata ma ancora lungo e tortuoso, alla capacità politica. Capacità politica che, secondo De Gaulle, non potrà che esercitarsi nel quadro della nazione francese. La “*fidélité magnifique*” dimostrata nel corso della guerra dai territori delle colonie, ha provato a sufficienza l’esistenza di un “*lien définitif*”⁷⁰ tra la *Métropole* e l’Impero: l’Impero è la Francia e non vi è alcuna indipendenza cui esso possa aspirare che non sia l’indipendenza della Francia stessa. La Francia, nazione dotata di una *naturale* vocazione repubblicana tradita dalla presente degenerazione delle sue istituzioni statuali, deve procedere ad una riforma delle stesse che sia capace di ridare voce al suo genio. Come l’essere eracliteo che mutando riposa, la *France éternelle* deve evolvere per conservare l’essenziale del suo carattere, del suo genio, della sua personalità. Solo così “*Nous serons encore le même peuple, dans le même cadre naturel, à la tête du même Empire*”⁷¹. Il linguaggio di De Gaulle è qui estremamente significativo. All’interno di un medesimo “quadro naturale”, del quale partecipano tanto fiumi e vallate quanto il carattere secolare della “razza”⁷² francese, viene inserito il tema imperiale.

⁶⁸ *Discours prononcé par le Général De Gaulle le 30 janvier 1944, op.cit.*, p. 123. Il corsivo è mio.

⁶⁹ *Discours prononcé par le Général De Gaulle le 30 janvier 1944, op.cit.*, p. 122.

⁷⁰ *Discours prononcé par le Général De Gaulle le 30 janvier 1944, op.cit.*, p. 123.

⁷¹ 27 juin 1943, *Discours prononcé à Tunis*, in C. De Gaulle, *Discours et messages, op.cit.*, p. 307.

⁷² Il tema della razza è ampiamente presente nel pensiero di De Gaulle. Secondo Dominique Colas, esso costituisce il baricentro del suo nazionalismo. Quello di De Gaulle è per Colas un nazionalismo che fa della Repubblica uno strumento su-

La Francia possiede un Impero, sembra qui di poter intendere, per vocazione naturale. O, per dirla in altri termini, la razza francese è una razza che possiede un particolare carattere o genio che la rende adatta a porsi alla testa di Imperi. I suoi “trésors d’intelligence et d’ardeur”⁷³, la sua vocazione all’universale, il suo impegno per la libertà, l’eguaglianza e la fratellanza rendono insomma per De Gaulle la “razza francese” una razza imperiale, una razza che detiene le caratteristiche necessarie per guidare altri popoli – che si devono supporre sprovvisti di questa dote – all’interno della storia. De Gaulle trova le prove di questa vocazione imperiale della razza francese, nella fedeltà dell’Impero alla *France Libre*, alla vera Francia, alla Francia che sola conserva vivo l’autentico genio della razza francese:

notre Empire, si divers et si dispersé, déchiré par les péripéties du drame, sorti de la guerre malgré sa volonté et qui y est rentré morceau après morceau, notre Empire se retrouve fidèle et rassemblé.⁷⁴

La fedeltà dei territori dell’Impero alla *France Libre* prova

bordinato alla conservazione della sostanza eterna della nazione (la *France éternelle*) pensata in termini etnico-razziali. Secondo Colas la nazione coincide nel pensiero di De Gaulle con la razza o l’etnia, ovvero sia ancora con il sangue. Per quanto l’uso del termine razza, assai frequente sino alla fine della guerra, diventi in seguito più raro, esso continua ad essere presente nei testi di De Gaulle, come la costante sulla quale si elevano i tratti sociali, linguistici e religiosi che vengono a comporre l’edificio della nazione. Le diverse razze, e i loro differenti ritratti mitici, vengono poi poste all’interno di una gerarchia, alla cui cima non ci si sorprenderà di trovare la razza francese. La ragione della superiorità francese risiede precisamente nella sua missione di libertà, ovvero sia nella sua vocazione universalista ed egualitaria. Così la Repubblica non costituisce per De Gaulle un “accident de l’histoire nationale” ma “la forme du régime adéquate au génie universaliste de la France” (D. Colas, *Citoyenneté et nationalité*, op.cit., p. 189). De Gaulle afferma tanto l’esistenza delle razze, quanto quella di una gerarchia tra le stesse alla cui cima ritrova il genio francese. Nello stesso tempo può affermare di combattere il razzismo poiché la superiorità della razza francese sta appunto nel fatto di essere una razza di antirazzisti. La riconciliazione con i principi repubblicani è così compiuta attraverso quello che si potrebbe definire un salto mortale politico biologico: “ Dans la logique gaulliste, l’ethnicité française se réalise dans la citoyenneté républicaine” (*Ibidem*, p. 190).

⁷³ 14 juillet 1943, *Discours prononcé à Alger (Place du Forum)*, in C. De Gaulle, *Discours et messages*, op.cit., p. 313.

⁷⁴ 8 août 1943, *Discours prononcé à Casablanca (Place Lyautey)*, in C. De Gaulle, *Discours et messages*, op.cit., p. 316.

“l’exceptionnelle cohésion que possède la France éternelle”⁷⁵, quando essa rimane fedele alla propria natura:

En prouvant, dans les conditions effroyables de ces quatre dernières années, leur unité profonde, tous les territoires de la communauté impériale française ont fait crédit à la France, c’est-à-dire à l’évangile de la fraternité des races, de l’égalité des chances, du maintien vigilant de l’ordre pour assurer à tous la liberté.⁷⁶

La fedeltà dei territori imperiali conferma la Francia nella sua vocazione coloniale e la obbliga moralmente nei confronti delle popolazioni che si affidano alla sua tutela. Se la natura ed il destino della Francia sono una natura ed un destino imperiali, tralasciarne la comprensione costituirebbe il più grave degli errori nel momento delicato e terribile della sua ricostruzione. Il rinnovamento della politica coloniale francese deve dunque passare attraverso l’assunzione del suo carattere destinale e farsi carico delle responsabilità da essa derivanti:

si après cette guerre, dont l’enjeu est la condition humaine, chaque nation aura l’obligation d’instaurer au-dedans d’elle-même un plus juste équilibre entre tous ses enfants, des devoirs plus vastes encore s’imposent aux pays qui, comme le nôtre, se sont, depuis l’âge des grandes découvertes, associés d’autres peuples et d’autres races.⁷⁷

L’Impero per la Francia è un supremo dovere morale, un dovere che costituisce la realizzazione della sua più intima natura. È attraverso di esso infatti che la République riesce a diffondere sul mondo la luce del vangelo dell’universalismo rivoluzionario. Il destino imperiale della Francia è un compito morale al quale i francesi non si possono sottrarre senza tradire la propria più intima natura. Il popolo francese dovrà saperlo assumere nella coscienza della necessità di un radicale rinnovamento delle istituzioni metropolitane ed imperiali ma anche in quello della continuità della propria universale missione di civiltà. Questa missione rappresenta nel modo più esemplare la particolarità del genio francese.

⁷⁵ 8 août 1943, *Discours prononcé à Casablanca, op.cit.*, p. 316.

⁷⁶ 12 décembre 1943, *Discours prononcé à Constantine*, in C. De Gaulle, *Discours et messages, op.cit.*, p. 353.

⁷⁷ 12 décembre 1943, *Discours prononcé à Constantine, op.cit.*, p. 353.

3. La reazione postcoloniale all'universalismo coloniale europeo

Voici des hommes noirs debout qui nous regardent, et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie; il était regard pur, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l'ombre natale, la blancheur de sa peau, c'était un regard encore, de la lumière condensée. L'homme blanc, blanc parce qu'il était homme, blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu, éclairait la création comme une torche, dévoilait l'essence secrète et blanche des êtres. Aujourd'hui ces hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde et nos têtes blanches ne sont plus que de petits lampions balancés par le vent.

J. P. Sartre, *Orphée noir*

Abbiamo visto nel capitolo precedente gli argomenti sviluppati dal nuovo discorso coloniale al fine di riaffermare la complessiva legittimità della colonizzazione di fronte alle crescenti perplessità dell'opinione pubblica metropolitana e al moltiplicarsi delle tensioni periferiche. Le strategie di legittimazione indagate convergevano nel rifiutare esplicitamente il razzismo, nell'insistere sull'unità potenziale del genere umano e sul carattere morale dell'impresa coloniale, messa in opera dalla Francia e dall'Europa in nome e per conto dell'interesse universale del genere umano. A partire almeno dalla conferenza di Brazzaville del gennaio 1944, il nuovo discorso coloniale diviene la linea guida della politica coloniale francese. La "nuova" politica che ne deriva trova realizzazione istituzionale nella Costituzione della Quarta Repubblica ed in particolare negli articoli che – riconoscendo l'usura retorica del concetto di *Empire* – istituiscono l'*Union Française*. Secondo Charles Robert Ageron, *l'Union* – le cui istituzioni peraltro rimarranno in larga misura sulla carta – nasconde "sous la paille de mots nouve-

aux [...] surtout le grain des choses anciennes”¹. La Costituzione del 27 ottobre 1946 conferisce a tutti i colonizzati lo statuto di cittadini dell’Unione, senza peraltro specificare i contenuti di cui questa cittadinanza si sarebbe dovuta sostanziare. Essa conferma la missione coloniale della Francia e lo fa legandola sin dal Preambolo, come il nuovo discorso coloniale aveva insegnato a fare, al bene dell’umanità, *c’est-à-dire* alla realizzazione della vocazione all’universale del paese:

Fidèle à sa mission traditionnelle, la France entend conduire les peuples dont elle a pris la charge à la liberté de s’administrer eux-mêmes et de gérer démocratiquement leurs propres affaires.²

L’*Union Française*, il cui primo presidente fu Albert Sarraut, ebbe, come è noto, vita breve e travagliata. La sua istituzione fu seguita dal rincorrersi delle rivolte che, dal Madagascar all’Indocina, dal Marocco alla Tunisia, aprirono il periodo delle decolonizzazioni. La rivolta contro il colonialismo non fu solo lotta armata per l’indipendenza nazionale. Essa fu anche una rivolta epistemologica contro le categorie di pensiero coloniali. È questa rivolta che si vorrebbe qui interrogare, attraverso la lettura di tre tra i più significativi testi postcoloniali di espressione francese: il *Discours sur le colonialisme* di Aimé Césaire, il *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur* di Albert Memmi e infine *Les damnés de la terre* di Frantz Fanon. Attraverso una lettura puntuale dei testi, si cercherà di indagare le concezioni del colonialismo fatte proprie dagli autori prescelti e di mettere in luce il ruolo giocato in queste concezioni dal riferimento polemico agli argomenti del “nuovo discorso coloniale”. Si tratterà in altri termini di mettere la definizione di colonialismo come missione al servizio dell’universale prodotta dal “nuovo discorso coloniale” alla prova dello sguardo dei colonizzati. Un dato comune a tutti gli autori presi in considerazione deve essere anticipato all’analisi, per rendere conto di come, in nessuno dei tre casi, sia stato possibile tematizzare una concezione della *specificità coloniale francese*. In tutti i testi analizzati, i termini di Francia, Europa ed Occidente appaiono infatti come

¹ C. Coquery-Vidrovitch – C. R. Ageron, *Histoire de la France coloniale*, *op. cit.*, p. 226.

² *Constitution du 27 octobre 1946*, in *Les Constitutions de la France depuis 1789*, *op. cit.*, p. 389.

assoluti sinonimi. La lettura diretta delle argomentazioni degli autori provvederà a moltiplicare l'evidenza per questa affermazione, sulla quale sarà necessario tornare nelle conclusioni.

Nell'intento di ricostruire gli argomenti del discorso postcoloniale nel modo più fedele possibile – e nella sostanziale assenza, per quanto riguarda Césaire e Memmi, di letteratura critica che avvicini l'opera degli autori da un punto di vista prevalentemente filosofico politico piuttosto che letterario – i testi saranno affrontati direttamente e puntualmente, preceduti da una breve introduzione biobibliografica. Nel caso di Fanon, a motivo della particolare importanza del dato biografico nella formazione della sua teoria, questa avrà un ruolo più importante. Allo scopo di posizionare i testi nel loro contesto intellettuale di appartenenza, saranno prese in considerazione alcune opere coeve, con le quali essi entrano direttamente o indirettamente in dialogo, o che rappresentano, come nel caso dei testi di Sartre, il tramite attraverso il quale essi sono posti all'attenzione del dibattito francese dell'epoca. Verranno utilizzati in maniera non sistematica altri scritti degli stessi autori quando questi permettano di avvicinare una comprensione migliore delle posizioni espresse nei testi oggetto di indagine.

3.1 Il *Discours sur le colonialisme* di Aimé Césaire

Il est celui qui marche sur une crête entre le particularisme passé qu'il vient de gravir et l'universalisme futur qui sera le crépuscule de sa négritude; celui qui vit jusqu'au bout le particularisme pour y trouver l'aurore de l'universel.

J.-P. Sartre, *Orphée noir*

Aimé Césaire nasce a Basse-Pointe, in Martinica, il 26 giugno del 1913¹. Compie i suoi studi secondari al liceo Victor Schoelcher di Fort-de-France, dove il padre lavora come funzionario all'ufficio imposte. Nel 1931 vince una borsa per continuare i propri studi a Parigi. Si iscrive al liceo Louis-le-Grand dove prepara l'ammissione all'*Ecole normale supérieure de la rue d'Ulm*. È qui che viene a conoscenza di Léopold Sédar Senghor, insieme al quale fonderà nel 1934 la rivista *L'étudiant noir*, per dare voce alle aspirazioni di tutti gli studenti di colore, indipendentemente dalle loro origini antillesi, africane o americane. La rivista dà il via al movimento della *négritude*. Negli stessi anni Césaire lavora alla stesura di quello che è considerato il suo testo poeticamente più riuscito, il *Cahier d'un retour au pays natal*. Il *Cahier* viene pubblicato nel 1939, nel numero 20 della rivista *Volontés*, poco prima del rientro di Césaire in Martinica dove sarà insegnante di lingua francese al liceo Schoelcher. Tra i molti allievi affascinati dalla sua

¹ Per una ricostruzione della biografia e per una presentazione generale delle opere di Aimé Césaire si possono vedere: Georges Ngal, *Aimé Césaire. Un homme à la recherche d'une patrie*, Paris, Présence Africaine, 1994; Raphaël Confiant, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock, 1993; L. Kesteloot – B. Kotchy, *Aimé Césaire: l'homme et l'œuvre*, précédé d'un texte de Michel Leiris, Paris, Présence africaine, 1973; G. Benelli, *Aimé Césaire*, Firenze, La Nuova Italia, 1975. In particolare sul *Discours* si possono consultare G. Ngal, *Discours sur le colonialisme d'Aimé Césaire*, Paris, Présence Africaine, 1994; Claudine Richard, "Le cahier", "Discours sur le colonialisme". *Aimé Césaire: des repères pour situer l'auteur*. Paris, Nathan, 1995; Annie Urbanik-Rizk, *Étude sur Aimé Césaire: "Cahier d'un retour au pays natal", "Discours sur le colonialisme"*, Paris, Ellipses, 1994. Sul *Cahier* si possono vedere anche Victor M. Hountondji, *Le Cahier d'Aimé Césaire. Événement littéraire et facteur de révolution*, Paris, L'Harmattan, 1993; L. Kesteloot, *Comprendre le Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire*, Versailles, Les classiques africains, 1994.

figura ci sarà anche un giovane Frantz Fanon. Scoperto nel 1941 da André Breton nel corso del suo internamento alle Antille ordinato dal regime di Vichy, il *Cahier* viene ripubblicato nel 1944. La prefazione di Breton rappresenta la consacrazione poetica di Césaire. Nel 1946 pubblica la raccolta di poesie *Les Armes miraculeuses*, dominata dalla figura del Ribelle imprigionato e destinato alla morte, che accetta il martirio perché il suo popolo possa nascere alla libertà. Nel 1948 è la volta di *Soleil cou coupé*, che prende ispirazione dai versi di Apollinaire per notificare all'Occidente una presa di distanza fortemente impregnata di surrealismo. Il *Discours* compare per la prima volta nel giugno 1950 sulla rivista *Reclame*. Alcuni stralci vengono ripubblicati nello stesso anno e nell'anno successivo da *Justice* e da *L'Humanité*. Nel 1955 apparirà per *Présence Africaine* una seconda edizione, aumentata e corretta. Nel frattempo si è aperta per Césaire una lunga (e controversa) carriera politica. Nel 1945 le prime elezioni del dopoguerra vedono Césaire eletto come sindaco di Fort-de-France e deputato della Martinica nelle liste del Partito Comunista Francese. Césaire verrà rieletto in tutte le successive elezioni alle quali prenderà parte (dal 1956, anno della sua rottura con il PCF, con il *Parti Progressiste Martiniquaise* da lui stesso fondato). Nel 1956 vede la luce la prima opera teatrale di Césaire, *Et le chiens se taisaient*, adattamento da un poema già apparso nella raccolta *Les Armes miraculeuses*. Ne seguiranno altre tre: *La tragédie du roi Christophe* (1963), forse la più riuscita, *Une saison au Congo* (1966) dove Césaire mette in scena il dramma di Lumumba, e *Une tempête* (1969), adattamento postcoloniale della omonima opera shakespeariana. Dopo oltre un decennio di silenzio Césaire consegnerà il suo testamento letterario con *Moi, l'aiminare* nel 1982.

Critica del riduzionismo europeo

La critica delle pretese universaliste del discorso coloniale occupa uno spazio decisivo nell'economia del *Discours sur le colonialisme*. A parere di Césaire il colonialismo è un crimine contro l'uomo, un crimine giustificato a partire dal preteso monopolio sull'universale da parte della civiltà europea. Césaire definisce questa pretesa *riduzionismo europeo*.

Je veux parler ici de ce système de pensée ou plutôt de l'instinctive tendance d'une civilisation éminente et presti-

gieuse à abuser de son prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel, chère à Léopold Sédar Senghor, à ses propres dimensions, autrement dit, à penser l'universel à partir de ses seuls postulats et à travers ses catégories propres.²

Il monopolio dell'universale al quale pretende il *riduzionismo europeo* rappresenta per Césaire l'antitesi di ogni possibile umanesimo. Riducendo l'umano all'europeo esso ottiene il risultato di

couper l'homme de lui-même, couper l'homme de ses racines, couper l'homme de l'univers, couper l'homme de l'humain, et l'isoler, en définitive, dans un orgueil suicidaire sinon dans une forme rationnelle et scientifique de la barbarie.³

Il *Discours sur le colonialisme* di Césaire è una dura critica del *riduzionismo europeo* volta a costruire le condizioni di possibilità di un nuovo umanesimo. Il punto di attacco è la constatazione dello stato di irreparabile prostrazione nel quale versa la *civilisation* europea o occidentale. La *civilisation européenne* appare agli occhi di Césaire come una *civilisation décadente* poiché incapace di risolvere i principali problemi da essa stessa suscitati – la questione proletaria e la questione coloniale. In ragione della sua stessa impotenza, essa si è rinchiusa in un'ipocrita difesa di se stessa, un'ipocrisia “d'autant plus odieuse qu'elle a de moins en moins chance de tromper”⁴. L'Europa – e con ciò dovremo intendere qui sempre un sinonimo di *civilisation européenne* o *occidentale* – è per Césaire “moralelement, spirituellement indéfendable”⁵:

déférée à la barre de la “raison” comme à la barre de la “conscience”, cette Europe-là est impuissante à se justifier.⁶

L'atto d'accusa contro l'Europa, responsabile di fronte all'umanità “du plus haut tas de cadavres de l'histoire”⁷

² A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, contenuto in A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, 2004; pp. 84-85.

³ A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, *op. cit.*, p. 85.

⁴ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 7.

⁵ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 8.

⁶ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 7.

⁷ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 27.

est proféré sur le plan mondial par des dizaines et des dizaines de millions d'hommes qui, du fond de l'esclavage, s'éri-gent en juges.⁸

Césaire riconosce ed affronta subito la principale delle strategie di legittimazione del pensiero coloniale, quella che muove dall'assai poco innocente equiparazione di *colonisation* e *civilisation*, per giungere a presentare l'impresa coloniale come una *mission civilisatrice*. A parere di Césaire, ci troviamo qui di fronte "au mensonge principal à partir duquel prolifèrent tous les autres"⁹. Per uscire dalle ipocrisie e dai sotterfugi nei quali l'Europa si è rinchiusa nel suo estremo tentativo di giustificare la propria opera coloniale, è necessario mettere in discussione radicalmente questa presunta identità e ripartire dalla definizione del concetto:

l'essentiel est ici de voir clair, de penser clair, entendre dangereusement, de répondre clair à l'innocente question initiale: qu'est-ce en son principe la colonisation?¹⁰

Il tentativo di Césaire di rendere conto di ciò che è *en son principe* il colonialismo comincia con un elenco di negazioni. Il colonialismo non è

ni évangélisation, ni entreprise philanthropique, ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement du *Dieu*, ni extension du *Droit*.¹¹

Per giungere ad un'adeguata comprensione del colonialismo, si tratta di liberarsi da tutte le immagini *moralizzanti* di esso, da tutti i pregiudizi di cui il pensiero coloniale lo ha costantemente ricoperto. Non è alcun afflato universale a dare il tono dell'impresa coloniale, alcun dovere morale nei confronti dell'umanità. L'abuso di simili giustificazioni tradisce solo lo stato di estrema crisi nella quale versa la *civilisation occidentale*. Per Césaire infatti

Une civilisation qui ruse avec ses principes est une civilisation moribonde.¹²

⁸ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 8.

⁹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 9.

¹¹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 9.

¹² A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 7.

A misura che nei popoli colonizzati si fa strada la coscienza che i loro *maîtres* mentono, usando ipocritamente i loro principi universali come strategia di legittimazione dell'indifendibile regime di eccezione sul quale si regge il privilegio coloniale, la crisi della civiltà occidentale si fa sempre più profonda.

Ma che cosa si deve intendere allora per colonialismo? Agli occhi del mondo, si esprime Césaire in un testo del 1956 intitolato *Culture et colonisation*, “la grande révolution qu’incarne l’Europe dans l’histoire de l’humanité” non è costituita né dalla

introduction d’un système fondé sur le respect de la dignité humaine comme on s’acharne à nous faire croire, ni sur l’invention de la rigueur intellectuelle, mais que cette révolution est fondée sur un tout autre ordre de considération, qu’il est déloyal de ne pas regarder en face: savoir que l’Europe est la première à avoir inventé et à avoir introduit partout où elle a dominé, un système économique et social fondé sur l’argent.¹³

Il fenomeno storico della *colonisation* deve essere compreso anzitutto, come espressione di una necessità economica per descrivere la quale le retoriche universaliste appaiono del tutto fuori luogo:

le geste décisif est ici de l’aventurier et du pirate, de l’épicier en grande et de l’armateur, du chercheur d’or et du marchand, de l’appétit et de la force, avec, derrière, l’ombre portée, maléfique, d’une forme de civilisation qui, à un moment de son histoire, se constate obligée, de façon interne, d’étendre à l’échelle mondiale la concurrence de ses économies antagonistes¹⁴

Compresa la *colonisation* come una necessità di carattere economico, Césaire affronta il tema economicista della *mise en valeur* che era, come abbiamo visto, al centro della propaganda coloniale, come uno degli assi portanti della sua strategia di giustificazione. Césaire attacca l’argomento con grande energia:

¹³ A. Césaire, *Culture et colonisation. Communication au Congrès des écrivains noirs*, contenuto in A. Césaire, *Œuvres complètes*, Vol. 3: *Œuvre historique et politique: discours et communications*, Désormeaux, Paris, 1976; p. 443.

¹⁴ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 9.

J'entends la tempête. On me parle de progrès, de "réalisations", de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d'eux-mêmes. [...] On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilométrages de routes, de canaux, de chemins de fer. [...] On m'en donne plein la vue de tonnage de coton ou de cacao exporté, d'hectares d'oliviers ou de vignes plantés.¹⁵

Il tentativo di legittimare *a posteriori* la colonizzazione attraverso l'inventario delle realizzazioni materiali dell'amministrazione coloniale è per Césaire massimamente scorretto. Nessuno può dire che stadio di sviluppo materiale avrebbero raggiunto oggi i paesi caduti sotto il giogo coloniale europeo, se essi avessero potuto seguire una traiettoria di sviluppo libera ed originale. L'esempio giapponese è richiamato da Césaire a testimonianza del fatto che la modernizzazione non è legata in modo necessario all'occupazione europea. L'Europa, attraverso la vicenda coloniale, ha monopolizzato la modernità, falsando un movimento che si stava già producendo, e che avrebbe potuto dare luogo ad esiti del tutto imprevedibili. Césaire non entra dunque in una disquisizione dettagliata attorno a ciò che il colonialismo ha realizzato, poiché molto di più a suo parere è ciò che esso ha distrutto o ciò di cui esso ha impedito la realizzazione. Queste "extraordinaires possibilités supprimées"¹⁶, vale a dire le infinite possibilità di sviluppo autonomo e originale che le culture, le religioni, le società distrutte dall'espansione imperialistica dell'Europa si sono viste scippare, non possono trovare equivalente in qualsivoglia quantità di materie prime esportate o di chilometri di ferrovie costruite. Monopolizzando la modernità, riducendola a suo monologo interiore, l'Europa non ha accelerato lo sviluppo del mondo—che già si stava producendo—, ma lo ha piuttosto rallentato, inibendo lo sviluppo di tutte le vie alternative alla modernità che i paesi colonizzati avrebbero potuto autonomamente sviluppare. Per dirla con le parole di *Culture et colonisation*:

Le grand reproche que l'on ait fondé à faire à l'Europe c'est d'avoir brisé dans leur élan des civilisations qui n'avaient pas encore tenu toutes leurs promesses, de ne leur avoir pas

¹⁵ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 23-24.

¹⁶ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 23.

permis de développer et d'accomplir toute la richesse des formes contenues dans leur tête.¹⁷

Così facendo l'Europa ha costruito il vuoto attorno a se stessa, un vuoto del quale essa dovrà perire. Distrutte le patrie, spogliate le etnie delle proprie culture tradizionali, essa ha sottratto al mondo gli strumenti per difendersi dalla nuova barbarie che avanza. Questa nuova barbarie, dalla quale Césaire chiama a diffidare, non disdegna di innalzare la bandiera dell'anticolonialismo. Essa è incarnata dall'imperialismo americano, che pure molti paesi colonizzati pensano di poter utilizzare per sfuggire da quello europeo. Césaire scorge in esso un pericolo mortale, il pericolo che per suo tramite i modelli di pensiero della borghesia capitalista penetrino a fondo nelle società postcoloniali finendo per comprometterne l'umanità.

La colonizzazione è per Césaire una conseguenza necessaria dell'imperialismo capitalista, di questo "rude animal qui, par l'élémentaire exercice de sa vitalité, répand le sang et sème la mort"¹⁸. Per Césaire l'espansione capitalista ha come suo necessario corollario etico lo sviluppo delle pulsioni acquisitive dell'essere umano. Si tratta di uno sviluppo unilaterale e disarmonico che lungi dal potersi fare veicolo della trasmissione di alcun valore propriamente umano, di alcuna *civilisation*, ha come risultato la *décivilisation* del colonizzatore. Il colonialismo appare qui come un potente acceleratore di questo processo degenerativo:

l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprind.¹⁹

Lévi-Strauss in *Race et histoire* aveva messo in luce gli effetti paradossali dell'abitudine al disprezzo insita nella concezione occidentale della *sauvagerie*:

En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus "sauvages" ou "barbares" de ses représentants, on ne

¹⁷ A. Césaire, *Culture et colonisation*, op. cit., p. 442.

¹⁸ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 55.

¹⁹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 21.

fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie.²⁰

Per Césaire vale il medesimo principio:

le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même *en bête*.²¹

Abituando ad immaginare l'altro come *bête*, come barbaro, come selvaggio, in ogni caso come come inferiore,

la colonisation travaille à *déciviliser* le colonisateur, à l'*abrutir* au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral²²

Ciò che si opera attraverso la colonizzazione è il regresso del continente europeo verso quella stessa *sauvagerie* di cui sono strumentalmente accusati i popoli colonizzati. Césaire descrive questo processo di *ensauvagement* come l'estendersi di un cancro che trasmette la sua mortale infezione alla società intera, attraverso l'acquiescenza al privilegio e alla sua logica che il regime d'eccezione coloniale fa penetrare nel cuore dell'Europa:

au bout de tous ces traités violés, de tous ces mensonges propagés, de toutes ces expéditions punitives tolérées, de tous ces prisonniers ficelés et "interrogés", de tous ces patriotes torturés, au bout de cet orgueil racial encouragé, de cette jactance étalée, il y a le poison instillé dans les veines de l'Europe, et le progrès, lent, mais sûr, de l'*ensauvagement* du continent.²³

Per Césaire, che mette qui in gioco un determinismo storico di ascendenza marxista, si tratta di un processo che ha i caratteri di una ineluttabile necessità:

la bourgeoisie est condamnée à être chaque jour plus hargneuse, plus ouvertement féroce, plus dénuée de pudeur, plus sommairement barbare; que c'est une loi implacable que toute classe décadente se voit transformée en réceptacle où

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, op. cit., p. 22.

²¹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 21.

²² A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 12.

²³ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 12.

affluent toutes les eaux sales de l'histoire; que c'est une loi universelle que toute classe, avant de disparaître, doit préalablement se déshonorer complètement, omnilatéralement.²⁴

Lo sviluppo del capitalismo imperialista – di cui il colonialismo è la più paradigmatica delle espressioni – appare a Césaire come il dispiegarsi di una “loi de *déshumanisation progressive*”, al cui termine non vi è che la perfezione della violenza, della corruzione e della barbarie. L'equazione coloniale di *colonisation* e *civilisation* sulla quale il pensiero coloniale costruiva l'essenziale della propria strategia di legittimazione si trova qui diametralmente ribaltata:

je dis que de la *colonisation* à la *civilisation*, la distance est infinie; que, de toutes les expéditions coloniales accumulées, de tous les statuts coloniaux élaborés, de toutes les circulaires ministérielles expédiées, on ne saurait réussir une seule valeur humaine.²⁵

Il *Discours* non si limita alla denuncia del pregiudizio ma si addentra in una sua sistematica decostruzione. Per Césaire si tratta di comprendere che del pregiudizio coloniale sono responsabili

non seulement gouverneurs sadiques et préfets tortionnaires,
non seulement colons flagellants et banquiers goulus, non
seulement macrotteurs politiciens lèchechèques et magistrats
aux ordres

ma che alla sua costruzione è l'intera società europea a partecipare:

tous ceux qui, jouant leur rôle dans la sordide division du travail pour la défense de la société bourgeoise, tentent de manière diverse et par diversion infâme de désagréger les forces du Progrès.²⁶

Una responsabilità particolare tocca secondo Césaire a quelli che Grégoire definiva i controllori dell'opinione: giornalisti, accademici, etnologi, teologi, sociologi agrari, intellettuali in genere. Césaire presenta una ricca fenomenologia di questi *obscurcisseurs*,

²⁴ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 54.

²⁵ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, pp. 10-11.

²⁶ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, pp. 38-39.

*inventeurs de subterfuges, charlatans mystificateurs, manieurs de charabia*²⁷, capace di testimoniare la diffusione del morbo del pregiudizio in tutti i campi della cultura europea.

La prima citazione proviene dalla geografia, che ha aggiunto alla *malédiction biologique* sostenuta dal razzismo volgare una non meno efficace *malédiction climatique*, una necessità climatica che impedirebbe ad alcuna grande civiltà di sorgere in un clima tropicale. È dunque una necessità naturale che ha impedito alle popolazioni tropicali di svolgere alcun ruolo nello sviluppo delle scienze moderne. Ogni possibilità di progresso in queste regioni dipende allora dall'introduzione di un elemento allogeno, che la colonizzazione si è provvidenzialmente incaricata di fornire senza parsimonia. Césaire cita il geografo Pierre Gourou, titolare di una cattedra di geografia tropicale al *Collège de France* dal 1947 al 1970, autore di una monografia dal titolo *Les pays tropicaux*²⁸, che pure si rende conto di come le società indigene abbiano potuto soffrire di questa forzosa iniezione, fatta di lavori forzati, schiavitù, introduzione obbligata di nuove tecniche e nuove colture, etc. A seguito del contatto coloniale i paesi tropicali si trovano di fronte, a parere di Gourou, ad un significativo dilemma: salvaguardia degli indigeni e stagnazione, o sviluppo economico e impoverimento delle condizioni di vita degli indigeni. Il dilemma, come si vede è tutto interno al quadro del colonialismo percepito come una necessità naturale, come parte del dato geografico in se stesso.

Il secondo autore con il quale Césaire si confronta è un teologo belga, padre Placide Tempels, autore di un'opera sulla filosofia bantù²⁹ della quale si eleva a difensore. Césaire commenta sarcastico:

Que l'on pille, que l'on torture au Congo, que le colonisateur belge fasse main basse sur toute richesse, qu'il tue toute liberté, qu'il opprime toute fierté – qu'il aille en paix, le révérend Père Tempels y consent. Mais, attention! Vous allez au Congo? Respectez, je ne dis pas la propriété indigène (les grandes compagnies belges pourraient prendre ça pour une pierre dans leur jardin), je ne dis pas la liberté des indigènes

²⁷ Cfr. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 39. Per *charabia* si deve intendere un discorso incomprensibile, costruito attraverso frasi volutamente oscure.

²⁸ P. Gourou, *Les Pays tropicaux: principes d'une géographie humaine et économique*, Paris, PUF, 1946.

²⁹ P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Editions africaines, 1949.

(les colons belges pourraient y voir des propos subversifs), je ne dis pas la patrie congolaise (le gouvernement belge risquant de prendre fort mal la chose), je dis: Vous allez au Congo, respectez la philosophie bantoue!³⁰

La filosofia bantù, insegna Tempels, è un pensiero di carattere essenzialmente ontologico, fondato sulla nozione di forze vitali e sulla gerarchia delle stesse. Quest'ordine, provenendo da Dio, deve essere rispettato. Essendo la loro filosofia di carattere ontologico, ontologiche saranno, a parere di Tempels, le rivendicazioni bantù:

Ce qu'ils désirent avant tout et par-dessus tout, ce n'est pas l'amélioration de leur situation économique et matérielle, mais bien la reconnaissance par le Blanc et son respect, pour leur dignité d'homme, pour leur pleine valeur humaine.³¹

Se la questione del rapporto con la popolazione bantù non passa attraverso questioni materiali – salari decenti, abitazioni, cibo – ma attraverso il tramite della ontologia qui riportata, il sistema coloniale non ha bisogno di riforme. Esso deve solo comprendere la necessità e l'interesse, di *riconoscere* la filosofia bantù e di favorire la sua perpetuazione. La società bantù, nota con soddisfazione Tempels, quando si è trovata di fronte all'uomo bianco, lo ha integrato nell'unico schema di interpretazione che possedeva: quello disegnato, appunto, dalla filosofia bantù. Così facendo gli ha attribuito un ruolo molto elevato all'interno della gerarchia delle forze vitali che la compone. Il colonialismo non deve combattere queste forme tradizionali di pensiero, ma approfittare della loro perfetta funzionalità ai propri scopi, ponendosi come loro garante. Rinchiusa all'interno di un'identità tradizionale pensata come tendenzialmente immodificabile – sigillata attraverso la cultura al di fuori della storia – la popolazione bantù potrà allora percepire il carattere meravigliosamente provvidenziale dell'ordine coloniale:

*le Dieu bantou sera garant de l'ordre colonialiste belge et sera sacrilège tout Bantou qui osera y porter la main.*³²

³⁰ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 44.

³¹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 45.

³² A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 46. Il corsivo è nell'originale.

Per evidenziare la complicità della psicologia Césaire sceglie Octave Mannoni, autore di una *Psychologie de la colonisation*³³ con la quale polemizzerà duramente anche Fanon. Mannoni, studiando la psicologia malgascia, presenta le popolazioni colonizzate come affette da un *complexe de la dépendance*, le cui ragioni sono *naturalizzate* e attribuite indistintamente all'insieme delle popolazioni colonizzate. A suo parere i colonizzati “sont psychologiquement faits pour être dépendants”³⁴. Lo studio di Mannoni insegna, secondo Césaire, che i colonizzati “ont besoin de la dépendance, qu'ils la postulent, qu'ils la réclament, qu'ils l'exigent”³⁵ e che dunque “la colonisation est fondée en psychologie”³⁶ dando un decisivo sostegno “scientifico” alla produzione dell'immagine dei popoli bambini. Scrive Mannoni:

Le destin de l'Occidental rencontre l'obligation d'obéir au commandement: *Tu quitteras ton père et ta mère*. Cette obligation est incompréhensible pour le Malgache. Tout Européen, à un moment de son développement, découvre en lui le désir [...] de rompre avec ses liens de dépendance, de s'égaliser à son père. Le Malgache, jamais! Il ignore la rivalité avec l'autorité paternelle, la “protestation virile”, l'infériorité adlérienne, épreuves par lesquelles l'Européen doit passer et qui sont comme les formes civilisées [...] des rites d'initiation par lesquels on atteint à la virilité.³⁷

Il colonizzato è in questa ricostruzione un bambino incapace di crescere, poiché incapace di rivaleggiare con l'autorità paterna per rompere i legami di dipendenza e incamminarsi sulla strada della propria autonomia. L'Occidentale conosce invece questo processo di emancipazione, trionfa delle proprie paure di abbandono e può così acquisire libertà e autonomia (suoi beni supremi ma pure suo faticoso e assai kiplinghiano *fiordello*) che al colonizzato sono per sempre negate, poiché estranee alla sua natura:

Ces nègres n'imaginent même pas ce que c'est la liberté. Ils ne la désirent pas, ils ne la revendiquent pas. Ce sont les me-

³³ O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 1950.

³⁴ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 47.

³⁵ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 47.

³⁶ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 46.

