

Houria Bouteldja

Maranza di tutto il mondo, unitevi!

Per un'alleanza dei barbari nelle periferie

hic sunt leones

Edizione originale: *Beauf et barbares*

© 2023 La Fabrique éditions

I edizione italiana: settembre 2024

© 2024 DeriveApprodi srl

Traduzione dal francese di Elsa Gios

L'edizione italiana è stata curata da Elsa Gios

e Miguel Mellino

DeriveApprodi srl

via Andrea Costa 202, 40134 Bologna

info@deriveapprodi.org

www.deriveapprodi.org

Progetto grafico di Angelica Ferrara e Andrea Wöhr

La collana *hic sunt leones* è diretta da Anna Curcio

e Miguel Mellino

Iconografia a cura di Elvira Vannini

In copertina: immagine di Francesco Jodice,

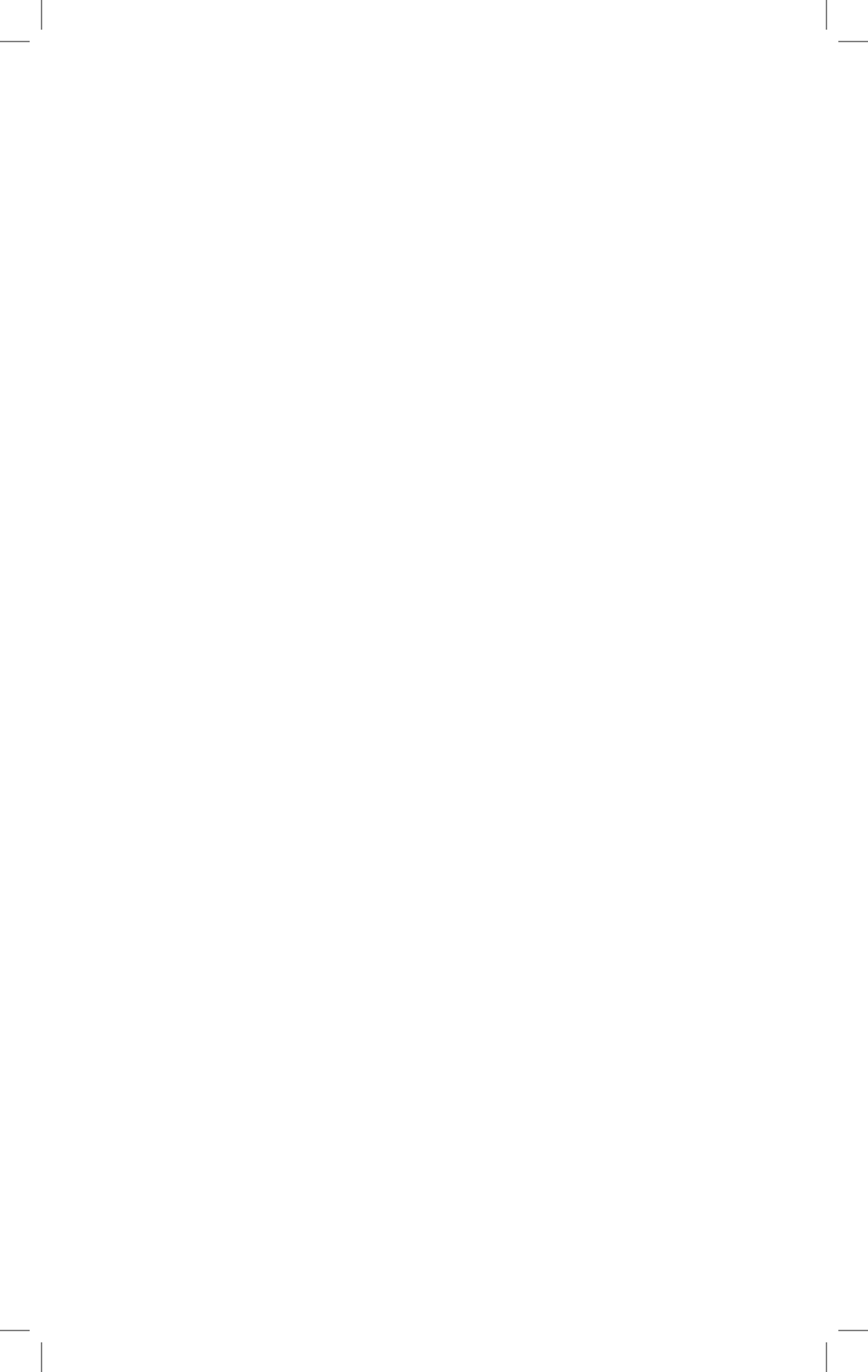
What We Want, São Paulo, R35, 2006

Isbn 978-88-6548-522-4

Houria Bouteldja

Maranza di tutto
il mondo, unitevi!

Per un'alleanza dei barbari
nelle periferie



Razza e razzismo sono le grandi questioni della modernità globale. Hanno forgiato il mondo per come lo conosciamo, con il suo carico di diseguaglianze, oppressione, discriminazioni, orrori. Dopo la tragedia criminale del nazismo, il termine razza è stato messo al bando. E tuttavia, non è certo stato messo al bando il razzismo, che al contrario continua a dilagare con i propri concreti effetti, manifestandosi in modo esplicito o insinuandosi in modo subdolo. La nuova collana prende di petto il tema, proponendosi di affrontarlo fuori da stereotipi e luoghi comuni, a partire da un presupposto: il razzismo non riguarda l'«altro», ma ognuno di noi.

La formula hic sunt leones indicava, nelle antiche carte geografiche, zone oltre i confini europei ignote e indomite, popolate da mostri e barbari. Diretta da Anna Curcio e Miguel Mellino, con una qualificata rete internazionale di autori e studiosi, la collana hic sunt leones offre classici, saggi e biografie per esplorare aspetti del dibattito ancora inediti in Italia e indagare la lunga genealogia e la cogente attualità del razzismo nel mondo che abitiamo.



