

SAGGIO

Achille Mbembe e la società dell'inimicizia: tra presente e passato

OUNS MORNAGUI

*Università per Stranieri di Perugia***Abstract**

In questo testo vengono analizzati alcuni aspetti del modo in cui Achille Mbembe svolge la propria complessa indagine su quelle che chiama «politiche dell'inimicizia» (Mbembe, 2015). Tali politiche sono poste al centro di un'analisi tesa fra presente e modernità. Osservando l'esperienza coloniale, si sottolinea il complesso aspetto delle moderne democrazie, amichevole ma anche violento. Mbembe si inoltra in quelle esperienze nelle quali l'umanità ha prodotto e subito fenomeni come colonialismo, imperialismo e sfruttamento. Nella seguente trattazione vengono presi in esame alcuni lavori di Mbembe in cui si ipotizza che la nostra epoca sia costitutivamente segnata dalla diffusione di dispositivi securitari e di sorveglianza, di separazione e discriminazione. Dall'esperienza coloniale di demarcazione fra colonizzati e colonizzatori è stato mutuato il dispositivo confinario diffuso a livello globale.

Parole chiave: necropolitica, sovranità, democrazia, razzismo, Mbembe

English version

This text analyzes some aspects of the way in which Achille Mbembe carries out his complex investigation of what he calls «policies of enmity» (Mbembe, 2015). These policies are placed at the centre of a tense analysis between the present and modernity. Observing the colonial experience, we emphasize the complex aspect of modern democracies, friendly but also violent. Mbembe goes into those experiences in which humanity has produced and suffered phenomena such as colonialism, imperialism, and exploitation. The following section examines some of Mbembe's works in which it is assumed that our age is constitutively marked by the spread of security and surveillance devices, separation, and discrimination. From the colonial experience of demarcation between colonized and colonizers has been borrowed the border device spread globally.

Keywords: necropolitics, sovereignty, democracy, racism, Mbembe

In questo testo analizzeremo alcuni aspetti del modo in cui Achille Mbembe svolge la propria complessa indagine su quelle che chiama «politiche dell'inimicizia» (Mbembe, 2015). Secondo il filosofo camerunese queste politiche restituiscono la cifra profonda del tempo presente. Per questo le pone al centro di un'analisi che, nel tentativo di restituire una critica dell'età globale, mette in continua tensione il presente stesso con la modernità. Utilizzando a più riprese una metodologia di tipo genealogico, infatti, Mbembe indaga gli inizi della modernità rinvenendoli nell'esperienza coloniale. E sottolinea così che, insieme a un volto *friendly* ed edificante, la *democrazia dei moderni* possiede anche un corpo notturno intriso di violenza¹. Mbembe ci conduce dunque nei luoghi in cui l'anima oscura della democrazia ha avuto origine: luoghi nei quali l'umanità ha prodotto – e al tempo stesso subito – fenomeni come il colonialismo, l'imperialismo e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e sulla natura (come accade nelle piantagioni del Nuovo Mondo): fenomeni che a tutti gli effetti compongono – lo vedremo – la genealogia delle democrazie moderne.

In questo testo prenderemo in esame alcuni lavori di Mbembe in cui il filosofo ipotizza che la nostra epoca sia costitutivamente segnata dalla diffusione di dispositivi securitari e di sorveglianza, di separazione e discriminazione. Tutto ciò finisce per alimentare istinti di separazione, di apartheid, persino di sterminio. Per Mbembe, cioè, la nostra è un'epoca nella quale sembra fallire il sogno di praticare l'uguaglianza universale auspicata all'indomani della Seconda Guerra Mondiale. La frattura tra noi e gli altri, etichettati come diversi, sembra infatti prevalere nella scena pubblica e nell'agire politico. In questo modo, le democrazie occidentali finirebbero per amministrare un permanente clima di guerra: come se questo potesse essere *pharmakon*, veleno e antidoto al contempo. La trasformazione della guerra in *pharmakon* – sostiene Mbembe con toni che oggi suonano oltremodo attuali - ha liberato pulsioni funeste che spingono le nostre

¹ Mbembe parla di necropolitica, una specifica modalità di esercizio del potere che coniuga la politica con una serie di pratiche di morte e di terrore (cfr. Mbembe, 2015). In *Politiques de l'inimicé* (2018) Mbembe mostra come in tempi recenti la necropolitica si sia manifestata anche nella *guerra contro il terrorismo*: una guerra che si è combattuta (e si combatte) sulla base di uno stato di emergenza permanente, e che ha legittimato il ricorso all'eccezione sospendendo alcuni diritti in virtù di una crescente domanda di sicurezza.

società ad una progressiva uscita dalla democrazia e all'inimicizia strutturale: e questa è a suo dire un'altra eredità del colonialismo.