³⁷ O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, *op. cit.*; citato in A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 47.

neurs [sobillatori] blancs qui leur fourrent ça dans la tête. Et si on la leur donnait, ils ne sauraient qu'en faire.³⁸

Un ruolo del tutto particolare nella produzione dei pregiudizi coloniali era spettato, sin dalle sue origini, all'etnologia, scienza coloniale per eccellenza. Indagando il *primitivismo* e l'irrazionalità del mondo extraeuropeo e riservando il monopolio della modernità e della razionalità all'Europa coloniale, l'etnologia ha finito per dimenticare – significativamente e *barbaramente* – quello che per Césaire deve essere pensato come l'assunto centrale della moderna tradizione razionalista e universalista, l'assunto cartesiano per il quale si deve affermare che “la raison [...] est toute entière en chacun” et “qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les accidents et non point entre les formes ou natures des individus d'une même espèce”³⁹. Césaire conosce gli sviluppi dell'etnologia e il suo tentativo di sganciarsi dall'etnocentrismo delle origini, in particolare nei lavori di Claude Lévi-Strauss e di Michel Leiris. Questi sviluppi compongono quella che Césaire definisce ironicamente

La grande trahison de l'ethnographie occidentale, laquelle depuis quelque temps, avec une détérioration déplorable du sens de ses responsabilités, s'ingénie à mettre en doute la supériorité omnilatérale de la civilisation occidentale sur les civilisations exotiques.⁴⁰

Il grande tradimento degli etnologi suscita nei difensori più appassionati della superiorità della civiltà occidentale delle vivaci proteste, che Césaire definisce “héroïsmes salvateurs”⁴¹, e che rappresentano a suo parere una delle testimonianze più efficaci della degenerazione introdotta nella cultura europea dall'assuefazione al pregiudizio coloniale. Dopo aver ricordato l'infaticabile difensore dell'Occidente Henry Massis, Césaire si confronta lungamente con Roger Caillois intervenendo all'interno di una polemica che questi aveva aperto con Claude Lévi-Strauss con la pubblicazione, tra il dicembre 1954 e il gennaio 1955, sulla *Nouvelle Revue Française*, di un lungo articolo intitolato “Illusions au re-

³⁸ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 48.

³⁹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 41.

⁴⁰ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 59.

⁴¹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 59.

bours”. Caillois prende ad oggetto della propria polemica *Race et histoire* criticando il programmatico relativismo straussiano e il suo divieto di stabilire una gerarchia tra le differenti culture. Per Caillois, un simile relativismo non è che l'espressione di uno stato di profonda debolezza che coinvolge l'intera cultura europea:

Il presentimento della prossima decadenza dell'Occidente, o quantomeno il crescente dubbio circa la perennità della sua supremazia attuale, si è manifestato, nello stesso tempo, in numerosi intellettuali europei, con una delusione e un rancore eccezionalmente acuti. Da una cinquantina d'anni, si accaniscono a rinnegare i diversi ideali della loro cultura. Ma dato che praticamente continuano a vivere in essa, a vivere di essa; dato che spontaneamente, in modo sotterraneo, persistono malgrado tutto a considerarla, senza ben rendersene conto, come il prototipo stesso di civiltà [...] questa contraddizione li esaspera e li spinge a insorgere contro ogni valore che, in qualche modo, possa apparire come un elemento di civiltà.⁴²

Come già per Henry Massis, la crisi della società occidentale è innanzitutto una crisi di autostima, costruita attraverso un appello autolesionista ai sensi di colpa e alle angosce⁴³ da un'intellettualità contraddittoria e decadente. Il risentimento di questi intellettuali rinnegati finisce per sfociare in una vera e propria “rivendicazione della barbarie”⁴⁴, in una glorificazione fanatica dell'irrazionale di cui il surrealismo – nelle cui file peraltro il giovane Caillois aveva militato⁴⁵ – è espressione esemplare. La delusione e il rancore di questi “civilizzati affamati di tutto ciò che è selvaggio”⁴⁶ è

⁴² R. Caillois, *Illusions à rebours*, in “Nouvelle Revue Française”, 24/1954 e 25/1955, trad. it. di Mario Porro, *Illusioni a ritroso*, contenuta in R. Caillois e C. Lévi-Strauss, *Diogene coricato. Una polemica su civiltà e barbarie*, Medusa, Milano, 2004; p. 42.

⁴³ Questo tipo di difesa dell'Occidente non si esaurisce certo con Massis e Caillois. Mi capita per caso tra le mani un libro che Pascal Bruckner pubblica nel 1983 per le prestigiose Editions de Seuil. Il titolo è *Le sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*; il terzomondismo vi è ridotto a masochismo imbecille, il cosmopolitismo a utopia irrealizzabile, l'appartenenza nazionale e l'europeo-centrismo affermati come la necessaria fonte di ogni beneficio per il genere umano.

⁴⁴ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁵ Cfr. l'Introduzione di Mario Porro a R. Caillois e C. Lévi-Strauss, *Diogene coricato*, *op. cit.*

⁴⁶ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 60.

l'espressione di un "rimorso diffuso", di una "volontà collettiva di disprezzare se stessi"⁴⁷, di "un tenace malessere in cui sensi di colpa e di inferiorità si coniugano stranamente"⁴⁸ attorno alla

convinzione passionale che la civiltà di cui si fa parte è ipocrita, corrotta e ripugnante, e che bisogna cercare altrove, da qualsiasi parte, e per maggior sicurezza agli antipodi geografici o culturali, la purezza e la pienezza di cui si avverte il bisogno.⁴⁹

Caillois trova in *Race et histoire* di Lévi-Strauss un'espressione paradigmatica di questo malessere. Lévi-Strauss, troppo occupato a sostenere pregiudizialmente "che tutti i popoli abbiano fornito lo stesso apporto di ingegnosità" alla *civilisation mondiale* e che dunque "per l'Occidente non vi sia fondamento nell'andare orgoglioso di qualche superiorità in questo ambito"⁵⁰, vi si priverebbe della possibilità di percepire l'esistenza di significative "differenze nella capacità di assimilazione delle diverse culture"⁵¹. È a una lunga nota che Caillois affida l'essenziale della propria posizione:

per me la questione dell'uguaglianza delle razze, dei popoli o delle culture, ha senso solo se si tratta di un'uguaglianza di diritto, non di un'uguaglianza di fatto. Allo stesso modo, un cieco, un mutilato, un malato, un idiota, un ignorante, un povero non sono rispettivamente uguali, nel senso materiale del termine, a un uomo forte, che ci vede bene, integro, sano, intelligente, colto o ricco.⁵²

Per Caillois, allievo modello del pensiero coloniale si tratta di riconoscere *realisticamente* che "esistono attualmente, che le cause di ciò siano biologiche o storiche, *differenze di livello, di potenza o di valore* tra le diverse culture"⁵³. Il riconoscimento dell'esistenza di una gerarchia di valore tra le culture non origina per Caillois "una disuguaglianza dei diritti in favore dei popoli cosiddetti superiori". Semmai, la maggiore perfezione delle società occidentali è all'origine di "oneri supplementari", di una "responsabilità accre-

⁴⁷ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁸ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁹ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁰ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 56.

⁵¹ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 57.

⁵² R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 162.

⁵³ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 162. Il corsivo è mio.

sciuta”, di “maggiori doveri”⁵⁴ rispetto ai quali la crisi di autostima della civiltà occidentale rappresenta un’irresponsabile dimissione. Solo liberandosi dai propri sensi di colpa, dalla propria inquietudine e dalla propria malattia, l’Occidente potrà assumere fino in fondo i propri doveri nei confronti dell’umanità. Questa responsabilità non può che essere quella di dirigere le sorti del mondo, secondo il noto modello del *white man’s burden*. Caillois, novello Atlante, dà il suo vigoroso e filantropico contributo all’impresa, offrendo l’aiuto delle proprie robuste spalle.

La cura che Caillois propone per la curiosa malattia che pure affligge l’Occidente, nota ironicamente Césaire, ha il pregio di essere semplice. Essa non consiste in null’altro che nell’orgogliosa e unilaterale riaffermazione della superiorità scientifica, religiosa e morale della civiltà occidentale. Di questa superiorità “l’elemento principale e, se possibile, incontestabile”⁵⁵ consiste per Caillois nel fatto che solo l’Occidente ha prodotto degli etnografi. La superiorità occidentale è dimostrata nel modo più evidente dal fatto che solo l’Occidente si è interessato sistematicamente all’altro da sé, facendone l’oggetto di un’interrogazione scientifica e che solo l’Occidente ha saputo conservare memoria di questo sguardo:

L’Occidente non solo ha unificato la storia e il pianeta; non solo ha reso tutte le civiltà solidali grazie al progresso delle sue tecniche, al suo commercio, alle sue conquiste, alle sue guerre. Ha inventato l’archeologia, l’etnografia e i musei: questa è un’originalità che i visitatori dei musei, gli archeologi e gli etnografi sarebbero sgarbati a contestargli.⁵⁶

Si tratta di progressi decisivi, capaci per Caillois di aprire una nuova era nella storia delle culture affrancandole dalla loro *mortalità*:

Comunque vadano ormai le cose, sopravviveranno almeno da qualche parte gli annali di ciò che esse furono. Non è un successo da poco. Non dubito che esso apparirà un giorno l’onore della civiltà che può annoverarlo a proprio vanto.⁵⁷

⁵⁴ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 162.

⁵⁵ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁶ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁷ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, *op. cit.*, p. 63.

L'Occidente, producendo "le condizioni materiali e spirituali" della ricerca degli etnografi, ha prodotto anche "le condizioni della loro ingratitudine"⁵⁸. Il relativismo di Lévi-Strauss vale dunque per Caillois assieme come sintomo del disagio e come riprova della superiorità occidentale, fornendo nel contempo la misura dell'estrema insensibilità alla quale costringe la difesa del privilegio. Il culto dei musei predicato da Caillois non è per Césaire che una forma estrema della vanità e dell'insensibilità. Piuttosto che vantarsi di aver conservato nei propri musei le spoglie delle civiltà che ha distrutto

l'Europe eût mieux fait de tolérer à côté d'elle, bien vivantes, dynamiques et prospères, entières et non mutilées, les civilisations extra-européennes; qu'il eut mieux valu les laisser se développer et s'accomplir que de nous en donner à admirer, dûment étiquetés, les membres épars, les membres morts.⁵⁹

L'insensibilità che le parole di Caillois contengono – "là où la béate satisfaction de soi-même pourrit les yeux, là où le secret mépris des autres dessèche les coeurs, là où, avoué ou non, le racisme tarit la sympathie"⁶⁰ – per il destino di tutte le civiltà che l'Occidente ha saputo distruggere al proprio contatto e le cui membra morte ed etichettate riposano sulle pareti dei musei di tutta Europa, dimostra per Césaire

que jamais l'Occident, dans le temps même où il se gargarise le plus du mot, n'a été plus éloigné de pouvoir assumer les exigences d'un humanisme vrai, de pouvoir vivre l'humanisme vrai – l'humanisme à la mesure du monde.⁶¹

Colonialismo ed hitlerismo

La colonizzazione non lascia per Césaire spazio per l'innocenza individuale. Essa è un sistema che coinvolge la società nel suo insieme, indipendentemente dalla buona o dalla cattiva fede individuale, e che fa di ciascuno uomo che si presti a giocare un ruolo nella *sordida* divisione del lavoro sulle cui basi poggia la società occidentale e borghese, un complice oggettivo del crimine colo-

⁵⁸ R. Caillois, *Illusioni a ritroso*, op. cit., p. 63.

⁵⁹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 65.

⁶⁰ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 66.

⁶¹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 68.

niale⁶². Dopo aver negato preliminarmente le forme essenziali del pregiudizio coloniale Césaire è pronto per parlare in positivo di ciò che la colonizzazione rappresenta *en son principe*:

Colonisation: tête de pont dans une civilisation de la barbarie d'où, à n'importe quel moment, peut déboucher la négation pure et simple de la civilisation.⁶³

La colonizzazione finisce per disumanizzare il popolo che la intraprende, abituando a pensare il proprio altro come una cosa, come un mero “instrument de production”, in un processo di progressiva *chosification* dell'essere umano, al cui termine vi è la perfezione della violenza e della barbarie, la negazione dell'unità del genere umano.

Où veux-je en venir? A cette idée: que nul ne colonise innocemment, que nul ne colonise impunément; qu'une nation qui colonise, qu'une nation qui justifie la colonisation – donc la force – est déjà une civilisation malade, une civilisation moralement atteinte, qui, irrésistiblement, de conséquence en conséquence, de reniement en reniement, appelle son Hitler, je veux dire son châtement.⁶⁴

L'hitlerismo rappresenta a parere di Césaire il termine naturale della logica coloniale⁶⁵. Césaire cita l'esempio di un testo di Ernest Renan del 1871 – *La Réforme intellectuelle et morale* – in cui l'acclamato filosofo si lascia andare a formulazioni che anticipano quasi letteralmente il nazismo:

Nous aspirons, – scrive Renan – non pas à l'égalité, mais à la domination. Le pays de race étrangère devra redevenir un pays de serfs, de journaliers agricoles ou de travailleurs industriels. Il ne s'agit pas de supprimer les inégalités parmi les hommes, mais de les amplifier et d'en faire une loi.⁶⁶

Se simili argomentazioni hanno potuto essere formulate da un accademico così in vista senza sollevare alcuno scandalo, è perché la barbarie era già presente all'interno della società francese ed il

⁶² Cfr. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁶³ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁴ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁵ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁶ E. Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, citato in A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 15.

colonialismo era stata la sua testa di ponte. L'orrore dell'hitlerismo che si dipinge sui volti della benpensante borghesia occidentale, non è per Césaire che la prova di un difetto di coerenza logica. Prima ancora di essere la vittima della follia nazista, l'Europa è stata per tutto il corso della sua storia coloniale la complice della sua logica, una logica fondata sulla distinzione di popolazioni privilegiate e sottoprivilegiate, di razze schiave e razze padrone. Nel fondo della sua anima ciò che il "très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XX siècle"⁶⁷ – che ha saputo così a lungo accettare la necessità del colonialismo, il suo carattere di missione morale, compiuta in nome e per conto dell'umanità – non perdona a Hitler,

ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique.⁶⁸

Il benpensante borghese europeo, assuefatto al pregiudizio coloniale, porta dentro di sé un Hitler che lui stesso non conosce, un Hitler che parla dei diritti umani e ne ha una concezione "étroite et parcellaire, partielle et partielle et, tout compte fait, sordidement raciste"⁶⁹, costruita attorno ad un umanismo tanto formale quanto vuoto, che impone la conquista coloniale come una sorta di espropriazione per causa di pubblica utilità.

In un recente articolo pubblicato dallo *European Journal of Cultural Studies*, Jon Stratton ha sostenuto la necessità di una interpretazione della violenza nazista che sia capace di leggerla "into the context of the history of colonial violence":

Possiamo perciò argomentare a favore di una genealogia dell'Olocausto che lo collochi all'interno di una storia che rimonta sino al massacro degli aztechi da parte di Cortés, e che comprenda lo sterminio nazista degli ebrei come parte di una storia genocidaria che è tanto centrale alla modernità

⁶⁷ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 13.

⁶⁸ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 14.

⁶⁹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 14.

quanto l'umanismo per il quale l'Occidente ama essere conosciuto.⁷⁰

Stratton si riferisce esplicitamente al *Discours* di Césaire, che tratta come un'opera fondatrice. Il *Discours* è a suo parere il primo testo ad aver posto

la connessione tra quanto i nazisti fecero in Europa durante la seconda guerra mondiale e quanto gli europei avevano fatto nelle colonie.⁷¹

In realtà Césaire aveva già espresso chiaramente l'analogia prima della stesura del *Discours*. In un discorso pronunciato alla Sorbona il 27 aprile 1948 in occasione del centenario dell'abolizione della schiavitù, egli definisce "precursori di Hitler" tutti i difensori del sistema schiavile ovvero "tous ceux qui pour mieux opprimer les nègres, les insultaient et les ravaient au rang de la bête" predicando un "curieux relativisme du droit" per il quale i territori delle colonie, che pure per altro verso venivano orgogliosamente rivendicati come appartenenti alla nazione, potevano rimanere – in accordo con la logica dell'eccezione coloniale – dei territori "en marge de la légalité, en marge du droit, en marge de la démocratie" come

une sorte de *no man's land* où tous les arbitraires seraient justifiés et tous les machiavélismes permis.⁷²

Césaire va oltre, affermando – nell'introduzione che scrive nello stesso anno per un'edizione di testi scelti di Victor Schoelcher – l'esistenza di un legame diretto tra i campi nazisti e la storia coloniale. Auschwitz per Césaire, al di là di ogni sua pretesa indicibilità⁷³, funziona come la figura che, portando a estremo compi-

⁷⁰ J. Stratton, *It almost needn't have been the Germans. The state, colonial violence and the Holocaust*, "European Journal of Cultural Studies", 6/2003, pp. 507-527; pp. 508-509. La traduzione è mia.

⁷¹ J. Stratton, *It almost needn't have been the Germans*, *op. cit.*, p. 509.

⁷² A. Césaire, *Commemoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage. Discours prononcé à la Sorbonne le 27 avril 1948*, contenuto in A. Césaire, *Œuvres complètes*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 410.

⁷³ Contro la pretesa indicibilità di Auschwitz, argomenta Giorgio Agamben in *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone* (Torino, Bollati Boringhieri, 1998) mostrando come definire Auschwitz come indicibile o incommunicabile significa rischiare di conferire allo sterminio il prestigio della mistica, in un'inconsapevole ripetizione dell'*arcana imperii* nazista. Contro la pretesa inimmaginabilità di Aus-

mento la logica dell'eccezione coloniale, ne permette la comprensione:

On aurait peine à s'imaginer ce qu'a pu être pour les nègres des Antilles la terrible époque qui va du début du XVII^e siècle à la moitié du XIX^e, si depuis quelque temps, l'histoire ne s'était chargée de fournir quelques bases de comparaison. Que l'on se représente Auschwitz et Dachau, Ravensbrück et Mathausen, mais le tout à l'échelle immense – celle des siècles, celle des continents – l'Amérique transformée en “univers concentrationnaire”, la tenue rayée imposée à toute une race, la parole donnée souverainement aux Kapos et à la schlague, une plainte lugubre sillonnant l'Atlantique, des tas de cadavres à chaque halte dans le désert ou dans la forêt, et les petits bourgeois d'Espagne, d'Angleterre, de France, de Hollande, innocents Himmlers du système, amassant de tout cela le hideux magot, le capital criminel qui fera d'eux des chefs d'industrie. Qu'on imagine tout cela et tous les crachats de l'histoire et toutes les humiliations et tous les sadismes et qu'on les additionne et qu'on les multiplie et on comprendra que l'Allemagne nazie n'a fait qu'appliquer en petit à l'Europe ce que l'Europe occidentale a appliqué pendant des siècles aux races qui eurent l'audace ou la maladresse de se trouver sur son chemin.⁷⁴

Césaire coglie qui come il campo – nella misura in cui la sua eccezionalità si eleva a regola di comprensione dell'*universo concentrationnaire*⁷⁵ coloniale – possa ben simboleggiare, per parafrasare una formula di Agamben, il *nomos* biopolitico del colonialismo⁷⁶.

chwitz cfr. anche Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Les Editions de Minuit, 2003. Una documentata panoramica della ricezione di Auschwitz nel dibattito intellettuale del dopoguerra è quella di Enzo Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2004.

⁷⁴ A. Césaire, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*, in V. Schoelcher, *Esclavage et colonisation*, Textes choisis et annotés par Emile Tersen, Paris, PUF, 1948; pp. 17-18.

⁷⁵ Césaire prende a prestito l'espressione da David Rousset, militante trotskista internato a Buchenwald, che con *L'univers concentrationnaire*, fornisce già nel 1945 uno dei primi resoconti analitici dei meccanismi e della logica dei campi di concentramento nazisti. Cfr. David Rousset, *L'univers concentrationnaire*, Paris, Les Editions de Minuit, 1965.

⁷⁶ Giorgio Agamben – che pure ricorda come la storia dei campi di concentramento nasca in ambito coloniale, con i *campos de concentraciones* creati dagli spagnoli per reprimere l'insurrezione della colonia nel 1896 – definisce il campo come uno

Ciò che Césaire dice di diverso rispetto ad Agamben è che questo *nomos* è lungi dall'essere una novità: l'eccezione è la regola da tempo, una regola invisibile per via delle sue dimensioni sterminate, nel tempo e nello spazio, una regola capace di abbracciare i secoli e i continenti, una regola che l'estrema condensazione dello spazio di eccezione di Auschwitz aiuta ora a comprendere in tutto il suo infame sadismo.

La continuità logica tra nazismo e imperialismo coloniale affermata da Césaire, è molto meno originale di quanto Stratton non affermi. Interpretando il nazismo come l'applicazione della logica coloniale al continente europeo, Césaire non fa che sviluppare un pensiero piuttosto comune negli anni della guerra ed in quelli immediatamente successivi. Come ha ricordato Enzo Traverso⁷⁷ esso era compreso e condiviso da molti osservatori dell'epoca. Karl Korsch, filosofo tedesco di ispirazione marxista, formulava con chiarezza l'argomento già nel 1942 dal suo esilio statunitense:

La novità della politica totalitaria risiede nel fatto che i nazisti hanno esteso ai popoli "civilizzati" d'Europa i metodi riservati fino a quel momento agli "indigeni" e ai "selvaggi" che vivevano al di fuori della cosiddetta civiltà.⁷⁸

Hannah Arendt lavorava negli stessi anni al proprio libro sul totalitarismo la cui prima edizione sarebbe stata pubblicata nel 1951⁷⁹. Il libro, come è noto, legge nell'imperialismo coloniale – capace di realizzare la prima sintesi storica di massacro e amministrazione – l'antecedente storico più decisivo della stagione totali-

spazio di eccezione, ovvero come "lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola". Quando ciò accade, lo stato di eccezione, che precedentemente si configurava come una sospensione temporale dell'ordinamento, diventa "un nuovo e stabile assetto spaziale, in cui abita quella nuda vita che, in misura crescente, non può più essere inclusa nell'ordinamento" normale". E' per questo che per Agamben il campo rappresenta il "nuovo *nomos* biopolitico del pianeta" (G. Agamben, *Che cos'è un campo?* in G. Agamben, *Mezzogiorno senza fine*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996). Che l'eccezione fosse la regola da tempo è anche l'idea di O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser Exterminer*, *op. cit.*

⁷⁷ Cfr. E. Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino, 2002.

⁷⁸ K. Korsch, *Notes on History. The Ambiguities of Totalitarian Ideologies*, in "New Essays", VI, 2, 1942. Citato in E. Traverso, *La violenza nazista*, *op. cit.*; p. 66.

⁷⁹ Cfr. E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.

taria. Per la Arendt “il vero obiettivo degli imperialisti era l’ampliamento della sfera di potere senza la creazione di un corrispondente corpo politico”⁸⁰. Per assicurarsi questo risultato vennero esportati nelle colonie “gli strumenti statali della violenza, la polizia e le forze armate” cui vennero conferite “le prerogative di rappresentanti nazionali nelle colonie, dove erano state dislocate come custodi del capitale investito”⁸¹. I funzionari divennero in questo modo “i primi a sostenere come gruppo, sulla base delle loro esperienze, che la forza era l’essenza di ogni struttura politica”⁸². Secondo Hannah Arendt è in queste pratiche – e nelle corrispondenti strategie di legittimazione, tra le quali la più canonica è il razzismo, “autentica ideologia della politica imperialista”⁸³ – che si devono ricercare le origini del totalitarismo nazista.

Per rimanere all’ambito francese, gli argomenti di Césaire erano già stati proferiti da Simone Weil, che ancor prima della guerra aveva argomentato intorno al radicamento dell’hitlerismo nel cuore della tradizione occidentale in uno scritto – *Quelques réflexions sur les origines de l’hitlerisme* – che ne faceva rimontare le origini all’imperialismo romano:

les Romains n’ont certainement encore jamais eu un aussi remarquable imitateur, si toutefois il a imité et non inventé à nouveau. En tout cas ce qui nous indigné et aussi ce qui nous frappe d’étonnement dans ses procédés lui est commun avec Rome. Ni l’objet de la politique, à savoir imposer aux peuples la paix au moyen de la servitude et les soumettre par contrainte à une forme d’organisation et de civilisation prétendue supérieure, ni les méthodes de la politique ne diffèrent.⁸⁴

Il paragone con l’imperialismo coloniale rimane implicito in questo testo, anche se certamente rappresenta lo sfondo delle ri-

⁸⁰ H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, New York, Harcourt, 1966 (III ed.), trad. it. di Amerigo Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Torino, comunità, 1996; p. 188.

⁸¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, op. cit., p. 190.

⁸² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, op. cit., p. 191.

⁸³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, op. cit., p. 221.

⁸⁴ S. Weil, *Quelques réflexions sur les origines de l’hitlerisme*, contenuto in S. Weil, *Ecrits historiques et politiques Vol. 3, Vers la guerre (1937-1940)*, Gallimard, Paris, 1989; p. 198.

flessioni della Weil⁸⁵. L'occasione per esplicitare il legame la Weil lo trova a Londra nel 1943, mentre lavora come redattrice per conto dell'organizzazione della *France libre*. Consapevole dell'importanza decisiva della questione coloniale per il futuro della Francia, la Weil ritiene indispensabile proporre le proprie riflessioni all'attenzione del *Comité de libération nationale*. Il ragionamento della Weil si apre sui toni di un calcolato realismo. Per la Weil non vi è modo di affermare, né argomentando attraverso il fatto né attraverso il diritto, che "les territoires habités par ces populations sont la propriété de la France"⁸⁶:

La force sur laquelle repose un empire colonial, c'est une flotte de guerre. La France a perdu presque toute la sienne.⁸⁷

Non è dunque attraverso il fatto della forza che la Francia potrà conservare il proprio *Empire*. D'altronde non è neppure a partire da un'argomentazione fondata sul diritto che la questione può essere affrontata, poiché affermare che la Francia ha il diritto di disporre del destino di popolazioni che francesi non sono, significherebbe replicare argomenti tipicamente hitleriani. È proprio facendo leva sulla necessità di una chiara presa di distanza dall'hitlerismo che la Weil propone al *Comité de libération* di guardare al problema coloniale da un punto di vista nuovo. Per fare ciò si tratta di comprendere preliminarmente che:

⁸⁵ Simone Weil racconta così – in un progetto di articolo del 1938 – la storia del maturare del proprio appassionato anticolonialismo che la portò in quegli stessi anni a consumare su questo punto una sofferta rottura con il *Front populaire*: "Je n'oublierai jamais le moment où, pour la première fois, j'ai senti et compris la tragédie de la colonisation. C'était pendant l'Exposition coloniale, peu après la révolte de Yen Bay en Indochine. Un jour, par hasard, j'avais acheté *Le Petit Parisien*; j'y vis, en première page, le début de la belle enquête de Louis Roubaud sur les conditions de vie des Annamites, leur misère, leur esclavage, l'insolence toujours impunie des blancs. Parfois, le coeur plein de ces articles, j'allais à l'Exposition coloniale; j'y trouvais une foule béate, inconsciente, admirative. Pourtant beaucoup de ces gens avaient certainement lu, le matin même, un article poignant de Louis Roubaud. Il y a sept ans de cela. Je n'eus pas de peine, peu de temps après, à me convaincre que l'Indochine n'avait pas le privilège de la souffrance parmi les colonies françaises. Depuis ce jour, j'ai honte de mon pays": S. Weil, *Qui est coupable de menées antifrancaises?*, contenuto in S. Weil, *Écrits historiques et politiques. Vol. 3, op. cit.*, p. 135.

⁸⁶ S. Weil, *A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français*, contenuto in S. Weil, *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 1999; p. 430.

⁸⁷ S. Weil, *A propos de la question coloniale, op. cit.*, p. 430.

l'hitlerismo consiste dans l'application par l'Allemagne au continent européen, et plus généralement aux pays de race blanche, des méthodes de la conquête et de la domination coloniales. Les Tchèques les premiers ont signalé cette analogie quand, protestant contre le protectorat de Bohême, ils ont dit: "Aucun peuple européen n'a jamais été soumis à un tel régime". Si on examine en détail les procédés des conquêtes coloniales, l'analogie avec les procédés hitlériens est évidente. On peut en trouver un exemple dans les lettres écrites par Lyautey de Madagascar. L'excès d'horreur qui depuis quelque temps semble distinguer la domination hitlérienne de toutes les autres s'explique peut-être par la crainte de la défaite. Il ne doit pas faire oublier l'analogie essentielle des procédés, d'ailleurs venus les uns et les autres du modèle romain.⁸⁸

Négritude e rivolta

La sistemática decostruzione del pregiudizio operata dal *Discours* di Césaire si conclude ribaltando l'equazione coloniale di *colonisation* e *civilisation*, nell'assunto per il quale essa rappresenta la testa di ponte attraverso la quale la barbarie si è diffusa nel cuore stesso dell'Europa. L'accusa di Césaire colpisce l'intera *civilisation occidentale*, una civiltà degradata e moribonda, incapace di incarnare alcun valore propriamente umano. Specularmente alla condanna dell'Europa il *Discours* procede ad una *apologie systématique* di tutte le società extraeuropee precedenti la conquista. Per liberarsi dalla stretta fatale del riduzionismo coloniale, è necessario innanzitutto che i popoli colonizzati recuperino, ribaltando lo stigma coloniale, l'orgoglio delle proprie tradizioni. L'elogio sistematico delle civiltà non europee – esaltate polemicamente per il solo fatto di differire dalla degradata civilizzazione occidentale – va compreso nel contesto dell'appartenenza di Césaire al movimento della *négritude*, di cui è considerato assieme a Leopold Senghor il fondatore. La *négritude* nasce negli anni '30 come movimento culturale che si pone lo scopo di rivalutare il patrimonio culturale africano e i valori della civiltà nera⁸⁹. Influenzata dall'esperienza della *Negro*

⁸⁸ S. Weil, *A propos de la question coloniale*, op. cit., pp. 430-431.

⁸⁹ Nel 1931 nasce la *Revue du Monde noir*, prolungamento ideale del salotto culturale delle sorelle Nardal, nel quale intellettuali neri di ogni provenienza nazionale si riunivano regolarmente. Della *Revue du monde noir*, che aveva come suoi collaboratori molti dei protagonisti della *Negro renaissance*, usciranno in tutto sei numeri, tra il

renaissance americana⁹⁰ – molti autorevoli esponenti della quale risiedevano in quegli anni a Parigi – l'élite culturale nera rivendica orgogliosamente la propria differenza, declinandola in termini esplicitamente razziali. Per Césaire si tratta di far ritrovare al popolo nero la fiducia in se stesso, la forza di *être soi* e di *rester soi*, la

novembre 1931 e l'aprile 1932. La *Revue du Monde noir* mantenne sempre toni molto moderati, che dovettero provocare la fuoriuscita da essa degli elementi più radicali, che, influenzati dal marxismo e dal surrealismo, diedero vita ad una nuova rivista, *Légitime Défense* di cui uscì un unico numero nel giugno 1932. L'esperienza si chiuse tra le polemiche. Il marxismo ed il surrealismo di *Légitime Défense* vennero interpretati come un estremo tentativo di assimilare il Negro ad una cultura a lui estranea. Dall'abbandono degli strumenti di analisi marxista e surrealista nacque *L'Étudiant noir* – rivista fondata nel 1935 da Césaire assieme a Léopold Sédar Senghor, Léon Damas, Birago Diop e Ousmane Socé – che doveva ripiegarsi decisamente verso il canto dell'identità culturale nera, che sin dal titolo ritornava in primo piano. E' qui che si pone, convenzionalmente, l'origine del movimento della *négritude*. Il movimento proseguirà anche dopo la guerra, trovando nell'esperienza editoriale di *Présence Africaine* – che nasce nel 1947 ad opera di Césaire, Senghor, P. Hazoumé, e Richard Wright, sotto la direzione di Alioune Diop e con il patrocinio di alcuni tra i più noti intellettuali francesi dell'epoca, da Sartre a Gide, da Leiris a Camus – la sua più significativa espressione. Il movimento della *négritude* si spegnerà all'inizio degli anni '70 sotto le critiche di molti intellettuali, perlopiù anglofoni, che ne metteranno in luce gli incerti fondamenti e l'ambivalenza di risultati. Cfr. G. Ngal, *Aimé Césaire. Un homme à la recherche d'une patrie*, op. cit. Per una critica del concetto di *négritude* si possono vedere R. Zahar, *L'œuvre de Frantz Fanon. Colonialisme et alienation*, Paris, Maspero, 1970; Victor M. Hountondji, *Le Cahier d'Aimé Césaire. Événement littéraire et facteur de révolution*, op. cit.; G. Wilder, *Race, raison, impasse. Césaire, Fanon et l'héritage de l'émancipation*, in P. Weil e S. Dufoix, *L'esclavage, la colonisation et après...*, op. cit.; D. Bensaïd, *Fragments mécréants*, Paris, Editions lignes et manifestes, 2005. Della recezione italiana del movimento si occupa G. Benelli, *La negritudine in Italia: A. Césaire, L.G. Damas, L.S. Senghor (1950-1994)*, Roma, Bulzoni, 1995.

⁹⁰ La *Negro Renaissance* era stata assieme un movimento culturale e politico, fondato sul rifiuto dei valori della cultura americana e sulla affermazione della volontà di recuperare un legame tra i discendenti degli schiavi deportati e la loro terra e cultura d'origine. Politicamente i suoi rappresentanti più importanti furono il panafricanista William Eduard Burghardt Du Bois e il teorico razzista dell'imperialismo negro Marc Aurèle Garvey. Numerosi intellettuali neri dell'epoca aderirono a questi movimenti. In seguito al fallimento politico degli stessi molti di loro – tra cui Claude Mac Kay, Jean Toomer, Sterling Brown, Langston Hughes – si trasferirono a Parigi, dove influenzarono profondamente l'ambiente culturale, contribuendo alla formazione delle élite culturali di provenienza coloniale. Opera chiave – insieme a *Batouala* di René Maran che nel 1921 aveva vinto il prestigioso premio Goncourt – per la Parigi nera degli anni '30, fu il romanzo *Banjo* di Claude Mac Kay, scritto come un'esortazione all'unione dei negri di tutto il mondo in nome della comune origine.

forza di non rinnegare, ma di rivendicare orgogliosamente le proprie origini. L'esempio degli scrittori neri americani è in questo contesto decisivo, come Césaire ha sottolineato in una recente intervista:

Ils furent les premiers à affirmer leur identité, alors que la tendance française était à l'assimilation, à l'assimilationnisme. Chez eux, au contraire, on trouvait une fierté d'appartenance très spécifique.⁹¹

Per ritrovare se stesso – scrive Césaire in un testo del 1935 che può essere considerato come uno dei manifesti programmatici del movimento – il *Nègre* deve smettere di pretendere inesistente la propria alterità razziale, smettere di scimmiettare il bianco, smettere di alienarsi nel tentativo impossibile di assimilarsi:

vouloir être assimilé, c'est oublier que nul ne peut changer de faune: c'est méconnaître "altérité" qui est loi de Nature.⁹²

La polemica antiassimilazionista è uno dei temi più tipici del movimento della *négritude*⁹³. Nella teoria dell'*assimilation* il discorso coloniale francese aveva riposto una parte decisiva della propria specificità. Alla fine del cammino di civilizzazione in cui consiste l'opera coloniale vi è – per quanto costantemente respinto verso l'orizzonte di un futuro indeterminato – l'assimilazione del colonizzato alla cultura del colonizzatore, il suo ingresso nella maggiore età, la maturazione della sua capacità politica e la realizzazione dell'eguaglianza. L'affermazione della differenza nera in cui consiste la *négritude* nasce come rifiuto dell'assimilazione, considerata

⁹¹ A. Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005; p. 26.

⁹² A. Césaire, *Nègreries. Jeunesse noire et assimilation*, testo apparso nel primo numero di *L'Étudiant noir, journal de l'Association des étudiants martiniquais en France* nel marzo 1935. Riprodotto come annesso in R. Confiant, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle, op. cit.*, p. 326.

⁹³ Cfr. Georges Ngál, *Discours sur le colonialisme d'Aimé Césaire, op. cit.* Negli stessi anni Césaire, in qualità di deputato della Martinica, conduceva una battaglia in favore della piena assimilazione della Martinica alla Francia. Le posizioni assimilationiste verranno abbandonate dal Césaire politico solo nel 1959, quando il PPM da lui fondato all'epoca della fuoriuscita dal PCF sposerà la tesi dell'autonomia. Sulla contraddizione tra il massimalismo del Césaire "teorico" e le incertezze del Césaire politico, si possono leggere le graffianti critiche di R. Confiant, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle, op. cit.* Sul Césaire politico cfr. E. Moutoussamy, *Aimé Césaire: député à l'Assemblée nationale, 1945-1993*, Paris, L'Harmattan, 1993.

come una falsa soluzione, *dangereuse affaire* tanto per il colonizzatore che per il colonizzato:

Le colonisateur qui a “assimilé” se dégoûte vite de son œuvre: les copies n’étant que des copies, les modèles ont pour elles le mépris que l’on a pour le singe et pour le perroquet, car si l’homme a la peur de “l’autre”, il a aussi le dégoût du semblable. Il en est de même pour le colonisé; une fois semblable à son formateur, il ne comprend plus le mépris de celui-ci et le hait; c’est ainsi que j’ai ouï dire que certains disciples haïssent le maître, parce que le maître veut toujours rester le maître, quand le disciple a cessé d’être le disciple.⁹⁴

Solo restando se stessa, solo affermando la sua “naturale” differenza, solo avendo coscienza della sua necessità, la *jeunesse noire* potrà ritrovare se stessa e la sua capacità di azione. Il ricupero orgoglioso della propria origine nera è simboleggiato in questo giovanile testo di Césaire dalla figura dell’*Esprit-de-Brousse*, rappresentazione archetipica del negro puro, non alienato, originario, uomo che vive della terra e per la terra, in contatto diretto con la Natura. Il tema della riappropriazione della propria identità nera sarà ripreso e approfondito nel capolavoro poetico di Césaire, il *Cahier d’un retour au pays natal*:

J’accepte... j’accepte entièrement, sans réserve...
ma race qu’aucune ablution d’hysope et de lys
mêlés ne pourrait purifier
ma race rongée de macules
ma race raisin mûr pour pieds ivres
ma reine des crachats et des lèpres
ma reine des fouets et des scrofules
ma reine des squames et des chloasmes...

J’accepte[...]”⁹⁵

L’orgogliosa rivendicazione dell’identità nera operata da Césaire e dai poeti della *négritude* è un’operazione reattiva che rischia di cadere in un essenzialismo opposto a quello che vuole negare, superando il riduzionismo europeo solo per sostituirlo con un complementare riduzionismo nero. Secondo Jean-Paul Sartre, che

⁹⁴ A. Césaire, *Nègreries. Jeunesse noire et assimilation*, op. cit., p. 327.