Perché maranza

Quello che accomuna i rapper di «seconda generazione» in Italia, in Francia o in Inghilterra, così come quelli che qui chiamano i *maranza*, è il sentirsi nel mirino, nemici della società, e rispondono con la provocazione. Quando lo Stato non ti riconosce, l'unica risposta possibile è questa. Anche se firmano un contratto con una *major* da un milione di euro, l'attitudine non cambia: la rabbia resta.

[...] È un tema delicato e scivoloso, lo so. Oggi i rapper, soprattutto quelli di famiglie povere, si fanno vedere con gioielli e macchine di lusso. Del resto già negli anni Ottanta i rapper afroamericani si facevano le foto con catene d'oro larghe come le catene di un motorino. Il rivendicare che sei riuscito a ottenere degli oggetti materiali che prima non avevi, anche questo è un atto politico. Stanno dicendo: perché io dovrei salvare la società? Io voglio avere le cose che non ho mai avuto. È una rivendicazione di potere da parte dei *maranza*. Si esprime in un linguaggio differente dal passato, va compresa con un'altra lente di ingrandimento.

(Amir Issaa, rapper – intervento al festival di DeriveApprodi, maggio 2024)

Le parole di Amir Issaa spiegano molto bene non solo i processi di criminalizzazione dei «neri italiani», delle «seconde generazioni» e più in generale dei soggetti razzializzati, ma anche come tali processi possano essere rovesciati attraverso un'appropriazione e risignificazione di categorie dispregiative e criminalizzanti. Se lo Stato mette i «barbari» nel mirino, i «barbari» rifiutano il modello di integrazione che quello Stato cerca di imporre loro e vogliono, orgogliosamente, «restare barbari».