Nell'ottica dei governi delle democrazie occidentali, armare i confini è stato ritenuto un antidoto. Si è pensato che i confini potessero proteggerci e rassicurarci dalla presunta invasione del nemico e dal terrore correlato. Negli ultimi decenni, confermando la logica necropolitica delle politiche dell'inimicizia, questo atteggiamento e queste politiche hanno generato una globalizzazione dai «confini armati» (Mezzadra e Petrillo 2000). L'idea e la prassi del confine hanno quindi contribuito a determinare l'interruzione della relazione con l'altro. Uno dei grandi meriti dell'opera del filosofo camerunese è quello di avere ricostruito la profondità genealogica del dispositivo confinario moderno e di aver mostrato che esso trova il suo luogo di 'provenienza' nella colonia, dove una relazione di inimicizia profonda eliminava costitutivamente l'*altro*, tracciando – come si sa – rigidi confini tra colonizzati e colonizzatori².

La colonia: necropolitica e relazione senza desiderio

La società dell'inimicizia, il desiderio di separazione, un nemico da cui difendersi: tutto ciò per Mbembe non è una novità. Il mondo degli uomini senza legami è di stampo coloniale. Mbembe rinviene infatti nella colonia il luogo di emergenza della società dell'inimicizia. Nel colonialismo, la guerra e la razza erano i due «sacramenti privilegiati» (Mbembe, 2019, p. XV): subordinazione e divisione della popolazione erano necessarie per legittimare la guerra di conquista, per incrementare i propri commerci e dunque – in ultima analisi – per la tenuta di colonialismo e imperialismo. Nelle colonie la situazione prioritaria è una

² Mutuo qui la categoria di «provenienza» (*Herkunft*) da M. Foucault (1977). Per Foucault, la genealogia indaga la provenienza di un *carattere* o d'un *concetto* restituendo «la proliferazione degli avvenimenti attraverso i quali (grazie ai quali, contro i quali) si sono formati». La genealogia, cioè, «non pretende di risalire il tempo per ristabilire una grande continuità al di là della dispersione dell'oblio; il suo compito non è di mostrare che il passato è ancor lì, ben vivo nel presente, animandolo ancora in segreto». Al contrario, essa mira a «mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria»: a «ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario i rovesciamenti completi – gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e vale per noi». Insomma, la ricerca genealogica della provenienza «inquietava quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pensava unito; mostra l'eterogeneità di quel che s'immaginava conforme a se stesso».

situazione di guerra, di dominio di un uomo sull'altro e mai di reciprocità.

Nella situazione coloniale, per Mbembe il colonizzatore elabora un'immagine del colonizzato che il colonizzato stesso poi tende a interiorizzare.

I coloni – scrive –, per esercitare una presa durevole sugli autoctoni assoggettati, dai quali volevano differenziarsi a qualsiasi costo, dovevano assolutamente costituirli in *oggetti psichici* di ogni sorta. Infatti il gioco delle rappresentazioni in una situazione coloniale consisteva tutto nel crearsi una serie di immagini stereotipe degli indigeni (*ivi*, p. 56).

Nel contesto coloniale – afferma Mbembe – il sistema funziona in modo da ottundere in chiunque la capacità di soffrire a causa della sofferenza degli indigeni. Ed è talmente forte e condivisa la figura dell'indigeno e del colonizzato come inferiore – come servo (o preposto alla servitù) – che non c'è nessuno che può soffrire se lui soffre, perché l'indigeno viene maltrattato e inferiorizzato strutturalmente.

Ne *I Dannati della terra* Frantz Fanon (2011b) – punto di riferimento intellettuale decisivo per Mbembe – sostiene che all'interno del contesto coloniale non ci può essere il riconoscimento dello schiavo da parte del padrone, come invece Hegel aveva sostenuto nella sua *Fenomenologia dello spirito* descrivendo la dialettica servo-padrone. In un passaggio del suo *Trasformazioni della Verwandlung*, Stefano Visentin chiarisce il punto constatando che: «in *Pelle nera, maschere bianche* Fanon riprende il famoso passo della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana sulla dialettica servo-padrone per negarne qualsiasi validità nella situazione coloniale. Infatti, se l'essere umano costruisce la propria autocoscienza nella lotta con l'altro per il riconoscimento, tale percorso è strutturalmente barrato al nero» (Visentin, 2013). «Non c'è lotta aperta fra il Bianco e il Nero» – scrive Fanon (1996, p. 189). Non ci può quindi essere tra loro la reciprocità originaria che sta a fondamento della dialettica hegeliana. E questo perché «il Padrone Bianco senza lotta ha riconosciuto il negro schiavo» (*ibid.*). Il negro schiavo è per lui un «altro da sé, dal quale non necessita di essere riconosciuto come uomo» (Visentin, 2013). Sono celebri le parole con cui Fanon lo sostiene: «il padrone se ne infischia della coscienza dello schiavo. Non ne vuole il riconoscimento ma il lavoro»

(Fanon, 1996, p. 194)³. Con Visentin si può dunque concludere che, nella situazione coloniale, per il bianco il nero è «pura oggettività, strumento di lavoro privo di consapevolezza di sé, e la situazione non muta neppure quando egli viene emancipato dalla schiavitù» (Visentin, 2013).