⁹⁵ A. Césaire, *Cahier d’un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1947; p. 77.

con *Orphée noir* dà al movimento la sua consacrazione, il rischio è calcolato⁹⁶. Per Sartre la *négritude* è una forma paradossale e consapevole di razzismo antirazzista. L'esaltazione della razza nera fatta dai poeti della *négritude* deve essere compresa come una necessità dialettica, determinata dalle caratteristiche specifiche dell'oppressione subita:

si l'oppression est une, elle se circonstancie selon l'histoire et les conditions géographiques: le noir en est la victime, *en tant que noir*, à titre d'indigène colonisé ou d'Africain déporté. Et puisqu'on l'opprime dans sa race et à cause d'elle, c'est d'abord de sa race qu'il lui faut prendre conscience.⁹⁷

La *négritude* è la poetica che nasce dalla presa di coscienza del carattere razziale dell'oppressione coloniale. Nel cammino di rivolta in cui la *négritude* consiste, il risveglio della coscienza razziale nera è, a parere di Sartre, una tappa necessaria, una tappa che non può che costituirsi inizialmente come "moment de la séparation ou de la négativité", come *racisme antiraciste*.

Le nègre ne peut nier qu'il soit nègre, ni réclamer pour lui cette abstraite humanité incolore: il est noir. Ainsi est-il acculé à l'authenticité: insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le mot de "nègre" qu'on lui a jeté comme une pierre, il se revendique comme noir, en face du blanc, dans la fierté.⁹⁸

Negazione della negazione dell'uomo nero, forma reattiva di razzismo antirazzista, la *négritude* si annuncia affermando la superiorità dell'*émotion noire* sulla *raison hellène*, rovesciando le gerarchie del pregiudizio. In questo modo

⁹⁶ Riassumendo il significato della propria appartenenza al movimento Césaire conferma di essere stato sin da principio conscio del rischio di veder scivolare le proprie posizioni verso il razzismo: "Notre doctrine, notre idée secrète, c'était: "Nègre je suis et nègre je resterai". Il y avait dans cette idée l'idée d'une spécificité africaine, d'une spécificité noire. Mais Senghor et moi nous sommes toujours gardés de tomber dans le racisme noir. J'ai ma personnalité et, avec le Blanc, je suis dans le respect, un respect mutuel" (A. Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, *op. cit.*, p. 28).

⁹⁷ J.-P. Sartre, *Orphée noir*, in "Les Temps Modernes", 37/1948, pp. 577-606; p. 582. Si tratta di un lungo estratto dalla prefazione a L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1948.

⁹⁸ J.-P. Sartre, *Orphée noir*, *op. cit.*, p. 582.

la négritude apparaît comme le temps faible d'une progression dialectique: l'affirmation théorique et pratique de la suprématie du blanc est la thèse; la position de la négritude comme valeur antithétique est le moment de la négativité.⁹⁹

L'elogio sfrontato di tutte le civiltà non europee proposto dal *Discours* rappresenta un simile momento negativo oppositivo, un momento consapevolmente reattivo, funzionale alla lotta

contre le système mondial de la culture tel qu'il s'était constitué pendant les derniers siècles et qui se caractérise par un certain nombre de préjugés, de présupposés qui aboutissent à une très stricte hiérarchie.¹⁰⁰

L'apologia del non-europeo è il primo e necessario passo di questa lotta. Elogiando le civiltà pre-europee Césaire vuole dunque colpire il centro del *réductionnisme européen*, denunciando il sistema mondiale della cultura in quanto estensore della logica del pregiudizio. Si tratta a parere di Césaire di un passaggio necessario, un passaggio attraverso il quale il pensiero deve transitare ma nel quale esso non può trovare il proprio scopo. Esso è all'origine della fama di Césaire come nemico dell'Europa, una fama che Césaire non ritiene di meritare:

il paraît que, dans certains milieux, l'on a feint de découvrir en moi un "ennemi de l'Europe" et un prophète du retour au passé *ante-européen*. Pour ma part, je cherche vainement où j'ai pu tenir de pareils discours; où l'on m'a vu sous-estimer l'importance de l'Europe dans l'histoire de la pensée humaine; où l'on m'a entendu prêcher un quelconque *retour*, où l'on m'a vu prétendre qu'il pouvait y avoir *retour*.¹⁰¹

Césaire non vuole essere il profeta di un ritorno al passato pre-europeo. La sua apologia sistematica ha lo scopo dichiarato di combattere il riduzionismo coloniale. Pur rivalutando le culture pre-europee e piangendo la loro devastazione da parte del colonialismo, Césaire non vuole cadere nel tranello del *ritorno*, conscio del fatto che la fissazione dell'identità dei popoli colonizzati all'interno di ordini simbolici tradizionali (la cui caratteristica primaria era e doveva rimanere l'immobilità) era stato uno degli

⁹⁹ J.-P. Sartre, *Orphée noir*, *op. cit.*, pp. 602-603.

¹⁰⁰ A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, *op. cit.*, p. 84.

¹⁰¹ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 26.

strumenti di dominio più efficaci del colonialismo¹⁰². Per Césaire “l’apologie de nos vieilles civilisations nègres”¹⁰³ non equivale ad una volontà di ripristino di alcuna ancestrale tradizione. Rimpiangere le culture che il colonialismo ha distrutto al proprio contatto non significa fare del recupero delle tradizioni locali lo scopo della lotta anticoloniale. Queste tradizioni e il loro orgoglio sono percepite da Césaire come un punto di partenza, e mai come un punto di arrivo:

Nous ne sommes pas les hommes du “ou ceci ou cela”. Pour nous, le problème n’est pas d’une utopique et stérile tentative de réduplication, mais d’un dépassement.¹⁰⁴

Nell’elogio delle civiltà pre-europee non si deve dunque leggere la volontà nostalgica di ricuperare alla vita alcuna civiltà trascorsa – “Nous laissons cela aux amateurs d’exotisme”¹⁰⁵ – quanto quella di aprire la via, attraverso la distruzione sistematica della logica del pregiudizio, al recupero della capacità politica da parte delle popolazioni colonizzate. Detto in altri termini, la rivendicazione dell’identità è capace di mettere in moto un processo di emancipazione, ma non è ancora il guadagno di questa emancipazione. Vale qui ancora una volta l’analisi di Sartre sul carattere negativo oppositivo della *négritude*:

Mais ce moment négatif n’a pas de suffisance par lui-même et les noirs qui en usent le savent fort bien; ils savent qu’il vise à préparer la synthèse ou réalisation de l’humain dans une société sans races. Ainsi la Négritude est pour se détruire, elle est passage et non aboutissement, moyen et non fin dernière. Dans le moment que les Orphées noirs embras-

¹⁰² Césaire sa bene che il colonialismo non ha sempre privato le culture colonizzate della possibilità di conservare i propri costumi, o di professare i propri riti tradizionali che anzi, nella misura in cui venivano percepiti come funzionali alla fissazione della situazione coloniale, potevano essere persino incoraggiati: “l’Europe a fait fort bon ménage avec tous les féodaux indigènes qui acceptaient de servir; ourdi avec eux une vicieuse complicité; rendu leur tyrannie plus effective et plus efficace [...] son action n’a tendu à rien de moins qu’à artificiellement prolonger la survie des passés locaux dans ce qu’ils avaient de plus pernicieux.” (A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 27).

¹⁰³ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 35.

¹⁰⁴ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., pp. 35-36.

¹⁰⁵ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 36.

sent le plus étroitement cette Eurydice, ils sentent qu'elle s'évanouit entre leurs bras.¹⁰⁶

La ricerca di sé in cui consiste la *négritude* parte dall'affermazione orgogliosa delle proprie origini, per concludersi nell'affermazione di un sé che oltrepassa ogni origine determinata: "annonciatrice de sa naissance et de son agonie" la *négritude* è, a parere di Sartre, "pur dépassement d'elle-même", dileguare delle origini, "orgueil que se renonce"¹⁰⁷, "triomphe du Narcissisme et suicide de Narcisse"¹⁰⁸.

Ritornando sul tema della *négritude* a distanza di più di 40 anni – invitato dall'Università della Florida di Miami a parlare sul tema "Négritude, Ethnicity et Cultures Afro aux Amériques", nel corso della "Prima conferenza emisferica dei popoli neri della diaspora" – Césaire si confronta esplicitamente con la problematicità del concetto, che pure a suo parere "correspond à une évidente réalité et, en tout cas, à un besoin qu'il faut croire profond"¹⁰⁹:

j'avoue ne pas aimer tous le jours les mot Négritude, même si c'est moi, avec la complicité de quelques autres, qui ai contribué à l'inventer et à le lancer [...] Je vois bien que certains, hantés par le noble idéal de l'universel, répugnent à ce

¹⁰⁶ J.-P. Sartre, *Orphée noir*, *op. cit.*, p. 603.

¹⁰⁷ J.-P. Sartre, *Orphée noir*, *op. cit.*, p. 604.

¹⁰⁸ J.-P. Sartre, *Orphée noir*, *op. cit.*, p. 606. Una visione profondamente differente è quella di Edward Said, per il quale la *négritude* rappresenta nel suo complesso una forma di *nativism*, ovvero un'ideologia capace di rinforzare piuttosto che di sopprimere la credenza in un'essenziale distinzione tra colonizzatori e colonizzati: "accettare il nativismo (*nativism*) vuol dire accettare le conseguenze dell'imperialismo, le divisioni razziali, religiose e politiche imposte dall'imperialismo stesso. Abbandonare il mondo storico in nome di una metafisica delle essenze (*metaphysics of essences*) quale quella della *négritude*, dell'irlandesità, dell'islam o del cattolicesimo, significa abbandonare la storia in nome di essenzializzazioni (*essentializations*) che hanno il potere di mettere gli esseri umani l'uno contro l'altro (*to turn human beings against each other*)" (E. Said, *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1994, trad. it. di Stefano Chiarini e Anna Tagliavini, *Cultura e imperialismo*, Roma, Gamberetti, 1998; p. 256; ho modificato dove è parso necessario la traduzione italiana). Per Said, tuttavia, questa critica non colpisce l'opera di Césaire, che contiene al suo interno la comprensione dell'inadeguatezza del nativismo, e della necessità di trascenderlo per aprire la questione più generale della liberazione dell'uomo. Al di là delle polemiche sull'interpretazione complessiva della *négritude*, quello di Said è un giudizio che conferma la possibilità di impiegare utilmente la concezione della *négritude* espressa da Sartre in *Orphée noir* nella lettura di Césaire.

¹⁰⁹ A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, *op. cit.*, p. 80.

qui peut apparaître sinon comme une prison ou un ghetto du moins comme une limitation.¹¹⁰

Per Césaire, che su questo dissente dagli organizzatori del convegno di Miami, si tratta innanzitutto di liberarsi delle concezioni essenzialiste, mostrando che la *négritude* non corrisponde ad alcuna identificazione di tipo etnico o biologico. La *négritude* è un concetto polemico concepito come uno strumento di rivolta contro il sistema mondiale della cultura. *Négritude* è

l'explosion d'une identité longtemps contrariée, parfois niée, et finalement libérée et qui, se libérant, s'affirme en vue d'une reconnaissance.¹¹¹

La *négritude* non è questione di *ethnicity* ma di *identity*. *Négritude* è dunque

recherche de notre identité, affirmation de notre droit à la différence, sommation faite à tous d'une reconnaissance de ce droit et du respect de notre personnalité communautaire.¹¹²

Rivendicare la *négritude* in quanto identità non significa per Césaire rinchiudersi in alcuna forma di solipsismo comunitario. L'identità nera non è per Césaire un dato naturale che precede l'agire dell'uomo condizionandolo anticipatamente in virtù della propria essenziale differenza, ma il risultato di una storia condivisa. La sola differenza che la *négritude* vuole incarnare, è la coscienza di questa storia, la fedeltà a questa memoria comune e la solidarietà nei confronti di tutti coloro che vi si riconoscono. Una simile concezione dell'identità – come fedeltà ad una memoria comune – chiede che il passato non sia abbandonato come si fa con un fardello troppo pesante o spiacevole:

nous sommes de ceux qui refusent d'oublier. Nous sommes de ceux qui refusent l'amnésie même comme méthode.¹¹³

Sartre aveva riconosciuto con chiarezza il ruolo decisivo della memoria nella definizione della poetica della *négritude* sin dal 1948:

¹¹⁰ A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, op. cit., p. 92.

¹¹¹ A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, op. cit., p. 89.

¹¹² A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, op. cit., p. 89.

¹¹³ A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, op. cit., p. 91.

D'un bout à l'autre de la terre, les noirs, séparés par les langues, la politique et l'histoire, de leurs colonisateurs, ont en commun une *mémoire collective*.¹¹⁴

Questa memoria coincide con la memoria della schiavitù. È questa memoria che permette alla *négritude* di superare il proprio carattere negativo. Avendo vissuto il fatto assurdo della sofferenza – e conoscendo al di là delle mistificazioni cristiane il carattere gratuito della stessa¹¹⁵ –, la cultura nera scopre che l'esperienza della sofferenza contiene in se stessa il suo proprio rifiuto. La memoria insegna che la sofferenza è per essenza “*refus de souffrir, elle est la face d'ombre de la négativité, elle s'ouvre sur la révolte et sur la liberté*”¹¹⁶. Nello stesso tempo in cui fornisce il piano di un passato condiviso, di una comune origine, la riflessione sulla memoria della sofferenza abbandona il tono della nostalgia per assumere quello del progetto, per trasformarsi in uno scopo proiettato nell'avvenire. È così che per Césaire la *négritude* è assieme coscienza di appartenere ad “*une communauté d'oppression subie, une communauté d'exclusion imposée, une communauté de discrimination profonde*” e, nello stesso tempo, di comporre una comunità “*de résistance continue, de lutte opiniâtre pour la liberté et d'indomptable espérance*”¹¹⁷. Non riducibile al *pathétisme* né al *dolorisme*, la *négritude* rappresenta un'attitudine attiva ed offensiva dello spirito, un sussulto di dignità che è anche immediatamente un rifiuto dell'oppressione nelle sue forme presenti. L'elogio generalizzato delle civiltà non europee non va dunque compreso come *passéisme archaïsant*, come ripetizione estetizzante di una tradizione essenzializzata, ma come la chiave di una “*réactivation du passé en vue de son propre dépassement*”¹¹⁸:

Je pense à une identité non pas archaïsante dévoreuse de soi-même, mais dévorante du monde, c'est-à-dire faisant main basse sur tout le présent pour mieux réévaluer le passé et, plus encore, pour préparer le futur.¹¹⁹

¹¹⁴ J.-P. Sartre, *Orphée noir*, *op. cit.*, p. 598.

¹¹⁵ Cfr. J.-P. Sartre, *Orphée noir*, *op. cit.*, p. 599.

¹¹⁶ J.-P. Sartre, *Orphée noir*, *op. cit.*, p. 600.

¹¹⁷ A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, *op. cit.*, pp. 81-82.

¹¹⁸ A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, *op. cit.*, p. 86.

¹¹⁹ A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, *op. cit.*, p. 90.

Nel convulso dopoguerra europeo il minimo comun denominatore di questa comunità di lotta e di resistenza non può che essere la *situation coloniale*. In *Culture et colonisation*, comunicazione presentata al *Congrès des écrivains noirs* tenutosi a Parigi nel 1956, Césaire lo afferma con forza:

qu'on le veuille ou non, on ne peut pas poser actuellement le problème de la culture noire, sans poser en même temps le problème du colonialisme, car toutes les cultures noires se développent à l'heure actuelle dans ce conditionnement particulier qu'est la situation coloniale ou semi-coloniale ou para-coloniale.¹²⁰

La solidarietà che lega *verticalmente* antillesi, africani ed americani di colore alla propria comune – e passata – origine africana è meno decisiva per Césaire della solidarietà orizzontale che la comune e presente esperienza del colonialismo assicura. Il problema non è quello di onorare le vestigia di una cultura morta, ma quello di produrre le condizioni per una sua riattivazione. Ciò che distingue una cultura vivente da una cultura morta non è alcuna delle specifiche tradizioni che la compongono, ma la *faculté de renouvellement*, il *pouvoir de se dépasser*¹²¹. Ciò significa che la questione della vita e della morte di una cultura è una questione essenzialmente politica:

Le mécanisme de cette mort de la culture et des civilisations sous le régime colonial commence à être bien connu. Toute culture pour s'épanouir a besoin d'un cadre, d'une structure. Or, il est certain que les éléments qui structurent la vie culturelle du peuple colonisé, disparaissent ou s'abâtardissent du fait du régime colonial. Il s'agit, bien entendu au premier chef de l'organisation politique. Car il ne faut pas perdre de vue que l'organisation politique que s'est librement donnée un peuple fait partie, et à un degré éminent, de la culture de ce peuple, culture que d'autre part elle conditionne.¹²²

La questione relativa alla cultura dei popoli colonizzati non può essere sciolta se non comprendendola come questione politica. Per Césaire la rovina culturale dei popoli colonizzati è il risul-

¹²⁰ A. Césaire, *Culture et colonisation*, *op. cit.*, p. 435.

¹²¹ A. Césaire, *Culture et colonisation*, *op. cit.*, p. 441.

¹²² A. Césaire, *Culture et colonisation*, *op. cit.*, pp. 440-441.

tato diretto della loro estromissione da ogni responsabilità politica:

un régime politique et social qui supprime l'autodétermination d'un peuple, tue en même temps la puissance créatrice de ce peuple.¹²³

I popoli colonizzati, cui è stata tolta la capacità politica ovvero la libertà di "initiative historique"¹²⁴, non posseggono né possono possedere alcuna cultura. Essi non possono neppure riceverne una dai popoli colonizzatori – che d'altronde sono disposti a fornire la propria solo in modo altamente selettivo. L'acquisizione della cultura dei colonizzatori è negata, poiché è negata la possibilità di ogni libero utilizzo degli elementi che la compongono:

Des éléments étrangers sont devenus miens, ont passé dans mon être parce que je peux en vers, parce que je peux les plier à mes besoins. Parce qu'ils sont à ma disposition et non moi à la leur. C'est très précisément le maniement de cette dialectique qui est refusé au peuple colonisé. Les éléments étrangers sont posés sur son sol, mais il lui restent étrangers. Choses de blancs. Manières de blancs. Choses que côtoie le peuple indigène mais sur lesquelles le peuple indigène n'a pas puissance.¹²⁵

I popoli colonizzati possono solo aspirare a creare, assieme all'indipendenza politica, le condizioni di una rinascita delle proprie culture. Solo in seguito al preliminare recupero della capacità politica alcuni elementi di derivazione europea potranno essere integrati nelle culture locali. È ciò che, ad esempio, ha potuto fare il Giappone, in virtù del fatto che esso ha sempre conservato la propria indipendenza. Césaire giunge in questo modo a denunciare come una falsa alternativa quella che oppone la salvaguardia delle culture tradizionali alla modernizzazione europeizzante:

Ou bien rejeter la civilisation indigène comme puérole, inadéquate, dépassée par l'histoire, ou bien pour sauver le patrimoine culturel indigène, se barricader contre la civilisation européenne et la refuser.¹²⁶

¹²³ A. Césaire, *Culture et colonisation*, op. cit., p. 440.

¹²⁴ A. Césaire, *Culture et colonisation*, op. cit., p. 453.

¹²⁵ A. Césaire, *Culture et colonisation*, op. cit., p. 452.

¹²⁶ A. Césaire, *Culture et colonisation*, op. cit., p. 454.

La dialettica che oppone tradizione e innovazione non riguarda solo le società colonizzate. Essa è propria di ogni società e di ogni tempo. Ciò che è decisivo per Césaire è che alle società colonizzate venga restituita, assieme alla capacità politica, la possibilità di trovare a questa opposizione una soluzione libera e originale. Ciò accadrà solo quando ai popoli neri verrà restituita la possibilità di operare una nuova sintesi, solo quando essi saranno riammessi “sur la grande scène de l’histoire”¹²⁷. Solo allora potranno dirsi ripristinate le condizioni di possibilità, di un *humanisme à la mesure du monde*.

¹²⁷ A. Césaire, *Culture et colonisation*, *op. cit.*, p. 457.

3.2 I *Portraits* di Albert Memmi

Qu'est-il au juste? Colonisateur ou colonisé? Il dirait, lui: ni l'un ni l'autre; vous direz, peut-être: l'un et l'autre; au fond cela revient au même.

J.-P. Sartre, *Préface a A. Memmi, Portrait du colonisé*

Albert Memmi nasce a Tunisi nel 1920, figlio di un modesto artigiano, in una famiglia ebrea di lingua araba. Dopo aver frequentato la scuola rabbinica e partecipato ai movimenti della *jeunesse pionnière sioniste* (*Hashomer Hatzair*), si iscrive al liceo Carnot di Tunisi, dove studia con Aimé Patri e Jean Amrouche. Terminato il liceo, si iscrive alla Facoltà di filosofia di Algeri. Durante la seconda guerra mondiale è internato in un campo di lavoro in Tunisia. Al termine del conflitto si trasferisce a Parigi per completare i suoi studi e preparare il concorso di *agrégation*. Ottenuta l'*agrégation* non riesce a trovare uno sbocco nell'università francese. Rientra dunque in Tunisia dove resterà sette anni, dirigendo un laboratorio di psico-sociologia e curando la pagina letteraria dell'*Action*, primo settimanale nazionalista scritto in lingua francese di cui Memmi è anche uno dei fondatori. Subito dopo l'indipendenza Memmi, deluso dal nazionalismo tunisino, decide di stabilirsi definitivamente a Parigi, dove nel frattempo ha guadagnato una qualche notorietà letteraria.

Autore di numerosi romanzi è considerato il più grande scrittore tunisino di espressione francese¹. Il suo esordio letterario avviene nel 1953 con il romanzo largamente autobiografico – cosa che peraltro si potrebbe dire del complesso della sua opera² – *La*

¹ Per una presentazione complessiva della biografia e dell'opera – in particolare letteraria – di Memmi si può leggere Guy Dugas, *Albert Memmi écrivain de la déchirure*, Sherbrooke, Neeman, 1984. Cfr. anche *Lire Albert Memmi: déracinement, exil, identité*, Atti del convegno internazionale organizzato in onore di Memmi dal "Forum des cultures méditerranéennes" presso l'Institut Van Leer di Gerusalemme il 2-4 novembre 1998; Paris – Genève – Bruxelles, Factual, 2002; J. Roumani, *Albert Memmi*, Philadelphie, Celfan, 1987.

² Il carattere autobiografico dell'opera di Memmi è al centro dell'interpretazione di Joëlle Strike in *Albert Memmi: autobiographie et autographie*, Paris, L'Harmattan, 2003.

statue de sel, nel quale Memmi mette in scena la sua infanzia nel ghetto ebraico di Tunisi, il tentativo di fuoriuscirne assimilandosi alla cultura francese, e lo scacco cui questo tentativo va incontro in ragione del rifiuto opposto dalla società coloniale. Direttamente connessa all'esperienza personale di Memmi è *Agar*, pubblicato nel 1955, dove l'alienazione³ del protagonista cerca di trovare la propria soluzione in un matrimonio misto. Anche in questo caso la vicenda si conclude con una sconfitta, sancita dalla partenza di Marie, la bionda e nordica compagna del protagonista, alter ego di Memmi. Nel 1969 pubblica *Le Scorpion ou la Confession imaginaire*, romanzo composito nel quale la narrazione – l'arte letteraria – viene proposta come possibile strumento di ricomposizione dell'identità. Nel 1977 con *Le Désert* la angosciosa ricerca di identità⁴ di Memmi prosegue rivolgendosi al passato, attraverso la ricostruzione della mitica figura dell'errante antenato Al Mammi. Nel 1988 con *Le Pharaon* Memmi mette in scena la decolonizzazione. Il protagonista, Armand Gozlan, è un archeologo tunisino di origine ebraica che non esita ad abbracciare la causa dei colonizzati, per ritrovarsi poi, ad indipendenza acquisita, in una società a lui estranea ed ostile. Del 1990 è l'unica raccolta di poesie, *Le mirliton du ciel*. Nel 2000 infine Memmi licenzia una piuttosto autocompiaciuta autobiografia dal titolo *Le nomade immobile*.

A fianco alla produzione letteraria Memmi conosce anche un'intensa attività di saggista che è quella che più direttamente ci riguarda in questa sede⁵. Il testo decisivo della produzione saggi-

³ Cfr. I. Yetiv, *Le Thème de l'alienation dans le roman maghrébin d'expression française (1952-1956)*, Sherbrooke, Celef, 1972.

⁴ Si tratta di un tema comune alla letteratura magrebina di espressione francese, divisa tra una doppia appartenenza linguistica e culturale. Cfr. la *thèse* di J.-R. Gouday, *La quête de l'identité dans la littérature maghrébine de langue française*, Lettres, Brest, 1978.

⁵ L'opera sociologica di Memmi non è all'origine di una letteratura secondaria di particolare interesse. Si possono qui ricordare, tra i pochi testi che vale la pena segnalare, gli atti del colloquio tenutosi all'Università di Parigi 10 – Nanterre (dove Memmi ha tenuto per anni una cattedra di sociologia) il 15 e 16 maggio del 1988: *Albert Memmi: écrivain et sociologue*, Atti del colloquio svoltosi presso l'Università di Parigi 10 – Nanterre il 15 e 16 maggio 1988, Paris, L'Harmattan, 1990. Di interesse prevalentemente medico e psichiatrico sono invece gli interventi contenuti in *Figures de la dépendance autour d'Albert Memmi*, Atti del colloquio svoltosi presso il "Centre culturel international" di Cerisy-la-Salle, Manche il 13-19 settembre 1987, Paris, PUF, 1991.

stica di Memmi rimane la sua opera prima, il *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, pubblicato con una prefazione di Jean Paul Sartre da Corr ea nel 1957. All'analisi dei *Portraits* sar  dedicata l'intero capitolo. Per ora baster  dire che in esso Memmi pone le fondamenta di una ricerca sui temi dell'oppressione, del razzismo e della dipendenza reciproca delle figure dell'oppressore e dell'oppresso che proseguir  per tutto il corso della sua carriera. Gli strumenti di analisi dell'oppressione coloniale sviluppati nei *Portraits* sono riutilizzati da Memmi in *Portrait d'un Juif* del 1962 e in *La libération du Juif* del 1966 come chiavi interpretative capaci di far progredire la comprensione dell'antisemitismo e di fornire gli strumenti adeguati per combatterlo. L'analisi di Memmi si conclude – in assonanza con le conclusioni dei *Portraits* che indicavano nell'indipendenza delle nazioni colonizzate l'unica possibile via d'uscita dall'oppressione coloniale – con una decisa presa di posizione a favore del nazionalismo ebraico. L'operazione di estensione degli strumenti teorici sviluppati nei *Portraits* si completa nel 1966 con la pubblicazione di *L'homme domin *, in cui Memmi raccoglie una serie di testi gi  editi, per lo pi  articoli e prefazioni, con la pretesa di comporre una sorta di fenomenologia dell'oppressione capace di abbracciare, oltre alle figure del colonizzato e dell'ebreo, quelle del nero, del proletario, del domestico e della donna. Con *Juifs et Arabes* del 1974 si consuma il definitivo distacco di Memmi dall'intellettualit  magrebina, che pure dai suoi *Portraits* era stata fortemente suggestionata. La ragione rimonta all'incondizionato appoggio fornito da Memmi al nazionalismo ebraico, posizione del resto gi  sostenuta nel *Portrait d'un juif*. La successiva produzione di Memmi   segnata da una sorta di regressione intimista, di progressivo ritiro dalla politica alla morale⁶, che inizia gi  nel 1979 con *La dépendance* ed   interrotta solamente da *Le racisme*, testo del 1982 che peraltro raccoglie le riflessioni sul tema sviluppate da Memmi nei decenni precedenti (e che, con la sua opera d'esordio, rappresenta l'opera pi  compiuta del nostro autore). Il ritorno al politico da parte di Memmi dopo trenta anni

⁶ E' Memmi stesso, nella sua autobiografia, a ricordare di essere divenuto nel corso degli anni soprattutto un moralista. D'altronde a suo parere non vi sarebbe tra politica e morale una differenza natura ma di estensione. "La morale concerne les relations interindividuelles, la politique la collectivit . La politique est la généralisation de la morale   l'ensemble de la collectivit " (A. Memmi, *Le nomade immobile*, Paris, Arl a, 2003; p. 218).

di sostanziale silenzio è affidato al *Portrait du décolonisé*, opera di spessore teorico assai fragile e di dubbio gusto, che abbiamo preferito relegare, per volontà di evitare inutili polemiche, a margine della presente trattazione.

Un métis de la colonisation

Il punto di partenza della riflessione di Memmi, che scrive le introduzioni dei propri libri interamente in prima persona, è l'esperienza vissuta:

J'étais tunisien et donc colonisé. Je découvrais que peu d'aspects de ma vie et de ma personnalité n'avaient pas été affectés par cette donnée. Pas seulement ma pensée, mes propres passions et ma conduite, mais aussi la conduite des autres à mon égard [...] Bref, j'ai entrepris cet inventaire de la condition du colonisé d'abord pour me comprendre moi-même et identifier ma place au milieu des autres hommes.⁷

Tunisino e dunque colonizzato, in quanto ebreo Memmi percepisce la propria identificazione con la massa dei colonizzati di origine musulmana come problematica:

Si j'étais indéniablement un indigène, comme on disait alors, aussi près que possible du musulman, par l'insupportable misère de nos pauvres, par la langue maternelle (ma propre mère n'a jamais appris le français), par la sensibilité et les moeurs, le goût pour la même musique et pour les mêmes parfums, par une cuisine presque identique, j'ai tenté passionnément de m'identifier au Français. Dans un grand élan qui m'emportait vers l'Occident, qui me paraissait le paragon de toute civilisation et de toute culture véritables, j'ai d'abord tourné allègrement le dos à l'Orient, choisi irrévocablement la langue française, me suis habillé à l'italienne et ai adopté avec délices jusqu'aux tics des Européens. (En quoi d'ailleurs, j'essayais de réaliser l'une des ambitions de tout colonisé, avant qu'il ne passe à la révolte).⁸

⁷ A. Memmi, *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Gallimard, Paris, 1985.

⁸ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 17.

L'appassionato tentativo di assimilarsi all'Occidente pone Memmi in una posizione intermedia⁹ nella "piramide delle tirannie" che compone la società coloniale e gli permette di prendere la parola non solo in nome dei colonizzati – come aveva fatto Césaire – ma anche in nome dei colonizzatori. Ciò permette a Memmi una doppia identificazione con le figure complementari del colonizzatore e del colonizzato, duo inscindibile che per Memmi condensa in sé l'essenziale della situazione coloniale. Da questa duplice identificazione, come già rilevava Sartre nell'introduzione al testo¹⁰, scaturisce tutta l'ambiguità del pensiero di Memmi, un'ambiguità che affonda le sue radici nel vissuto, nelle sue contraddizioni e *déchirures de l'âme*. L'ambiguità dei *Portraits* è quella di un testo potentemente condizionato dalla soggettività del suo autore. Ciò è vero in particolare per ciò che riguarda la sua relazione con la cultura francese e occidentale, di cui Memmi nello stesso tempo presenta una dura critica e subisce potentemente il fascino:

Pour beaucoup d'entre nous, qui refusions le visage de l'Europe en colonie, il ne s'agissait nullement de refuser l'Europe toute entière. Nous souhaitions seulement qu'elle reconnaisse nos droits, comme nous étions prêts à accepter nos devoirs, comme le plus souvent nous avons déjà payé.¹¹

In questa prospettiva per Memmi, diversamente che per Césaire, l'*assimilation* è una soluzione "a priori respectable" della questione coloniale in virtù del suo "parfum universaliste et socialiste"¹². E tuttavia, per quanto teoricamente soddisfacente, la soluzione dell'assimilazione finisce per essere rifiutata in virtù della sua pratica impossibilità. Il colonialismo si regge infatti sulla rigida

⁹ Rievocando a distanza di qualche anno le circostanze della stesura dei *Portraits* Memmi scrive: "rentré en Tunisie au début des événements qui devaient aboutir à l'indépendance de ce pays, je vécus une drame. J'avais des affections et des amitiés dans les deux camps; les colonisateurs et les colonisés n'étaient pas de figures théoriques, mais des hommes et des femmes que je côtoyais journellement, des parents, des collègues... et moi même!" (A. Memmi, *Le racisme. Description, définitions, traitement*, Gallimard, Paris, 1994; p. 49).

¹⁰ "Qu'est-il au juste? Colonisateur ou colonisé? Il dirait, lui: ni l'un ni l'autre; vous direz, peut-être: l'un et l'autre; au fond cela revient au même", J.-P. Sartre, *Préface* a A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*

¹¹ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 155.

¹² A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 159.

separazione delle figure del colonizzato e del colonizzatore. Da questo punto di vista

*l'assimilation est encore le contraire de la colonisation ; puisqu'elle tend à confondre colonisateurs et colonisés, donc à supprimer les privilèges, donc la relation coloniale.*¹³

L'*assimilation*, per quanto teoricamente desiderabile, non era per Memmi una soluzione realistica alla questione coloniale, poiché la sua applicazione avrebbe significato né più né meno che la fine del sistema coloniale. Per meglio comprendere questa posizione si tratterà ora di indagare l'ambigua relazione intrattenuta da Memmi con la *civilisation occidentale*.

Il colonialismo come malattia europea

Così come già il *Discours* di Aimé Césaire anche i *Portraits* di Memmi si aprono contestando direttamente l'immagine moralizzante che il nuovo discorso coloniale aveva voluto proporre dell'opera coloniale. Per Memmi come per Césaire la *colonisation* non è una missione culturale o morale, ma anzitutto un'impresa economica che ha come fine la costruzione di una condizione di particolare profittabilità per il popolo colonizzatore.¹⁴ Ciò è del tutto evidente agli occhi dei coloni, che sono capaci di fornire spontaneamente la migliore definizione possibile di colonia, una definizione che permette di leggere il legame originario ed inscindibile tra *colonisation* e *profit*:

on y gagne plus, on y dépense moins. On rejoint la colonie parce que les situations y sont assurées, les traitements élevés, les carrières plus rapides et les affaires plus fructueuses. Au jeune diplômé on a offert un poste, au fonctionnaire un échelon supplémentaire, au commerçant des dégrèvements substantiels, à l'industriel de la matière première et de la main d'œuvre à des prix insolites.¹⁵

È questa la ragione dell'attaccamento e del sostegno di cui essi danno prova nei confronti dell'azione coloniale, un'azione di cui non tardano a comprendere origine e significato:

¹³ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 159.

¹⁴ Cfr. A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 29.

¹⁵ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 30.

A vrai dire, cela ne tarde guère. Comment pourrait-il longtemps ne pas voir la misère du colonisé et la relation de cette misère à son aisance? Il s'aperçoit que ce profit si facile ne l'est tant que parce qu'il est arraché à d'autres. En bref, il fait deux acquisitions en une: il découvre l'existence du colonisé et du même coup son propre *privilege*.¹⁶

Il profitto coloniale si regge sul privilegio che la situazione coloniale accorda alla popolazione dei colonizzatori. Esso è il risultato della *relazione* che intercorre tra colonizzatori e colonizzati, una relazione che per Memmi costituisce l'essenza di ogni situazione coloniale:

Si son niveau de vie est élevé, c'est parce que celui du colonisé est bas; s'il peut bénéficier d'une main d'œuvre, d'une domesticité nombreuse et peu exigeante, c'est parce que le colonisé est exploitable à merci et non protégé par les lois de la colonie; s'il obtient si facilement des postes administratifs, c'est qu'ils lui sont réservés et que le colonisé en est exclu; plus il respire à l'aise, plus le colonisé étouffe.¹⁷

Si tratta di una relazione gerarchica, della quale il colono non può non constatare l'illegittimità. Essendosi impadronito con la forza della sua situazione di privilegio, sostituendo le proprie regole a quelle che reggevano le società tradizionali, il colono sa di essere non solo un privilegiato, ma un "privilegié non légitime, c'est-à-dire un usurpateur"¹⁸.

Poiché la relazione coloniale è una relazione che oppone popolo a popolo, il privilegio coloniale riguarda senza distinzione l'insieme dei colonizzatori. Memmi sa bene che si tratta di un insieme tanto vasto quanto ricco di differenze al proprio interno. Ciò che Memmi vuole sottolineare è che la *colonisation* è una situazione oggettiva, dalla quale non vi è uscita attraverso la volontà o la generosità individuali. È per questo motivo che, a parere di Memmi, la figura del *colonial*, è una figura impossibile:

Le *colonial* serait l'Européen vivant en colonie mais sans privilèges, dont les conditions de vie ne seraient pas supérieures à celles du colonisé de catégorie économique et sociale équivalente. Par tempérament ou conviction éthique, le colonial se-

¹⁶ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, pp. 32-33.

¹⁷ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, pp. 33-34.

¹⁸ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 34.

rait l'Européen bienveillant, qui n'aurait pas vis-à-vis du colonisé l'attitude du colonisateur.¹⁹

Il *colonial*, ovvero l'*Européen bienveillant* non può esistere per il semplice fatto che – siano essi dei grandi proprietari o dei piccoli coloni, siano essi dei francesi nel possesso della pienezza dei privilegi giuridici e amministrativi o degli emigrati economici italiani che vivono sulla soglia della povertà – “*tous les Européens des colonies sont des privilégiés*”²⁰, tutti beneficiano in maniera proporzionale alle proprie ricchezze dei vantaggi della situazione coloniale.

*Pour le colonisé, tous les Européens des colonies sont des colonisateurs de fait. Et qu'ils le veuillent ou non ils le sont par quelque côté: par leur situation économique de privilégiés, par leur appartenance au système politique de l'oppression, par leur participation à un complexe affectif négateur du colonisé.*²¹

Protetti dalle leggi internazionali, incoraggiati ad accedere alla cittadinanza, agli europei che abitano le colonie, è riconosciuta in virtù della loro origine civilizzata, una decisiva differenza rispetto agli *indigènes*. Questa differenza è sufficiente a elevare immediatamente le popolazioni europee al di sopra della massa dei colonizzati:

*Pour tous, il y a au moins cette profonde satisfaction d'être négativement mieux que le colonisé: ils ne sont jamais totalement confondus dans l'abjection où les refoule le fait colonial.*²²

Il privilegio per Memmi è concetto relazionale, che deve essere definito comparativamente. Per quanto possano essere degli sfruttati e per quanto anche nei loro confronti i francesi *de souche* possano far valere un costante disprezzo, condividendo “*une même origine européenne, une religion commune, une majorité de traits de moeurs identiques*”²³, essi continuano a beneficiare della distanza assoluta dalla civiltà nella quale le popolazioni colonizzate sono relegate. L'idea della superiorità della *civilisation euro-*

¹⁹ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 35.

²⁰ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 36.

²¹ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 145.

²² A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 17.