Nel giro di pochi anni il termine *maranza* (neologismo nato a Milano dalla combinazione di «marocchino», nel gergo popolare sinonimo di immigrato, e «zanza», ossia «tamarro») è andato oltre l'identificazione «etnica», per definire quei ragazzi e quelle ragazze che, nel modo di vestire e di comportarsi, non si conformano

ai codici della normalità sociale. Sono le nuove classi pericolose. Nel ribaltamento degli immaginari dominanti, l'essere *maranza* è tuttavia diventato – ci dice il rapper – una complessa, certo ambigua ma terribilmente concreta rivendicazione di potere da parte di chi, giovani neri e non delle periferie metropolitane, potere non ne ha mai avuto. Una rivendicazione non traducibile nel lessico della politica tradizionale.

È qui dentro che ci invita a scavare Houria Bouteldja, ipotizzando un'alleanza tra *beaufs e barbares*. Se questi ultimi sono, appunto, i soggetti razzializzati e non addomesticabili delle *banlieue* (si veda il libro di Louisa Yousfi, *Restare barbari. I selvaggi all'assalto dell'Impero*, DeriveApprodi, Bologna 2023), il termine *beaufs* – come viene argomentato nel libro – ha una forte specificità legata al contesto francese. Così vengono definiti, con uno stigma di classe, i proletari bianchi delle periferie, ancor più umiliati, impoveriti e marginalizzati dalla crisi. Se dovessimo trovare un termine italiano che, con altre radici storiche, si approssima a questa definizione, potremmo pensare a *bifolchi*. Se guardiamo alle vicende politiche ed elettorali francesi, possiamo apprezzare l'estrema attualità di questi temi. Allora, l'autrice auspica e si impegna – teoricamente e concretamente – per una coalizione tra «bifolchi» e «barbari», per una comune lotta antirazzista e di liberazione dalla miseria che le società contemporanee impongono ai subalterni, indipendentemente dal colore della loro pelle.





Prefazione all'edizione italiana

di Elsa Gios e Miguel Mellino

1. Houria Bouteldja non ha bisogno di presentazione in Italia. Oltre all'attenzione suscitata dalla traduzione del suo primo testo, *I bianchi, gli ebrei e noi* (2016), tanto il suo impegno politico antirazzista quanto la sua militanza *decoloniale*, sulla sfera pubblica francese ed europea, costituiscono da anni un punto di riferimento importante dei nostri dibattiti e posizionamenti. Diciamo subito che la traduzione di *Beaufs et barbares* arriva nel momento giusto, non solo quasi in contemporanea con la pubblicazione in Francia, ma soprattutto in un contesto sociale e politico continentale assai scosso dalle stesse questioni affrontate dal testo. Le recenti elezioni in Francia, che hanno visto, da una parte, un iniziale e preoccupante balzo in avanti di portata storica del Rassemblement National e dei suoi alleati, mosso in buona parte dall'offerta di una soluzione razzista e neofascista della crisi sociale, economica e culturale che attraversa l'intera Europa e, dall'altra, un trionfo formidabile al secondo turno della coalizione di sinistra raggruppata nel Nouveau Front Populaire non fanno che mostrare l'estrema attualità dell'analisi e soprattutto della proposta politica di questo lavoro di Bouteldja. Poche ore dopo lo scrutinio, un suo commento dei risultati sembra riassumere in modo piuttosto efficace la stessa *problematica* del suo testo: «la crisi che la Francia sta attraversando è strutturale. È al contempo una crisi del capitalismo, delle istituzioni della Quinta Repubblica e una crisi morale. La Francia è in declino e il fascismo rimarrà sempre un'opzione per risolvere la crisi. (...) La sinistra di rottura, cioè la France Insoumise (e questo gran in parte grazie alla Francia meticcias), è l'unico vero appoggio che abbiamo, a condizione che lo resti. Nei prossimi mesi, questo movimento deve conquistare le classi popolari di quell'immensa riserva sociale che continua ad astenersi in massa. (...) In questa prospettiva, questo movimento sociale deve segnare la strada in tutte le sue dimensioni, indicare la giusta direzione e fare pressione al di fuori dell'agenda parlamentare. Possiamo sentirci solleva-

ti, anche felici, ma non dobbiamo certo illuderci e perdere la nostra lucidità» (7 luglio 2024). Il predicato di questa enunciazione è proprio l'assioma di *Beauf et barbares*: solo un'alleanza rivoluzionaria di classe tra proletariato bianco e indigeni delle periferie può salvare la Francia e l'Europa da se stesse. È alla costruzione di questo soggetto politico, annunciato già dal titolo stesso del suo lavoro, che è rivolto qui lo sforzo teorico di Bouteldja.