Tenendo tutto ciò sullo sfondo, Mbembe sottolinea come lo psichiatra Fanon si renda conto che i colonizzati hanno interiorizzato l'immagine creata per loro dai bianchi. Per Fanon occorre quindi ricostruire quella relazione di reciprocità tra i colonizzati che permette di darsi forza contro il colonizzatore, il quale lavora con costanza per dividere tutti i colonizzati rendendoli singoli atomi sparpagliati in una società terrorizzata e dominata dall'affermarsi di una relazione senza desiderio. In secondo luogo per Fanon alla *cura* bisognerà appaiare la violenza, perché il sistema coloniale non si può sbloccare in un altro modo: a differenza di altre situazioni al suo interno non è prevista la possibilità del riconoscimento. Mbembe sottolinea come Fanon fosse «consapevole del fatto che, optando per la «controviolenza», il colonizzato apre le porte a una ben funesta reciprocità: «l'andirivieni del terrore» (Fanon, 2011b, p. 493). Aggiunge però – come evidenzia Mbembe – che il ricorso alla violenza dipende dal fatto che la situazione coloniale è «un contesto estremo, dove ogni distinzione tra potere civile e potere militare è stata abolita», e dove «l'unica maniera per il colonizzato di ritornare alla vita è quella di imporre con la violenza una ridefinizione delle modalità di distribuzione della morte» (Mbembe, 2016, p. 271).

Nella teoria fanoniana la lotta ha la funzione di «produrre la vita, e la «violenza assoluta» svolge, in tal senso, una funzione disintossicante e istitutiva» (Fanon, 2011b, p. 452). Infatti è attraverso la violenza che la «cosa» colonizzata diventa uomo e si creano uomini nuovi, «un nuovo linguaggio, una nuova umanità» (Fanon, 2011a, p. 273). In questo quadro teorico si ha quindi, in Fanon, «la possibilità di un dialogo nuovo e libero tra due soggetti umani paritetici». Quindi «non esiste più né Nero né Bianco» (Mbembe, 2016, p. 272). Da Fanon, però, Mbembe non riprende il concetto di «violenza rigeneratrice» (Mbembe, 2019, pp. 81-132). Citandolo infatti afferma che «il nuovo rapporto che ne deriva

³ Si veda nota 8.

resta comunque impari» (Mbembe, 2016, p. 271). E aggiunge: «del resto, il ricorso alla violenza non permette il ripristino in automatico di un'equivalenza tra la vita di un colono e quella di un colonizzato» (*ibid.*).

Mbembe mostra dunque come la violenza sul colonizzato rappresentava l'ombra permanente che, nel sistema colonialista e imperialista, era necessaria a garantire il lusso, il potere dei colonizzatori dell'Occidente: un Occidente che forte del 'progresso' economico, tecnologico e giuridico, e proprio quando si gettavano le basi del diritto internazionale e del diritto bellico moderno, portava al suo apogeo la brutalità delle guerre coloniali, soprattutto in Africa. Dunque – sostiene Mbembe – con un meccanismo di proiezione verso l'esterno, la violenza che abita nel corpo della democrazia

viene proiettata all'esterno e verso le colonie, dove assume la forma di atti brutali di oppressione. Infatti, poiché non autorizzato da nessuna precedente legittimità, nella colonia il potere cerca di imporsi come se fosse voluto dal destino. Nell'immaginazione come nella pratica, la vita degli indigeni viene rappresentata come una sequenza di eventi preordinati. Quella vita, si pensa, è condannata a svolgersi così e la violenza praticata dallo Stato assume ogni volta il carattere di una misura non solo necessaria, ma anche esente da colpe (Mbembe, 2019, pp. 27-28).

Questa costruzione da parte dei bianchi della figura del *negro* – ovvero di una figura dell'asservimento, di completa subordinazione nei confronti del padrone – è sovrapponibile, per Mbembe, a quella dello schiavo: «il negro, prodotto di una storia di predazione, è infatti l'essere umano che sarebbe costretto a vestirsi da cosa – scrive – e a condividere il destino dell'oggetto e dell'utensile» (*ivi*, p. 139).

Quindi la violenza del sistema coloniale mira a stordire la capacità di autostima del colonizzato riducendolo costantemente a zero. Mbembe ricorda come, avendone fatto esperienza diretta, Fanon faccia notare che la colonia sia prima di tutto l'esito di una «conquista militare continuata e sostenuta da un'amministrazione civile e poliziesca» (Fanon, 2011c, p. 760). Il diritto coloniale, infatti, svincolava i detentori del potere da ogni obbligo: la legge delle colonie diventava totalmente strumentale, puro arbitrio che, sulla base di questo sistema di leggi differenziali, volute dalle potenze occidentali – anche da quelle democratiche –, dà forma a una situazione in cui i coloni che compiono reati adoperano la 'scusa' dell'autodifesa per essere sollevati da ogni crimine.