²³ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 39.

péenne è per Memmi il *préjugé fondamental* su cui si fonda il privilegio coloniale. Memmi lo esprime così:

Les Européens ont conquis le monde parce que leur nature les y prédisposait, les non-Européens furent colonisés parce que leur nature les y condamnait.²⁴

Questo costante pregiudizio fa sì che in situazione coloniale la comune identità europea sia costantemente definita, “au détrimment du colonisé”²⁵. È per questo che la rivolta dei colonizzati nei confronti della propria condizione non può che coinvolgere una rivolta contro tutti gli europei, ivi compresi coloro che sono rimasti in l’Europa:

D’autre part, à la limite, les Européens d’Europe sont des colonisateurs en puissance: il leur suffirait de débarquer. Peut-être même tirent-ils quelque profit de la colonisation. Ils sont solidaires, ou pour le moins complices inconscients de cette grande agression collective de l’Europe. De tout leur poids, intentionnellement ou non, ils contribuent à perpétuer l’oppression coloniale.²⁶

Per Memmi come per Césaire la partecipazione all’impresa coloniale “ne pouvait que défigurer le colonisateur”²⁷. Abbiamo visto come per Césaire questo processo coincida con un progressivo *ensauvagement* del continente europeo, al cui termine logico e politico Césaire pone l’hitlerismo. Anche per Memmi ogni sistema coloniale costituisce una “variété du fascisme”²⁸, basato come è sull’ineguaglianza, sul disprezzo, sullo sfruttamento sistematico delle masse lavoratrici, sull’ordine poliziesco. Pur condividendo l’idea che il sistema coloniale sia una forma di fascismo, l’analisi di Memmi differisce da quella di Césaire su due importanti aspetti. Innanzitutto, per Memmi, lo sterminismo nazista fuoriesce completamente dalla logica coloniale per il fatto che la tentazione di eliminare i popoli colonizzati, che pure a più riprese si è affacciata alla mente dei colonizzatori, non permetterebbe lo sfruttamento

²⁴ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 131.

²⁵ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 37.

²⁶ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 145.

²⁷ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 157.

²⁸ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 83.

delle popolazioni colonizzate che è alla base del sovrapprofittito coloniale:

L'extermination sauve si peu la colonisation que c'en est même exactement le contraire. La colonisation, c'est d'abord une exploitation économique-politique. Si l'on supprime le colonisé, la colonie deviendra un pays quelconque, j'entends bien, mais qui exploitera-t-on? Avec le colonisé disparaîtrait la colonisation, colonisateur compris.²⁹

In secondo luogo l'argomentazione di Memmi vorrebbe riguardare le sole amministrazioni coloniali e non i sistemi politici delle metropoli occidentali. Sembra che ai suoi occhi le metropoli vivano una storia diversa, separata da quella delle proprie colonie; esse possono permettersi di emanare amministrazioni coloniali fasciste senza che lo statuto liberale dei propri sistemi politici debba essere revocato in dubbio per questo. Certo il fascismo, per Memmi come per Césaire, è un cancro che tende ad estendersi anche alla madrepatria e di fatto, per la pressione dei coloni, le nazioni colonizzatrici vivono la tentazione di approdare ad un fascismo conseguente. Ma non si tratta che di una tensione, di un *germe de pourrissement* che, per quanto installato da lungo tempo nel corpo dell'Europa, non ne avrebbe ancora infettato l'organismo. Una strana malattia, quella qui descritta da Memmi, capace di riguardare il solo corpo coloniale dell'Europa, concepito come altro, separato, differente rispetto all'Europa *in sé*, che rimarrebbe internamente immune dagli effetti delle sue proiezioni coloniali. E tuttavia "une maladie de l'Européen"³⁰, una malattia i cui ambigui caratteri si tratterà ora di indagare.

Colonialismo e razzismo

La malattia coloniale trova il suo punto di massima evidenza nella figura del *colonialiste*, figura che per Memmi rappresenta la *vocation naturelle* di ogni colonizzatore. Il *colonialiste* è

le colonisateur qui s'accepte comme colonisateur. Qui, par suite, explicitant sa situation, cherche à légitimer la colonisation.³¹

²⁹ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 159.

³⁰ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 157.

³¹ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 67.

La preoccupazione più ricorrente del colonialista è quella di poter proclamare la legittimità del proprio privilegio, giustificando il proprio ruolo di usurpatore:

Dès qu'il a pris conscience de l'injuste rapport qui l'unit au colonisé, il lui faut sans répit s'appliquer à s'absoudre.³²

La strategia seguita sarà duplice:

démontrer les mérites éminents de l'usurpateur, si éminents qu'ils appellent une telle récompense; ou insister sur les démerites de l'usurpé, si profonds qu'ils ne peuvent que susciter une telle disgrâce.³³

In ogni caso si tratterà di produrre e di diffondere un'immagine del rapporto esistente tra usurpatori e usurpati – un pregiudizio, nei termini che erano già stati quelli di Grégoire – capace di giustificare il privilegio coloniale. Lo strumento di produzione di questo pregiudizio è a parere di Memmi il razzismo, il quale "résume et symbolise la relation fondamentale qui unit colonialiste et colonisé."³⁴ Per Memmi il razzismo non è un dettaglio accidentale, ma un elemento strutturale della situazione coloniale, capace non solo di stabilire la discriminazione fondamentale che separa colonizzatori e colonizzati, ma di giustificarne l'immutabilità³⁵. Al centro della malattia dell'Europa vi è dunque l'attitudine razzista necessaria al mantenimento del sistema coloniale. Il razzismo, a parere di Memmi, si produce in tre passaggi:

1. Découvrir et mettre en évidence les *différences* entre colonisateur et colonisé.
2. *Valoriser* ces différences, au profit du colonisateur et au détriment du colonisé.
3. Porter ces différences à *l'absolu* en affirmant qu'elles sont définitives, et en agissant pour qu'elles le deviennent.³⁶

³² A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 75.

³³ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 74.

³⁴ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 89.

³⁵ "Seul le racisme autorise à poser pour l'éternité, en la substantivant, une relation historique ayant eu un commencement daté" (A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 93).

³⁶ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 90. In *L'homme dominé* a questi tre punti se ne aggiungerà un quarto, implicito nei *Portraits*, che precisa come

Il riconoscimento dell'esistenza di una *differenza*, per quanto costituisca in generale “*le pivot de la démarche raciste*”³⁷, non costituisce di per sé un'attitudine razzista³⁸. La rivendicazione del diritto alla differenza occupa anzi un posto centrale nella filosofia politica di Memmi, e rappresenta un obiettivo perseguito con continuità in tutta la sua opera. L'attenzione al tema della differenza è particolarmente evidente nella sua produzione dedicata alla questione ebraica. Nel quinto capitolo della prima parte del suo *Portrait d'un Juif*, intitolato *La différence*, Memmi denuncia le esitazioni di coloro che, riconoscendo l'esistenza di una differenza ebraica, temono di fornire preziosi strumenti all'antisemitismo. A suo parere

La véritable justice et la véritable tolérance, l'universalité et la communion ne réclament pas de nier les différences entre les hommes, mais de les reconnaître.³⁹

Memmi rifiuta la concezione sartriana – “Le juif est un homme que les autres hommes tiennent pour juif. [...] C'est l'antisemite qui *fait* le Juif.”⁴⁰ – e rivendica per tutto il corso dell'opera l'esistenza e la dignità della differenza ebraica⁴¹. La posizione difesa da Memmi non si applica d'altronde alla sola questione ebraica. Il punto di vista di Memmi tiene ad una difesa intransigente del diritto alla differenza:

l'atteggiamento razzista sia sempre volto a legittimare un'aggressione o un privilegio, effettivo o eventuale che sia. Cfr. A. Memmi, *L'homme dominé: le Noir, le colonisé, le prolétaire, le Juif, la femme, le domestique, le racisme*, Paris, Payot, 1973.

³⁷ A. Memmi, *Le racisme*, Gallimard, Paris, 1994, p. 55.

³⁸ “Insister sur une différence, biologique ou autre, n'est pas du racisme; même si cette différence est douteuse. [...] Bref, *le constat d'une différence n'est pas du racisme, c'est un constat*. Mais ce constat peut être utilisé pour une agression raciste” (A. Memmi, *Le racisme, op. cit.*, p. 51).

³⁹ A. Memmi, *Portrait d'un juif*, Paris, Gallimard, 1962 (2003); p. 84.

⁴⁰ J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*. Paris, P. Morihien, 1946; pp. 88-89. Memmi risponde direttamente a Sartre in *Portrait d'un juif, op. cit.*, p. 272.

⁴¹ Quando poi si tratta di definire questa differenza Memmi – negata come mitica l'esistenza di una differenza biologica, socioeconomica, religiosa capace di abbracciare l'intera comunità ebraica – finisce per riabbracciare inconsapevolmente Sartre, trovando nella comunità di oppressione il vero nucleo comune della *judeité*. La differenza si conserva nella progettualità (nell'esistenza, dice Memmi, di un *vouloir-vivre juif*), ovvero nel fatto che l'oppressione subita impone a parere di Memmi una liberazione *nella* differenza che trova la sua forma più conseguente nel nazionalismo ebraico. Cfr. in particolare A. Memmi, *La libération du Juif*, Paris, Gallimard, 1966.

Nous sommes déjà différents, nous l'avons toujours été, même lorsque nous réclamions l'égalité. Nous ne l'avons pas toujours reconnu, parce que nous pensions que c'était une faiblesse et un empêchement à cette égalité. Je suis aujourd'hui persuadé que c'est la condition de toute dignité et de toute libération. Avoir conscience de soi, c'est avoir conscience de soi comme différent. Être, c'est être différent.⁴²

Se essere è essere differenti, il riconoscimento della differenza non diviene razzismo che all'interno di un particolare contesto, nel quale le differenze sono *valorizzate* e *assolutizzate*⁴³ ovvero sono trasformate in categorie definitive e messe a profitto del dominio di qualcuno⁴⁴. Il razzismo appare così, nella più sintetica delle definizioni fornite da Memmi, come *l'utilisation profitable d'une différence*⁴⁵.

Il razzismo consiste nell'assolutizzazione della differenza e nella sua finalizzazione al *dominio*⁴⁶. Per lottare contro il razzismo non si tratta tuttavia per Memmi di

nier toute différence réelle entre les hommes, comme le souhaitent beaucoup d'antiracistes, emportés par une générosité

⁴² A. Memmi, *Portrait d'un juif*, op. cit., pp. 84-85.

⁴³ In situazione coloniale Memmi descrive così il processo di assolutizzazione della differenza: "Une fois isolé le trait de moeurs, fait historique ou géographique, qui caractérise le colonisé et l'oppose au colonisateur, il faut empêcher que le fossé ne puisse être comblé. Le colonialiste sortira le fait de l'histoire, du temps, et donc d'une évolution possible. Le fait sociologique est baptisé biologique ou mieux métaphysique. Il est déclaré appartenir à l'essence du colonisé. Du coup, la relation coloniale entre le colonisé et le colonisateur, fondé sur la manière d'être, essentielle, des deux protagonistes, devient une *catégorie définitive*. Elle est-ce qu'elle est parce qu'ils sont ce qu'ils sont, et ni l'un ni l'autre ne changeront jamais" (A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 91).

⁴⁴ La definizione di razzismo proposta da Memmi in *Le racisme* recita: "Le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de légitimer une agression." (A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 14 e p. 113). La definizione è ricalcata su quella proposta dallo stesso Memmi nell'articolo *Racisme* scritto nel 1972 per l'*Encyclopaedia universalis* (pp. 915-916). L'unica differenza significativa è che nell'articolo del 1972 il razzismo era ristretto da Memmi alla valorizzazione di differenze di ordine biologico, mentre nel 1982 Memmi allarga le maglie della sua definizione, convinto del fatto che "*l'accusation biologique malgré son ampleur, tout au moins chez nos contemporains, n'est pas l'essentiel du racisme*" (A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 106).

⁴⁵ A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 14.

⁴⁶ A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 71.

simplificatrice. Il faut au contraire *reconnaître lucidement les différences*, c'est à dire les admettre et les respecter comme telles.⁴⁷

Piuttosto che della differenza, è della generosa semplificazione dell'eguaglianza naturale di tutti gli uomini – della quale pure il giovane Memmi, affascinato dalla cultura occidentale, aveva subito il fascino – che bisognerebbe dubitare. Essa è frutto di una “*généreuse myopie jacobine*”⁴⁸, di una metafisica laica che porta alla costruzione di una artificiale “*philosophie de la nation prétendument homogène*”⁴⁹ che rischia di rappresentare una vera e propria “*négation de l'objectivité*”⁵⁰:

dans son élan généreux vers l'homme universel, vers une fraternité basée sur la raison, sur un dénominateur commun à tous les hommes, les humanistes en arrivent à négliger les problèmes concrets, spécifiques, de tel ou tel homme particulier.⁵¹

È così che le “ambitions nobles mais abstraites de l'humanisme traditionnel”, dimenticando che “aucun homme n'est un morceau d'humanité abstraite”⁵², finiscono per condurre lungo una china pericolosa. Incapace di confrontarsi con il concreto, di cui la differenza è una manifestazione ineliminabile, l'universalismo non è stato capace di combattere efficacemente i privilegi. La sua inefficacia lo ha condannato a ridursi ad un'utopia quando non ad una palese ipocrisia, o addirittura ad

un alibi, pour détourner l'attention de privilèges existants et toujours renaissants. Pour les dominés, il ne s'agit alors que d'une philosophie mensongère, qui couvre leurs oppressions réelles d'un manteau d'abstraite vertu.⁵³

Il ruolo di alibi dell'universalismo trova la sua più paradigmatica espressione, come sappiamo dal precedente capitolo, “dans la prétendue “mission” civilisatrice des colonisateurs”⁵⁴. Il mito della

⁴⁷ A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 167.

⁴⁸ A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 58.

⁴⁹ A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 59.

⁵⁰ A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 59.

⁵¹ A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 167.

⁵² A. Memmi, *Portrait d'un juif*, op. cit., p. 274.

⁵³ A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 168.

⁵⁴ A. Memmi, *Le racisme*, op. cit., p. 167.

cultura della *métropole* e del suo universalismo è per Memmi all'origine, tra i coloni, di un senso esacerbato dell'appartenenza – culturale ancor prima che politica – che è a suo parere uno dei tratti più caratteristici della mentalità coloniale:

Comme si la *métropole* était une composante essentielle de sur-moi collectif des colonisateurs, ses caractéristiques objectives deviennent des qualités quasi éthiques. Il est entendu que la brume est *supérieure* en soi au plein soleil et le vert à l'ocre. La *métropole* ne réunit ainsi que des positivities, la justesse du climat et l'harmonie des sites, la discipline sociale et une exquise liberté, la beauté, la morale, la logique.⁵⁵

Portatore della cultura metropolitana, la cui pretesa universalità è garanzia di superiorità, il colonialista può dunque proseguire la propria opera in tutta tranquillità di coscienza:

Porteur des valeurs de la civilisation et de l'histoire, il accomplit une mission: il a l'immense mérite d'éclairer les ténèbres infamantes du colonisé. Que ce rôle lui rapporte avantages et respect n'est que justice: la colonisation est *légitime*, dans tous ses sens et conséquences.⁵⁶

Assolutizzando le peculiarità della propria cultura di appartenenza a ordine morale universale, il colonialista assolve il proprio privilegio condannando nel contempo l'universalismo ad una mortale riduzione nominalistica⁵⁷.

Il portrait mythique del colonizzato

La celebrazione del valore universale della *métropole*, avviene in parallelo alla “dévalorisation systématique du colonisé”⁵⁸, che si trova costantemente giudicato in riferimento ad essa:

Comparaisons morales ou sociologiques, esthétiques ou géographiques, explicites, insultantes ou allusives et discrètes, mais toujours en faveur de la *métropole* et du colonialiste. *Ici, les gens d'ici, les moeurs de ce pays*, sont toujours inférieurs, et de loin, en vertu d'un ordre fatal et préétabli.⁵⁹

⁵⁵ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 81.

⁵⁶ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 94.

⁵⁷ Cfr. A. Burgio, *L'invenzione delle razze*, op. cit.

⁵⁸ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 86.

⁵⁹ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 87.

L'impresa di sistematica devalorizzazione del colonizzato trova la sua sintesi in un ritratto mitico di cui Memmi fornisce, all'inizio del *Portrait du colonisé* un vivace rendiconto. Esso ritrova nella *paresse* il più costante attributo caratteriale dei colonizzati, confermando la centralità del tema del lavoro nella retorica coloniale, argomento che abbiamo già avuto modo di avvicinare nel capitolo precedente:

Rien ne pourrait mieux légitimer le privilège du colonisateur que son travail; rien ne pourrait mieux justifier le dénuement du colonisé que son oisiveté. Le portrait mythique du colonisé comprendra donc une incroyable paresse. Celui du colonisateur, le goût vertueux de l'action.⁶⁰

La pigrizia del colonizzato è un'accusa che tralascia tutte le considerazioni di carattere storico e sociologico, per colpire in modo indifferenziato, unanime e globale la totalità dei colonizzati. Si tratta, secondo Memmi, di un processo definitorio⁶¹ attraverso il quale "le colonisateur institue le colonisé en être paresseux"⁶². Si tratta di una caratterizzazione *comoda ed economicamente vantaggiosa*:

Du même coup, le colonisateur suggère que l'emploi du colonisé est peu rentable, ce qui autorise ces salaires invraisemblables.⁶³

Il vantaggio che la descrizione prescelta promette al colonizzatore rappresenta per Memmi l'unico tratto comune del catalogo eterogeneo di attributi che compone il *portrait mythique* del colonizzato. Ingenuo e malvagio, pigro e incapace, sobrio e frugale o sfrenatamente prono alle proprie pulsioni alimentari o sessuali, il contenuto del ritratto importa meno della sua funzione: la negazione della piena umanità del colonizzato. Ed in effetti, le qualità attribuite al colonizzato corrispondono ad altrettante mancanze, rispetto al tipo umano pienamente compiuto che dobbiamo supporre sia rappresentato dall'occidentale:

Le colonisé *n'est pas* ceci, *n'est pas* cela. Jamais il n'est considéré positivement; ou s'il l'est, la qualité concédée relève d'un *manque* psychologique ou éthique.[...] Ainsi s'effritent, l'une

⁶⁰ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 99.

⁶¹ Memmi parla di un *institution*; Judith Butler parlerebbe qui di uno *speech act*.

⁶² A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 101.

⁶³ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 99.

après l'autre, toutes les qualités qui font du colonisé un homme. Et l'humanité du colonisé, refusée par le colonisateur, lui devient en effet opaque.⁶⁴

Uomini imperfetti, copie sbiadite dell'umano incarnato dall'europeo, *êtres de carence*, i colonizzati non possono accedere come quello ad una esistenza individuale, ma rimangono confinati in descrizioni spersonalizzate, collettive, anonime, descrizioni che hanno sempre *la marque du pluriel*:

si la domestique colonisée ne vient pas un matin, le colonisateur ne dira pas qu'elle est malade, ou qu'elle triche, ou qu'elle est tentée de ne pas respecter un contrat abusif. [...] Il affirmera qu'on "ne peut pas compter sur eux". Ce n'est pas une clause de style. Il refuse d'envisager les événements personnels, particuliers, de la vie de sa domestique; cette vie dans sa spécificité ne l'intéresse pas, sa domestique n'existe pas comme *individu*.⁶⁵

La descrizione del colonizzato è l'atto linguistico della sua progressiva disumanizzazione, della sua *chosification*, della sua trasformazione in mera *funzione dei bisogni del colonizzatore*. Si tratta di un atto di *mystification* che non rimane sul piano della mera ideologia, poiché il ritratto mitico del colonizzato si trova ad essere "solidement étayé sur une organisation bien réelle, une administration et une jurisdiction", che fa corrispondere all'aggressione ideologica delle situazioni concrete "génératrices de carences"⁶⁶, e in quanto tali capaci di confermare i contenuti delle accuse. Si tratta di un circolo vizioso, di una profezia autoverificantesi⁶⁷ che Sartre, nella prefazione al testo di Memmi, descrive in questi termini:

Ainsi l'oppression se justifie par elle-même: les oppresseurs produisent et maintiennent de force les maux qui rendent, à leurs yeux, l'opprimé de plus en plus semblable à ce qu'il faudrait qu'il fût pour mériter son sort. Le colon ne peut s'absoudre qu'en poursuivant systématiquement la "déshumanisation" du colonisé, c'est-à-dire en s'identifiant chaque jour un peu plus à l'appareil colonial. La terreur et l'exploita-

⁶⁴ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, pp. 103-104.

⁶⁵ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, pp. 104-105.

⁶⁶ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 110.

⁶⁷ Il concetto di *self-fulfilling prophecy* è sviluppato da R. K. Merton in *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press, 1968.

tion déshumanisent et l'exploiteur s'autorise de cette déshumanisation pour exploiter davantage.⁶⁸

Al termine di questo circolo mistificatorio vi è la verifica della profezia, che consiste assieme nella piena disumanizzazione del colonizzato e nella giustificazione della barbarie coloniale:

Quel devoir sérieux a-t-on envers un animal ou une chose, à quoi ressemble de plus en plus le colonisé? [...] Un colonisé conduisant une voiture est un spectacle auquel le colonisateur refuse de s'habituer; il lui dénie toute normalité, comme pour une pantomime simiesque. Un accident, même grave, qui atteint le colonisé, fait presque rire. Une mitraille dans une foule colonisée lui fait hausser les épaules. D'ailleurs, une mère indigène pleurant la mort de son fils, une femme indigène pleurant son mari, ne lui rappellent que vaguement la douleur d'une mère ou d'une épouse. Ces cris désordonnés, ces gestes insolites, suffiraient à refroidir sa compassion, si elle venait à naître. Dernièrement, un auteur nous racontait avec drôlerie comment, à l'instar du gibier, on rabattait vers de grandes cages les indigènes révoltés. Que l'on ait imaginé puis osé construire ces cages, et, peut-être plus encore, que l'on ait laissé les reporters photographier les prises, prouve bien que, dans l'esprit des organisateurs, le spectacle n'avait plus rien d'humain.⁶⁹

// refus de soi

Alla profezia coloniale è lo stesso colonizzato che finisce per dare credito, riconoscendosi in essa e contribuendo a sua volta a trasformarla in un ritratto reale:

Voilà la seule parcelle de vérité dans ces notions à la mode: complexe de dépendance, colonisabilité, etc. Il existe, assurément – à un point de son évolution –, une certaine adhésion du colonisé à la colonisation. Mais cette adhésion est le résultat de la colonisation et non sa cause; elle naît après et non avant l'occupation coloniale.⁷⁰

⁶⁸ J.-P. Sartre, *Préface* a A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p.25.

⁶⁹ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, pp. 105-106.

⁷⁰ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 107.

Memmi, che qui ricalca da vicino il Fanon di *Peau noire, masques blancs*⁷¹, trova la più caratteristica espressione di questa interiorizzazione nel rifiuto ostentato della propria cultura che accompagna i tentativi di assimilazione:

La première tentative du colonisé est de changer de peau. Un modèle tentateur et tout proche s'offre et s'impose à lui: précisément celui du colonisateur. Celui-ci ne souffre d'aucune de ses carences, il a tous les droits, jouit de tous les biens et bénéficie de tous les prestiges; il dispose des richesses et des honneurs, de la technique et de l'autorité. Il est enfin l'autre terme de la comparaison, qui écrase le colonisé et le maintient dans la servitude. L'ambition première du colonisé sera d'égaliser ce modèle prestigieux, de lui ressembler jusqu'à disparaître en lui.⁷²

Il *refus de soi* e l'amore dell'oppressore rappresentano un'attitudine tipica di tutti gli oppressi, nella fase che precede lo scoppio della rivolta. È una fase di sottomissione simbolica completa, che prende la forma della vergogna delle proprie origini⁷³, una fase nella quale il colonizzato accetta la distruzione della propria identità culturale come inevitabile. Si tratta a parere di Memmi di un momento necessario nella dialettica dell'oppressione, di un processo comune a tutti gli oppressi che, non vedendo via d'uscita alla propria situazione, finiscono per interiorizzare l'accusa dei propri oppressori. E tuttavia la sottomissione non basta al colonizzato per guadagnarsi l'agognata assimilazione. Da un lato, poiché per quanto il colonizzato in cerca di assimilazione comprenda i limiti, l'inefficacia, la debolezza della propria cultura di origine e dei suoi valori di riferimento, egli non la può mai realmente abbandonare. Essa costituisce l'essenziale della propria *differenza*,

⁷¹ Nella sua autobiografia Memmi parla brevemente del suo rapporto con Fanon, per negare ogni derivazione diretta della sua opera dalla riflessione dell'antillense: "Nos livres se sont entrecroisés. [...] Mais je ne l'avais pas lu, et je ne sais pas s'il m'avait lu; notre parenté venait de l'air du temps." (A. Memmi, *Le nomade immobile*, op. cit., p. 83).

⁷² A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., pp. 136-137.

⁷³ "De même que beaucoup de gens évitent de promener leur parenté pauvre, le colonisé en mal d'assimilation cache son passé, ses traditions, toutes ses racines enfin, devenues infamantes" (A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 138).

negando la quale negherebbe totalmente se stesso⁷⁴. D'altro canto l'assimilazione è destinata a fallire, poiché anche nel caso in cui il congedo dal proprio gruppo di origine possa essere compiuto sino in fondo, l'ingresso nel gruppo di destinazione rimane assolutamente problematico, subordinato com'è all'accettazione da parte del colonizzatore. Il discorso di Memmi appare qui particolarmente ambiguo. Nel ragionamento sull'assimilazione Memmi confonde in continuazione due piani, quello propriamente politico-procedurale dell'integrazione (che rimanendo alla tradizione repubblicana dovrebbe prescindere programmaticamente dalla cultura di origine), con quello culturale-identitario dell'appartenenza, sul quale finisce per appiattire il proprio discorso. Poiché, a suo parere, dalle identità culturali non c'è via di fuga, allora anche l'integrazione politica diviene una soluzione impossibile. Sfruttando l'equivocità del termine *assimilation* Memmi può così argomentare insieme pro e contro di essa: per quanto l'assimilazione non possa essere teoricamente scartata per il suo *profumo universalista*, essa rimane una soluzione del tutto astratta, una mera possibilità a fronte dell'insopprimibile differenza del colonizzato, qualcosa di estraneo alla sua cultura e di incompatibile con la sua identità.

Speculare allo scacco cui va incontro il candidato all'assimilazione, è quello del *colonisateur qui se refuse*. Abbiamo già detto che l'oggettiva condizione di privilegio delle popolazioni europee che vivono nelle colonie rende impossibile, a parere di Memmi, la figura del *colonial*. L'istintivo rifiuto dello scandalo economico, politico e morale della colonizzazione cui non può non pervenire l'europeo di buona volontà, lo pone in una drammatica contraddizione esistenziale:

Que refuse-t-il, en effet, sinon une partie de lui-même, ce qu'il devient lentement sitôt qu'il accepte de vivre en colonie? Car ces privilèges qu'il dénonce à mi-voix, il en participe, il en jouit. Reçoit-il un traitement moindre que celui de ses compatriotes? [...] Que serait, en toute rigueur, le résultat

⁷⁴ “Mais quoi! Ce sont les siens, il en est, il n'a jamais cessé profondément d'en être! Ces rythmes en équilibre depuis de siècles, cette nourriture qui lui remplit si bien la bouche et l'estomac, ce sont encore les siens, c'est lui-même. Doit-il, toute sa vie avoir honte de ce qui, en lui, est le plus réel? De ce qui, seul, n'est pas emprunté? Doit-il s'acharner à se nier, et d'ailleurs, le supportera-t-il toujours?” (A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 139).

logique de l'attitude du colonisateur qui refuse la colonisation? Sinon de souhaiter sa disparition, c'est-à-dire la disparition des colonisateurs en tant que tels?⁷⁵

La posizione del colonizzatore che rifiuta è avvertita dagli altri coloni come “une maladie grave”, una forma di “romantisme humanitariste” dal quale egli deve essere guarito al più presto⁷⁶. Percepito come un irresponsabile viene isolato dai suoi e spinto ad avvicinarsi ai colonizzati, dai quali cercherà di farsi adottare. Questo avvicinamento è per Memmi nuovamente – come già era accaduto nel caso del candidato all'assimilazione – un avvicinamento impossibile, che si ferma di fronte al riconoscimento dell'esistenza di una distanza culturale insopprimibile:

il a devant lui une civilisation autre, des moeurs différentes des siennes, des hommes dont les réactions le surprennent souvent, avec lesquels il ne se sent pas d'affinités profondes.⁷⁷

Per evitare di cadere in un “romantisme excessif de la différence”⁷⁸ Memmi tenta di avvicinare il problema del colonizzatore che rifiuta, oltre che dal punto di vista della compatibilità culturale, dal punto di vista della coerenza ideologica. Il colonizzatore che rifiuta assume qui l'aspetto politicamente determinato del *colonisateur de gauche*. Anche affrontato da questa prospettiva il problema, a parere di Memmi, persiste, prendendo questa volta la forma della “incontestable malaise de la gauche européenne en face du nationalisme”⁷⁹. Memmi confonde qui in un unico calderone le posizioni dei diversi partiti della sinistra, cui è un po' banalmente imputato un generalizzato sospetto per la forma nazionale, che impedirebbe loro di farsi convinti sostenitori delle lotte di indipendenza, il cui carattere nazionalista rischierebbe di mettere in secondo piano il primato della questione sociale⁸⁰. Ulteriore ragione di imbarazzo il colonizzatore di sinistra la troverebbe nell'uso della violenza terrorista da parte dei movimenti indipen-

⁷⁵ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 45.

⁷⁶ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 45.

⁷⁷ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 48.

⁷⁸ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 50.

⁷⁹ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 51.

⁸⁰ Cfr. anche A. Memmi, *L'homme dominé, op. cit.* In particolare si veda il capitolo intitolato *La gauche et le problème colonial*.

dentisti, un uso di fronte al quale non vi potrebbe essere al più che una formale comprensione, ma mai una complessiva giustificazione. C'è poi la preoccupazione per il carattere religioso di molti movimenti di liberazione, un carattere che non fa che rinvigorire la *malaise* del colonizzatore di sinistra:

Les chefs colonisés ne peuvent pas fronder le sentiment religieux de leur troupes, il l'a admis, mais de là à s'en servir! Ces proclamations au nom de Dieu, le concept de guerre sainte, par exemple, le dépayse, l'effraye. Est-ce vraiment pure tactique? Comment ne pas constater que la plupart des nations ex-colonisées s'empresment, aussitôt libres, d'inscrire la religion dans leur constitution? Que leurs polices, leurs juridictions naissantes ne ressemblent guère aux prémisses de la liberté et de la démocratie que le colonisateur de gauche attendait?⁸¹

In attesa che la fine della colonizzazione permetta di superare l'oscurantismo, il senso immediato della lotta non può per Memmi che porre dei gravi problemi al colonizzatore di sinistra, che scopre che non vi è un legame diretto tra la fine del sistema coloniale e l'emancipazione sociale dei popoli colonizzati. Per rimanere a fianco dei popoli in lotta egli dovrà dunque mettere da parte la propria identità politica, dimenticarla provvisoriamente. Fatto ciò gli mancherà ancora il riconoscimento dei colonizzati. È qui che egli farà la più dura delle sue esperienze, scoprendo che nell'ordine futuro di cui pur sostiene la creazione, "*il n'y a pas de place pour un homme de gauche en tant que tel, du moins dans un avenir prochain*"⁸². La ragione addotta da Memmi sta nel fatto che, essendo la colonizzazione una relazione di popolo a popolo, la riuscita del progetto di emancipazione non potrà che coinvolgere l'espulsione della totalità del popolo colonizzatore, ivi compreso il *colonisateur de gauche*:

Opprimés en tant que groupe, les colonisés adoptent fatalement une forme de libération nationale et ethnique d'où il ne peut qu'être exclu.⁸³

⁸¹ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 56.

⁸² A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 57.

⁸³ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 61.

Minoritario ed ostracizzato all'interno del proprio gruppo, il *colonisateur de gauche* non riesce a superare le barriere che lo dividono dal popolo colonizzato senza essere costretto ad abbandonare l'essenziale della propria identità⁸⁴. Ciò lo getta in una condizione di assoluto scacco politico:

Le colonisateur de gauche se refuse à faire partie du groupement de ses compatriotes; en même temps il lui est impossible de faire coïncider son destin avec celui du colonisé. Qui est-il politiquement? De qui est-il l'expression, sinon de lui-même, c'est à dire d'une force négligeable dans la confrontation?⁸⁵

Il risultato non può che essere il riconoscimento dell'impossibilità di superare le barriere che dividono il colonizzatore di buona volontà dai colonizzati a cui pure vorrebbe portare il proprio sostegno ed aiuto:

Les colonisés au milieu desquels il vit ne sont donc pas les siens et ne le seront pas. Tout bien pesé, il ne peut s'identifier à eux et ils ne peuvent l'accepter. "Je suis plus à l'aise avec des européens colonialistes, m'a avoué un colonisateur de gauche au-delà de tout soupçon, qu'avec n'importe le quel des colonisés"⁸⁶

Per il Memmi dei *Portraits* le culture del colonizzatore e del colonizzato si fronteggiano come essenze non comunicanti, monadi senza porte e senza finestre che, all'interno dell'immobile situazione coloniale, permettono solo la ripetizione dell'identico. Così, quando la via della assimilazione viene tentata dal colonizzato, essa deve assumere inevitabilmente la forma del *refus de soi*. Per assimilarsi il colonizzato deve abbandonare l'essenziale della propria identità, per poi sottoporsi al giudizio della comunità di accoglienza. L'impossibilità dell'assimilazione ha a che fare assieme con il rifiuto che questa comunità opporrà e con l'identità profonda del colonizzato, pensata come inassimilabile, poiché culturalmente incapace di dominare l'universalismo implicito nella teo-

⁸⁴ La figura tormentata e contraddittoria del *Juif de gauche* – un essere astratto che abbraccia l'umanità negando se stesso –, lascia intendere che per Memmi essere di sinistra è in generale una condizione impossibile per chiunque voglia conservare un'identità. Cfr. in particolare la terza parte di A. Memmi, *La libération du Juif*, *op. cit.*

⁸⁵ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁶ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 62.

ria dell'*assimilation*. Così la differenza culturale che separa colonizzatore e colonizzato è in grado di impedire ogni reale contatto tra i due, anche in quei rari casi nei quali il colonizzatore si dispone con animo solidale nei confronti delle oppresse popolazioni locali. Alla fine del suo calvario, l'europeo di buona volontà scopre infatti come ragione ultima della propria impossibilità che *il n'est pas des leurs et n'a nulle envie de l'être*. In entrambi i casi la mostruosità delle figure dipende dal fatto che per Memmi "un homme à cheval sur deux cultures est rarement bien assis"⁸⁷. Già per il Memmi dei *Portraits* infatti

Pour vivre sans angoisse, il faut vivre distrait de soi-même et du monde; il faut reconstituer autour de soi les odeurs et les bruits de son enfance, qui seuls sont économiques, car ils ne demandent que des gestes et des attitudes mentales spontanés.⁸⁸

Di fatto per Memmi l'impossibilità della figura del colonizzatore che rifiuta, così come già l'impossibilità dell'assimilazione, è dunque l'impossibilità di superare la prigione delle identità culturali (alla cui costruzione, come peraltro lo stesso Memmi rileva, il colonialismo aveva partecipato con entusiasmo). Si condensa qui tutta la debolezza del pensiero di Memmi che, ritenendo di fondare il proprio discorso sull'esperienza, finisce per introiettare uno dei punti centrali del discorso coloniale: l'esistenza di una differenza culturale *insuperabile* tra colonizzatore e colonizzato, una differenza che dalla cultura tende impercettibilmente a scivolare verso la natura.

Dalla rivolta all'indipendenza

Negata la possibilità di ogni transito tra le prigioni culturali che racchiudono tanto il colonizzatore che il colonizzato, l'unica evoluzione possibile alla situazione coloniale è ritrovata da Memmi nella rivolta del colonizzato⁸⁹:

⁸⁷ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 140.

⁸⁸ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., pp. 49-50.

⁸⁹ Il carattere geometrico dello scritto di Memmi – rilevato anche da Sartre nella Prefazione – ha qui un'evidente lacuna nel fatto che Memmi tralascia la possibilità di una rivolta della metropoli contro lo scandalo della colonizzazione come possibile soluzione alla questione coloniale. La ragione sta nel fatto che Memmi interpreta la questione coloniale come una questione inevitabilmente periferica e separa-

la révolte est la seule issue à la situation coloniale qui ne soit pas un trompe-l'œil, et le colonisé le découvre tôt ou tard. Sa condition est absolue et réclame une solution absolue, une rupture et non un compromis. [...] La situation coloniale, par sa propre fatalité intérieure, appelle la révolte. Car la situation coloniale ne peut être *aménagée*; tel un carcan, elle ne peut qu'être brisée.⁹⁰

La rivolta passa attraverso la riconquista di sé, della dignità delle proprie origini, e si accompagna ad un progressivo rifiuto della cultura e dei valori del colonizzatore. Al rifiuto di sé succede il rifiuto dell'altro, un rifiuto che per Memmi si configura come una reazione meccanica alla stigmatizzazione subita. Al razzismo del colonizzatore il colonizzato risponde – a parere di Memmi con inesorabile necessità – con un razzismo eguale e contrario:

Considéré en bloc comme *eux, ils, ou les autres*, à tous les points de vue différent, homogénéisé dans une radicale hétérogénéité, le colonisé réagit en refusant en bloc tous les colonisateurs.⁹¹

Si tratta di un razzismo di difesa, non fondato su considerazioni biologiche o metafisiche, ma storiche e sociali:

Il n'est pas basé sur la croyance à l'infériorité du groupe détesté, mais sur la conviction, et dans une grande mesure sur un constat, qu'il est définitivement agresseur et nuisible.⁹²

I valori del colonizzatore, che per il candidato all'assimilazione erano un modello, divengono per il rivoltato l'emblema di una perfetta negatività. Tutto ciò che fa parte della cultura del colonizzatore deve in questa fase essere rifiutato. A parere di Memmi, la necessità di questo movimento impedisce nel corso della rivolta qualsiasi accesso ai valori universali da parte del colonizzato. Per Memmi il solo fatto che l'Occidente abbia dichiarato di agire in loro nome li rende inutilizzabili per il colonizzato, che non farà

ta, contribuendo così alla costruzione schizofrenica della storia e dell'identità francesi.

⁹⁰ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 143.

⁹¹ A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 145.