Vale la pena precisare che di sforzo teorico si tratta. L'operazione di Bouteldja non è il prodotto di retoriche di «classe» a buon mercato, oggi sempre più diffuse all'interno di un certo tipo di marxismo o radicalismo politico che oseremo qui definire come «reattivo», poiché sempre meno distinguibile, per ciò che riguarda alcune importanti questioni – dall'anti-femminismo alla rivendicazione di un universalismo repubblicano bianco e coloniale, all'avversione a prescindere per le cosiddette lotte o guerre culturali ed epistemiche – dalle interpellazioni politiche più conservatrici. *Beauf et barbares* non cede a posizioni di comodo, destinate a un'audience – e non usiamo qui questa parola a caso – già in qualche modo «precostituita» dalla logica dell'offerta e della domanda, o della differenziazione interna, del mercato politico, anche accademico. Anzi, è noto che le enunciazioni di Bouteldja hanno spesso come bersaglio principale quel progressismo facile e accomodante di buona parte delle sinistre liberali e radicali *bianche*. Anche questo suo lavoro può essere facilmente iscritto nella coerenza di questo suo percorso: l'accento rivoluzionario sulla «classe» come veicolo primario di trasformazione sociale non avviene a spese della «razza» né come dispositivo centrale di gerarchizzazione del comando capitalistico né come elemento di ricomposizione soggettiva e politica. Non tragga dunque in inganno il titolo del testo. *Beauf et barbares* prende corpo anche a partire da una critica serrata ai marxismi tradizionali europei incentrati su un primato del tutto *astratto* della «lotta di classe», ovvero ad approcci storicamente ciechi alla centralità del «contratto razziale» nella stessa costituzione statale e nazionale delle formazioni capitalistiche moderne europee. Sta qui l'impronta *decoloniale* della sua proposta.

E tuttavia, come si vedrà, Bouteldja non cede nemmeno alla correttezza politica facile di un certo tipo di *decolonialità* dominante più che altro nei *nostri* spazi accademici. Anzi, il lettore verrà qui a confronto con una variante del tutto singolare di questa prospettiva, con una sua traduzione si può dire «francese», poiché l'enunciazione di Bouteldja sta dentro il movimento decoloniale

francese, incrociando in diversi punti quella di altre autrici decoloniali, come Françoise Vergès e soprattutto Louisa Yousfi. Il suo modo di intendere la decolonialità rappresenta sicuramente uno dei punti di maggiore originalità di questo testo, in particolare la condensazione teorico-politica di questo concetto nell'idea di una «Frexit decoloniale».

Si può essere d'accordo o meno con i punti nodali del suo ragionamento, con alcuni dei presupposti a cui associa un divenire *decoloniale* della Francia e dell'Europa, ma non si può certo negare che questo lavoro di Bouteldja propone un confronto serio e profondo con alcune delle questioni più urgenti del panorama teorico-politico delle sinistre radicali e dei movimenti sociali continentali. Quando diciamo serio e profondo, si badi bene, non intendiamo un generico riconoscimento di onestà intellettuale, ma qualcosa di più pregnante: *Beaufs et barbares* distende – e il richiamo al noto termine di Fanon non è qui casuale – la sua analisi cercando di non perdere di vista la *reale* situazione storica e presente, *concreta* e *materiale*, dei gruppi e soggetti interpellati dal suo testo. La sua forma, una prosa secca e diretta, tesa, senza alcuna concessione ai virtuosismi intellettuali, a ciò che non è strettamente funzionale alla propria enunciazione, ci ricorda a ogni rigo proprio questa sua impronta «militante»: il mezzo è qui anche il messaggio, per dirlo alla McLuhan. Data la «miseria» di un certo decoloniale mainstream, per così dire, mosso da *teoricismi* e *accademicismi* del tutto didascalici o meramente di principio, lo sforzo teorico di *Beaufs et barbares*, nella sua finalità eminentemente politica, così come nella sua prospettiva materialista e rivoluzionaria, appare assai stimolante anche in riferimento al *nostro* contesto: possiamo ricavarvi infatti importanti indicazioni tanto di metodo come di inchiesta politica.