Per Mbembe, «la colonia rappresenta il luogo dove la sovranità consiste

fondamentalmente nell'esercizio del potere al di fuori della legge (*legibus solutus*), e dove è più probabile che la pace assuma la forma di una *guerra senza fine*» (Mbembe, 2015, p. 28). «Il diritto coloniale – scrive – è incondizionatamente assoggettato agli imperativi politici e la guerra coloniale, quasi sempre ossessionata dal desiderio di sterminio, è di per sé, per definizione, una guerra fuori dalle frontiere, *fuori-legge*» (*ibid.*). Allo scopo di giustificare l'occupazione, le potenze coloniali escogitano lo stratagemma – Mbembe dice «la *pretesa* – di negare anticipatamente «qualsiasi presenza autoctona e di cancellarne le tracce» (*ibid.*)⁴. Questo sistema funziona perché gli indigeni non sono visti né trattati come soggetti giuridici con pieno diritto, ma come meri selvaggi:

le colonie erano simili alle frontiere, zone abitate da 'selvaggi' che non avevano una forma di organizzazione statale e non avevano costruito un mondo umano [...]. Agli occhi dei conquistatori la vita del selvaggio non era che un'altra forma di vita animale, un'esperienza orrenda, qualcosa di alieno, al di là di ogni possibilità di comprensione o di immaginazione (*ivi*, pp. 29-30).

Mbembe indica inoltre che la colonizzazione era intimamente votata «all'escrezione di uomini e donne ritenuti in eccesso [...], in particolare, dei poveri a carico della società, dei vagabondi e dei delinquenti che si ritenevano nocivi per la nazione» (Mbembe, 2019, p. 5). Si trattava quindi di rendere utile e produttiva quella parte della popolazione che in madrepatria risultava inutile e non produttiva. Infatti le colonie erano di due tipi: di insediamento, ovvero di popolamento e di estensione della nazione; e di sfruttamento, ossia intese come meri strumenti per arricchire la metropoli.

Nelle colonie la guerra era guerra extra giuridica, priva di regole, contrariamente a quanto prometteva il diritto moderno della guerra. Da questo punto di vista, quindi, «le colonie potevano essere dominate attraverso spazi di assoluta assenza di legge, a partire dalla negazione di ogni tipo di legame razziale fra il conquistatore e il nativo», così come accadeva tra il padrone e il servo (nero) nelle piantagioni americane (Mbembe, 2015, p.30). In assenza di reciprocità relazionale, e in un rapporto che vede lo schiavo come un oggetto in grado di finanziare le potenze occidentali, quand'anche democratiche, attraverso il suo

⁴ Come accade esemplarmente nel genocidio degli Herero e dei Nama da parte della Germania di Guglielmo II (1904-1907).

lavoro e la sua obbedienza, il sistema delle piantagioni, delle colonie e della tratta si affermava senza nessun intoppo. Questo perché, citando Mbembe, «l'uomo è alle prese con un'immagine che gli è stata appiccicata addosso e dalla quale stenta a disfarsi, della quale non è l'autore e nella quale non si riconosce affatto. Poi, invece di essere «pienamente quello che è» nei limiti del possibile, è condannato a vivere la propria coscienza come una mancanza» (Mbembe, 2019, pp. 111-112).

Mentre l'Emisfero occidentale si considerava «il quarto più 'civile' del mondo, che da solo aveva inventato un 'diritto delle genti'», assumendo di sé un'idea per cui solo al proprio interno esistono esseri umani «in possesso di diritti civili e politici che gli permettono di esplicitare i propri poteri privati e pubblici quale persona, il *Resto* veniva considerato «figura eventuale del dissimile, della differenza e della forza pura del negativo» e costituiva agli occhi degli occidentali «la manifestazione per eccellenza dell'esistenza oggettuale» (Mbembe, 2016, pp. 31-32). Per Mbembe:

l'Africa, in modo generale, e il Negro in particolare erano presentati come simboli perfetti di questa esistenza vegetativa e limitata. Figura che travalica qualsiasi figura e per questo fondamentale infigurabile, il Negro era l'esempio perfetto di quell'essere-altro, potentemente lavorato dal vuoto, il cui negativo aveva finito per penetrare ogni momento dell'esistenza: la morte della luce, la distruzione e il pericolo, l'innominabile notte del mondo (*ivi*, p. 32)⁵.

Il colonialismo è dunque caratterizzato dalla condizione di sudditanza e menomazione culturale e – come ha osservato Roberto Beneduce – è «nella colonia che il terrore celebra la sua particolare liturgia di morte, là dove il processo di civilizzazione sarà realizzato insieme al lavoro forzato e alla tortura» (Beneduce, 2015, p. 80). Questo desiderio di separazione, di *Apartheid* – che confina con la fantasia di sterminio, come afferma Mbembe – riemerge in forma diversa oggi nella richiesta della costruzione di muri, di punti di separazione, di posti di blocco, dei tanti dispositivi di sicurezza ormai ubiquamente diffusi.