⁹² A. Memmi, *Portrait du colonisé, op. cit.*, p. 146.

mai ad essi ricorso⁹³. La rivolta avviene così come un'esaltazione della propria differenza, della propria inassimilabilità, della propria estraneità ai valori del colonizzatore, e dunque della propria estraneità ad ogni universalismo (o umanismo che dir si voglia, visto che per Memmi i due termini sembrano non differire sostanzialmente). La rivolta passa dunque attraverso il ripiegamento identitario, la rivendicazione orgogliosa delle origini, il recupero delle tradizioni culturali e religiose:

Le colonisé s'accepte et s'affirme, se revendique avec passion. Mais qui est-il? Sûrement pas l'homme en général, porteur des valeurs universelles, communes à tous les hommes. Précisément, il a été exclu de cette universalité, sur le plain du verbe comme en fait. Au contraire, on a recherché, durci jusqu'à la substantification ce qui le différencie des autres hommes. On lui a démontré avec orgueil qu'il ne pourrait jamais s'assimiler les autres; on l'a repoussé avec mépris vers ce qui, en lui, serait inassimilable par les autres. Eh bien! Soit. Il est, il sera cet homme-là. La même passion qui lui faisait admirer et absorber l'Europe, lui fera affirmer ses différences; puisque ces différences, enfin, le constituent, constituent proprement son essence.⁹⁴

Le modalità della rivolta, che nasce condannata al particolarismo dal suo carattere reattivo, dipendono dal fatto che per Memmi anche nella rivolta il colonizzato rimane un alienato, e con ciò incapace di accedere ad una prospettiva pienamente umana. Ciò significa che anche durante la rivolta la personalità del colonizzato continua in definitiva a essere determinata dal ritratto mitico proposto dal colonizzatore. La propria differenza rispetto

⁹³ Una lettura di Fanon dovrebbe essere qui sufficiente per venire a capo della posizione del tutto antistorica difesa qui da Memmi. Cfr. in particolare il quinto capitolo *L'An V de la révolution algérienne* dedicato alla *minorité européenne d'Algérie*, nel quale Fanon si sforza di mostrare come gli europei d'Algeria costituiscano un blocco tutt'altro che monolitico. "On a souvent prétendu que le F.L.N. ne faisait aucune discrimination entre les différents membres de la société européenne d'Algérie. Ceux qui profèrent de telles accusations ignorent, et la politique depuis longtemps définie par le Front à l'égard des Européens d'Algérie, et l'appui constant qu'apportent à nos unités ou à nos cellules politiques des centaines et des centaines d'Européens et d'Européennes" (F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2001; p. 138). Vedi anche Sidi Mohammed Barkat (dir.), *Des Français contre la terreur d'Etat (Algérie 1954-1962)*, Paris, Reflex, 2002.

⁹⁴ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 147.

al colonizzatore, che il colonialismo aveva descritto come una carenza e come un negatività, è rovesciata in *parfaite positivité*. Il colonizzato produce così una *contre-mythologie*⁹⁵, che corre per Memmi sul filo del razzismo e dello sciovinismo nazionale, e che impone al colonizzato la presa di distanza dall'universalismo percepito come strumento dell'oppressione subita. Di questo carattere reattivo un esempio classico è per Memmi la poetica della *négritude*:

Un auteur noir s'est évertué à nous expliquer que la *nature* des Noirs, les siens, n'est pas compatible avec la civilisation mécanicienne. Il en tirait une curieuse fierté. En somme, provisoirement sans doute, le colonisé admet qu'il a cette figure de lui-même, proposée, imposée par le colonisateur. Il se reprend, mais *il continue à souscrire à la mystification colonisatrice*.⁹⁶

La rivolta rimane così ancora all'interno dell'orizzonte concettuale coloniale, nel quale la colonia rimane per essenza esclusa da ogni pretesa di universalità, che può così continuare a essere concepita come un patrimonio privato dell'Europa.

Ritrovare l'orgoglio delle origini, riscoprire tradizioni e istituzioni, non basta a risolvere l'alienazione del colonizzato. Ciò avviene poiché la colonizzazione ha progressivamente svuotato le istituzioni del colonizzato di ogni forza vitale. Memmi condivide qui con Césaire l'idea che la condizione di possibilità dell'esistenza di una cultura vivente sia legata al pieno possesso della capacità politica, la cui mancanza è la più grave tra le carenze che hanno segnato l'esistenza delle popolazioni colonizzate. Escluse dalla partecipazione politica, e con ciò da ogni possibilità di influire sul proprio destino, le società colonizzate appaiono come delle società sclerotiche, catalettiche, pietrificate:

N'étant pas maîtresse de son destin, n'étant plus sa propre législatrice, ne disposant pas de son organisation, la société colonisée ne peut plus accorder ses institutions à ses besoins profonds.⁹⁷

⁹⁵ Cfr. A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 152.

⁹⁶ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 151.

⁹⁷ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 117.

Avendo perduto assieme alla capacità politica la capacità di trasformarsi e di innovare,

La société colonisée est une société malsaine où la dynamique interne n'arrive plus à déboucher en structures nouvelles.⁹⁸

L'esclusione dalla politica dei popoli colonizzati, la loro espulsione dalla storia, ha come sua conseguenza la progressiva pietrificazione della loro cultura e delle loro istituzioni⁹⁹. La riattivazione della cultura del colonizzato, e la possibilità di fuoriuscire dalle sabbie mobili della reazione, necessita dunque del recupero della capacità politica. Tale recupero coincide con il recupero dell'indipendenza nazionale¹⁰⁰. Il nazionalismo è per Memmi la risposta definitiva dei popoli colonizzati all'oppressione coloniale, la sola in grado di porre un termine assieme all'oppressione e all'alienazione, rivoluzionando le condizioni di esistenza dei popoli. Per Memmi – che tornerà sul tema del nazionalismo in più occasioni, tanto riflettendo sul sionismo che sulle decolonizzazioni¹⁰¹ – il nazionalismo è

la réponse globale, décisive: la décision d'une transformation radicale du corps et de l'esprit collectifs: reconstitution d'une économie indépendante, émergence d'un pouvoir politique autonome, renaissance d'une langue unique de préférence, remise en honneur d'une tradition, recherche d'une culture spécifique.¹⁰²

Perché cessi l'alienazione coloniale bisognerà attendere “la disparition *complète* de la colonisation”¹⁰³, il pieno compimento del

⁹⁸ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 117.

⁹⁹ “les institutions du colonisé sont mortes ou sclérosées. Celles qui gardent une apparence de vie, il n'y croit guère, il vérifie tous les jours leur inefficacité; il lui arrive d'en avoir honte, comme d'un monument ridicule et suranné” (A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 121).

¹⁰⁰ “La culture d'un minoritaire est condamnée à naviguer entre la sclérose et l'évanouissement” (A. Memmi, *Qu'est-ce qu'un sioniste?*, in *Juifs et Arabes*, Paris, Galimard, 1974; p. 39).

¹⁰¹ Cfr, in particolare A. Memmi, *Juifs et Arabes*, *op. cit.*; A. Memmi, *La libération du Juif*, *op. cit.*

¹⁰² A. Memmi, *Israël, les Arabes et le tiers-monde*, in *Juifs et Arabes*, *op. cit.*, p. 150.

¹⁰³ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 154.

processo di decolonizzazione, la costruzione delle indipendenze nazionali.

La persistenza del pregiudizio coloniale

La soluzione allo scacco è, come abbiamo visto, nel successo del nazionalismo. Solo una volta recuperata l'indipendenza il colonizzato può superare la propria attitudine reattiva e reintegrare la possibilità dell'universalismo nel proprio orizzonte di pensiero. La situazione coloniale rende impossibile l'universalismo, tanto per il colonizzatore – che finisce per trasformarlo in un alibi del suo dominio – quanto per il colonizzato, che non lo può accettare in quanto patrimonio del proprio oppressore. La compromissione col colonialismo disattiva tutti i valori universali, li svuota di contenuto, li riduce nominalisticamente, lasciando i popoli prigionieri delle proprie identità culturali. Ciò significa che, a parere di Memmi, solo una volta perfezionata l'indipendenza si potrà riaprire, per i popoli colonizzati, l'accesso ad una piena umanità:

Toutes ses dimensions reconquises, l'ex-colonisé sera devenu un homme comme les autres. Avec tout l'heur et le malheur des hommes, bien sûr, mais enfin il sera un homme libre.¹⁰⁴

Solo superata completamente la fase della rivolta si aprirà per il colonizzato la possibilità di *devenir un homme*, di completare la propria *reconquête de soi*, di arrivare alla propria agognata *libération*, cessando di definirsi attraverso le categorie coloniali¹⁰⁵. Ma come deve essere pensata questa *libération*? In che cosa consisterà il *devenir homme* dell'ex-colonizzato?

L'ambigua relazione di Memmi con la tradizione occidentale trova qui un'ulteriore e sorprendente prospettiva di oscillazione. Il termine dell'alienazione coloniale coincide con un indefinito momento nel futuro indipendente dei popoli ex-colonizzati nei quali essi diverranno capaci di superare la propria attitudine reattiva nei confronti dei loro ex-oppressori. Solo allora gli ex-colonizzati potranno incamminarsi sulla strada della piena umanità. Per vedere in quale direzione conduca questo cammino, possiamo riferirci ad alcuni testi di Memmi successivi alla stagione delle indipendenze. Riconquistata la propria indipendenza, e con ciò la

¹⁰⁴ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 162.

¹⁰⁵ Cfr. A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 161.

propria libertà, i popoli ex-colonizzati possono finalmente liberarsi dalla propria attitudine alienata e reattiva, e confrontarsi apertamente con la cultura occidentale. Avviene così che, a parere di Memmi,

l'idéal des populations du Tiers-Monde, et pas seulement des leaders, reste, dans l'ensemble, de rejoindre le niveau de vie et même les moeurs de l'Occident.¹⁰⁶

Liberati dal condizionamento definito dalla situazione coloniale, gli ex-colonizzati possono riavvicinarsi al disprezzato Occidente, riconoscendo la *reale* superiorità della sua cultura e appropriandosi così della possibilità di una azione davvero umana e universale. Completata la stagione delle indipendenze nazionali, le monadi culturali di Memmi, libere dal risentimento, possono trovare un minimo comun denominatore nel piano monolineare della storia, al cui culmine, come sua verità e compimento, stanno il livello di vita e i costumi occidentali. È una simile concezione che Memmi sottintende già nei *Portraits* quando afferma che anche il più *bienveillant* degli europei, non può impedirsi di vedere il ritardo e l'inferiorità delle *civilisations* colonizzate:

Comment nier que leur technique est gravement retardataire, leur moeurs bizarrement figées, leur culture périmée?¹⁰⁷

Per quanto le *carenze* culturali delle popolazioni colonizzate abbiano a che fare con la loro esclusione dalla capacità politica, ciò non toglie per Memmi l'esistenza di una insopprimibile differenza presente:

ces manques ne sont pas imputables aux colonisés, mais à décennies de colonisation, qui ont chloroformé leur histoire. [...] Certes, leur défaillance passée ne signifie rien pour leur avenir; nul doute que si la liberté leur était rendue, ils rattraperaient ce retard [...] Il reste cependant qu'il admet une différence fondamentale entre le colonisé et lui.¹⁰⁸

Così, al momento di porsi la questione di come la colonizzazione abbia influito, rallentandolo o accelerandolo, sullo sviluppo delle società colonizzate— questione che abbiamo già incontrato in

¹⁰⁶ A. Memmi, *Israël, les Arabes et le tiers-monde*, in *Juifs et Arabes*, *op. cit.*, p. 170.

¹⁰⁷ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰⁸ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 48.

Césaire – Memmi dimostra di aver pienamente introiettato la tassonomia culturale tipica del pensiero coloniale¹⁰⁹, riproducendo l'immagine delle culture non occidentali come culture inevitabilmente *arriérées* nella scala monolineare della storia:

La question de savoir si le colonisé, livré à lui-même, aurait marché du même pas que les autres peuples n'a pas grande signification. En vérité, nous n'en savons rien. Il est possible que non. Il n'y a certes pas que le facteur colonial pour expliquer le *retard* d'un peuple.¹¹⁰

Nessun dubbio per Memmi che il *ritardo* esista, sia un *fatto* ben accertato.

Il ritardo dei popoli ex-colonizzati è un ritardo dotato di una singolare persistenza. Nel suo recente *Portrait du décolonisé*, Memmi prende in considerazione il fallimento storico della decolonizzazione, ovvero di quei progetti di indipendenza nazionale nei quali i *Portraits* riponevano tutte le speranze per una soluzione del dramma coloniale. La fine del colonialismo non ha messo fine alla miseria. Le nazioni nate dal processo di decolonizzazione si dibattono tra la corruzione, la violenza ed il caos. A parere di Memmi non v'è nulla di simile ad un neocolonialismo cui imputare la responsabilità di questa situazione. Il concetto stesso di neocolonialismo è denunciato da Memmi come una mistificazione – un alibi usato dai veri responsabili, le corrotte *élite* locali, come *cache-misère*. Il fallimento della decolonizzazione deve essere totalmente imputato all'incapacità dei popoli colonizzati, di fronte alla quale la superiorità occidentale può risplendere in tutta la sua gloria:

Même en tenant compte d'un relatif déclin, l'Occident conserve une considérable supériorité, scientifique, technique, militaire et même philosophique. C'est sa conception de l'univers, fortement inspirée par les avancées de la science, sa

¹⁰⁹ Tornando sul tema del rapporto tra le culture, in *Israël, les Arabes et le tiers-monde*, Memmi chiarirà di credere alla possibilità di una tassonomia tra le culture, dichiarando di considerare demagogica l'idea che le culture si equivalgano in valore. A parere di Memmi sono solo alcune le culture degne di equivalersi, come ad esempio quella greca e quella ebraica, entrambe dichiarate insigni. Cfr. *Israël, les Arabes et le tiers-monde*, in A. Memmi, *Juifs et Arabes*, op. cit.

¹¹⁰ A. Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 129. Il corsivo è mio.

morale à ambition universaliste qui régit, tant bien que mal, les relations entre les habitants de la planète.¹¹¹

Deluso dal fallimento dell'indipendenza, il decolonizzato volge lo sguardo a Occidente e si prepara a trasformarsi in immigrato. L'emigrazione è descritta da Memmi come una sorta di contrappasso al *péché colonial*¹¹². Il colonialismo ha mostrato ai paesi arretrati la via del benessere e della ricchezza; gli ex-colonizzati, abbagliati dall'evidenza della superiorità occidentale, vogliono prendervi parte, e si trasformano in immigrati. La vita dell'immigrato, riconosce Memmi, è una vita dura. Egli non riesce ad ottenere una piena integrazione. D'altra parte, nonostante la sua differenza culturale gli renda difficile l'accesso alla cultura della società di accoglienza, non può ritornare al suo paese di origine poiché

il a fait siennes, quelque peu, les valeurs de liberté et de progrès des Occidentaux, les droits de l'homme et la démocratie, la liberté de pensée, et même une certaine justice pour les femmes.¹¹³

La tendenza dell'immigrazione a farsi permanente trova la sua spiegazione per Memmi nella superiorità morale dell'Occidente. Questa superiorità e il potenziale attrattivo cui essa dà luogo, rappresentano per Memmi un grave problema, la necessaria punizione della *hybris* coloniale. L'immigrazione appare a Memmi come un problema poiché essa mette a rischio – per tramite del *métissage* cui dà luogo¹¹⁴. – l'integrità delle identità culturali (e dunque la tasonomia culturale acquisita):

Délivrer des papiers à tous ceux qui en font la demande, c'est accepter l'installation sur le sol national de tous les étrangers qui le souhaitent: que deviendrait alors la nation?¹¹⁵

¹¹¹ A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 110.

¹¹² A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 101.

¹¹³ A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 131.

¹¹⁴ Per Memmi il *métissage* – non diversamente da Gobineau, si potrebbe notare – appare assieme come un destino e come un problema: “Même si le métissage est l'avenir probable de nos sociétés en mouvement, il continue à faire peur” (A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, Paris, Gallimard, 2004; p. 108).

¹¹⁵ A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 99.

I vantaggi derivanti dalla “appartenance ancestrale”¹¹⁶ – su cui per Memmi pare debba fondarsi l’universalismo occidentale – non possono essere distribuiti a chiunque ne faccia domanda. Tanto più se chi chiede di entrare a far parte della nazione deve essere considerato, per ragioni culturali, come non adatto a farne parte. Le considerazioni idrauliche cui pure Memmi dà credito nella sua descrizione dei fenomeni migratori – alla cui base vi sarebbe una “*démographie débridée*”, l’esistenza cioè di una “*jeunesse trop nombreuse*” e per di più “*turbulente et quelquefois délinquante*”, risultato di una politica irresponsabile poiché “*délibérément nataliste*” da parte dei paesi arabi¹¹⁷ – coprono solo un lato della pericolosità del fenomeno. L’assedio migratorio cui queste politiche danno luogo, appare a Memmi tanto più pericoloso in virtù della particolare cultura di origine condivisa dagli immigrati magrebini (cui in definitiva l’intero libro di Memmi è dedicato):

L’Islam n’est pas seulement une religion, c’est une culture et une civilisation qui englobent le social et même le politique.¹¹⁸

La particolare origine culturale degli immigrati li condanna così, come già era accaduto ai colonizzati, all’inassimilabilità. Non si salvano neppure i figli degli immigrati, le seconde generazioni nate in Francia e dalla nascita inserite nei circuiti di integrazione repubblicana. Essi appaiono a Memmi “*bruyants, revendicatifs, agressifs*”¹¹⁹, capaci di portare il velo – questo “*ghetto portatif*”¹²⁰ – per mera provocazione. Essere ibrido, “*sans attaches profondes avec le sol sur lequel il est né*”¹²¹, privo di timori reverenziali nei confronti dell’autorità costituita, egli appare a Memmi terribilmente pericoloso:

le fils n’a pas peur de la police comme son père, qui garde ses réflexes d’immigré. Il la provoquera, il osera lui lancer des pierres, sachant que dans un pays démocratique, il ne risque pas grand-chose; il sera plus souvent délinquant, petit four-

¹¹⁶ A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 112.

¹¹⁷ A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 92.

¹¹⁸ A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 149.

¹¹⁹ A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 134.

¹²⁰ A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 107.

¹²¹ A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 140.

nisseur de drogues semi-douces comme le haschisch ou même dures, cocaïne, héroïne.¹²²

C'è nei *Portraits* una tendenza più o meno sotterranea che dalla critica dell'inefficacia e dell'ipocrisia dell'universalismo passa attraverso l'esaltazione della differenza e arriva sino ad essenzializzare le differenze culturali, per poi ritrovare al loro interno una precisa tassonomia e porne al vertice la cultura occidentale. È un percorso che, largamente implicito nei *Portraits*, troverà ampio sviluppo nella successiva produzione di Memmi, avendo i suoi risultati più tristemente sorprendenti nel recente *Portrait du décolonisé*. Ciò che in simili analisi a Memmi sfugge del tutto è che la percezione della differenza come carenza e come ritardo possa avere a che fare con l'assolutizzazione della sua propria *culture perimée* – cultura peraltro curiosamente elettiva, alla quale Memmi non sembra possa rivendicare alcuna *appartenance ancestrale*, cultura che poco ha a che fare con i sapori e profumi della sua infanzia passata nel ghetto di Tunisi – a criterio di giudizio universale di tutte le altre, a modello insormontabile di comprensione della Storia universale. L'ambigua oscillazione di Memmi attorno all'Occidente e al suo universalismo, si conclude così con la conferma della sua indubitabile superiorità economica, teorica e morale. Sembra opportuno riprendere qui le dure conclusioni di Eric Savarese, per il quale simili posizioni dimostrano che

Memmi semble ne disposer, comme instrument conceptuel, que celui de faire de l'histoire du colonisateur la mesure de toute histoire – l'Histoire – en affirmant que les sociétés en retard – donc telles qu'elles sont taxinomiées par le colonisateur – auraient eu, sans sa présence, la même histoire mais sur un rythme différent – en construisant plus d'écoles et plus d'hôpitaux.¹²³

E tuttavia si può ritenere che i testi di Memmi conservino un interesse proprio nella loro costitutiva ambiguità, nel loro essere espressione assieme delle istanze di liberazione dall'imperialismo culturale coloniale e della tenace persistenza delle sue categorie.

¹²² A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, op. cit., p. 135.

¹²³ E. Savarese, *L'ordre colonial et sa légitimation en France métropolitaine. Oublier l'Autre*, Paris, L'Harmattan, 1998; p. 268.

3.3 *Les damnés de la terre* di Frantz Fanon

Il ne faut pas essayer de fixer l'homme, puisque son destin est d'être lâché. La densité de l'Histoire ne détermine aucun de mes actes. Je suis mon propre fondement. Et c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis le cycle de ma liberté. Le malheur de l'homme de couleur est d'avoir été esclavagisé. Le malheur et l'inhumanité du Blanc sont d'avoir tué l'homme quelque part. Sont, encore aujourd'hui, d'organiser rationnellement cette déshumanisation. Mais moi, l'homme de couleur, dans la mesure où il me devient possible d'exister absolument, je n'ai pas le droit de me cantonner dans un monde de réparations rétroactives. Moi, l'homme de couleur, je ne veux qu'une chose: Que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme. C'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme, où qu'il se trouve. Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc.

F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*

Fanon e l'Algeria

Fanon nasce il 20 luglio 1925 a Fort-de France, in Martinica, da una famiglia appartenente alla borghesia nera dell'isola¹. Nel 1940 la Francia repubblicana capitola di fronte all'invasione nazista. Gran parte della flotta francese ha trovato rifugio alle Antille e Fort-de-France, che fino ad allora non ha ospitato più di duemila europei si trova da un giorno all'altro invasa da diecimila europei "à mentalité raciste certaine mais jusqu'alors latente"². Gli antillesi, che hanno vissuto nell'illusione di essere degli europei, dei civilizzati, distanti anni luce dal primitivismo dei negri africani, convinti di fare parte a pieno titolo della "plus grande France", si-

¹ Per un'introduzione generale alla vita e all'opera di Fanon si possono vedere: R. Zahar, *L'oeuvre de Frantz Fanon, op. cit.*; P. Geismar, *Frantz Fanon*, New York, Groove Press, 1969; D. Macey, *Frantz Fanon: A Life*, London, Granta Books, 2000; A. Cherki, *Frantz Fanon, portrait*, Paris, Seuil, 2000. In italiano si può leggere l'accurata *Nota biografica* che Giovanni Pirelli premette alla (parziale) traduzione italiana delle opere relative al periodo algerino di Fanon: F. Fanon, *Opere scelte di Frantz Fanon*, a cura di Giovanni Pirelli, Torino, Einaudi, 1971.

² F. Fanon, *Antillais et Africains*, in *Pour la révolution africaine*, La Découverte, Paris, 2001 (1964); p. 32.

curi che i veri francesi non sono razzisti ovvero che non considerano l'antillese come un *negro*³, sono costretti a fare i conti con il razzismo quotidiano delle truppe che hanno trovato rifugio nell'Isola. Ciò costituisce nella ricostruzione di Fanon una decisiva "esperienza metafisica"⁴: gli antillesi devono dubitare dei propri valori, e di fronte all'aggressione di diecimila razzisti devono cominciare a difendersi. Césaire diviene la voce di questa difesa e l'acceleratore del ribaltamento assiologico ad essa necessario.

In un testo del 1955 intitolato *Antillais et Africains*, pubblicato originariamente sulla rivista *Esprit*, Fanon descrive in questi termini l'impatto di Aimé Césaire sulla società antillese:

Pour la première fois, on verra un professeur de lycée, donc apparemment un homme digne, simplement dire à la société antillaise "qu'il est beau et bon d'être nègre". Pour sûr, c'était un scandale. On a raconté à cette époque qu'il était un peu fou et ses camarades de promotion se faisaient fort de donner des détails sur sa prétendue maladie. Quoi de plus grotesque, en effet, qu'un homme instruit, un diplômé, ayant donc compris pas mal de choses, entre autres que "c'était un malheur d'être nègre", clamant que sa peau est belle et que le "grand trou noir" est source de vérité? [...] Deux siècles de vérité blanche donnaient tort à cet homme. Il fallait qu'il fût fou car il ne pouvait être question qu'il eût raison.⁵

Prima del 1945 gli antillesi vivono nella certezza della loro superiorità sugli africani, che considerano arretrati e selvaggi⁶. Prima di Césaire la letteratura antillese è una letteratura di europei, ai quali l'antillese, nel suo desiderio di essere bianco, si identifica. L'esperienza della guerra mostra il carattere alienante di queste posizioni, che Fanon considera inesatte ed assurde; Césaire fornisce agli antillesi gli strumenti necessari a superare il proprio complesso di inferiorità nei confronti degli Europei. Dopo il 1945 i valori degli antillesi non sono più gli stessi. L'antillese scopre non solo di essere nero, ma di essere un negro:

Il y a quinze ans, ils disaient aux Européens: "Ne faites pas attention à ma peau noire, c'est le soleil qui m'a brûlé, mon

³ F. Fanon, *Antillais et Africains*, op. cit., p. 33.

⁴ F. Fanon, *Antillais et Africains*, op. cit., p. 32.

⁵ F. Fanon, *Antillais et Africains*, op. cit., p. 31.

⁶ Cfr. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

âme est blanche comme la vôtre.” A partir de 1945, ils changent de propos. Ils disent aux Africains: “Ne faites pas attention à ma peau blanche, mon âme est noire comme la vôtre et c’est ce qui importe.”⁷

Nel 1943 Fanon lascia il paese per arruolarsi volontario nell’esercito gollista. Combatterà al fronte e sarà anche decorato al valore militare con una croce di guerra. Per ironia della sorte la decorazione gli viene conferita dal colonnello Raul Salan, che diventerà nel 1956 comandante in capo dell’esercito in francese in Algeria e infine capo dell’organizzazione terroristica dell’O.A.S. Nel 1945 rientra in Martinica, dove appoggia assieme al fratello Joby la campagna elettorale di Aimé Césaire (suo professore di francese al Liceo Schoelcher). Ottenuto il suo baccalaureato decide di proseguire i suoi studi in Francia. Grazie ad una borsa di studio riservata ai veterani, si iscrive alla facoltà di medicina dell’Università di Lione, dove presto deciderà di specializzarsi in psichiatria. Nel frattempo si interessa di teatro e di filosofia. Segue le lezioni di Maurice Merleau-Ponty, legge Kierkegaard, Nietzsche, Hegel, Marx, Lenin, Husserl, Heidegger, Césaire, Sartre. Approfondisce il suo impegno politico partecipando attivamente alle attività dei gruppi di ispirazione anticolonialista. Nel 1951 ottiene la qualifica di psichiatra e inizia a praticare in Francia, nella clinica di Saint-Alban-de Lozère, insieme al medico spagnolo François Tosquelles, dal quale apprende l’approccio della terapia sociale: la terapia sviluppata da Tosquelles consiste nello stimolare delle forme di vita democratica collettiva tra i malati, allo scopo di ricostruire le basi di una loro possibile socialità. La pratica psichiatrica si lega in questo modo con l’educazione politica.

Fanon pubblica nel 1952 sulla rivista *Esprit* il suo primo saggio dal titolo *La “syndrome nord africaine”*. In esso Fanon affronta da un punto di vista psichiatrico la condizione degli emigrati nordafricani in Francia. Il quadro clinico che simili esperienze compongono, che Fanon definisce come una “*théorie de l’inhumanité*”, rimanda direttamente alla condizione coloniale dalla quale gli immigrati provengono e che si prolunga sino al cuore della metropoli. Stretti nei luoghi comuni di cui il colonialismo si serve per asserire la propria necessità, gli immigrati sviluppano un malessere diffuso e asintomatico che la medicina ufficiale comprende

⁷ F. Fanon, *Antillais et Africains*, op. cit., p. 34.

come un'indisciplina, o un'indiretta dimostrazione dei più beceri stereotipi del colonialismo: l'africano è per natura bugiardo, è un malato immaginario che si serve della malattia per evitare il lavoro, etc.

Devant cette douleur sans lésion, cette maladie répartie dans et sur tout le corps, cette souffrance continue, l'attitude la plus facile et à laquelle on est plus ou moins rapidement conduit, est la négation de toute morbidité. A l'extrême, le Nord-Africain est un simulateur, un menteur, un tire-au-flanc, un fainéant, un feignant, un voleur.⁸

Fanon propone una diagnosi basata non sull'esistenza di lesioni localizzate, ma su di una considerazione complessiva della situazione di vita dell'emigrato. La malattia diagnosticata da Fanon è lo stesso colonialismo.

I temi affrontati da *Le syndrome nord africain* sono ripresi e approfonditi in *Peau noire, masques blancs*, pubblicato per la prima volta nel 1952. Si tratta ancora una volta di uno studio clinico, che denuncia l'alienazione del negro come una questione non individuale ma sociale, come una patologia che riguarda intere popolazioni. La questione dell'alienazione dell'uomo di colore non è per Fanon né comprensibile attraverso un punto di vista individuale, né per questa via risolvibile:

pour nous la véritable désaliénation du Noir implique une prise de conscience abrupte des réalités économiques et sociales. S'il y a complexe d'infériorité, c'est à la suite d'un double processus:

– économique d'abord;

– par intériorisation ou, mieux, épidermisation de cette infériorité, ensuite.⁹

La polemica di Fanon è qui con Octave Mannoni, autore di una controversa *Psychologie de la colonisation* che già Césaire aveva attaccato nel *Discours*. A differenza di Césaire – e in assonanza con Memmi – per Fanon sono espressione dell'alienazione del nero tanto la sua ricerca di rifugio nell'assimilazione al bianco, quanto

⁸ F. Fanon, *Le "syndrome nord africain"* in *Pour la révolution africaine*, op. cit., pp. 16-17.

⁹ F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 8.

Parroccamento nel mito della *négritude*. Entrambe le posizioni – tanto il desiderio di *blanchir* assimilandosi, quanto la chiusura nell'isolamento del mito o del miraggio nero – sono criticate da Fanon come attitudini metafisiche, risultato alienato dell'*intériorisation* di una condizione reale di inferiorità economica e sociale. È dunque solo agendo sulle condizioni reali della propria esistenza – e non inseguendo i miti complementari del Bianco e del Nero – che l'alienazione dell'uomo di colore può trovare il suo termine. La disalienazione del nero passa per il recupero della sua capacità di azione, ovvero, nelle condizioni presenti, nella lotta contro il razzismo e il colonialismo. Per poter lottare efficacemente il nero non ha bisogno del conforto di alcun passato¹⁰, né ha bisogno di essenzializzare il proprio colore per trarne la propria vocazione all'azione. L'alienazione dell'uomo di colore non può risolversi per Fanon che comprendendo che

Il n'y aura d'authentique désaliénation que dans la mesure où les choses, au sens le plus matérialiste, auront repris leur place.¹¹

Fanon avrà di lì a poco l'occasione di mettere alla prova la propria teoria. Dopo il tirocinio presso l'ospedale di Saint-Alban, vinto il concorso pubblico di medico-psichiatra, chiede di essere assegnato a Blida-Joinville, in Algeria. Fanon prende funzione il 23 novembre 1953, ed è la svolta decisiva della sua vita. Egli prende rapidamente coscienza della situazione impossibile dell'Algeria coloniale; tenta di mettere a disposizione le sue competenze mediche nel tentativo di alleviare le condizioni di vita di colonizzatori e colonizzati che la vita coloniale costringe ad una complementare alienazione, ma si rende subito conto di trovarsi di fronte ad una situazione inemendabile. Scriverà nel 1956 al Governatore Generale dell'Algeria – in una lettera rimasta celebre nella quale rassegna le sue dimissioni dal posto di responsabile del servizio psichiatrico dell'ospedale di Blida – che le “conditions objectives de la pratique psychiatrique en Algérie” gli erano apparse sin dal suo arrivo “un défi au bon sens”, un *système* opposto ad

¹⁰ “La découverte de l'existence d'une civilisation nègre au XV siècle ne me décerne pas un brevet d'humanité. Qu'on le veuille ou non, le passé ne peut en aucune façon me guider dans l'actualité” (F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 182).

¹¹ Cfr. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 9.

ogni prospettiva autenticamente umana¹². Aveva accettato la sfida, convinto che la psichiatria fosse una tecnica medica capace di ricomporre le distanze tra l'uomo e il suo ambiente di vita. Il fallimento al quale i suoi sforzi si trovano condotti viene riconosciuto da Fanon come una conseguenza diretta del sistema coloniale in quanto “déshumanisation systématisée”¹³:

Si la psychiatrie est la technique médicale qui se propose de permettre à l'homme de ne plus être étranger à son environnement, je me dois d'affirmer que l'Arabe, aliéné permanent dans son pays, vit dans un état de dépersonnalisation absolue.¹⁴

L'algerino vive una condizione di “dépersonnalisation absolue”; egli è un “aliéné permanent dans son pays”, un paese nel quale il non-diritto e l'ineguaglianza sono stati eretti a principi legislativi. Fanon rassegna le sue dimissioni, convinto dell'inermità dei suoi sforzi di psichiatra in un contesto sociale che si oppone sistematicamente all'umano:

La fonction d'une structure sociale est de mettre en place des institutions traversées par le souci de l'homme. Une société qui accule ses membres à des solutions de désespoir est une société non viable, une société à remplacer. Le devoir du citoyen est de le dire. Aucune morale professionnelle, aucune solidarité de classe, aucun désir de laver le linge en famille ne prévaut ici. Nulle mystification pseudo-nationale ne trouve grâce devant l'exigence de la pensée.¹⁵

Nel frattempo la guerra di Algeria – “la plus hallucinante qu'un peuple ait menée pour briser l'oppression coloniale”¹⁶ – aveva già preso il suo avvio, nel novembre del 1954. I suoi avvenimenti sono considerati da Fanon come “la conséquence logique d'une tentative avortée de décérébrer un peuple”¹⁷. Di questi avvenimenti Fanon si farà carico in prima persona, entrando attivamente a fare parte della resistenza algerina sin dai primi mesi del 1955. Espulso dal paese nel gennaio del 1957, si stabilisce a Tunisi, do-

¹² F. Fanon, *Lettre au Ministre Résident*, in *Pour la Révolution africaine*, *op. cit.*, p. 59.

¹³ F. Fanon, *Lettre au Ministre Résident*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁴ F. Fanon, *Lettre au Ministre Résident*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵ F. Fanon, *Lettre au Ministre Résident*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶ F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2001 (1959); p. 5.

¹⁷ F. Fanon, *Lettre au Ministre Résident*, *op. cit.*, p. 61.

ve insegna all'università e riprende la sua opera di psichiatra (inizialmente presso la clinica *la Manouba* e poi presso il policlinico Charles-Nicolle). Durante la rivoluzione sarà membro della redazione di *El Moudjabid*, “Organe de l'Armée et du Front de Libération Nationale”. Per conto del Governo provvisorio della Repubblica algerina sarà ambasciatore in Africa nera e parteciperà alle conferenze di Accra, Conakry, Addis Abeba, Leopoldville, Cairo e Tunisi. Entra in contatto con N'Krumah, leader del Ghana già indipendente, con Lumumba, rappresentante del *Mouvement National Congolais*, con Felix Moumié, dell'*Union Populaire du Cameroun*, con N'Boya, leader del movimento indipendentista keniano, con Holden Roberto, futuro discusso dirigente dell'*Union Populaire d'Angola*. I suoi contatti sono frenetici e hanno come scopo immediato l'apertura al confine con il Mali di un fronte sud del conflitto algerino, mentre a lungo termine mirano all'integrazione della rivoluzione algerina in un progetto di sollevazione dell'intero continente africano¹⁸.

Nel 1959 Fanon ha un incidente d'auto in seguito al quale è trasportato a Roma, dove rimarrà alcuni mesi ospite di una clinica e dove saranno organizzati due attentati contro di lui. Nello stesso anno pubblica *L'An V de la Révolution algérienne*, dove descrive il modo in cui la Rivoluzione ha permesso un netto miglioramento delle condizioni psichiatriche del popolo algerino, restituendogli la possibilità di azione negata dal sistema coloniale:

“Avoir un fusil, être membre de l'Armée de Libération Nationale est la seule chance qui reste à l'Algérien de donner à sa mort un sens. La vie sous la domination, depuis longtemps est vide de signification...” De telles déclarations, quand elles sont faites par des membres du Gouvernement algérien, n'expriment pas une erreur de jugement ou un “jusqu'au-boutisme”. C'est la constatation banale de la vérité.¹⁹

Fanon scrive il libro per mostrare che, per tramite della lotta rivoluzionaria, la vecchia Algeria è morta e “sur la terre algérienne

¹⁸ Sull'ambigua ma decisiva influenza di Fanon – che riteneva ci si potesse schiere per la solidarietà interafricana solo a partire dalla realizzazione dei progetti rivoluzionari di liberazione nazionale – sulle lotte di liberazione e sulla prospettiva del panafricanismo, si può vedere R. J.-C. Young, *Fanon et le recours à la lutte armée en Afrique*, in “Les Temps Modernes”, 635/2005-636/2006, pp. 118-135.

¹⁹ F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, *op. cit.*, p. 9.

est née une nouvelle société»²⁰. La nuova società descritta da Fanon vuole essere la prova del collasso del sistema coloniale e dei pregiudizi sui quali si era fondato. Essa è anche, nello stesso tempo, una smentita di Memmi e dell'impossibilità da lui sostenuta che il colonizzato fuoriuscire dal ritratto mitico tracciato per lui dal colonizzatore. Per Memmi come per Fanon infatti

Le colonialisme se bat pour renforcer sa domination et l'exploitation humaine et économique. Il se bat aussi pour maintenir identiques l'image qu'il a de l'Algérien et l'image dépréciée que l'Algérien avait de lui-même.²¹

Ma, mentre per Memmi la fuoriuscita dalle prigioni culturali all'interno delle quali il colonialismo assegna sia il colonizzatore che il colonizzato rimane una prospettiva tanto incerta quanto futura, per Fanon essa inizia a darsi concretamente già nella lotta rivoluzionaria. La Rivoluzione infrange l'immobilismo coloniale, liberando il popolo algerino dai complessi di inferiorità, dalla paura e dalla disperazione di cui era prigioniero, rinnovando il significato delle sue tradizioni e la relazione con una modernità percepita sino ad allora come un patrimonio privato dell'occupante. La Rivoluzione rimette le donne e gli uomini algerini in marcia verso se stessi, facendo degli strumenti tecnici dell'oppressore dei mezzi di rivolta e dei costumi tradizionali dei nascondigli. La disalienazione dell'algerino è una *mutation radicale* che, per Fanon diversamente che per Memmi, non ha bisogno di attendere alcuna dichiarazione di indipendenza per dirsi acquisito: la disalienazione è un fatto che in larga misura coincide con la *praxis* rivoluzionaria.

Nel dicembre 1960, al suo rientro a Tunisi, a Fanon viene diagnosticata una leucemia. Fanon non vuole arrendersi. Consigliato di prendersi un periodo di riposo, chiede invece di essere nominato ambasciatore del Governo provvisorio a Cuba. Si reca ancora sul fronte, dove si occupa personalmente della formazione politica dei quadri dell'A.L.N. Nell'aprile del 1961 inizia la stesura del suo ultimo lavoro, *Les damnés de la terre*. Si tratta dell'opera fondamentale di Fanon, quella che lo consacra come ispiratore dell'anticolonialismo militante (influenzando direttamente Steve Biko in Sud Africa, Che Guevara a Cuba, Ali Shariati in Iran, i

²⁰ F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 10.