2. La prima indicazione di metodo riguarda la sua genealogia della crisi del presente, in Francia e in Europa, incentrata sul *suo* concetto di «Stato razziale integrale». Ancora una volta, non abbiamo qui un progetto di mera erudizione storica, ma il punto nodale di una strategia politica di più ampio raggio, un pungente gesto di rottura volto a esplorare le potenzialità di un futuro diverso e aperto a nuove possibilità, forse mai del tutto realmente prese sul serio in passato. Nella prima parte del testo, Bouteldja traccia la sua genealogia a partire dalla constatazione di un'assenza: la mancanza nella riflessione filosofica e politica nazionale di un'analisi di ciò che

chiama la «sostanza razziale dello Stato francese». Combinando in un suggestivo assemblaggio teorico proposizioni provenienti da autori come Marx, Gramsci, Poulantzas, A. Césaire, C.L.R. James, D.T. Goldberg, D. Roediger e S. Khiari, tra altri, la sua tesi è presto enunciata: la «razza», come dispositivo di sfruttamento e di governo delle popolazioni, è *consustanziale* alla formazione (coloniale) degli Stati-nazione moderni. Partendo dal concetto gramsciano di Stato integrale, Bouteldja propone – *crea* – il concetto di «Stato razziale integrale», intendendolo come uno spazio politico in cui, nel corso tempo, la borghesia francese, durante l'espansione coloniale, è riuscita a tessere legami organici con elementi delle società politica e civile in modo da mantenere quelle gerarchie che le conferiscono privilegi e poteri attraverso un atto di co-produzione nazionalista. Al centro di questo nuovo dispositivo di governo delle borghesie mercantili europee vi è proprio la razza. Molto brevemente, secondo lo schema di *Beaufs et barbares*, l'emergere del capitalismo come modo di produzione globale con la conquista e la spoliazione dell'America, la formazione degli Stati-nazione moderni, l'ascesa delle borghesie nazionali, l'espansione coloniale, la schiavitù e l'imperialismo sono tutti processi *imbricati* nella costituzione materiale in Olanda, Francia e Inghilterra di un «patto razziale» di cittadinanza tra ceti dominanti e classi popolari bianche autoctone. – di un «salario della bianchezza», per fare riferimento al concetto di Du Bois, riproposto qui da Bouteldja.

Il razzismo diviene così non solo una componente strutturale del capitalismo come modo di produzione economico e una tecnologia di governo delle società europee, ma avrà l'effetto fondamentale di separare (di *constituire*) *beaufs e barbares* come classi antagoniste, sovrapponendo, in ognuno di questi gruppi, un «loro» a un potenziale «noi». Sta qui il presupposto fondamentale di questa prima parte del testo, e che prepara il discorso delle parti successive: la «razza» deve essere vista come lo stato primitivo della «classe» così come l'abbiamo conosciuta dalla rivoluzione industriale in poi. La razza, stando a Bouteldja, costituisce una sorta di preistoria, per dirla con Benjamin, della formazione delle classi sociali moderne, ovvero della stessa lotta di classe. Una preistoria, come mostra lo stesso testo, destinata ad *alterare* tanto la stessa logica e struttura (economica) di classe delle società moderne europee quanto l'autopercezione soggettiva da parte dei diversi gruppi sociali. Razza e razzializzazione sono dunque da sempre al *centro* della macchina statale moderna, alla base dell'articolazione tanto

della «società civile» quanto della «società politica». Proprio per questo, se la razza è il dispositivo attorno al quale si giocano i rapporti di forza tra le parti, essa diviene anche il nodo fondamentale, se compreso e decomposto, di qualunque eventuale ricomposizione *tra beaufs e barbares* o, per dirla con le parole stesse di Bouteldja, di qualunque scommessa di un nuovo «noi».