La società dell'inimicizia nel tempo presente

Per Mbembe il mondo degli uomini senza legami di origine coloniale, degli uomini che aspirano solo a congedarsi dagli altri uomini e non a relazionarsi, è

⁵ Qui Mbembe cita P. Larousse, 2009, p. 47.

ancora con noi in forme diverse: forme post-coloniali che non manifestano un diretto dominio politico nazionale. Viviamo in società segnate da processi di profonda individualizzazione (come avrebbe detto Zygmunt Baumann, 2011) che ci rendono estranei l'uno all'altro, processi in cui dominano forme di narcisismo diffuse che i mezzi di comunicazioni di massa e i social media hanno portato recentemente all'estremo (Calzeroni, 2019; Sadin, 2022). Questo mondo degli uomini senza legami è ancora con noi, sostiene Mbembe, e lo è ad esempio nell'islamofobia o nella cristiano-giudaico fobia che si alternano in una sorta di 'guerra civile globale' (Di Cesare, 2017). Più in generale, il desiderio di apartheid sta sullo sfondo di quello che è un sogno allucinatorio, oggi molto condiviso, di una comunità senza stranieri. Mbembe parla di apartheid con riferimento alla colonia, perché per lui da lì proviene genealogicamente il desiderio di separarci dallo straniero, dall'altro inferiorizzato. Nella riemergenza della legge del taglione e dell'imperativo razziale, del nazionalismo atavico – come dice Mbembe –, torna a galla la violenza finora più o meno nascosta e repressa delle democrazie.

Mbembe nota come, nel nostro tempo, uno dei laboratori principali di questo desiderio di inimicizia – un desiderio che porta alla proliferazione dei dispositivi di sicurezza per la difesa della società dal nemico –, siano i territori occupati palestinesi. Nei territori occupati, che il filosofo camerunense considera territori colonizzati, l'occupazione ha funzionato come un laboratorio di controllo, di sorveglianza, di separazione degli uni dagli altri: soprattutto per il diffondersi dei dispositivi securitari, per la limitazione degli accessi in Israele, per i permessi temporanei dei lavoratori migranti palestinesi che vanno a lavorare in Israele, per l'imposizione di coprifuoco, per la carcerazione, per un sistema ossessivo di checkpoint. Questo sistema di miniaturizzazione del controllo, della sicurezza e della violenza (dietro la quale sta l'idea del controllo sulla violenza legittima) ha funzionato, per Mbembe, come una sorta di regime di separazione, diverso da quello sudafricano dell'apartheid ma simile. Diverso sia culturalmente, perché la cultura ebraica è diversa da quella degli africani, sia soprattutto perché in Israele l'uso di tecnologie avanzate come telecamera e sensori è molto più raffinato.

L'occupazione israeliana è concepita come «un combattimento corpo a corpo dentro una galleria» – scrive Mbembe – proprio come nelle colonie (Mbembe,

2019, p. 54)⁶. Il laboratorio dei territori occupati, che ha preso forma dopo la guerra dei sei giorni del 1967, lavora fin da subito al perfezionamento del modello securitario, o di una vera e propria ossessione securitaria. Del resto – sostiene Mbembe – questa fantasia di separazione si ritrova anche nell’apartheid sudafricano e naturalmente nella distruzione degli ebrei d’Europa.

Se le relazioni fra la vita e la morte, le politiche della crudeltà e i simboli di profanazione si confondono nel sistema della piantagione – scrive riassuntivamente Mbembe –, è soprattutto durante le fasi coloniali e sotto i regimi di apartheid che si realizza una particolare «formazione di terrore» (Mbembe, 2019, p. 26).

Sul piano teorico Mbembe osserva che «la caratteristica più originale di questi sistemi fondati sul terrore è la concatenazione tra biopotere, ‘stato d’eccezione’ e ‘stato d’assedio’, nella quale risulta centrale, ancora una volta, il concetto di razza» (*ivi*, pp. 26-27). Mbembe sottolinea ancora che «la selezione delle razze, la proibizione dei matrimoni misti, la sterilizzazione coatta e perfino lo sterminio delle popolazioni sconfitte sono state sperimentate per la prima volta nel mondo coloniale. È qui che vediamo la prima sintesi fra il massacro e la burocrazia, essendo quest’ultima l’incarnazione della razionalità occidentale», come aveva già evidenziato Hannah Arendt ne *Le origini del totalitarismo* (Mbembe, 2019, p. 28)⁷. Con Arendt (1967, p. 192), Mbembe osserva anche che «c’è una connessione fra il nazional-socialismo e l’imperialismo tradizionale» (Mbembe, 2019, p. 27). E, con Foucault, sottolinea che «il nazismo non fece altro che amplificare una serie di meccanismi che già esistevano nelle formazioni politiche e sociali dell’Europa occidentale (come l’assoggettamento del corpo, le disposizioni sanitarie, il darwinismo sociale; l’eugenetica; la teoria medico-legale sull’ereditarietà, la degenerazione e la razza)»: tutti dispositivi di potere-sapere che, in ultima analisi, trovano il loro luogo di provenienza nel dominio coloniale (*ivi*, pp. 27-28).

Per Mbembe, in questi momenti storici e nel laboratorio dei territori occupati,

⁶ Per uno sviluppo del tema cfr. Id., *Necropolitica*, cit., pp. 63 e ss.