²¹ F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 12.

movimenti studenteschi negli Stati Uniti). Una doppia urgenza, politica ed esistenziale, fa sì che il testo sia pronto in appena dieci settimane. Fanon incontra Sartre a Roma in agosto e gli chiede una prefazione. Maspero invierà a Fanon il primo esemplare del libro alla fine di novembre. Fanon è già nella clinica di Washington dove morirà, il 6 dicembre 1961, senza poter vedere realizzata l'indipendenza algerina. Postuma verrà invece edita, sotto il titolo *Pour la révolution africaine*, una raccolta di scritti politici contenente tra l'altro i lavori pubblicati per *El Moudjahid*. Il corpo di Fanon verrà trasportato a Tunisi ed esposto con tutti gli onori presso la sede del G.P.R.A. Infine sarà fatto transitare clandestinamente attraverso la linea del fronte e, dopo l'ultimo omaggio dell'A.L.N., verrà seppellito assieme ai combattenti della rivoluzione.

Racisme et culture

Come già le opere analizzate di Césaire e di Memmi, così pure *Les damnés de la terre* si confronta direttamente con l'Europa e con la sua cultura compromessa con la dominazione coloniale²². Il risultato più palpabile di questa compromissione è, dal punto di vista di Fanon, un istintivo ed intransigente rifiuto dei valori e della cultura occidentale da parte dei popoli colonizzati:

chaque fois qu'il est question de valeurs occidentales il se produit, chez le colonisé, une sorte de raidissement, de tétanie musculaire. [...] Or il se trouve que lorsqu'un colonisé entend un discours sur la culture occidentale, il sort sa machette ou du moins il s'assure qu'elle est à portée de sa main.²³

L'Occidente e il suo universalismo sono chiaramente percepiti dai popoli colonizzati come uno strumento e come un alibi del potere coloniale, e come tali vengono violentemente rifiutati. Alla critica dell'universalismo razzista praticato dalle potenze coloniali europee è dedicata in particolare la conclusione del testo, dove Fanon riprende l'essenziale della critica di Césaire al *riduzionismo*

²² Secondo Lewis R. Gordon – che avvicina Fanon attraverso Husserl – è Fanon stesso a rappresentare in prima persona, attraverso la sua esperienza di vita, un'incarnazione della crisi dell'Europa e più in generale della ragione occidentale. L. R. Gordon, *Fanon and the Crisis of the European Man*, New York and London, Routledge, 1995.

²³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002; p. 46.

europeo. Ciò che Fanon non può perdonare all'Europa è di avere preteso per sé il monopolio dell'universale, nello stesso momento in cui, nel tentativo di legittimare il proprio dominio coloniale, applicava al genere umano il *numerus clausus*²⁴.

Cette Europe qui jamais ne cessa de parler de l'homme, jamais de proclamer qu'elle n'était inquiète que de l'homme, nous savons aujourd'hui de quelles souffrances l'humanité a payé chacune des victoires de son esprit²⁵

L'uso sistematico fatto dal discorso coloniale di argomenti di ispirazione universalista ha come sua conseguenza diretta il fatto che la bancarotta morale del colonialismo rischia di trascinare con sé quella dell'universalismo *tout court*. È contro questo rischio che insorge Fanon. Per ripristinare le condizioni di un umanesimo possibile – di un universalismo post-razziale, per usare un'espressione di Gary Wilder²⁶ – si tratta innanzitutto di liberare l'umano dall'abbraccio mortale dell'imperialismo culturale europeo:

Quittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les coins de ses propres rues, à tous les coins du monde.²⁷

L'Europa ha sequestrato l'umano, appropriandosene privatamente. Si tratta di liberarlo, realizzando quello che Sartre, nella *Préface* al testo di Fanon, definisce “le strip-tease de notre humanisme”²⁸, la sua messa a nudo, la sua demistificazione. Si tratta di denunciare i pregiudizi impliciti nell'universalismo europeo, il suo carattere storicamente razzista nella sua continuata complicità con l'imperialismo coloniale. La denuncia è il necessario punto di partenza per superare la trappola dell'imitazione, l'ossessione del modello che impedisce ogni equilibrio della riflessione e dell'azione:

²⁴ L'espressione è di Sartre, che così prosegue: “puisque nul ne peut sans crime dépouiller son semblable, l'asservir ou le tuer, ils [nos soldats] posent en principe que le colonisé n'est pas le semblable de l'homme” (J.-P. Sartre, *Préface a Les damnés de la terre*, op. cit., p. 23).

²⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 302.

²⁶ G. Wilder, *Race, raison, impasse. Césaire, Fanon et l'héritage de l'émancipation*, op. cit.

²⁷ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 301.

²⁸ “Le voici tout nu, pas beau: ce n'était qu'une idéologie menteuse, l'exquise justification du pillage; ses tendresses et sa préciosité cautionnaient nos agressions” (J.-P. Sartre, *Préface a Les damnés de la terre*, op. cit., p. 23).

Les réalisations européennes, la technique européenne, le style européen doivent cesser de nous tenter et de nous déséquilibrer.²⁹

Per Fanon la liberazione dal *pregiudizio* della superiorità occidentale ha un significato direttamente politico. In un articolo apparso su *El Moudjahid* il 22 luglio del 1958 e intitolato *Vérités premières à propos du problème colonial* Fanon lo spiega così:

La négation du béni-oui-ouisme politique est liée au refus du béni-oui-ouisme économique et du béni-oui-ouisme culturel. Il n'est plus vrai que la promotion des valeurs passe par le tamis de l'Occident. Il n'est pas vrai qu'il nous faille constamment être à la remorque, suivre, dépendre de qui que ce soit.³⁰

Così come l'angelo della storia di Benjamin trasportato dalla tempesta del progresso rimasta impigliata nelle sue ali, volgendo il suo sguardo al passato non può che ricavarne l'immagine di un cumulo di macerie³¹, così Fanon quando cerca "l'homme dans la technique et dans le style européens" non riesce a scorgere nullo altro che "une succession de négations de l'homme, une avalanche de meurtres"³². L'Europa non è per Fanon la realizzazione dell'umano, ma la mistificazione di questa realizzazione, una mistificazione compiuta nelle desertiche regioni del pensiero allo scopo di giustificare i propri crimini. Di fronte alla miseria dei pa-

²⁹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 302.

³⁰ F. Fanon, *Vérités premières à propos du problème colonial*, in *Pour la révolution africaine*, op. cit., p. 146.

³¹ "C'è un quadro di Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è questa bufera." (W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, trad. it. di Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997; pp. 35-37).

³² F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 303.

esi *sous-développés* la ricchezza dell'Europa non appare a Fanon come il segno di alcuna superiorità ma come un vero e proprio *insulto*:

les nations européennes se vantent dans l'opulence la plus ostentatoire. Cette opulence européenne est littéralement scandaleuse car elle a été bâtie sur le dos des esclaves, elle s'est nourrie du sang des esclaves, elle vient en droite ligne du sol et du sous-sol de ce monde sous-développé. Le bien-être et le progrès de l'Europe ont été bâtis avec la sueur et les cadavres des nègres, des Arabes, des Indiens et des Jaunes. Cela nous décidons de ne plus l'oublier.³³

Il carattere insultante della ricchezza europea risiede nella sua genesi, nella quale le colonie hanno svolto un ruolo tanto importante quanto non riconosciuto. Per Fanon si tratta di comprendere che la ricchezza dei paesi imperialisti è “aussi notre richesse”:

Très concrètement l'Europe s'est enflée de façon démesurée de l'or et des matières premières des pays coloniaux: Amérique Latine, Chine, Afrique. De tous ces continents, en face desquels l'Europe aujourd'hui dresse sa tour opulente, partent depuis des siècles en direction de cette même Europe les diamants et le pétrole, la soie et le coton, les bois et les produits exotiques. L'Europe est littéralement la création du tiers monde.³⁴

Rinchiuso nella solitudine della propria torre opulenta, accecato dalle proprie stesse mistificazioni, il discorso europeo sull'uomo appare a Fanon un narcisismo osceno, un delirio capace di interrompere il cammino dell'uomo verso se stesso. È perciò che la liberazione dell'uomo deve cominciare dalla liberazione dall'ossessione della superiorità europea. L'Europa, riconosce Fanon, ha prodotto nel corso della sua storia tutti gli elementi per una soluzione dei grandi problemi dell'umanità. Il fatto che questi elementi siano rimasti nel cielo della teoria, rende necessario per Fanon un approccio nuovo, capace di essere all'origine di una prassi liberatrice. Solo superando la trappola dell'imitazione i popoli colonizzati possono, come appare necessario, portare il problema umano ad un livello nuovo e superiore:

³³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 94.

³⁴ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 99.

il faut inventer, il faut découvrir. Si nous voulons répondre à l'attente de nos peuples, il faut chercher ailleurs qu'en Europe. [...] Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf.³⁵

La bancarotta morale dell'Europa trova la sua più paradigmatica espressione nel razzismo in cui, per Fanon come già per Césaire e Memmi, consiste l'essenziale della situazione coloniale:

Quand on aperçoit dans son immédiateté le contexte colonial, il est patent que ce qui morcelle le monde c'est d'abord le fait d'appartenir ou non à telle espèce, à telle race.³⁶

In un testo del 1956 intitolato *Racisme et culture*, Fanon si interroga sul rapporto tra cultura, intesa come "l'ensemble des comportements moteurs et mentaux né de la rencontre de l'homme avec la nature et avec son semblable"³⁷, e il razzismo. Il razzismo per Fanon è un *élément culturel*, e dunque storico, presente in alcune culture e assente in altre, che non dipende da alcuna immemorabile disposizione dello spirito umano. Fanon ha parole di scherno per le commissioni che l'ONU ha incaricato di combattere il pregiudizio razzista. I film antirazzisti, i poemi antirazzisti gli appaiono come condanne spettacolari ed inutili, fondate sul presupposto che il razzismo sia una patologia individuale e come tale possa essere curata. La realtà per Fanon è che il razzismo è il prodotto di una situazione di sfruttamento economico, appoggiata su di un potere militare di cui si presenta come una indispensabile legittimazione *post factum*. A parere di Fanon infatti

il n'est pas possible d'asservir des hommes sans logiquement les inférioriser de part en part. Et le racisme n'est que

³⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 305.

³⁶ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 43. E' per questo motivo che Fanon ritiene che l'analisi marxista debba essere integrata per rendere conto adeguatamente della questione coloniale: "Aux colonies l'étranger venu d'ailleurs s'est imposé à l'aide de ses canons et de ses machines. En dépit de la domestication réussie, malgré l'appropriation le colon reste toujours un étranger. Ce ne sont ni les usines, ni les propriétés, ni le compte en banque qui caractérisent d'abord "la classe dirigeante". L'espèce dirigeante est d'abord celle qui vient d'ailleurs, celle qui ne ressemble pas aux autochtones, "les autres". (*Ibidem*).

³⁷ F. Fanon, *Racisme et culture*, in *Pour la révolution africaine*, *op. cit.*, p. 39.

l'explication émotionnelle, affective, quelquefois intellectuelle de cette infériorisation.³⁸

Il razzismo coloniale non è comprensibile che all'interno della situazione specifica del suo esercizio, una situazione che si configura per Fanon come l'oppressione sistematica di un popolo ad opera di un altro popolo. La sua prima necessità è quella dell'*asservissement* della popolazione autoctona e il metodo più generalmente impiegato per realizzarlo è quello dell'iperviolenza. A questa fase corrisponde un razzismo *volgare* o *primitivo*, fondato su pretese evidenze di carattere biologico, un razzismo che legge l'inferiorità come il portato di una distinzione di natura tra gli appartenenti alle razze inferiori e superiori. Al termine della sua logica vi è la disumanizzazione del colonizzato, o meglio la sua animalizzazione:

Et, de fait, le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique. On fait allusion aux mouvements de reptation du jaune, aux émanation de la ville indigène, aux hordes, à la puanteur, aux pullulement, au grouillement, aux gesticulations. Le colon, quand il veut bien décrire et trouver le mot juste, se réfère constamment au bestiaire.³⁹

Questo razzismo brutale è progressivamente soppiantato – anche se mai totalmente sostituito nel vocabolario coloniale – da una nuova forma di razzismo, più funzionale al mantenimento dello *status quo* poiché abbellito, mascherato, camuffato in modo da apparire più digeribile alle masse delle metropoli. È lo stadio nel quale, dice Fanon, il razzismo “n’ose plus sortir sans fard”⁴⁰. È lo stadio del razzismo *culturale* che, per costruire le proprie gerarchie, non si appoggia più sulla biologia ma sull'appartenenza culturale. Esso sfocia in una condanna altrettanto complessiva del colonizzato che viene rappresentato non solo come culturalmente determinato ad essere “impermeable à l'éthique”, ma come “ennemi des valeurs”, “élément corrosif” o “déformant”⁴¹, da tenere prudentemente al di fuori dalla *citè* per evitare il rischio del propagarsi al suo interno di pericolose infezioni morali:

³⁸ F. Fanon, *Racisme et culture*, op. cit., p. 47.

³⁹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 45.

⁴⁰ F. Fanon, *Racisme et culture*, op. cit., p. 43.

⁴¹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 44.

Les valeurs, en effet, sont irréversiblement empoisonnées et infectées dès lors qu'on les met en contact avec le peuple colonisé. Les coutumes du colonisé, ses traditions, ses mythes, surtout ses mythes, sont la marque même de cette indigence, de cette dépravation constitutionnelle.⁴²

Solo il colonizzatore è un soggetto morale, solo il colonizzato possiede valori e la capacità di universalizzarli. È perciò che la storia, nel mondo coloniale, è patrimonio esclusivo del colonizzatore:

Le colon fait l'histoire. Sa vie est une épopée, une odyssée. Il est le commencement absolu: "Cette terre, c'est nous qui l'avons faite". Il est la cause continuée: "Si nous partons, tout est perdu, cette terre retournera au Moyen Age." En face de lui, des êtres engourdis, travaillés de l'intérieur par les fièvres et les "coutumes ancestrales", constituent un cadre quasi minéral au dynamisme novateur du mercantilisme colonial.⁴³

La storia che il colono scrive non è che il prolungamento della storia della metropoli. Il paese colonizzato è percepito al limite come un luogo senza storia, poiché abitato da un popolo incapace di agire moralmente, rinchiuso all'interno di una sterile ripetizione di modelli culturali superati:

Le peuple colonisé est idéologiquement présenté comme un peuple arrêté dans son évolution, imperméable à la raison, incapable de diriger ses propres affaires, exigeant la présence permanente d'une direction. L'histoire des peuples colonisés est transformée en agitation sans aucune signification et, de ce fait, on a bien l'impression que pour ces peuples l'humanité a commencé avec l'arrivée de ces valeureux colons.⁴⁴

Dipinto in questo modo il colonizzato non viene solo inferiorizzato, ma viene rinchiuso *à jamais* nella prigione della propria inferiore identità culturale, che è separata con ogni cura da quella del colonizzatore. Il risultato, consapevolmente perseguito dal potere coloniale, è quello di

⁴² F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 45.

⁴³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 52-53.

⁴⁴ F. Fanon, *Pourquoi nous employons la violence*, op. cit., p. 176.

enforcer dans la tête des indigènes que le départ du colon signifierait pour eux retour à la barbarie, encanaillement, animalisation.⁴⁵

Il risultato è il mondo coloniale in quanto “mondo compartimenté, manichéiste, immobile”, un “monde de statues” perfettamente funzionale allo sfruttamento e alla sua indefinita prosecuzione⁴⁶.

Il colonialismo impone la ripetizione dell'identico culturale come un destino, funzionale alla propria stabilità. Come conseguenza la cultura dei colonizzati, “autre fois vivante et ouverte sur l'avenir”, schiacciata dall'oppressione militare, economica e simbolica del colonizzatore

se ferme, figée dans le statut colonial, prise dans le carcan de l'oppression. À la fois présente et momifiée elle atteste contre ses membres. Elle les définit en effet sans appel.⁴⁷

La distruzione della cultura dei popoli colonizzati è perseguita in modo sistematico dal potere coloniale:

Au bout d'un ou deux siècles d'exploitation se produit une véritable émaciation du panorama culturel national. La culture nationale devient un stock d'habitudes motrices, de traditions vestimentaires, d'institutions morcelées. On y décèle peu de mobilité. Il n'y a pas de créativité vraie, pas d'effervescence. Misère du peuple, oppression nationale et inhibition de la culture sont une seule et même chose. Après un siècle de domination coloniale on trouve une culture rigidifiée à l'extrême, sédimentée, minéralisée.⁴⁸

Imprigionati in un'identità culturale immobilizzata, asserviti sia economicamente che simbolicamente, i popoli colonizzati reagiscono all'*oblitération culturelle* perseguita dal potere coloniale secondo una progressione che Fanon descrive come composta da tre fasi, che ricordano da vicino la dialettica espressa da Sartre in *Orphée Noir*⁴⁹. In un primo momento il colonizzato subisce la tentazione dell'assimilazione: frastornato dal potere dell'occupante, fi-

⁴⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 201.

⁴⁶ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 53.

⁴⁷ F. Fanon, *Racisme et culture*, op. cit., p. 41.

⁴⁸ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 227.

⁴⁹ Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 211.

nisce per credere alla propria inferiorità culturale e tenta di venirvi a capo assimilandosi alla cultura dell'oppressore. È il momento della più piena alienazione coloniale, del senso di colpa nei confronti della propria origine e della condanna dello stile di vita dei padri. Nel frattempo l'oppressione non scompare e il colonizzato è spinto a passare ad una nuova fase. È la fase della riappropriazione delle proprie origini pensate come pure e salvifiche, della loro esaltazione incondizionata di contro al progresso diabolico introdotto dall'occupante, la fase della *culture de la culture*, del passato vissuto come Verità:

Découvrant l'inutilité de son aliénation, l'approfondissement de son dépouillement, l'infériorisé, après cette phase de dé-culturation, d'extranéisation, retrouve ses positions originales. Cette culture, abandonnée, quittée, rejetée, méprisée, l'infériorisé s'y engage avec passion.⁵⁰

La *négritude* è il più esemplare prodotto culturale di questa fase. Per Fanon, che si trova su questo punto in perfetto accordo con Sartre⁵¹, la *négritude* rappresenta il momento negativo di una progressione dialettica, che deve trovare altrove il proprio fine⁵². La *négritude*, "antithèse affective sinon logique de cette insulte que l'homme blanc faisait à l'humanité"⁵³, è una fase transitoria, per-

⁵⁰ F. Fanon, *Racisme et culture*, op. cit., p. 48.

⁵¹ Sull'influenza esercitata sulla riflessione di Fanon sul razzismo dalle *Réflexions sur la question juive* di Sartre cfr. invece B. Cheyette, *Fanon et Sartre: Noirs et Juifs*, in "Les Temps Modernes", 635/2005-636/2006, pp. 159-174. Secondo Cheyette Fanon rimarrebbe prigioniero di un discorso contraddittorio ed essenzializzante, incapace di venire a capo in maniera soddisfacente della dialettica dell'oppressione, come invece accadeva a Sartre. Di opinione contraria è Nigel C. Gibson, per il quale la dialettica di Fanon è superiore a quella di Sartre, poiché "rather than making generalizations about the human condition, Fanon's observations are grounded by the gravity of the historical specificity of racism and colonialism" (N. C. Gibson, *Fanon. The Postcolonial Imagination*, Cambridge, Polity, 2003; p. 73).

⁵² Fanon commenta così la sua lettura del testo di Sartre: "Alors que je lui dis: "Ma Négritude n'est ni une tour ni une cathédrale, elle plonge dans la chair rouge du sol, elle plonge dans la chair ardente du ciel, elle trouve l'accablement opaque de sa droite patience..."., alors que moi, au paroxysme du vécu et de la fureur, je proclame cela, il me rappelle que ma négritude n'est qu'un temps faible. En vérité, en vérité je vous le dis, mes épaules ont glissé de la structure du monde, mes pieds n'ont plus senti la caresse du sol. Sans passé nègre, sans avenir nègre, il m'était impossible d'exister ma nègrerie." (F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., pp. 111-112).

⁵³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 203.

ché incapace, nel suo bisogno di affermare l'esistenza di una *culture nègre*, di fuoriuscire dalla razzializzazione del pensiero tipica della cultura coloniale i cui responsabili "sont et demeurent les Européens qui n'ont pas cessé d'opposer la culture blanche aux autres incultures"⁵⁴. L'immersione nei costumi, nelle tradizioni, nell'identità nera è secondo Fanon un'espressione culturale ancora di *pré-combat*, che ad una forma poetica riuscita coniuga spesso un contenuto banalmente esotista:

C'est la période où les intellectuels chantent les moindres dé-terminations du panorama indigène. Le boubou se trouve sacralisé, les chaussures parisiennes ou italiennes délaissées au profit des babouches. Le langage du dominateur écorche soudain les lèvres. Retrouver son peuple c'est quelquefois dans cette période vouloir être nègre, non un nègre pas comme les autres, mais un véritable nègre, un chien de nègre, tel que le veut le Blanc. Retrouver son peuple c'est se faire bicot, se faire le plus indigène possible, le plus méconnaissable, c'est se couper les ailes qu'on avait laissé pousser.⁵⁵

Pensare di combattere il colonialismo facendo riferimento all'esistenza di una cultura nera significa accettare dal pensiero coloniale i termini della discussione, dimenticando nel contempo che "les nègres sont en train de disparaître, ceux qui les ont créés étant en train d'assister à la dissolution de leur suprématie économique et culturelle"⁵⁶.

La *négritude* incarna un momento reattivo del pensiero, un momento che deve essere superato per entrare in quello che per Fanon è il terzo e decisivo momento della progressione, quello del *combat*. In questa fase l'intellettuale

après avoir tenté de se perdre dans le peuple, de se perdre avec le peuple, va au contraire secouer le peuple. Au lieu de privilégier la léthargie du peuple il se transforme en réveilleur de peuple.⁵⁷

L'intellettuale che segue il proprio popolo nella lotta si libera dal potere ipnotico della tradizione e comprende subito che

⁵⁴ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 202.

⁵⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 210.

⁵⁶ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 222.

⁵⁷ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 211.

Il ne suffit pas de rejoindre le peuple dans ce passé où il n'est plus mais dans ce mouvement basculé qu'il vient d'ébaucher et à partir duquel subitement tout va être mis en question.⁵⁸

Abbandonando il piano della difesa pregiudiziale della tradizione – un piano che è già una manifestazione dell'urgenza di riattivare una dimensione nazionale, ma che per Fanon rimanda più alle leggi dell'inerzia che all'offensiva necessaria per ottenere una complessiva ridefinizione dei rapporti sociali⁵⁹ – egli accede per la prima volta al piano della produzione culturale. La cultura per Fanon è in larga misura opposta alla tradizione, così come la possibilità di innovare si oppone alla riproduzione dell'identico. Per Fanon

la coutume est toujours une détérioration de la culture. Vouloir coller à la tradition où réactualiser les traditions délaissées, c'est non seulement aller contre l'histoire mais contre son peuple. Quand un peuple soutient une lutte armée ou même politique contre un colonialisme implacable, la tradition change de signification. Ce qui était technique de résistance passive peut, dans cette période, être radicalement condamné. Dans un pays sous-développé en phase de lutte les traditions sont fondamentalement instables et sillonnées de courants centrifuges.⁶⁰

La lotta, così come Fanon aveva già avuto modo di notare in *L'An V de la révolution algérienne*⁶¹, destabilizza gli orizzonti di senso acquisiti, rimettendo in movimento il mondo immobile della colonizzazione. Nella trasfigurazione di tutti i valori che accompagna la lotta anche il recupero del passato assume un nuovo sen-

⁵⁸ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 215.

⁵⁹ Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 226.

⁶⁰ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 213.

⁶¹ L'intero libro è dedicato ad un'analisi della profonda trasformazione che la rivoluzione impone alla società algerina, dal significato delle sue istituzioni tradizionali, alla sua relazione con la cultura tecnica dell'oppressore. La tesi di fondo espressa da Fanon è che la rivoluzione impone una completa riformulazione dei valori acquisiti. "Des lors que le corps de la Nation se remet à vivre de façon cohérente et dynamique, tout devient possible. La connaissance de la "psychologie de l'indigène", ou de la "personnalité de base" manifeste sa vanité. Le peuple qui prend son destin en mains, assimile à une cadence presque insolite les formes les plus modernes de la technique" e trasforma altrettanto rapidamente la propria relazione con le proprie tradizioni (F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 135).

so: non più quello di passiva resistenza alle falsificazioni dell'oppressore, ma quello di intenzione proiettata nell'avvenire o meglio ancora di invito all'azione. La lotta, restituendo ai popoli colonizzati uno spazio di azione collettiva, produce cultura vivente, che è responsabilità verso la liberazione della propria nazione. Si comprende così come per Fanon la lotta di liberazione nazionale possa rappresentare "la manifestation la plus pleinment culturelle qui soit"⁶²

La culture nationale est l'ensemble des efforts faits par un peuple sur le plan de la pensée pour décrire, justifier et chanter l'action à travers laquelle le peuple s'est constitué et s'est maintenu.⁶³

La nazione è per Fanon la "matrice matérielle à partir de la quelle la culture devient possible"⁶⁴, poiché la nazione è la condizione di possibilità dell'azione collettiva.

La condition d'existence de la culture est donc la libération nationale, la renaissance de l'Etat.⁶⁵

L'unica dimensione adeguata alla produzione di cultura è dunque per Fanon quella nazionale, al di fuori della quale non v'è spazio che per il folklore. Nella lotta per la liberazione nazionale – per usare le parole di *Peau noire, masques blancs* – il colonizzato supera il risentimento, ritrovando la pienezza della propria umanità:

Le comportement de l'homme n'est pas seulement réactionnel. Et il y a toujours du ressentiment dans une réaction. Nietzsche, dans *La Volonté de Puissance*, l'avait déjà signalé. Amener l'homme à être actionnel, en maintenant dans sa circularité le respect des valeurs fondamentales qui font un monde humain, telle est la première urgence de celui qui, après avoir réfléchi, s'apprête à agir.⁶⁶

L'azione è per Fanon il bisogno più profondo dell'uomo. Solo fuoriuscendo dal culto del passato, su cui si fondano tanto il risentimento quanto la reattività dei culturalismi, l'uomo si apre alla

⁶² F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 233.

⁶³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 222.

⁶⁴ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 221.

⁶⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 232.

⁶⁶ F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 180.

propria umanità riabbracciando nella progettualità nazionale il carattere universalmente creativo della propria condizione⁶⁷:

Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je ne dois pas y chercher le sens de ma destinée. Je dois me rappeler à tout instant que le véritable *saut* consiste à introduire l'invention dans l'existence. Dans le mode où je m'achemine, je me crée interminablement. Je suis solidaire de l'Être dans la mesure où je le dépasse.⁶⁸

Manifestazione culturale per eccellenza, la lotta è un atto di libera creatività che comporta una radicale trasfigurazione di tutti i valori acquisiti:

La lutte de libération ne restitue pas à la culture nationale sa valeur et ses contours anciens. Cette lutte qui vise à une redistribution fondamentale des rapports entre les hommes ne peut laisser intacts ni les formes ni les contenus culturels de ce peuple.⁶⁹

Rinchiuso dalla dominazione coloniale all'interno di un'immagine *dépréciée*, destituito da ogni potere, da ogni possibilità di azione libera e collettiva e inchiodato nella paura e nella disperazione ai propri complessi di inferiorità, l'uomo colonizzato non agisce se non all'interno delle strette coordinate della riproduzione della tradizione, della ripetizione dell'identico. Rispetto a questa situazione la rivoluzione e il suo corollario di violenza rappresentano agli occhi di Fanon una "remise en marche de l'homme"⁷⁰, un ricupero alla storia dei popoli che ne erano stati tenuti ai margini. Nella lotta rivoluzionaria, battendosi per la "naissance d'un monde humain" ovvero di "un monde de reconnaissances réciproques"⁷¹, il colonizzato ritrova la possibilità di agire. Rivoluzione come nascita, come trasmutazione di tutti i valori, come fecondazione, ibridazione, riappropriazione di una cultura vivente. Rivoluzione che per Fanon non può che essere armata e violenta. Cerchiamo di capire perché.

⁶⁷ "Nous estimons qu'un individu doit tendre à assumer l'universalisme inhérent à la condition humaine." (F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 8).

⁶⁸ F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 186.

⁶⁹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 233.

⁷⁰ F. Fanon, *Introduction à L'an V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 13.

⁷¹ F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 177.

Violenza ed azione

Il mondo coloniale è per Fanon un mondo manicheista e immobile, che non può essere superato che per tramite di un rovesciamento violento e liberatorio della sua logica. Fanon si dilunga sull'analisi del ruolo della violenza, tanto nella produzione del traumatismo coloniale che nella sua soluzione attraverso la decolonizzazione. La decolonizzazione per Fanon “est toujours un phénomène violent” che coincide con “le remplacement d’une “espèce” d’hommes par une autre “espèce” d’hommes”⁷². Gli uomini che la decolonizzazione deve sostituire sono il colonizzatore e il colonizzato, grandezze reciproche prodotte dal sistema coloniale. Il mondo coloniale è per Fanon “un monde compartimenté”, “un monde coupé en deux”⁷³, che vive di questa divisione e della sua eterna riproduzione. I confini tra i due mondi – diversamente da quanto avviene nei paesi capitalisti dove tra sfruttatori e sfruttati “s’interposent une multitude de professeurs de morale, de conseillers, de désorientateurs”⁷⁴ – sono controllati militarmente. Il principale interlocutore del colonizzato, cui sono riservate scuole differenti da quelle dei coloni, cui è impedito l’accesso alle funzioni pubbliche, che è privo di diritti politici, la cui terra viene progressivamente espropriata per vie assolutamente legali, è infatti il gendarme o il soldato. Il linguaggio che il colonialismo rivolge ai propri sudditi è un linguaggio di pura violenza e di assoluta esclusione dal potere: esso comanda al colonizzato di restare al suo posto, di non infrangere l’ordine manicheista della colonizzazione. Un simile ordine si regge sull’imperativo simbolico della completa disumanizzazione del colonizzato, che viene dipinto come privo di regole morali, nemico di ogni valore, incapace di una vita associata che sorpassi il livello di descrizione che può essere fornito dalla zoologia. La prassi rivoluzionaria restituisce all’individuo colonizzato uno spazio di azione libera, uno spazio nel quale egli si avvia a risolvere la sua condizione di *dépersonnalisation absolue*, il suo stato di *aliéné permanent dans son pays*:

⁷² F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 39.

⁷³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 41.

⁷⁴ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 42.

Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées.⁷⁵

La decisione per la lotta armata non è presa a cuor leggero. Essa rappresenta – e ciò per Fanon è una costante delle decolonizzazioni – la testimonianza della suprema disillusione da parte dei popoli oppressi di poter fare affidamento su mezzi che violenti non siano per ottenere la propria liberazione⁷⁶.

Fanon rifiuta esplicitamente l'opzione della non-violenza, come possibile strumento di fuoriuscita dalla situazione coloniale. La parola d'ordine della non violenza, a parere di Fanon, è un'invenzione dell'ultima ora del colonialismo. La non violenza viene introdotta in gioco dalla borghesia colonialista, che getta attraverso di essa una strizzatina d'occhio alle *élites* intellettuali ed economiche colonizzate, ricordando la comunanza di fondo dei loro interessi. Attraverso di essa si cerca di giungere ad una soluzione concordata del *problème colonial*, prima che siano compiuti atti irreversibili, prima che sia sparso sangue. La soluzione è invocata, quando iniziano gli incendi e gli attentati, anche dai nascenti partiti nazionalisti, che invocano i loro oppressori affinché trovino al più presto una soluzione, prima che le masse sfuggano completamente al loro controllo. Di fronte all'esplosione della lotta popolare, la singolare opacità del comportamento dei partiti nazionalisti – combattuti tra il condannare le violenze e il farsi mediatori con le forze rivoluzionarie dalle quali non vogliono perdere completamente il contatto, per non essere scavalcati – è espressione della loro incapacità di rompere i ponti con il colonialismo. A questo scopo useranno ogni precauzione per non confondersi con gli sgozzatori, gli assassini, i selvaggi autori di questi atti spettacolari che tanto odiosi appaiono alla stampa e all'opinione pubblica della metropoli. I nazionalisti riformatori dubitano dell'efficacia della violenza perché convinti – come Engels nel suo *Anti Dhüring* – che nella lotta la vittoria dipenda dai mezzi a disposizione, che gli strumenti debbano essere prodotti,

⁷⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 90.

⁷⁶ "la violence du peuple algérien n'est pas haine de la paix ni rejet du contact humain, ni conviction que seule la guerre peut mettre fin au régime colonial en Algérie. Le peuple algérien a choisi l'unique solution qui lui était laissée." (F. Fanon, *Pourquoi nous employons la violence*, op. cit., p. 180).

che il produttore degli strumenti più perfezionati trionferà su quello che possiede strumenti meno perfezionati e che la vittoria in definitiva dipenda dalla capacità di produrre armi ovvero dalla capacità produttiva in generale. Per Fanon si tratta di un'argomentazione che non tiene in considerazione dell'evoluzione del capitalismo: il successo dell'azione di *guerrilla* – di una guerra combattuta nell'inferiorità dei mezzi – dipende dalla trasformazione del ruolo economico delle colonie all'interno del sistema economico internazionale. Le colonie, che inizialmente erano solo fonti di materie prime a basso costo, si sono trasformate in mercati. Ora, la *guerrilla* danneggia in maniera decisiva la profittabilità di questi mercati. La guerra contro il colonialismo è possibile per Fanon anche nell'inferiorità di mezzi, poiché la soluzione dell'occupazione militare e della schiavitù sono controproducenti dal punto di vista dell'interesse economico delle stesse potenze colonizzatrici. Decisivo dunque nella scelta della violenza come metodo è per Fanon il fatto che essa *ha successo*, poiché nessun paese colonialista è in grado di adottare la sola contromisura possibile, l'occupazione militare stabile attraverso contingenti militari di ampia consistenza⁷⁷.

⁷⁷ Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 72.

Più che un apologeta della violenza⁷⁸, Fanon appare come un suo lucido analista⁷⁹. La sua preoccupazione è, sin dagli scritti che

⁷⁸ Le riflessioni sulla violenza di Fanon gli attireranno numerose critiche tra le quali la più celebre è forse quella di Hannah Arendt, che in un testo del 1969 intitolato *On violence*, indica in Fanon un teorico della violenza, un esaltatore acritico della sua potenzialità di liberazione, capace di divenire il cattivo maestro di un'intera generazione. L'avvento dell'era atomica ha segnato a parere della Arendt il divorzio dei mezzi della violenza da ogni finalità possibile. Ciò ha reso la violenza uno strumento sempre più dubitabile e incerto nell'arena internazionale come testimoniano la "ovvia insania" della corsa agli armamenti e della deterrenza nucleare. Se la violenza appare agli occhi della generazione postatomica come uno strumento sempre più squalificato a livello di rapporti internazionali – in virtù dell'insensatezza cui conduce lo sviluppo sproporzionato dei mezzi di distruzione di massa – essa invece "ha guadagnato terreno in fatto di reputazione e di attrazione negli affari interni, specialmente in fatto di rivoluzione" (H. Arendt, *On violence*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1969, trad. it. di Savino D'Amico, *Sulla violenza*, Parma, Guanda, 1996; p. 14). Questa esaltazione della violenza come strumento di lotta politica, tipica di quella che la Arendt chiama la *Nuova sinistra*, non ha una matrice marxista ma soreliana: "Certamente, Marx era consapevole del ruolo della violenza nella storia, ma questo ruolo era per lui secondario; non la violenza ma le contraddizioni inerenti alla vecchia società ne provocavano la fine. [...] Allo stesso modo egli considerava lo Stato come uno strumento di violenza nelle mani della classe dominante; ma il potere effettivo della classe dominante non consisteva né si basava sulla violenza. Esso era definito dal ruolo che la classe dominante svolgeva nella società o, più esattamente, dal suo ruolo nel processo di produzione" (*Ibidem*, pp. 14-15). Un'espressione particolarmente significativa di questa apologia della violenza è ritrovata dalla Arendt nella prefazione di Sartre a *Les damnés de la terre*. La Arendt non dubita che le parole di Sartre esprimano al meglio il contenuto del testo e interpreta Fanon come il precursore massimalista ed irresponsabile della rivalutazione della violenza come strumento politico da parte dei movimenti. Capace di parole "grandiose ed irresponsabili" (*Ibidem*, p. 24) – come ad esempio l'affermazione per la quale la fame dignitosa è preferibile al pane mangiato in schiavitù – Fanon appare alla Arendt come un esaltatore della violenza per la violenza (*Ibidem*, p. 70), influenzato da oscuri concetti vitalistici e organicisti: "finché parliamo in termini biologici, i fautori della violenza possono richiamarsi al fatto innegabile che in natura la distruzione e la creazione non sono altro che le due facce del processo naturale, per cui l'azione violenta collettiva, a parte l'attrattiva che le è propria, può apparire come un prerequisito naturale della vita collettiva dell'umanità, come la lotta per la sopravvivenza e la morte violenta lo sono nell'assicurare la continuità della vita nel regno animale" (*Ibidem*, p. 82). Per un'analisi dell'influenza di Fanon sui movimenti degli anni '60 e '70 negli Stati Uniti, vedi A.-J. Arnold, *Les lectures de Fanon au prisme américain: des révolutionnaires aux révisionnistes*, in "Les Temps Modernes", 635/2005-636/2006, pp. 118-135.