A noi pare che l'operazione di Bouteldja sulla storia dello Stato-nazione francese moderno – la sua rilettura da uno sguardo decoloniale, collocandone al centro la formazione del discorso della razza e il dispositivo della razzializzazione – meriti attenzione anche rispetto a una sua possibile traduzione alle nostre latitudini. Al di là delle evidenti differenze tra questi due scenari nazionali, *Beaufs et barbares* mobilita uno schema di interpretazione storica che nei suoi lineamenti generali, e a prescindere della sua specifica articolazione nel testo, riguarda la genealogia stessa della modernità capitalistica europea e dei suoi rapporti di «intimità» transnazionale, per riprendere il concetto di Lisa Lowe, con gli altri continenti del globo. Potremmo incastrare in modo diverso i singoli pezzi dell'assemblaggio decoloniale di Bouteldja, scartare alcuni e aggiungervi altri, ma la sua sostanza resterà simile alla nostra. Ad esempio, ci sembra suggestiva, e per certi versi condivisibile, la sua analisi della crisi della mascolinità tanto dei «piccoli bianchi» quanto degli «indigeni» nel contesto di una crescente svalorizzazione di questi soggetti, indotta dalle stesse logiche di dominio coloniali, patriarcali e di classe del comando capitalistico contemporaneo; e tuttavia crediamo che nella spiegazione di questa violenza di genere di ritorno, «di questo nuovo attaccamento violento alla virilità», all'assemblaggio di Bouteldja manchi, almeno in questo testo, un pezzo importante: un accento altrettanto forte sul radicale avanzamento del femminismo e dell'antirazzismo negli ultimi decenni, ovvero sulla messa in discussione dei privilegi bianchi e maschili in ogni articolazione della sfera pubblica e sociale. Ci appare difficile non legare questa «crisi della mascolinità», così come la volontà di restaurazione della supremazia bianca e maschile delle nuove ultradestre continentali, a questa *perdita* di potere degli ordinamenti coloniali e patriarcali tradizionali.

È chiaro, dunque, che in un certo senso *Beaufs et barbares*, attraverso la stessa *intraducibilità* dei due termini nella specificità della storia nazionale, parla anche di noi, e cioè dei conflitti e delle dinamiche della lotta di classe e di razza che sono divenuti sempre più *visibili* anche nei nostri spazi. Da questo punto di vista, il lavoro di

Bouteldja non può non interpellarci: stando al suo testo, si può, o si deve, parlare di «Stato integrale razziale» anche in Italia? Se sì, in quali termini? Pensiamo che *Beaufs et barbares* possa apportare un contributo importante a questa riflessione, soprattutto in un momento che vede una straordinaria fioritura di studi e ricerche sul colonialismo italiano e sulla sua centralità nella costituzione della nazione moderna.

3. Altrettanto importanti le indicazioni di metodo che provengono dalle ultime due sezioni del testo: quelle che riguardano la critica decoloniale dello scenario politico della Francia e dell'Europa di oggi, ovvero della Ue, e un'analisi si potrebbe dire *microfisica* delle condizioni storiche e sociali per un'alleanza di classe tra il proletariato dei «piccoli bianchi» (*beaufs*) e gli «indigeni» delle periferie.