⁷ Già precedentemente Mbembe aveva richiamato una celebre pagina in cui Arendt osservava acutamente che quando gli Europei massacravano le popolazioni coloniali «era come se non fossero del tutto consapevoli di commettere un omicidio». A. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967, p. 192, cit. in A. Mbembe, *Necropolitica*, p. 61.

emerge un fatto: differenziarsi e separarsi come popolazione – come *noi* protetto dagli *altri* – significa dal punto di vista della mentalità collettiva proteggersi dall'*angoscia di annientamento* provocata dalla sindrome di accerchiamento, cioè dall'idea che ovunque ci sono dei nemici, siano essi terroristi, ebrei, neri o musulmani (*ivi*, p. 55). Contro questa idea si punta alla fantasia della purezza, anch'essa di origini coloniali: una fantasia per la quale il colono veniva costruito come un oggetto psichico fatto di immagini stereotipe che lo dipingevano alla stregua di un individuo costitutivamente *cattivo* e *ladro*. Su di lui era cioè appiccicata una seconda natura che il governato (il colonizzato, l'ebreo, il palestinese) avrebbe dovuto interiorizzare, ridefinendosi in tutt'altra chiave rispetto all'essere umano che era prima.

L'Altro e lo Stato di insicurezza

Mutatis mutandis, anche nelle nostre società securitarie – per Mbembe – si dà un processo di costruzione dell'io fondato su una diffusa richiesta psicologica di sicurezza. Nelle nostre democrazie occidentali si diffonde così una struttura psicologica che dà vita a quello che Mario Pezzella (2019) ha definito uno 'stato d'animo fascista' centrato sull'interiorizzazione dell'idea della difesa da un nemico, da un'invasione: un'idea che ha per inevitabile corollario fantasie di violenza nei confronti dell'altro. Pezzella sostiene che nel tempo presente lo stato d'animo fascista è stato generato di fatto, in prima battuta, dalla risposta austeritaria alla crisi del 2008. Nel momento in cui c'è una crisi economica che impoverisce le persone, in presenza di politiche neoliberiste che di fatto rendono ancora più aggra la vita della popolazione, una parte di questa risponde ricercando una sicurezza personale distinta dalla sicurezza sociale, che consiste nell'avere un lavoro decente, una casa, buoni servizi su cui contare. Lo stato d'animo che si diffonde è quindi quello che assimila l'idea di doversi difendere da qualcuno che, presumibilmente, ti ha sottratto garanzie e sicurezze sociali e ora mina anche la tua sicurezza personale. Nasce così una serie di paure che poi trovano sfogo e riparo in quel «serpeggiare del furore» di cui ha parlato anche il Censis (2019) nel suo rapporto del 2019, sottolineando che «il 48,2% degli italiani (il 67% degli operai, il 62% dei soggetti meno istruiti e il 56,4% delle persone con redditi bassi) dichiara

che ci vorrebbe un *uomo forte al potere* che non debba preoccuparsi di Parlamento ed elezioni»: insomma qualcosa di simile a un capo, a un duce (cfr. Revelli, 2019).

Questo può essere considerato uno degli indicatori dell'affermazione di uno *Stato di sicurezza*, che si alimenta di uno *Stato di insicurezza*, in cui emerge uno stato d'animo fascista (Mbembe, 2019, pp. 73-74; cfr. Simoncini, 2021). Nella società dell'inimicizia si diffonde questa struttura psicologica diffusa per effetto di politiche – politiche dell'inimicizia, appunto – che ci proiettano in un'epoca dalle tinte schmittiane, dove spesso il senso della politica viene riassunto dalla logica amico-nemico⁸. Il nemico diventa un fantasma senza volto, ubiquo, il cui scopo è spesso quello di ricomprendere in sé tutte le minacce immaginarie che una popolazione impaurita e impoverita percepisce ed amplifica. È così che – come sostiene Mbembe – «nel contemporaneo orizzonte necropolitico si assiste a una generalizzata produzione del 'nemico', che lascia sullo sfondo, appena visibile, la nuova classificazione del genere umano: richiedenti asilo, *sans papier*, vittime di atrocità di massa, soggetti vulnerabili, rifugiati, *passeurs*, cittadini, miscredenti» (Mbembe, 2015, pp. 70-71).

Per il filosofo camerunense anche in questo possiamo rinvenire una delle eredità della colonia, «del sistema della piantagione e delle sue successive manifestazioni», la cui struttura «corrisponde alla figura emblematica e paradossale dello 'stato d'eccezione'» (*ivi*, p. 23). Com'è noto, per Carl Schmitt «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione» (Schmitt, 1972, p. 33). Mbembe si collega quindi alla definizione del giurista tedesco e sostiene, a sua volta, che «la sovranità è il potere di decidere le condizioni di stato di eccezione» (Mbembe, 2015, p. 28). Nelle colonie quest'ultimo operava in base all'ideologia di una civilizzazione che sarebbe stata portata dai colonizzatori: un'ideologia che oggi si prolunga in quella dell'esportazione della democrazia o della 'democrazia contro l'autocrazia'. Tutto ciò serve a legittimare l'uso di una violenza resa possibile anche dalla costruzione dell'immagine di *nemici-oggetto*: nemici dai quali bisogna difendersi e con i quali occorre evitare qualsiasi tipo di contatto, generando così una *relazione senza desiderio*, all'insegna della separazione