⁷⁹ Secondo R. Zahar è nella capacità di analizzare scientificamente le condizioni della violenza esistente che Fanon trova la sua distanza da Sorel: "pour Sorel, la violence est une constante naturelle et instinctive de la nature humaine, dont il ne

precedono la rivoluzione, di analizzarla, di conoscerne la natura e le conseguenze, piuttosto che di proporle una cieca esaltazione. Fanon non esita a definire la guerra di liberazione algerina come “la plus hallucinante qu’un peuple ait menée pour briser l’oppression coloniale”⁸⁰. La rivoluzione algerina è stata accusata di essere una rivoluzione sanguinaria e per questo motivo essa è stata abbandonata anche da molti democratici che erano stati suoi sostenitori della prima ora. Fanon condanna con chiarezza – per quanto con il cuore “plein de détresse” – le reazioni più feroci di quelli che ormai chiama i suoi compatrioti⁸¹. Egli riconosce gli eccessi, ma rifiuta l’obbligo al *fair-play* che la democrazia francese – pur responsabile di massacri di civili, di esecuzioni sommarie di detenuti e dell’istituzione della tortura a pratica sistematica – vorrebbe unilateralmente imporre al proprio avversario. Si tratta, come consiglia Jean Améry, di abbandonare “toute notion de fausse symétrie selon laquelle la violence serait toujours égale à la violence”⁸². La Francia pratica in Algeria una forma di terrore dissimetrico e legalizzato e pretende dal proprio avversario una moralità e una trasparenza perfette. Fanon denuncia il carattere utopico di simili pretese, ma rifiuta l’equiparazione dei crimini della rivoluzione con quelli del colonialismo. Ciò che è decisivo per Fanon è che la violenza non si produce nel momento della decisione per la lotta armata, ma preesiste alla rivolta stessa, consu-

faut pas empêcher l’explosion. La tendance à la violence est inhérente à l’homme. [...] Fanon, en revanche, analyse la violence dans son contexte historique et économique, comme une réalité dérivée et médiatisée par le processus d’exploitation du colonialisme. Pour lui, la violence ne se limite pas au moment où elle explose spontanément, mais se différencie socialement, de par son interprétation consciente du bouleversement révolutionnaire des structures de la société” (R. Zahar, *L’oeuvre de Frantz Fanon*, op. cit., p. 93).

⁸⁰ F. Fanon, *Introduction à L’an V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 5.

⁸¹ F. Fanon, *Introduction à L’an V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 7.

⁸² J. Améry, *L’homme enfanté par l’esprit de violence*, in “Les Temps Modernes”, 635/2005-636/2006, pp. 175-189; p. 185. Si tratta di un testo del 1969, inedito in francese, nel quale Améry legge Fanon attraverso il prisma della propria esperienza del lager nazista, per arrivare a fondare la necessità di una distinzione tra due tipi di violenza, la *violenza oppressiva* o *répressive*, e la *violenza rivoluzionaria*. Se la prima appare come la negazione dell’eguaglianza e dunque dell’umanità dell’uomo, la “violenza révolutionnaire est l’affirmation d’un être humain qui s’accomplit lui-même face à ce qui essaie de lui nier son humanité, ou encore contre la négation de l’être humain. La négativité de la violence révolutionnaire a une charge positive” (*ibidem*).

stanziale alla situazione coloniale, come un ineliminabile dato “atmosferico”. Per Fanon

le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence.⁸³

In un discorso pronunciato alla conferenza di Accra nell'aprile del 1960 come rappresentante del Governo provvisorio algerino, Fanon argomenta così la necessità della lotta armata:

Le régime colonial est un régime instauré par la violence. C'est toujours par la force que le régime colonial s'est implanté. C'est contre la volonté des peuples que d'autres peuples plus avancés dans les techniques de destruction ou numériquement plus puissants se sont imposés. Je dis qu'un tel système établi par la violence ne peut logiquement qu'être fidèle à lui-même, et sa durée dans le temps est fonction du maintien de la violence.⁸⁴

Alla violenza originaria della conquista segue la violenza quotidiana del razzismo e dello sfruttamento necessaria alla conservazione della situazione coloniale. Costretto all'immobilità, all'inazione, il colonizzato sviluppa dei sentimenti di frustrazione e di invidia, cova la rabbia e la violenza. La violenza atmosferica della colonizzazione si incolla alla pelle dei colonizzati, si solidifica nei muscoli e nel sangue come una *juste colère* nei confronti dell'oppressione subita. È una collera incapace di trovare sfogo, una violenza che “gira a vuoto”, riproducendo se stessa e la propria insoddisfazione. Il colonizzato – dice Fanon facendo esplicito riferimento alle sue esperienze di psichiatra – compresso in una forzosa immobilità, accumula una tensione muscolare che trova sfogo in sogni aggressivi, dinamici, violenti⁸⁵. Il colonizzato si libera ogni notte, sognando in permanenza di trasformarsi da persegui-

⁸³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 61.

⁸⁴ F. Fanon, *Pourquoi nous employons la violence*, *op. cit.*, pp. 175-176.

⁸⁵ “La première chose que l'indigène apprend, c'est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites. C'est pourquoi les rêves de l'indigène sont des rêves musculaires, des rêves d'action, des rêves aggresifs. Je rêve que je saute, que je nage, que je cours, que je grimpe. Je rêve que j'éclate de rire, que je franchis le fleuve d'une enjambée, que je suis poursuivi par des meutes de voitures qui ne me rattrapent jamais. Pendant la colonisation, le colonisé n'arrête pas de se libérer entre neuf heures de soir et six heures du matin.” (F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 53).

tato in persecutore. La sua tensione trova espressione talvolta in episodi sanguinari e fraticidi⁸⁶, talaltra nel moltiplicarsi delle proibizioni magiche e rituali, nella danza, nella possessione, o in vere e proprie tempeste oniriche che non sono per Fanon che delle forme di irrealismo, dei tentativi di rimandare a più tardi il solo confronto decisivo, quello con il proprio oppressore. Questo confronto, date le condizioni tipiche di ogni situazione coloniale, non può, a parere di Fanon, che prendere la forma della lotta armata, poiché “entre oppresseurs et opprimés tout se résout par la force”⁸⁷. Nella lotta armata i colonizzati trovano dei compiti concreti, delle possibilità di azione che permettono di scaricare l'eccesso di tensione accumulato e che portano rapidamente ad un rapido regresso di tutte le forme di rifugio nell'irrealismo:

On assistera au cours de la lutte de libération à une désafec-tion singulière pour ces pratiques. Le dos au mur, le couteau sur la gorge ou, pour être plus précis, l'électrode sur les parties génitales, le colonisé va être sommé de ne plus se raconter d'histoires. Après des années d'irréalisme, après s'être vautré dans les phantasmes les plus étonnants, le colonisé, sa mitrailleuse à la main, affronte enfin les seules forces qui lui contestaient son être: celles du colonialisme.⁸⁸

La lotta armata è lo strumento attraverso il quale la violenza allo stato di natura della situazione coloniale viene canalizzata per essere trasformata da comportamento meramente reattivo – “manifestation de son existence proprement animale”, “réaction de défense traduisant un instinct tout à fait banal de conservation”⁸⁹ – in uno strumento di verità capace di far uscire il colonizzato dall'irrealismo al quale la situazione coloniale lo costringeva. Nella violenza, nella sua metodica organizzazione, i popoli colonizzati trovano sfogo alla propria impazienza, al proprio bisogno di azione. La violenza mobilita le masse, convinte della necessità di entrare nella spirale di follia che la costituisce pur di poter ripren-

⁸⁶ “Car la dernière ressource du colonisé est de défendre sa personnalité face à son congénère. [...] Autodestruction collective très concrète dans les luttes tribales, telle est donc l'une des voies par où se libère la tension musculaire du colonisé.” (F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 55).

⁸⁷ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 71.

⁸⁸ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 58.

⁸⁹ F. Fanon, *Pourquoi nous employons la violence*, op. cit., pp. 176-177.

dere in mano le redini dei propri destini, di mettere fine alla condizione coloniale:

L'homme colonisé se libère dans et par la violence. Cette praxis illumine l'agent parce qu'elle lui indique les moyens et la fin.⁹⁰

Immaginando un nuovo umanismo

Il colonizzato è stato a lungo dipinto dal colonizzatore come qualcuno che non comprende che la forza. Con la scelta della lotta armata, in un perfetto ribaltamento della retorica coloniale, i ruoli si ritrovano invertiti. Fanon definisce questo meccanismo come un “cercle de la haine”⁹¹, al cui interno il colonizzato risponde al manicheismo della colonizzazione attraverso un manicheismo eguale e contrario:

La violence du régime colonial et la contre-violence du colonisé s'équilibrent et se répondent dans une homogénéité réciproque extraordinaire.⁹²

Così, alla “théorie de “l'indigène mal absolu” répond la théorie du “colon mal absolu”⁹³. La decolonizzazione non può inizialmente che avere questo carattere reattivo. Essa conserva invertendolo il carattere manicheo della società coloniale, per il quale “le bien est tout simplement ce qui *leur* fait du mal”⁹⁴. Il travagliato tragitto della decolonizzazione comincia facendo del colono “l'ennemi, l'antagoniste, très précisément l'homme à abattre”⁹⁵. Nessun discorso sulla dignità umana, sull'eguaglianza naturale de-

⁹⁰ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 83. Già in *Peau noir masques blancs* Fanon aveva proposto una rilettura della dialettica hegeliana di schiavo e padrone fondata sul carattere emancipatore della violenza. Questa rilettura era necessaria, a parere di Fanon, per comprendere il permanere immutato dell'alienazione razziale nella società postschiavista francese. Agli schiavi di Francia la libertà era stata liberamente concessa. Era mancato dunque loro il necessario momento della lotta: “Pour Fanon, l'émancipation se faisait par la *conquête* de la liberté, une conquête âpre et violente. Si la liberté était *donnée*, il n'y avait pas émancipation” (F. Vergès, *Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc*” Frantz Fanon, *esclavage, race et racisme*, op. cit., p. 49).

⁹¹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 86.

⁹² F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 85.

⁹³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 89.

⁹⁴ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 52.

⁹⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 52.

gli uomini, nessuna invocazione di nessun universale astratto può sostituire nelle intenzioni del colonizzato lo scopo principale ed immediato della sua azione: l'espulsione dei coloni dalla *sua* terra. È per questo motivo che la decolonizzazione non può prendere immediatamente la forma di un "discours sur l'universel", ma deve assumere in prima battuta l'aspetto di una "affirmation échevelée d'une originalité posée come absolue"⁹⁶. E tuttavia, secondo Fanon, se il processo rivoluzionario ha successo, se esso riesce a coronarsi nella costruzione della nazione, allora esso "s'accompagne nécessairement de la découverte et de la promotion de valeurs universalisantes"⁹⁷.

La lotta mette in discussione tutti i valori acquisiti, producendo una nuova cultura per una nuova umanità, una cultura all'interno della quale l'universalismo può ritrovare la dignità perduta:

Cette nouvelle humanité, pour soi et pour les autres, ne peut pas ne pas définir un nouvel humanisme.⁹⁸

L'umanismo, ridotto a ipocrisia e a inganno dal riduzionismo europeo, trova nelle lotte di liberazione dei popoli colonizzati lo strumento di una possibile riattivazione. Per Fanon il difficile cammino che conduce verso questo nuovo umanismo coincide con il progredire della coscienza nazionale. All'inizio della lotta la coscienza nazionale non è che una "forme sans contenu, fragile, grossière"⁹⁹, la cui debolezza è testimoniata nel modo più lampante proprio dalla facilità con la quale essa tende a degradarsi a coscienza etnica o tribale. Per Fanon questa debolezza è un aspetto tipico della coscienza nazionale dei paesi sottosviluppati che trova le proprie ragioni non solamente nella "mutilation de l'homme" operata dai regimi coloniali, ma anche nel sottosviluppo delle borghesie nazionali di questi paesi¹⁰⁰. La congenita debolezza delle borghesie nazionali esistenti fa sì, a parere di Fanon, che esse non possano assolvere il proprio compito storico che tradendo la propria vocazione borghese e mettendosi "à l'école du peuple"¹⁰¹, al completo servizio degli interessi nazionali. Quando ciò non ac-

⁹⁶ Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 44.

⁹⁷ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 235.

⁹⁸ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 234.

⁹⁹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 145.

¹⁰⁰ Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 146.

¹⁰¹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 147.

cade, il risultato per Fanon non può che essere la ripetizione delle forme di sfruttamento coloniali, che condannano le giovani nazioni uscite dai processi di decolonizzazione a continuare “à se faire les petits agriculteurs de l'Europe, les spécialistes de produits bruts”¹⁰². Le borghesie nazionali si propongono come intermediari nei nuovi processi neo-coloniali di sfruttamento, “dans le rôle d'agent d'affaires de la bourgeoisie occidentale”¹⁰³, venendo così a prendere progressivamente le sembianze inquietanti di “nouveaux colons”¹⁰⁴, incapaci di modernizzare i paesi e abili solo nell'appropriarsi delle posizioni di privilegio prima detenute dagli stranieri. Per farlo imporranno una rapida *eticizzazione* dei quadri, che contribuirà a perpetuare gli schemi di pensiero razzisti tipici dell'era coloniale e spingerà la nazione verso lo sciovinismo, il tribalismo, le lotte intestine alimentate dall'appartenenza etnica o religiosa. Una delle espressioni per Fanon più drammatiche di questo processo è la contrapposizione tra un'Africa bianca e un'Africa nera, attraverso la quale la borghesia nazionale di ciascuna delle due regioni dimostra di aver assimilato il razzismo coloniale “jusqu'aux racines les plus pourries”:

On divise l'Afrique en une partie blanche et une partie noire. Les appellations de substitution: Afrique au sud ou au nord du Sahara n'arrivent pas à cacher ce racisme latent. Ici, on affirme que l'Afrique blanche a une tradition de culture millénaire, qu'elle est méditerranéenne, qu'elle prolonge l'Europe, qu'elle participe de la culture gréco-latine. On regarde l'Afrique noire comme une région inerte, brutale, non civilisée... sauvage. Là, on entend à longueur de journée des réflexions odieuses sur le voile des femmes, sur la polygamie, sur le mépris supposé des Arabes pour le sexe féminin. Toutes ces réflexions rappellent par leur agressivité celles que l'on a si souvent décrites chez le colon.¹⁰⁵

Al riparo dell'autorità morale del *leader*, la borghesia nazionale tende ad ergersi a casta e a coltivare i propri interessi sempre più convergenti con quelli della borghesia occidentale, per conto della quale finisce per esercitare una forma di “gouvernement indi-

¹⁰² F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 148.

¹⁰³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 149.

¹⁰⁴ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 150.

¹⁰⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 156.

rect”¹⁰⁶, basato sul controllo dell’esercito e della polizia. Il risultato è per Fanon una sorta di “fascisme à la petite semaine”¹⁰⁷, un neocolonialismo o un semicolonialismo del tipo di quello che ha trionfato nei paesi dell’America latina in seguito all’indipendenza. L’unico modo per impedire questa deriva, a parere di Fanon, è prendere coscienza del fatto che

Dans les pays sous-développés, la phase bourgeoise est impossible. Il y aura certes une dictature policière, une caste de profiteurs, mais l’élaboration d’une société bourgeoise se révèle vouée à l’échec. Le collègue des profiteurs chamarrés, qui s’arrachent les billets de banque sur le fonds d’un pays misérable, sera tôt ou tard un fêtu de paille entre les mains de l’armée habilement manoeuvrée par des experts étrangers. Ainsi, l’ancienne métropole pratique le gouvernement indirect, à la fois par le bourgeois qu’elle nourrit et par une armée nationale encadrée par ses experts et qui fixe le peuple, l’immobilise, le terrorise.¹⁰⁸

Affidare la nazione alla guida di questa “petite caste aux dents longues”¹⁰⁹ significa arrestare nuovamente l’orologio della storia, perpetuando al di là della propria fine l’organizzazione economica e sociale coloniale:

Quand cette caste se sera anéantie, dévorée par ses propres contradictions, on s’apercevra qu’il ne s’est rien passé depuis l’indépendance, qu’il faut tout reprendre, qu’il faut repartir de zéro. La reconversion ne sera pas opérée au niveau des structures mises en place par la bourgeoisie au cours de son règne, cette caste n’ayant fait autre chose que de prendre sans changement l’héritage de l’économie, de la pensée et des institutions coloniales.¹¹⁰

E tuttavia sono proprio le conseguenze della congenita immaturità delle borghesie nazionali a condurre ad una decisiva evoluzione della coscienza nazionale, che si attua rimettendo in questione il postulato dell’unità della nazione sulla base del quale la lotta era stata scatenata:

¹⁰⁶ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 167.

¹⁰⁷ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁸ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 167.

¹⁰⁹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 168.

¹¹⁰ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 169.

Le peuple comprend alors que l'indépendance nationale met au jour des réalités multiples qui, quelquefois, sont divergentes et antagonistes. L'explication, à ce moment précis de la lutte, est décisive car elle fait passer le peuple du nationalisme global et indifférencié à une conscience sociale et économique.¹¹¹

La comprensione della pluralità economica e sociale interna alla nazione, rappresenta per Fanon una decisiva evoluzione della coscienza politica del popolo, una evoluzione necessaria tanto al buon esito del processo rivoluzionario quanto alla riattivazione delle condizioni di possibilità dell'umanesimo:

Le nationalisme, s'il n'est pas explicité, enrichi, approfondi, s'il ne se transforme pas très rapidement en conscience politique et sociale, en humanisme, conduit à une impasse.¹¹²

La semplice contrapposizione al colono si rivela insufficiente a sostenere il prolungarsi della lotta e incapace di rispondere alle strategie di difesa del colonialismo. L'attitudine reattiva che caratterizza le prime fasi della rivolta, finisce per essere in questo modo messa in questione. La grande unità anticoloniale dei primi tempi della lotta deve fare progressivamente posto all'evidenza del fatto decisivo che "la haine ne saurait constituer un programme"¹¹³. La semplificazione rassicurante del manicheismo coloniale, che permetteva di separare con chiarezza il bene dal male deve essere abbandonata, per una penombra nella quale lo sfruttamento "peut présenter une apparence noire ou arabe"¹¹⁴:

Le peuple, qui au début de la lutte avait adopté le manichéisme primitif du colon: les Blancs et les Noirs, les Arabes et les Roumis, s'aperçoit en cours de route qu'il arrive à des Noirs d'être plus blancs que les Blancs et que l'éventualité d'un drapeau national, la possibilité d'une nation indépendante n'entraînent pas automatiquement certaines couches de la population à renoncer à leurs privilèges ou à leurs intérêts.¹¹⁵

¹¹¹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 138.

¹¹² F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 193.

¹¹³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 134.

¹¹⁴ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 139.

¹¹⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 138.

Approfondendo la propria comprensione della complessità della nazione, la rivoluzione raggiunge la propria maturità e fuoriesce dal manicheismo coloniale. È qui che, per usare le categorie di Edward Said, il discorso di Fanon abbandona il piano della teoria della resistenza per accedere ad un orizzonte teorico ben più ambizioso: quello della *liberazione*¹¹⁶. È in questo momento, per molti versi doloroso, che il colono cessa di essere considerato univocamente come *l'homme à abattre* e che il pensiero razziale e razzista tipico della situazione coloniale può essere superato:

L'espèce se morcelle devant ses [del colonizzato] yeux. Autour de lui il constate que certains colons ne participent pas à l'hystérie criminelle, qu'ils se différencient de l'espèce. Ces hommes, qu'on rejetait indifféremment dans le bloc monolithique de la présence étrangère, condamnent la guerre coloniale. Le scandale éclate vraiment quand des prototypes de cette espèce passent de l'autre côté, se font nègres ou arabes et acceptent les souffrances, la torture, la mort.¹¹⁷

Così per Fanon la rivoluzione nel suo procedere scopre di non avere come proprio unico scopo – al contrario di quanto riteneva Memmi – l'espulsione dell'europeo dalla colonia, la chiusura identitaria, la sostituzione dell'odio del colonizzato con l'odio del colonizzatore, ma il superamento di entrambe queste alienate figure attraverso la riattivazione delle condizioni di un universalismo

¹¹⁶ Secondo Said Fanon esprime in modo “più drammatico e decisivo di chiunque altro, l'enorme cambiamento culturale dal terreno dell'indipendenza nazionalista al dominio teorico della liberazione (*the theoretical domain of liberation*)” (E. Said, *Cultura e imperialismo*, op. cit., p. 296). Secondo Benita Parry “the liberation theory of Fanon and Césaire was more impure” di quanto sostenuto da Said, “nativism remaining audible despite the strenuous endorsements of a post-European, transnational humanism as the ultimate goal” (B. Parry, *Resistance theory / theorizing resistance or two cheers for nativism*, in F. Barker, P. Hulme, M. Iversen, *Colonial discourse / postcolonial theory*, Manchester, Manchester University Press, 1994; p. 180). Secondo Parry “the persistent instabilities in Fanon's writings where proclamations of a future beyond ethnicity continue to be intercepted by affirmations of the immediate need to construct an insurgent black subjectivity” pongono l'opera di Fanon all'incrocio tra *cultural nationalism* e *transnationality* “without ‘resolving’ the contradiction and without yielding an attachment to the one or the aspiration to the other” (B. Parry, *Resistance theory / theorizing resistance*, op. cit., pp. 186-187).

¹¹⁷ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 139.

possibile¹¹⁸. La costruzione di questo nuovo universalismo non è in contraddizione con l'approfondimento della coscienza nazionale, ma anzi per Fanon passa necessariamente attraverso di esso:

La conscience de soi n'est pas fermeture à la communication.
La réflexion philosophique nous enseigne au contraire qu'elle en est la garantie.¹¹⁹

La coscienza nazionale, superando il feticismo del colore, divenendo coscienza di sé e della propria umanità, supera il rischio della chiusura identitaria per divenire strumento di comunicazione universale. È in questo senso che bisogna intendere Fanon quando sostiene che solo la coscienza nazionale riesce a “nous donner dimension internationale”¹²⁰ permettendo di porre il problema dell'uomo su di un piano nuovo. Questo piano si apre a partire dalla comprensione dell'universalità e dell'interdipendenza della condizione umana, una comprensione che carica di nuove responsabilità la coscienza umana:

Le devenir de tout homme entretient aujourd'hui des rapports d'étroite dépendance avec le reste de l'univers. C'est pourquoi les peuples coloniaux doivent redoubler de vigilance et de vigueur. L'apparition d'un nouvel humanisme est à ce prix. Les loups ne doivent plus trouver de brebis isolée.¹²¹

Elevata a coscienza umana la coscienza nazionale si trova confrontata non più con il problema della costruzione nazionale, ma con quello della costruzione dell'umanità. È qui che essa si pone di fronte alla più urgente tra le questioni che la decolonizzazione pone all'umanità nel suo complesso:

la libération nationale des pays colonisés dévoile et rend plus insupportable leur état réel. La confrontation fondamentale qui semblait être celle du colonialisme et de l'anticolonialisme, voire du capitalisme et du socialisme, perd déjà de son

¹¹⁸ È una posizione che Fanon sosterrà anche ad Accra, come rappresentante del G.P.R.A.: “Nous sommes des Algériens, banissons de notre terre tout racisme, toute forme d'oppression et travaillons pour l'homme, pour l'épanouissement de l'homme, et pour l'enrichissement de l'humanité.” (F. Fanon, *Pourquoi nous employons la violence*, op. cit., p. 179).

¹¹⁹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 235.

¹²⁰ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 235.

¹²¹ F. Fanon, *Vérités premières à propos du problème colonial*, op. cit., pp. 146-147.

importance. Ce qui compte aujourd'hui, le problème qui barre l'horizon c'est la nécessité d'une redistribution des richesses. L'humanité, sous peine d'en être ébranlée, devra répondre à cette question.¹²²

Il problema globalmente umano di una redistribuzione delle ricchezze è quello dal quale la sorte del mondo dipende più direttamente. Esso non potrà essere risolto, a parere di Fanon, che superando etnicismi e tribalismi e coinvolgendo nella costruzione di un *humanisme à la mesure du monde* gli stessi popoli dell'Europa, ovvero l'umanità nel suo complesso:

Ce travail colossal qui consiste à réintroduire l'homme dans le monde, l'homme total, se fera avec l'aide décisive des masses européennes qui, il faut qu'elles le reconnaissent, se sont souvent ralliées sur les problèmes coloniaux aux positions de nos maîtres communs. Pour cela, il faudrait d'abord que les masses européennes décident de se réveiller, secouent leurs cerveaux et cessent de jouer au jeu irresponsable de la Belle au bois dormant.¹²³

Lo sviluppo della coscienza nazionale termina così nello sviluppo della coscienza umana *tout court*, una coscienza finalmente *à la mesure du monde*. È qui che il circolo della riflessione di Fanon vorrebbe trovare la sua quadratura.

Sul fatto che Fanon riesca realmente a ottenere questa quadratura molti commentatori rimangono dubbiosi. Molti hanno criticato le argomentazioni di Fanon, mettendo in rilievo il contrasto esistente tra l'uomo nuovo che Fanon immaginava la rivoluzione algerina avesse creato e la cruda realtà dell'indipendenza. Jean Améry – che pure a differenza di molti non la adotta per contestare la scelta della lotta armata sostenuta da Fanon – formula così questa critica ricorrente:

malgré sa brillante analyse du néocolonialisme et de l'échec des élites nationales du tiers monde, ne parvint pas à prévoir à quel point ces révolutions autrefois exaltantes reflueraient de façon tragique et même pathétique; il ne pouvait pas concevoir à quel point l'être humain, qui venait d'être enfan-

¹²² F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 96.

¹²³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 103.

té par l'esprit de la violence, serait prêt à abdiquer sa dignité nouvellement acquise et à se soumettre à une dictature.¹²⁴

Si è indicata la debolezza dell'analisi sociologica di Fanon, il suo eccesso di psicologismo, la mancanza di un'adeguata analisi economica dei rapporti internazionali. Più di ogni altra cosa si è criticato il volontarismo, la contraddittorietà ovvero l'assenza di fondamento dell'universalismo postrazziale proposto da Fanon¹²⁵. Lo stesso Edward Said, al quale pure si deve una grande parte dell'attenzione che l'ambiente accademico angloamericano ha tributato negli ultimi decenni a Fanon, ha scritto:

Leggendo le ultime pagine de *I dannati della terra* si ha l'impressione che, essendosi impegnato a combattere sia l'imperialismo che il nazionalismo ortodosso attraverso una contro-narrativa di grande forza decostruttiva, Fanon non abbia potuto rendere esplicita la complessità e la forza anti-identitaria di tale contro narrativa.¹²⁶

E tuttavia, per Said, il fatto che il pensiero di Fanon non riesca a sintetizzarsi in una definitiva teoria della liberazione, non costituisce un'obiezione alla sua attualità. Al contrario, è proprio la sua capacità di interpretare la liberazione dell'uomo come un *problema ineshausto*, che costituisce uno dei suoi maggiori punti di forza¹²⁷. L'interpretazione di Nigel C. Gibson si muove nella medesima direzione quando rileva come sia proprio l'assenza di fondamento dell'universalismo postrazziale proposto da Fanon – e la potente intuizione immaginativa che lo sorregge –, la ragione per la quale la sua opera continua a rappresentare sino ad oggi una sfida per il pensiero:

L'immaginazione postcoloniale di Fanon è una sfida; un'esigenza di confronto con il qui ed ora. Piuttosto che una soluzione tecnologica, la sua idea di un'Africa futura rimaneva

¹²⁴ J. Améry, *L'homme enfanté par l'esprit de la violence*, op. cit., p. 189.

¹²⁵ Cfr. G. Wilder, *Race, raison, impasse. Césaire, Fanon et l'héritage de l'émancipation*, op. cit.; B. Cheyette, *Fanon et Sartre: Noir set Juifs*, op. cit.; F. Vergès, "Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc" Frantz Fanon, *esclavage, race et racisme*, op. cit.

¹²⁶ E. Said, *Cultura e imperialismo*, op. cit., p. 301.

¹²⁷ "Ma nell'oscurità e nella difficoltà della prosa di Fanon, vi sono suggestioni poetiche e utopiche (*visionary*) sufficienti a fare della causa della liberazione un *processo* e non un obiettivo automaticamente raggiunto nelle nazioni di recente indipendenza" (E. Said, *Cultura e imperialismo*, op. cit., pp. 301-302).

nelle mani e nel cervello dell'africano. L'immaginazione può sembrare una misera risposta alle potenti forze della globalizzazione neoliberale che tentano oggi di disciplinare l'Africa. E tuttavia, l'insistenza di Fanon sul portare "l'invezione nell'esistenza" e sull'immaginare un futuro, è in realtà una risposta concreta al logoro autoritarismo tecnico economico dell'aggiustamento strutturale, il tristo mietitore che continua ad aggirarsi per il continente.¹²⁸

L'inesausta attualità del problema di una redistribuzione globale della ricchezza capace di riaprire le condizioni di una esistenza propriamente umana alla totalità degli abitanti del globo sembra permettere di condividere questa posizione.

¹²⁸ N. C. Gibson, *Fanon. The Postcolonial Imagination, op. cit.*, pp. 204-205. La traduzione è mia.

Conclusione

Ce que nous proposons ici est un libéralisme concret. Nous entendons par là que toutes les personnes qui collaborent, par leur travail, à la grandeur d'un pays, ont droit plénier de citoyen dans ce pays. Ce qui leur donne ce droit n'est pas la possession d'une problématique et abstraite nature humaine, mais leur participation active à la vie de la société. Cela signifie donc que les Juifs, comme aussi bien les Arabes ou les Noirs, dès lors qu'ils sont solidaires de l'entreprise nationale, ont droit de regard sur cette entreprise; ils sont citoyens. Mais ils ont ces droits à titre de Juifs, de Noirs, ou d'Arabes, c'est-à-dire comme personnes concrètes.

J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*

L'oblio che troppo spesso ricopre il ruolo giocato dalla storia coloniale nella costruzione dell'identità nazionale francese, si nutre dell'affermazione di una generica incompatibilità di principio tra arbitrio coloniale e universalismo repubblicano. L'analisi del nuovo discorso coloniale ha dimostrato che l'assunzione dell'eterogeneità del piano repubblicano rispetto a quello coloniale è affare assai recente nel discorso pubblico francese. Sino al termine della sua esperienza coloniale – ed anzi con particolare insistenza proprio in questo frangente –, la Francia ha vissuto e giustificato l'eccezione coloniale come una responsabilità direttamente derivante dalla pretesa *vocation à l'universel* del paese. Il nuovo discorso coloniale, lungi dal ritenere il colonialismo incompatibile con l'universalismo repubblicano, ne faceva una missione al suo servizio. Scartando ogni riferimento ad un razzismo manifesto, fondato su considerazioni di carattere biologico, esso poteva proclamare solennemente la propria fedeltà all'ideale dell'unità del genere umano e proporre il colonialismo come strumento della sua realizzazione. Civilizzando i popoli bambini delle colonie e mettendo in valore le terre da questi inutilizzate, il colonialismo francese poteva asserire di perseguire, in quanto avanguardia della *civilisation européenne*, una missione di carattere universale: la produzione dell'unità e del benessere del genere umano.

Il carattere europeo della missione coloniale è riconosciuto, come abbiamo avuto modo di vedere, tanto dai suoi sostenitori, quanto dai suoi critici. Il richiamo all'Europa assume però un significato diverso nei due casi, un significato che si gioca sulla differente interpretazione dell'universalismo europeo. Per il discorso coloniale, l'Europa è la culla della civiltà e il destino del mondo. I valori umani coincidono per definizione con i valori europei e il colonialismo è lo strumento provvidenziale attraverso il quale esportarli nel mondo intero. Il colonialismo può così essere dipinto come un dovere nei confronti dell'umanità, che discende direttamente dal superiore grado di sviluppo della civiltà europea. L'Europa non è una civiltà tra le altre: essa coincide con la civiltà *tout court*. L'Europa è, per dirla in altri termini, la sola civiltà universale. Una simile concezione fa dell'universalismo un *monopolio* dell'Europa e condanna inevitabilmente alla particolarità tutte le civilizzazioni non europee. Di questo *particolare* universalismo si può ben dire ciò che Bill Ashcroft, Gareth Griffith e Helen Tiffin affermano in *Key concepts in post-colonial studies* alla voce *universalism / universality*:

L'universalismo offre una visione egemonica dell'esistenza, attraverso la quale le esperienze, i valori e le aspettative di una cultura dominante sono ritenute vere per tutta l'umanità. Per questo motivo, è una caratteristica cruciale dell'egemonia imperiale, poiché l'ipotesi (o l'asserzione) di una comune umanità – la sua incapacità di riconoscere o di dare valore alla differenza culturale – è alla base della promulgazione del discorso imperiale per il 'progresso' (*advancement*) o la 'valorizzazione' (*improvement*) del colonizzato, obiettivi capaci di mascherare l'estensivo e sfaccettato sfruttamento della colonia.¹

Una posizione come quella di Ashcroft, Griffith e Tiffin ha il limite di trasformare la critica storica in condanna teorica. Facendo dell'universalismo un discorso a vocazione naturalmente imperialista, essa finisce per credere troppo alla retorica coloniale e per concedere senza contestazione proprio quel monopolio sull'universale al quale il discorso coloniale pretende. Si tratta di una concessione che gli autori postcoloniali indagati non accettano di fare, con la tanto ambigua quanto significativa eccezione di

¹ B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Key concepts in post-colonial studies*, London and New York, Routledge, 1998; p. 235. La traduzione è mia.

Memmi. Per Memmi, come abbiamo visto, la vicenda coloniale mette in luce la necessità di rimettere in questione a livello normativo l'universalismo, considerato come una pericolosa utopia capace di trasformarsi in alibi dello sfruttamento. Alle pretese universaliste, tanto generose quanto astratte, Memmi oppone il diritto alla differenza, che interpreta nel senso dell'essenzialismo culturale. Una volta separate secondo i propri confini naturali, le monadi culturali ritrovano nel piano monolineare della storia la possibilità di un confronto. Questo confronto termina, paradossalmente, nell'estensione di una tassonomia che vede ancora una volta alla propria cima – e nuovamente in virtù della sua pretesa universalità – la cultura occidentale. L'estrema ambiguità del pensiero di Memmi su questo punto è ciò che ha trattenuto il suo pensiero in una posizione di assoluta marginalità all'interno degli studi postcoloniali. La considerazione di quest'ambiguità risulta comunque utile a comprendere l'*impasse* nel quale il pensiero postcoloniale deve necessariamente cadere nella misura in cui esso si irrigidisce reattivamente nella difesa dei particolarismi culturali.

L'accusa che Césaire e Fanon rivolgono alla civilizzazione europea, e al suo formale ed ipocrita universalismo, ha tutt'altro tenore. Si tratta di un'accusa storicamente circostanziata, che non si pone – e che per questo non si può controargomentare – sul piano squisitamente normativo. In entrambi i casi ciò che viene rifiutato non è l'universalismo per sé – che anzi entrambi ritengono necessario riattivare – ma la forma peculiare che l'universalismo occidentale prende nell'atto della sua complicità storica con il potere coloniale. Ciò che Césaire e Fanon criticano denunciando il colonialismo come malattia europea, sono l'ipocrisia e la falsità delle pretese universaliste del discorso coloniale. Per usare le parole di Nicholas Harrison, per Césaire e Fanon

gli usi storici per i quali il colonialismo ha impiegato i valori pseudo-universali – o anche i valori realmente universali – non screditano necessariamente la nozione universale in se stessa.²

² N. Harrison, *Postcolonial Criticism. History, Theory and the Work of Fiction*, Cambridge, Polity Press, 2003; p. 153. La traduzione è mia.

Il desiderio di superare il piano del *nativism* per approdare a quello del *liberation discourse*³, impone di conservare la possibilità di un universalismo non eurocentrico, di un universalismo o di un nuovo umanismo post-identitario e post-razziale. Per fare ciò Césaire e Fanon separano la critica storica dell'universalismo coloniale dalla condanna normativa. La loro critica non si appunta quindi sul carattere imperialista dell'universalismo in quanto tale, ma sulla specificità storica del legame tra *universal* e *eurocentric* così come essa si presenta all'interno del discorso coloniale.

Se l'idea che ogni universalismo sia una filosofia inevitabilmente etnocentrica ed imperialista è teoreticamente debole, altrettanto debole appare la posizione di coloro che desiderano negare preventivamente una simile *possibilità*. Una posizione simile è quella assunta, ad esempio, da Seyla Benhabib, per la quale la questione relativa al carattere eurocentrico dell'universalismo

tradisce un'inquietudine che ha assillato l'Occidente sin dalla conquista delle Americhe, e che scaturisce dal convincimento che lo stile di vita e i sistemi di valori occidentali differiscano radicalmente da quelli di altre civiltà. Questa inquietudine diffusa riposa su false generalizzazioni circa l'Occidente stesso, l'omogeneità della sua identità, l'uniformità dei suoi processi di sviluppo e la coesione dei suoi sistemi di valori.⁴

Se si può condividere facilmente l'idea che la civilizzazione occidentale rappresenti un insieme assai più complesso di quanto non vorrebbero molti – tanto tra i suoi sostenitori che tra i suoi critici –, non altrettanto convincente è l'ipotesi per la quale in ogni critica dell'universalismo occidentale formulata a partire dall'indicazione del suo carattere etnocentrico risiederebbe una falsa generalizzazione. La continuità storica tra modernità politica e colonialismo impone invece che il nesso tra universalismo e colonialismo sia considerato anzitutto come un fatto. Se questo fatto non può pretendere di esprimere di per sé la *verità* della modernità politica occidentale, esso non può neppure essere escluso dalla considerazione, come un epifenomeno scarsamente significativo. La barbarie coloniale, se anche non riassume il senso della modernità occidentale, indubitabilmente rappresenta la realizzazione di una

³ Cfr. E. Said, *Cultura e imperialismo*, op. cit.

⁴ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 47.

sua intima potenzialità⁵. Se dunque non si può accettare di ridurre l'universalismo a funzione dell'imperialismo, altrettanto importante è non impedirsi di cogliere la persistente complicità storica che li ha legati.