Anche lo sguardo di *Beaufs et barbares* sulla società politica francese attraverso ciò che vogliamo chiamare sulla traccia di Stuart Hall il «prisma della razza» – in particolare sul rapporto storico delle sinistre comuniste e radicali francesi con le questioni coloniali-razziali e anche postcoloniale sulle migrazioni e la cittadinanza – può costituire per noi un'ottima fonte d'ispirazione. Vi è sicuramente molto da fare in questo campo, anche perché riguardo queste tematiche continua a imperare nei nostri contesti una sorta di tacito conformismo, che appare piuttosto difficile non definire come autoassolutorio. *Beaufs et barbares* ci dà qui l'opportunità di ripensare, o di rendere più visibili, alcune importanti questioni: che cosa è stato l'anticolonialismo e l'antirazzismo nella storia nazionale? Attraverso quali articolazioni e contenuti politici si sono manifestati? Anticolonialismo e antirazzismo hanno mai avuto un luogo di vero rilievo nelle diverse espressioni della società politica locale? A che punto è, dunque, la nostra riflessione sull'intreccio tra capitalismo, colonialismo, razzismo e fascismo? Detto ancora in modo più diretto: qual è stata la specificità nazionale nel contesto del capitalismo razziale moderno? Ci sembrano questioni non affatto secondarie, soprattutto alla luce della nuova congiuntura europea, caratterizzata sia dall'ascesa di movimenti di estrema destra che non fanno che *razzializzare* ulteriormente l'ordine del discorso dell'intero campo sociale e politico, sia dal pieno coinvolgimento in un regime di guerra globale che non è che uno dei *sintomi* della fine dell'egemonia occidentale iniziata con la conquista dell'America.

Non meno rilevante ci sembra poi l'analisi politica, sempre

dal «prisma della razza», di un movimento contraddittorio come quello dei *gilet gialli* e delle possibilità di un'alleanza di classe di alcuni dei segmenti di questi «piccoli bianchi» con gli «indigeni» delle banlieue. Si tratta della parte più avvincente, e forse più originale, del testo. Se nel precedente *I bianchi, gli ebrei e noi* (2016), Bouteldja introduceva la figura dell'indigeno ricordando l'origine storica di questo termine, che si riferisce allo status inferiore al quale le popolazioni colonizzate sono state giuridicamente ridotte, e richiamava l'attenzione sulla permanenza di questa condizione di subalternità nella Francia postcoloniale, questo suo ultimo lavoro ci propone una sua *sintomatica* trasformazione: gli indigeni sono ora i barbari della *République*. Questa rilettura dell'indigeno lo consegna a una diversa potenzialità, caratterizzata da una sua radicale alterità, dalla sua irriducibilità e rifiuto del patto (razziale) repubblicano. Ci sembra piuttosto significativo questo spostamento nella soggettivazione, poiché apre un nuovo spazio di enunciazione per i soggetti postcoloniali francesi, e non solo. Questa rivendicazione della propria *barbarie*, sul modello di quanto abbozzato da Louisa Yousfi, amica e compagna di strada di Bouteldja, nel suo *Restare barbari* (2023) sancisce un nuovo atto fondativo dell'essere politico, in un mondo dove la stessa condizione umana non si dà come un attributo universale, ma come un'esistenza razzialmente definita. È così che in *Beaufs et barbares*, gli indigeni sono chiamati a rivendicare la propria barbarie, e cioè il proprio stato di *non-appartenenza* oggettiva e soggettiva allo «Stato razziale integrale francese», mediante un gesto di *riappropriazione* e *risignificazione* tanto politico quanto estetico-culturale. Sta qui la materia prima della loro *decolonialità*.

Anche se il Partito degli indigeni della Repubblica (Pir), tra le cui fondatrici vi era proprio Bouteldja, è stato di recente dissolto, non si può negare un suo ruolo di primo piano, sin dalla sua creazione nel 2005, nel portare «il prisma della razza» al centro del dibattito politico francese. Tanto il Pir quanto il movimento decoloniale francese più ampio, attraverso la promozione di un «antirazzismo politico», in opposizione al «antirazzismo morale» tipico del progressismo bianco, del tutto incapace di affrontare le cause storico-strutturali del razzismo di Stato in Francia, si sono da sempre posti due obiettivi: da un lato costituire gli indigeni come un concreto gruppo politico, dall'altro lavorare alla costruzione di alleanze tra i diversi soggetti subalterni. Se la costruzione di legami con la sinistra radicale è stata la prima tappa di questo percorso,