⁸ Come ha osservato Rolando Marini (2019), «la politica preferisce e tende a dislocarsi sul piano simbolico, cioè ad agitare strumentalmente simboli, valori di facciata o comunque provocare slittamenti verso l'uso simbolico ed emotivo delle idee, delle immagini di "noi" e "loro"».

e non della reciprocità. In questo senso – ricorda Mbembe – «le colonie erano il luogo per eccellenza dove i controlli e le garanzie dell'ordine giuridico potevano essere sospesi [...]; le colonie potevano essere dominate attraverso spazi di assoluta assenza di legge a partire dalla negazione di ogni tipo di legame razziale fra il conquistatore e il nativo» (*ivi*, p. 30).

In questo senso le guerre coloniali sono uno dei teatri in cui ha preso forma quell'escalation della violenza che ha trovato sbocco nelle Guerre mondiali. Le guerre coloniali sono state il laboratorio delle guerre totali: un laboratorio dove i morti civili tendono a diventare più di quelli riscontrabili tra i militari. Ciò avveniva anche nelle piantagioni e nelle colonie, dove si testava l'uccisione arbitraria delle popolazioni civili. Le guerre coloniali sono state anche il laboratorio delle guerre asimmetriche, dove la potenza è smisuratamente a vantaggio di un attore. Nelle guerre coloniali la potenza militare è asimmetrica, come asimmetrica si vuole la differenza razziale. Infine le guerre coloniali sono state il laboratorio delle *guerres sporches*, guerre che rispondono poi con ferocia alle lotte anticoloniali. Mbembe esemplifica spesso con riferimento alla vicenda della guerra coloniale in Algeria, anche perché – come si è detto – il pensiero di Fanon occupa un ruolo fondamentale nel suo pensiero. Il periodo che precede lo scoppio della lotta anticoloniale, che porterà all'indipendenza dell'Algeria (1962), è un periodo cupo dove la violenza ha un ruolo importante nel reprimere le insurrezioni. A tal proposito, leggendo Mbembe, Beneduce ha sostenuto che si è trattato «di una repressione feroce e sproporzionata» (Beneduce, 2025, p. 79). Come quando nello stadio comunale di Philippeville migliaia di algerini furono rastrellati nelle strade ed uccisi barbaramente: un massacro a cui molti civili francesi collaborarono con il tiro all'algerino per le strade. Lo stesso sindaco di Philippeville «affermerà con orgoglio di averne mitragliati diversi dal balcone» (*ibid.*).

Per gli algerini – continua Beneduce – «acronimi come CCT (*Centre de triage et de transit*), CRA (*Centre de renseignement et d'action*) e DOP (*Dispositifs opérationnelles de protection*), diventeranno le sinistre parole dietro le quali si nasconde la pratica istituzionalizzata della tortura, il disprezzo di ogni regola di guerra, la libertà di disporre del corpo del nemico nella totale impunità» (*ivi*, p. 81). Mbembe ricorda come Fanon sottolineasse la natura genocidiaria di quella guerra, e osserva che «il processo coloniale, nella sua struttura come nei

suoi abbellimenti – soprattutto quando fa leva su presupposti razzisti e suprematisti –, si costruisce sempre intorno a una pulsione di genocidio» (Mbembe, 2019, p. 97). Di questa pulsione la guerra rappresentava «l'esito parossistico [che] metteva in esecuzione e portava alla luce la minaccia che ogni sistema coloniale è pronto ad agitare quando è in gioco la sua sopravvivenza: spargere quanto più sangue possibile, mandare in frantumi i mondi dei colonizzati e trasformarli in un ammasso informe di rovine, di corpi dilaniati, di esistenze spezzate per sempre, un luogo inabitabile» (*ibid.*).

Con l'istituzionalizzazione della violenza, e con la sua strumentalizzazione, la colonia è quindi manifestazione esemplare del principio necropolitico. Beneduce osserva che «la grammatica sensoriale dei massacri torna qui a farsi complice di una vecchia tentazione: quella di attribuire all'Altro (all'Arabo o all'Africano, più spesso) le forme più cruente di una violenza «impulsiva», *criminale* o semplicemente *barbara*» (Beneduce, 2015, p. 76). Mbembe è molto chiaro: contrariamente a quanto sostiene la vulgata liberale, l'ordine coloniale è il lato notturno dell'ordine democratico.

Il mondo coloniale, progenie della democrazia – sostiene il filosofo camerunese –, non era l'antitesi dell'ordine democratico. È sempre stato il suo doppio volto o il suo volto notturno. La democrazia non esiste senza il suo doppio, la sua colonia, comunque si chiami o sia strutturata. Non è esterna alla democrazia, non è necessariamente collocata oltre le sue mura [...]. In altri termini le logiche mitologiche necessarie per far funzionare e sopravvivere le democrazie moderne si pagano al prezzo dell'esternalizzazione della loro violenza originaria nei luoghi terzi, quei non-luoghi le cui figure emblematiche sono la piantagione, la colonia e, oggi, il campo di concentramento e la prigione (Mbembe, 2019, pp. 29-30).