Liquidare la critica del riduzionismo coloniale come una generalizzazione – o peggio come ideologia – significa rifiutarsi di riconoscere che il discorso coloniale è stato a lungo un discorso *ufficiale* della *République* e dell'Occidente. Il nuovo discorso coloniale che abbiamo indagato, è stato un discorso dotato di ampio supporto istituzionale, un discorso che ha fatto parte integrante di quello che Bourdieu chiama il *pensiero di stato*⁶. In quanto discorso ufficiale della *République*, il discorso coloniale ha partecipato della “magie de la nomination officielle”:

En énonçant avec autorité ce qu'un être, chose ou personne, est en vérité (verdict), dans sa définition sociale légitime, c'est-à-dire ce qu'il est autorisé à être, ce qu'il est en droit d'être, l'être social qu'il est en droit de revendiquer, de pro-

⁵ Secondo Luigi Ferrajoli la doppia potenzialità dell'universalismo è inscritta nella storia del diritto internazionale sin dall'epoca delle sue origini: “da un lato come utopia giuridica e dottrina normativa di convivenza mondiale basata sul diritto, dall'altro come dottrina, dapprima cristianocentrica e poi latamente eurocentrica, di legittimazione della colonizzazione e dello sfruttamento del resto del mondo da parte degli Stati europei, in nome di “valori” volta a volta diversi ma sempre proclamati universali: prima la missione di “evangelizzazione”, poi la missione di “civilizzazione”, infine l'odierna mondializzazione dei cosiddetti “valori occidentali”.” (L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Milano, Anabasi, 1995; p. 20). Cfr. anche E. Traverso, *La violenza nazista*, *op. cit.*

⁶ Attraverso la centralizzazione e l'unificazione della cultura, scrive Bourdieu, “l'Etat façonne les *structures mentales* et impose de principes de vision et de division communs, des formes de pensée qui sont à la pensée cultivée ce que les formes primitives de classification décrites par Durkheim et Mauss sont à la «pensée sauvage», contribuant par là à construire ce que l'on désigne communément comme l'identité nationale” (P. Bourdieu, *Esprits d'Etat*, in P. Bourdieu, *Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994; pp. 114-115). Abbiamo qui a che fare per Bourdieu con “un des pouvoirs majeurs de l'Etat”: quello di “produire et d'imposer (notamment par l'école) les catégories de pensée que nous appliquons spontanément à toute chose du monde et à l'Etat lui-même” (P. Bourdieu, *Esprits d'Etat*, *op. cit.*, p. 101). Queste categorie finiscono per comporre il *pensiero di stato*, un pensiero che tende a porre sotto l'égida del naturale il risultato delle complesse procedure attraverso il quale esso è stato prodotto e confermato istituzionalmente. Bourdieu propone come antidoto la storizzazione dei concetti pseudonaturalistici del pensiero di stato, attraverso una puntuale analisi della loro genesi.

fesser, d'exercer [...], l'Etat exerce un véritable pouvoir créateur, quasi divin.⁷

Il discorso coloniale ha a lungo composto una parte importante della *culture nationale légitime* e come tale ha contribuito a esercitare il quasi divino potere statale alla creazione sociale. Trasmesso attraverso il sistema scolastico ed in particolare attraverso l'insegnamento della storia, esso ha avuto un ruolo non trascurabile nella costruzione dell'*image nationale de soi*. Rifiutare il confronto con il discorso coloniale, impedirsi la comprensione del modo in cui esso si è potuto presentare come discorso autorevole e legittimo, significa dimenticare una parte importante della costruzione di quest'immagine. Rifiutare il confronto con il discorso coloniale significa impedirsi di valutare il reale peso della cultura coloniale all'interno della cultura non solo francese – come l'*excursus* su Locke ha tentato rapsodicamente di indicare – ma europea o occidentale. Significa impedirsi di valutare quanta parte di esso è transitata al di fuori dei confini ristretti dell'ambiente coloniale, per divenire luogo comune del pensiero. Non solo attraverso le istituzioni statali come scuole, università, eserciti e parlamenti, ma anche attraverso i giornali, le radio, le fiere, la pubblicità, il cinema, e al di là dei confini interni al mondo che si dichiarava (e si dichiara) *civilisé*, è l'intera *società* europea che si è specchiata (e si specchia) nella logica espressa dal discorso coloniale. Rifiutare il confronto con il discorso coloniale significa dunque impedirsi la comprensione dell'Europa e dell'Occidente presenti. Senza riferimento all'ideologia coloniale non si può comprendere, ad esempio, il radicamento e la forza di una certa ideologia dominante nella politica contemporanea che, convinta della superiore universalità della civilizzazione occidentale, non ha ancora abbandonato l'idea di poter esportare i suoi benefici al mondo intero attraverso le armi, legittimandosi – con perfetta continuità con il linguaggio coloniale che abbiamo indagato – attraverso la preliminare definizione delle proprie guerre come opere di 'pacificazione'. Senza riferimento all'ideologia coloniale non si comprende il consenso diffuso che circonda il discorso securitario sul controllo delle migrazioni, che si appoggia sulla *self-fulfilling prophecy* dell'inassimilabilità ai costumi democratici delle popolazioni cui è negato o ra-

⁷ P. Bourdieu, *Esprits d'Etat*, *op. cit.*, p. 123.

zionato l'accesso. Senza riferimento all'ideologia coloniale non si può comprendere come società che si autodefiniscono democratiche possano continuare a escludere dalla partecipazione politica parti significative delle popolazioni stabilmente residenti sui propri territori, sulla base di considerazioni etniche o culturali, senza che questo provochi alcuno scalpore nelle pubbliche opinioni.

La pretesa di giustificare la dominazione coloniale attraverso un discorso ispirato all'universale, ha esposto la formulazione di questo universale ad un'inevitabile critica. Per quanto le sensibilità espresse dai testi di Césaire, Memmi e Fanon siano su questo punto molto diverse, è questo il punto di partenza comune delle loro indagini. L'accusa all'Europa contenuta nei testi indagati non è dunque un'indebita generalizzazione, ma la risposta ad un'intima necessità storica e dialettica. Questa necessità risiede nell'urgenza sentita dagli ambienti anticoloniali di prendere sul serio le argomentazioni di parte coloniale, per potere adeguatamente contrastare l'egemonia epistemologica che queste argomentazioni possedevano. L'ampia omogeneità di argomentazione riscontrata negli autori indagati ha una diretta relazione con l'impianto giustificativo del nuovo discorso coloniale così come lo abbiamo analizzato nel presente lavoro. I tratti comuni ai discorsi postcoloniali affrontati dipendono cioè dal fatto che essi – al di là delle peculiari personalità dei diversi autori – hanno in comune, innanzitutto, il proprio oggetto polemico, di cui è assieme riconosciuta l'efficacia e denunciata la falsità.

Il colonialismo è denunciato dal pensiero postcoloniale come una malattia che tocca in profondità la cultura e la società europea, spingendola verso la barbarie e l'inumanità che fascismo e nazismo – prodotti tanto *incivili* quanto inequivocabilmente europei – rappresentano nel modo più esemplare. Fascismo e nazismo non fanno che rendere evidenti, a parere della critica postcoloniale, i sintomi di una malattia più estesa, la cui origine è ritrovata nell'abitudine al razzismo acquisita attraverso le formative esperienze della tratta e del colonialismo. Di fronte allo scandalo che l'esperienza del nazismo ha rappresentato agli occhi della benpensante Europa, il razzismo coloniale non osa più uscire senza il *pard*. Il nuovo discorso coloniale trova nel bisogno di differenziarsi dal razzismo manifesto dell'avversario nazista la più decisiva delle ragioni che impongono, al di là delle esitazioni degli ambienti coloniali, la sua trasformazione in programma politico. L'infe-

riorità delle popolazioni colonizzate, che pure deve essere posta affinché risulti la necessità della presenza tutelare della Francia, viene in questo contesto riformulata lungo coordinate che vorrebbero smarcare l'esperienza coloniale francese dalla propria imbarazzante parentela con le logiche nazifasciste. È in questo contesto che la narrazione biologista dell'inferiorità dei popoli colonizzati è definitivamente bandita, ed è in questo contesto che la surrettizia riduzione dell'umano all'europeo che l'equazione di *civilisation* e *civilisation européenne* contiene, diviene la chiave di volta del razzismo istituzionale coloniale. È un razzismo che continua a classificare e gerarchizzare, anche se non più a partire dal dato fenotipico del colore della pelle – per quanto il risultato finale sia poi quello di confermare le gerarchie fondate sulla *distinction des couleurs* – ma a partire dall'estensione di una complessa tassonomia culturale, al cui culmine è posta, proprio in virtù del suo preteso carattere universale, la civiltà europea. Esso funziona imponendo alle popolazioni colonizzate identità culturali supposte come inferiori, come arretrate, come irrazionali e dunque – ed è questo il punto fondamentale – come politicamente incapaci. Queste identità sono descritte come grandezze tendenzialmente immutabili nello stesso momento in cui le istituzioni provvedono a renderle realmente tali, impedendo agli individui di fuoriuscirvi e condannandoli così alla ripetizione indefinita del proprio stato di minorità.

L'insistenza del nuovo discorso coloniale sulle differenze culturali che separano colonizzatori e colonizzati impone che, come primo passo verso la ricostruzione delle condizioni di possibilità dell'umano, sia recuperata la dignità culturale delle popolazioni colonizzate. In questa fase, rappresentata tanto dalla poetica della *négritude* che dal diritto alla differenza di Memmi, la critica postcoloniale deve essere compresa come un contro-discorso, un momento reattivo-oppositivo largamente condizionato dalle esigenze della resistenza contro l'imperialismo culturale coloniale. Il discorso postcoloniale non si riduce però a contro-discorso, a ripiegamento identitario, a reattiva esaltazione delle identità disprezzate, a razzismo antirazzista. La lettura di Fanon lo mostra nel modo più evidente. Nonostante il tentativo di Charles Taylor di fare di Fanon un precursore della politica dell'identità, il pensiero di Fanon sembra procedere su di un piano assolutamente irriducibi-

le ai presupposti di questo pensiero⁸. Se da un lato Fanon non toglie *immediatamente* l'opposizione tra dominanti e dominati in nome di alcun astratto universalismo, dall'altro egli denaturalizza le identità, storicizzandole radicalmente e determinandole politicamente, per comprenderle come il risultato performativo dell'azione sociale. Fanon non perora la causa di alcun riconoscimento – che presuppone la preesistenza e la relativa permanenza di un'identità da far riconoscere – ma pone il problema *universale* della libertà umana e della costruzione collettiva delle sue condizioni di possibilità, un problema che transita attraverso la disidentificazione⁹ dell'uomo da tutte le identità acquisite all'interno di un contesto alienato, vale a dire in un contesto di sfruttamento e di oppressione dell'uomo sull'uomo. L'universalismo al quale Fanon approda per questa via, non è un dato che alcuna società possa ritenere acquisito, ma un'esigenza, un problema e un compito condiviso che rimane interamente da affrontare. Se dunque la critica fanoniana, per usare le parole di Said, deve essere compresa come una teoria “non solo della resistenza e della decolonizzazione, ma anche della liberazione (*liberation*)”¹⁰, la teoria della liberazione comincia quando il pensiero postcoloniale supera il momento reattivo-oppositivo della contrapposizione identitaria. Quando ciò accade, per usare le parole di Said, esso scopre che

⁸ Secondo Taylor il centro del pensiero di Fanon starebbe nell'aver sostenuto che “la principale arma dei colonizzatori è stata l'imposizione della loro immagine dei colonizzati sui popoli sottomessi” (C. Taylor, *The politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, trad. it. di Gianni Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998; p. 53). Di fronte a questa condizione di sottomissione simbolica “la lotta per la libertà e l'uguaglianza deve passare per una revisione di tale immagine” (*Idem*, p. 54). Taylor non comprende come, per Fanon, la lotta per la liberazione da quest'immagine, non coincida in realtà con la rivendicazione di alcuna *identità* preesistente alla lotta, ma con una prassi liberatrice capace di riattivare le condizioni dell'agire propriamente umano. Non è per il riconoscimento dei diritti di alcuna minoranza che si batte Fanon, per il quale neri e bianchi, colonizzatori e colonizzati, non sono che i sottoprodotti inautentici di una società nel suo complesso alienata, ma per la liberazione dell'uomo.

⁹ Cfr. F. Vergès, “*I am not the slave of slavery*” *The politics of reparation in (French) postslavery communities*, in A. C. Alessandrini (ed.), *Frantz Fanon. Critical perspectives*, London and New York, Routledge, 1999.

¹⁰ E. Said, *Cultura e imperialismo*, *op. cit.*, p. 304.

se è impossibile evitare i primi stadi dell'identità nativista (*nativist identity*), quelli della combattività e dell'affermazione [...] è assai più promettente l'idea di superarli, di non rimanere intrappolati nell'autocompiacimento emotivo (*emotional self-indulgence*) del celebrare la propria identità. Potremo così, innanzitutto, scoprire un mondo *che non sia* composto solo di essenze in guerra tra di loro (*warring essences*). In secondo luogo, c'è poi la possibilità di un universalismo non limitato o coercitivo, qual'è invece il credere che tutti i popoli abbiano una sola identità (*one only single identity*) – che tutti gli irlandesi siano esclusivamente irlandesi, gli indiani indiani, gli africani africani e così *ad nauseam*. In terzo luogo, ed è forse la conseguenza più importante, superare il nativismo non implica affatto abbandonare l'idea di nazionalità, ma piuttosto considerare non esaustiva l'identità locale, e di conseguenza non avere alcuna fretta di autoconfinarsi all'interno della propria sfera, con le sue cerimonie di appartenenza, il suo insito sciovinismo, la sua autolimitante sensazione di sicurezza.¹¹

La risposta degli autori postcoloniali vale, oltre che come conferma della necessità di prendere sul serio il discorso coloniale, anche come indicazione di quelle che possono essere le strade da battere per superare la malattia coloniale europea e riattivare le condizioni per una piena democratizzazione della nostra società. Di fronte all'universalismo razzializzato tipico della situazione coloniale, gli autori postcoloniali cercano di ricostruire le condizioni di possibilità dell'umanismo. Lo fanno esprimendo preoccupazioni differenti, peculiari a ciascuno. Il tratto comune è nel fatto che la questione coloniale è smascherata come una falsa questione culturale, e posta apertamente come questione politica. Dall'alienazione coloniale, costruita condannando i popoli colonizzati all' indefinita ripetizione della propria inassimilabilità culturalmente determinata, non si esce, secondo gli autori indagati, che attraverso il recupero di una piena capacità politica dei popoli colonizzati. È qui che si dovrebbe andare a cercare la lezione del pensiero postcoloniale per il presente. La riattivazione della possibilità di un universalismo all'altezza dell'uomo – che la teoria repubblicana ha preteso di incarnare, finendo per identificare i confini dell'umanità con quelli della Francia (o al più dell'Europa) – passa per una radicalizzazione della questione democratica, una radicalizzazione

¹¹ E. Said, *Cultura e imperialismo*, op. cit., p. 257.

Conclusione

che sappia porre *concretamente* la questione dell'integrazione nazionale al di là di ogni appartenenza.

È unicamente questo il piano attraverso il quale potrà transitare la decolonizzazione reale dell'Europa. È con l'intento di contribuire a questo progetto che il presente lavoro è stato concepito.

Bibliografia

Si indicano qui di seguito i soli testi citati nel corso del lavoro.

CORPUS

Si elencano qui i testi che sono stati oggetto di una lettura diretta. Di questi testi si indica tra parentesi, quando questa è nota e differisce dall'edizione citata, l'anno della prima edizione dell'opera.

- 1) R. Allier, *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière?*, Paris, Payot, 1927.
- 2) Aristotele, *Politica*, Torino, UTET, 1955.
- 3) R. Caillois, *Illusions à rebours*, in “Nouvelle Revue Française”, 24/1954 e 25/1955, trad. it. di Mario Porro, *Illusioni a ritroso*, in R. Caillois e C. Lévi-Strauss, *Diogene coricato. Una polemica su civiltà e barbarie*, Medusa, Milano, 2004.
- 4) A. Césaire, *Nègreries. Jeunesse noire et assimilation*, testo apparso nel primo numero di “L'Étudiant noir, journal de l'Association des étudiants martiniquais en France” nel marzo 1935. Riprodotto come annesso in R. Confiant, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock, 1993.
- 5) A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, (1939) Paris, Présence Africaine, 1947.
- 6) A. Césaire, *Commémoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage. Discours prononcé à la Sorbonne le 27 avril 1948*, contenuto in A. Césaire, *Œuvres complètes, Vol. 3, Œuvre historique et politique: discours et communications*, Désormeaux, Paris, 1976.
- 7) A. Césaire, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*, in *V. Schoelcher, Esclavage et colonisation, Textes choisis et annotés par Emile Tersen*, Paris, PUF, 1948.
- 8) A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, (1955) Présence Africaine, Paris, 2004.
- 9) A. Césaire, *Culture et colonisation. Communication au Congrès des écrivains*

- noirs, (1956) contenuto in *Œuvres complètes*, Vol. 3, *op. cit.*
- 10) A. Césaire, *Discours sur la Négritude*, (1987) in A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*
 - 11) A. Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005.
 - 12) *Constitution du 3 septembre 1791*, in *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Garnier Flammarion, Paris, 1995.
 - 13) *Constitution du 24 juin 1793*, in *Les Constitutions de la France*, *op. cit.*
 - 14) *Constitution du 22 août 1795*, in *Les Constitutions de la France*, *op. cit.*
 - 15) *Constitution du 4 novembre 1848*, in *Les Constitutions de la France*, *op. cit.*
 - 16) *Constitution du 27 octobre 1946*, in *Les Constitutions de la France*, *op. cit.*
 - 17) *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen du 26 août 1789*, in *Les Constitutions de la France*, *op. cit.*
 - 18) Ch. De Gaulle, *Discours et messages, I, Pendant la guerre, Juin 1940 – Janvier 1946*, Paris, Plon, 1970.
 - 19) *Discours prononcé par le Général De Gaulle, Président du Comité Français de la Libération Nationale à l'ouverture de la Conférence Africaine Française le 30 janvier 1944* in R.-M. Lemesle, *La conférence de Brazzaville de 1944: contexte et repères. Cinquantenaire des prémices de la décolonisation*, Paris, C.H.E.A.M., 1994.
 - 20) *Discours prononcé par M. Pleven, Commissaire aux Colonies, le dimanche 30 janvier 1944, à l'ouverture de la Conférence Africaine Française*, in R.-M. Lemesle, *op.cit.*
 - 21) F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
 - 22) F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, (1959) Paris, La Découverte, 2001.
 - 23) F. Fanon, *Les damnés de la terre*, (1961) Paris, La Découverte, 2002.
 - 24) F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, (1964) Paris, La Découverte, 2001.
 - 25) J. Folliet, *Le droit de colonisation: étude de morale sociale et internationale*, Paris, Bloud et Gay, 1930.
 - 26) J. Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, Paris, Les Editions du cerf, 1934.
 - 27) J. Folliet, *Morale internationale*, Paris, Bloud et Gay, 1935.

- 28) A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale. Les colonies françaises avant et depuis 1815. Notions historiques, administratives, juridiques, économiques et financières, 6ème édition entièrement revue et condensée par Maurice Besson*, Paris, Recueil Sirey, 1943.
- 29) P. Gourou, *Les Pays tropicaux: principes d'une géographie humaine et économique*, Paris, PUF, 1946.
- 30) H. Grégoire, *De la noblesse de la peau ou Du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlé*, (1826) Grenoble, Jérôme Millon, 2002.
- 31) G. Hardy, *La politique coloniale et le partage de la terre aux XIX et XX siècle*, Paris, Albin Michel, 1937.
- 32) L. Le Fur, *Précis de droit international public*, Paris, Dalloz, 1936.
- 33) C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, (1952) Paris, Denoël, 1987.
- 34) C. Lévi-Strauss, *Race et culture*, (1971) in *Race et histoire – Race et culture*, Paris, Albin Michel – Unesco, 2001.
- 35) C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- 36) J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, (1706) edited with an *Introduction* by John W. Yolton, London, J. M. Dent & Sons, 1961, trad. it. di Camillo Pellizzi e Grazia Farina, *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- 37) J. Locke, *The Second Treatise of Government*, (1690) in J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, trad. it. di Lia Formigari, *Trattato sul governo*, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1991.
- 38) *Loi n.° 2005 – 158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés*. Il testo integrale è consultabile all'indirizzo:
<<http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/UnTexteDeJorf?numjo=DEFX0300218L>>.
- 39) A. Lyautey, *Préface a Ministère des colonies, Exposition coloniale internationale de Paris 1931. Rapport général présenté par le Gouverneur Général Olivier, Tome premier – Conception et organisation*, Paris, Imprimerie Nationale, 1932.
- 40) *Manifesto of the Communist International to the proletariat of the entire world*, (1919) in J. Degras (ed.), *The Communist International 1919-1943*

Bibliografia

- Documents, Vol. 1 (1919-1922)*, London, Frank Cass and Co. Ltd., 1956.
- 41) O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 1950.
 - 42) H. Massis, *Défense de l'Occident*, Paris, Plon, 1927.
 - 43) R. Maunier, *Introduction générale*, in A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, *op.cit.*
 - 44) A. Memmi, *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, (1957) Gallimard, Paris, 1985.
 - 45) A. Memmi, *Portrait d'un Juif*, Paris, Gallimard, 1962.
 - 46) A. Memmi, *La libération du Juif*, Paris, Gallimard, 1966.
 - 47) A. Memmi, "Racisme", in *Encyclopaedia universalis*, 1972; riprodotto in A. Memmi, *Le racisme. Description, définitions, traitement*, (1982) Gallimard, Paris, 1994.
 - 48) A. Memmi, *L'homme dominé: le Noir, le colonisé, le prolétaire, le Juif, la femme, le domestique, le racisme*, Paris, Payot, 1973.
 - 49) A. Memmi, *Juifs et Arabes*, Paris, Gallimard, 1974.
 - 50) A. Memmi, *Le racisme. Description, définitions, traitement*, *op. cit.*
 - 51) A. Memmi, *Le nomade immobile*, Paris, Arléa, 2003.
 - 52) A. Memmi, *Portrait du décolonisé*, Paris, Gallimard, 2004.
 - 53) R. Mercier, *Le travail obligatoire dans les colonies africaines*, Paris, Larose, 1933.
 - 54) M. Olivier, *Introduction au Ministère des colonies, Exposition coloniale internationale de Paris 1931. Rapport général, T. 1: Conception et organisation*, Paris, Impr. nationale, 1932.
 - 55) *Proposition de loi 667 du 5 mars 2003 visant à la reconnaissance de l'œuvre positive de l'ensemble de nos concitoyens qui ont vécu en Algérie pendant la période de la présence française*. Il testo integrale è consultabile all'indirizzo: <<http://www.assemblee-nationale.fr/12/propositions/pion0667.asp>>.

- 56) *Quel genre de Français est-ce là? Interview d'A. Finkielkraut par Haaretz*, traduzione francese di Menhaem Macinam dell'intervista realizzata da D. Mishani e A. Smotriez e pubblicata il 18 novembre 2005 dal quotidiano israeliano "Haaretz". Il testo integrale dell'intervista è consultabile su internet. La versione qui utilizzata è quella comparsa sul sito dell'Union de Patrons et de Professionnels Juifs de France, consultabile all'indirizzo:
<<http://www.upjf.org/actualiees-upjf/article-10553-145-7-genre-francais-est-interviec-finkielkraut-haaretz.html>>.
- 57) P. Reyanud, *L'Empire français. Discours prononcé à l'inauguration de l'Exposition coloniale*, Paris, Impr. De Guillemat et Lamathe, 1931.
- 58) J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, (1762) Paris, Flammarion, 1992.
- 59) A. Sarraut, *La Mise en valeur des colonies françaises*, Paris, Larose, 1923.
- 60) A. Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, Paris, Editions du Sagittaire, 1931.
- 61) J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, (1946) Paris, Gallimard, 1954.
- 62) J.-P. Sartre, *Orphée noir*, contenuto in "Les Temps Modernes", 37/1948, pp. 577-606.
- 63) J.-P. Sartre, *Préface* (1957) a A. Memmi, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*
- 64) J.-P. Sartre, *Préface* (1961) a F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*
- 65) D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, (1994) Paris, Gallimard, 2003.
- 66) E.-J. Sieyès, *Essai sur les privilèges*, Paris, 1789, trad. it. di Umberto Cerroni, *Saggio sui privilegi*, contenuto in E.-J. Sieyès, *Che cosa è il terzo stato?*, Roma, Editori riuniti, 1989.
- 67) E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?*, Paris, 1788, trad. it. di Umberto Cerroni, *Che cosa è il terzo stato?*, *op. cit.*
- 68) P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Editions africaines, 1949.
- 69) S. Weil, *Qui est coupable de menées antifrançaises?*, (1938) in S. Weil, *Ecrits historiques et politiques. Vol. 3, Vers la guerre (1937-1940)*, Gallimard, Paris, 1989.
- 70) S. Weil, *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme*, (1939) in S. Weil, *Ecrits historiques et politiques Vol. 3, op. cit.*

- 71) S. Weil, *A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français*, (1943) in S. Weil, *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1999.

TESTI SUL COLONIALISMO

Si indicano qui di seguito una serie di testi che sono stai utili a inquadrare storicamente e epistemologicamente la questione coloniale.

- 72) Ch. R. Ageron, *La décolonisation française*, Paris, Armand Colin, 1994.
- 73) B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Key concepts in post-colonial studies*, London and New York, Routledge, 1998.
- 74) N. Bancel, P. Blanchard, F. Vergès, *La République coloniale. Essai sur une utopie*, Paris, Albin Michel, 2003.
- 75) N. Bancel, P. Blanchard, G. Boetsch, E. Deroo, S. Lemaire, *Zoo humains. De la Vénus hottentote aux reality shows*, Paris, La Découverte, 2002.
- 76) S. M. Barkat, *Des Français contre la terreur d'Etat (Algérie 1954-1962)*, Paris, Reflex, 2002.
- 77) S. M. Barkat, *Le corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Paris, Editions Amsterdam, 2005.
- 78) Y. Benot, *Massacres coloniaux*, Paris, La Découverte, 2001.
- 79) P. Blanchard, N. Bancel, *De l'indigène à l'immigré*, Paris, Gallimard, 1998.
- 80) N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.
- 81) R. Betts, *The French colonial Empire and the French world-view*, in Ross, *Racism and colonialism*, Leiden, Leiden University Press, 1982.
- 82) S. L. Boulbina, *Les colonies, une réalité fantôme*, in "Les Temps Modernes", 635/2005-636/2006, pp. 190-206.
- 83) P. Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Editions de Seuil, 1983.

- 84) D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000.
- 85) C. Coquery-Vidrovitch – C. R. Ageron, *Histoire de la France coloniale*, Paris, Armand Colin, 1991.
- 86) M. Ferro (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003.
- 87) M. Ferro, *Les tabous de l'histoire*, Paris, Nil, 2002.
- 88) L. Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, New York, Columbia University Press, 1998.
- 89) R. Girardet, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, La Table Ronde, 1972.
- 90) O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser Exterminer. Sur la guerre et l'Etat colonial*, Paris, Fayard, 2005.
- 91) H. Grimal, *La décolonisation de 1919 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1985.
- 92) R. Guha, G. Ch. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1988, trad. it. di Gaia Giuliani, *Subaltern studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002.
- 93) N. Harrison, *Postcolonial Criticism. History, Theory and the Work of Fiction*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- 94) R.-M. Lemesle (dir.), *La conférence de Brazzaville de 1944: contexte et repères. Cinquantenaire des prémices de la décolonisation*, Paris, C.H.E.A.M., 1994.
- 95) C. Liauzu, *Aux origines des tiers-mondismes. Colonisés et anticolonialistes en France 1919-1939*, Paris, L'Harmattan, 1982.
- 96) A. Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, roma, Meltemi, 2000.
- 97) G. Manceron, *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, Paris, La Découverte, 2003.
- 98) M. Michel, *Décolonisation et émergence du tiers monde*, Paris, Hachette, 1993.
- 99) J. Nederveen Pieterse, Bhikhu Parekh (eds.), *The Decolonization of Imagination*, London, Zed Books, 1995.
- 100) W. Reinhard, *Petite histoire du colonialisme*, Paris, Ed. Belin, 1997.

Bibliografia

- 101) A. Ruscio, *Le Credo de l'homme blanc. Regards coloniaux français, XIX-XX siècle*, Bruxelles, Complexe, 1996.
- 102) E. Said, *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1994, trad. it. di Stefano Chiarini e Anna Tagliavini, *Cultura e imperialismo*, Roma, Gamberetti, 1998.
- 103) E. San Juan Jr., *Beyond Postcolonial Theory*, New York, St. Martin's Press, 1998.
- 104) E. Savarese, *L'ordre colonial et sa légitimation en France métropolitaine. Oublier l'Autre*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- 105) G. Ch. Spivak, *Death of a discipline*, New York, Columbia University Press, 2003.
- 106) B. Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Paris, La Découverte, 1991.
- 107) R. J. Young, *Introduzione al postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2005.
- 108) P. Weil et S. Dufoix (dir.), *L'esclavage, la colonisation et après...*, Paris, PUF, 2005.

TESTI SUGLI AUTORI POSTCOLONIALI

Si raccoglie qui la letteratura secondaria utilizzata nel corso dell'analisi dei testi postcoloniali.

- 109) *Albert Memmi: écrivain et sociologue*, Atti del colloquio svoltosi presso l'Università di Parigi 10 – Nanterre; 15 e 16 maggio 1988, Paris, L'Harmattan, 1990.
- 110) J. Améry, *L'homme enfanté par l'esprit de violence*, in "Les Temps Modernes", 635/2005-636/2006, pp. 175-189.
- 111) A.-J. Arnold, *Les lectures de Fanon au prisme américain: des révolutionnaires aux révisionnistes*, in "Les Temps Modernes", n. 635/2005-636/2006, pp. 118-135.
- 112) G. Benelli, *Aimé Césaire*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.
- 113) G. Benelli, *La negritudine in Italia: A. Césaire, L.G. Damas, L.S. Senghor (1950-1994)*, Roma, Bulzoni, 1995.
- 114) B. Cheyette, *Fanon et Sartre: Noirs et Juifs*, in "Les Temps Modernes", n. 635/2005-636/2006, pp. 159-174.

- 115) A. Cherki, *Frantz Fanon, portrait*, Paris, Seuil, 2000.
- 116) R. Confiand, *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock, 1993.
- 117) *Figures de la dépendance autour d'Albert Memmi*, Atti del colloquio svoltosi presso il "Centre culturel international" di Cerisy-la-Salle, Manche; 13-19 septembre 1987, Paris, PUF, 1991.
- 118) G. Dugas, *Albert Memmi écrivain de la déchirure*, Sherbrooke, Neeman, 1984.
- 119) P. Geismar, *Frantz Fanon*, New York, Groove Press, 1969.
- 120) N. C. Gibson, *Fanon. The Postcolonial Imagination*, Cambridge, Polity, 2003.
- 121) L. R. Gordon, *Fanon and the Crisis of the European Man*, New York and London, Routledge, 1995.
- 122) J.-R. Gouday, *La quête de l'identité dans la littérature maghrébine de langue française*, Thèse, Lettres, Brest, 1978.
- 123) A. Haddour, *Fanon dans la théorie postcoloniale*, in "Les Temps Modernes", 635/2005-636/2006, pp. 136-158.
- 124) V. M. Hountondji, *Le Cahier d'Aimé Césaire. Événement littéraire et facteur de révolution*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- 125) L. Kesteloot – B. Kotchy, *Aimé Césaire: l'homme et l'œuvre*, précédé d'un texte de Michel Leiris, Paris, Présence africaine, 1973.
- 126) L. Kesteloot, *Comprendre le Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire*, Versailles, Les classiques africains, 1994.
- 127) *Lire Albert Memmi: déracinement, exil, identité*, Atti del convegno internazionale organizzato in onore di Memmi dal "Forum des cultures méditerranéennes" presso l'Institut Van Leer di Gerusalemme; 2-4 novembre 1998; Paris – Genève – Bruxelles, Factual, 2002.
- 128) D. Macey, *Frantz Fanon: A Life*, London, Granta Books, 2000.
- 129) E. Moutoussamy, *Aimé Césaire: député à l'Assemblée nationale, 1945-1993*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- 130) G. Ngal, *Aimé Césaire. Un homme à la recherche d'une patrie*, Paris, Présence Africaine, 1994.
- 131) G. Ngal, "Lire..." *le Discours sur le colonialisme d'Aimé Césaire*, Paris,

Présence Africaine, 1994.

- 132) B. Parry, *Resistance theory / theorizing resistance or two cheers for nativism*, in F. Barker, P. Hulme, M. Iversen, *Colonial discourse / postcolonial theory*, Manchester, Manchester University Press, 1994
- 133) G. Pirelli, *Nota biografica*, in F. Fanon, *Opere scelte di Frantz Fanon*, a cura di Giovanni Pirelli, Torino, Einaudi, 1971.
- 134) C. Richard, *“Le cahier”, “Discours sur le colonialisme”*, *Aimé Césaire: des repères pour situer l’auteur*. Paris, Nathan, 1995.
- 135) J. Roumani, *Albert Memmi*, Philadelphie, Celfan, 1987.
- 136) J. Strike, *Albert Memmi: autobiographie et autographie*, Paris, L’Harmattan, 2003.
- 137) A. Urbanik-Rizk, *Étude sur Aimé Césaire: “Cahier d’un retour au pays natal”, “Discours sur le colonialisme”*, Paris, Ellipses, 1994.
- 138) F. Vergès, *“I am not the slave of slavery” The politics of reparation in (French) postslavery communities*, in A. C. Alessandrini (ed.), *Frantz Fanon. Critical perspectives*, London and New York, Routledge, 1999.
- 139) F. Vergès, *“Le Nègre n’est pas. Pas plus que le Blanc” Frantz Fanon, esclavage, race et racisme*, in *“Actuel Marx”*, 38/2005, pp. 45-63.
- 140) G. Wilder, *Race, raison, impasse. Césaire, Fanon et l’héritage de l’émancipation*, in P. Weil et S. Dufoux, *L’esclavage, la colonisation et après...*, *op. cit.*
- 141) I. Yetiv, *Le Thème de l’alienation dans le roman maghrébin d’expression française (1952-1956)*, Sherbrooke, Celf, 1972.
- 142) R. J.-C. Young, *Fanon et le recours à la lutte armée en Afrique*, in *“Les Temps Modernes”*, 635/2005-636/2006, pp. 118-135.
- 143) R. Zahar, *L’oeuvre de Frantz Fanon. Colonialismo et alienation*, Paris, F. Maspero, 1970.

ALTRI TESTI DI RIFERIMENTO

Si elencano qui gli altri testi citati nel corso del lavoro. Essi appartengono in gran parte al dominio della filosofia politica e, in misura minore, a quello dell’antropologia.

- 144) G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.
- 145) G. Agamben, *Che cos'è un campo?* in G. Agamben, *Mezzi senza fine*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.
- 146) G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- 147) *Appel des historiens*, in "Le Monde", 25 marzo 2005. Il testo della petizione è consultabile all'indirizzo: <http://www.ldh-toulon.net/article.php3?id_article=555>.
- 148) H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1966 (III ed.), trad. it. di Amerigo Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità, 1996.
- 149) H. Arendt, *On violence*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1969, trad. it. di Savino D'Amico, *Sulla violenza*, Parma, Guanda, 1996.
- 150) D. Armitage, *John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government*, in "Political Theory", 32/2004, pp. 602-627.
- 151) B. Arneil, *Trade, Plantations, and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism*, in "Journal of the History of Ideas", 55/1994, pp. 591-609.
- 152) E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, Paris, La Découverte, 2001.
- 153) S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton university Press, 2002, trad. it. di Angelo R. Dicuonzo, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità dell'era globale*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- 154) W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Surhkamp Verlag, 1974, trad. it. di Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.
- 155) D. Bensaïd, *Fragments mécréants*, Paris, Editions lignes et manifestes, 2005.
- 156) E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- 157) N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.
- 158) P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

Bibliografia

- 159) P. Bouretz, *La République et l'universel*, Paris, Gallimard, 2000.
- 160) F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1987.
- 161) A. Burgio, *L'invenzione delle razze*, Roma, Manifestolibri, 1998.
- 162) F. Castilla Urbano, *El Indio Americano en la Filosofía Política de John Locke*, in "Revista de Indias", 46/1986, pp. 421-451.
- 163) D. Colas, *Citoyenneté et nationalité*, Gallimard, Paris, 2004.
- 164) D. Costantini, *La passione per la solitudine. Una lettura del Secondo Trattato sul Governo di John Locke*, Padova, Il Poligrafo, 2003.
- 165) S. Cypel, *La voix "très déviante" d'Alain Finkielkraut au quotidien "Haaretz"*, in "Le Monde", 24 novembre 2005.
- 166) G. Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Les Editions de Minuit, 2003.
- 167) S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.
- 168) S. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden, Boston Brill Academic Publishers, 2003.
- 169) J. Fabian, *Time and the Other: how anthropology makes its object*, New York, Columbia University Press, 1983, trad. it. di Lucia Rodeghiero, *Il tempo e gli altri*, Napoli, L'ancora, 2000.
- 170) L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Milano, Anabasi, 1995.
- 171) J. T. Godbout, *Chi ha paura della comunità? A proposito di laicità*, in MAUSS #1, *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- 172) M. Goldie, *The reception of Locke's politics*, London, Pickering & Chatto, 1999.
- 173) J. Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, contenuto in J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Verlag Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, trad. it. di Leonardo Ceppa, *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa*, contenuto in J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, Torino, Comunità, 2001.
- 174) H. Haferkamp, N. J. Smelser (eds.), *Social change and Modernity*,

- Berkeley and Los Angeles, California University Press, 1992.
- 175) M. Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- 176) D. Ivison, *Locke, liberalism and empire*, in P. R. Anstey (ed.), *The Philosophy of John Locke: New Perspectives*, New York, Routledge, 2003.
- 177) A. Lalande (a cura di), *Dizionario critico di filosofia*, Milano, ISEDI, 1971.
- 178) E. Leach, "Cultura/culture" in *Enciclopedia Einaudi*, Vol. III, Torino, Einaudi, 1978.
- 179) H. Lebovics, *The uses of America in Locke's Second Treatise of Government*, in "Journal of the History of Ideas", 47/1986, pp. 567-581.
- 180) C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1961, trad. it. di Silvana Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, ISEDI, 1973.
- 181) T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, London, Pluto Press, 1992, trad. it. di Paolo Maranini, *Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- 182) M. Merlo, *Potere naturale, proprietà e potere politico in John Locke*, contenuto in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999.
- 183) R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press, 1968.
- 184) P. Nora, (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1992.
- 185) P. Pasquino, *Citoyenneté, égalité, liberté chez Rousseau et Sieyès*, in D. Colas, C. Emmeri, J. Zylberberg, *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et en Québec*, PUF, Paris, 1991.
- 186) Maria Chiara Pievatolo, *Ambiguità liberali: la persistenza dello stato di natura in John Locke*, in "Bollettino telematico di filosofia politica": <<http://bfp.sp.unipi.it/~pievatolo/lm/lockepe.html>>.
- 187) I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Roma, Carocci, 2002.
- 188) P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

Bibliografia

- 189) D. Rousset, *L'univers concentrationnaire*, Paris, Les Editions de Minuit, 1965.
- 190) I. Sachs, "Civiltà", in *Enciclopedia Einaudi*, Vol. III, Torino, Einaudi, 1978.
- 191) J. Stratton, *It almost needn't have been the Germans. The state, colonial violence and the Holocaust*, "European Journal of Cultural Studies", 6/2003, pp. 507-527.
- 192) C. Taylor, *The politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, trad. it. di Gianni Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- 193) T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Editions du Seuil, 1989.
- 194) A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, Padova, CEDAM, 1998.
- 195) E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- 196) E. Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- 197) E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- 198) J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- 199) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922, trad. it. di Pietro Rossi, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1997.
- 200) P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français?*, Paris, Grasset, 2002.