Questo volto notturno occulta «un vuoto primordiale e fondante», ossia «la legge che trae origine nel non-diritto»: legge che si costituisce in quanto *fuori legge* e «che sta sullo *sfondo* del diritto stesso» (*ibid.*). Ed è occultando questo vuoto che l'ordine democratico costruisce le proprie mitologie di autoregolazione e autodeterminazione, le quali ci spingono a credere all'esistenza di un contrasto netto tra la democrazia e quello che sarebbe il suo contrario, ovvero la violenza. Tuttavia, nonostante il tentativo di occultarla, la violenza rimane latente anche nelle metropoli. L'inconscio coloniale è dunque l'ombra della democrazia (cfr. Simoncini, 2020): un'ombra che riemerge nelle guerre 'umanitarie', che ricorrono

per legittimarsi al discorso e alla logica dei diritti umani⁹. Questo inconscio coloniale è radicato nella democrazia. È sedimentato al suo interno come quel lato osceno che – per fare un altro esempio – riemerge quando, per fronteggiare la questione migratoria, gli Stati democratici implementano politiche che Luigi Ferrajoli ha recentemente definito ricorrendo agli eloquenti concetti di «sadismo burocratico-amministrativo» e di «razzismo istituzionale» (Ferrajoli, 2019, pp. 203-209).

Bibliografia

- Arendt A. (1967) [1951]. *Le origini del totalitarismo*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Bauman Z. (2001). *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Bologna: Il Mulino.
- Beneduce R. (2015). *Rovine postcoloniali e poteri di morte*, in A. Mbembe, *Necropolitica*, Verona: Ombre Corte, p. 80.
- Calzeroni P. (2019). *Narcisismo digitale*, Milano: Mimesis.
- Censis (2019). *53° Rapporto sulla situazione sociale del paese* (www.censis.it).
- Di Cesare D. (1996). *Terrorismo. Una guerra civile global*, Barcelona: Gedisa.
- Fanon F. (1996) [1952]. *Pelle nera, maschere bianche*, Milano: Tropea.
- Id. (2011a) [1952]. *Peau noire, masques blancs* in Id., *Oeuvres*, Parigi: La Découverte.
- Id. (2011b) [1961]. *Les damnés de la terre* in Id., *Oeuvres*, Parigi: La Découverte.
- Id. (2011c) [1964]. *Pour la révolution africaine. Écrits politiques* in Id., *Oeuvres*, Parigi: La Découverte.
- Ferrajoli L. (2019). *Manifesto per l'uguaglianza*, Roma-Bari: Laterza.
- Foucault M. (1977). *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino: Einaudi.

⁹ Ad esempio si è sostenuto che la guerra contro l'Isis è stata combattuta per difendere la libertà come valore occidentale e diritto umano.

- Larousse P. (2009). *Nègre, Négrier, Traite des Nègres. Trois articles du Grand Dictionnaire e universel du XIX siècle*, Parigi: Bleu autour.
- Mbembe A. (2015). *Necropolitica*, In *Politiques de l'inimitié*, Verona: Ombre Corte.
- Id. (2016). *Critica della ragione negra*, Como: Ibis.
- Id. (2018). *Politiques de l'inimitié*, Parigi: La Découverte.
- Id. (2019). *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Bari-Roma: Laterza
- Marini R. (2019). In Relazione al convegno SISP 12-14 settembre 2019, *La duplice tensione: emergenze e prese di parola nel racconto dell'immigrazione: nell'arena dei media mainstream*, Lecce.
- Mezzadra S., Petrillo A. (eds.) (2000). *Introduzione. I confini della globalizzazione*, in Mezzadra S., Petrillo A. (eds.), *I confini della globalizzazione. Lavoro, cultura, cittadinanza*, Roma: Manifestolibri, pp. 7-38.
- Pezzella M. (2019). *Il fascismo come «stato d'animo»: Mario e il mago di Thomas Mann*, in "Altraparola", 29 giugno 2019.
- Revelli M. (2019). *La società intossicata e l'antidoto al disfacimento*, in "Il Manifesto", 7 dicembre 2019.
- Sadin É. (2022). *Io Tiranno. La società digitale e la fine del mondo comune*, Roma: Luiss.
- Schmitt C. (1972) [1923]. *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del "politico"*, Bologna: Il Mulino.
- Simoncini A. (2020). *Spettacolo del confine, necropolitica e inconscio coloniale nell'interregno postdemocratico*, in AA. VV., *L'inconscio sociale*, Roma: Efestò, pp. 161-172.
- Id. (2021). *Sul «divenire negro del mondo». Nanorazzismo, ragione negra ed etica del passante nel pensiero di Achille Mbembe*, in AA. VV., *Noi e l'altro*, Roma, Efestò, pp. 9-22.
- Visentin S. (2012). *Trasformazioni della Verwandlung. Rileggere l'accumulazione originaria attraverso Fanon*, in M. Mellino (eds.), *Fanon postcoloniale*, Verona: Ombre corte, p. 81.