non è un mistero che l'obiettivo fondamentale fosse la costituzione di un nuovo «blocco storico», per riprendere un termine gramsciano qui ri-significato dalla prospettiva di Bouteldja, insieme a un altro segmento delle classi popolari francesi, anch'esso oppresso dalle élite dominanti nazionali, ma a esse legate da un patto razziale: *les beaufs*, e cioè «il piccolo proletariato bianco».

Questo termine, del tutto intraducibile in italiano, è socialmente connotato da un forte disprezzo «borghese» di classe. Il *beauf*, lo ricordiamo, è un modo delle classi medio-alte francesi per designare i piccoli proletari bianchi come soggetti «ignoranti» e «arretrati», tanto «rozzi» nei loro gusti e stili di vita quanto pervasi nelle loro visioni del mondo da omofobia, misoginia e razzismo. Si tratta di un ceto sociale bianco, appartenente a livello antropologico, e cioè nello schema locale delle classificazioni sociali, ai francesi «*de souche*», ma non del tutto «*évolué*». Questi «piccoli bianchi» sono stati una componente importante del movimento dei *gilet gialli*: sulla loro storica cooptazione da parte delle classi dominanti, afferma Bouteldja nel testo, si sostiene buona parte della struttura di *classe* e di *razza* della società francese. Da qui deriva l'importanza di lavorare a un'alleanza politica tra *beaufs* e *barbares*. Occorre quindi articolare in un unico movimento le ricorrenti rivolte antirazziste nelle banlieue con le diverse lotte sociali che «piccoli bianchi» e *gilet gialli* hanno sferrato negli ultimi anni contro il neoliberalismo sempre più dispotico di Macron e del grande capitale francese. La potenza politica di quest'alleanza, come mostra la stessa analisi di Bouteldja, sta proprio nell'assunzione e rovesciamento soggettivo delle connotazioni storiche e sociali, e anche *razziali*, dei due termini. E tuttavia è chiaro che *Beaufs et barbares* è rivolto non tanto ai piccoli bianchi di per sé quanto alla sinistra radicale francese che, secondo l'autrice, potrà uscire dalla sua impasse repubblicana e accedere in modo rivoluzionario a un'umanità generica solo affrontando la propria storia, e cioè rivedendo in modo critico le sue filiazioni. All'interno dell'attuale congiuntura politica, questo lavoro comune di ricomposizione, e questa riunificazione di classe, vengono posti da Bouteldja come il nucleo fondamentale di una futura maggioranza decoloniale – o di una nuova egemonia – nel campo politico francese. È un primo passo necessario per opporre un argine solido tanto al neofascismo dell'estrema destra quanto al divenire sempre più autoritario dello sviluppo capitalistico nazionale e continentale.

4. A guidare la ricerca delle motivazioni e delle eventuali modalità di questa alleanza, vi è una delle qualità del lavoro politico militante su cui si è maggiormente concentrato il lavoro di Bouteldja: «l'amore rivoluzionario». Messo a concetto come indispensabile qualità sensibile di ogni pratica teorica e politica antirazzista radicale già ne *I bianchi, gli ebrei e noi*, Bouteldja ci ritorna in questo scritto per disegnare i contorni di ciò che definisce non solo come «una nuova speranza», «un nuovo mondo», ma anche come la fine inevitabile di *questo* mondo. È l'amore rivoluzionario, ci sembra dire Bouteldja sulla traccia di Fanon, la materia prima di ogni visione utopica, di ogni forma di solidarietà *internazionalista*. Due evenienze che *Beaufs et barbares* lega in modo indissolubile: senza questa alleanza rivoluzionaria e *interrazziale* di classe, almeno in Europa, non vi sarà alcuna possibilità di salvezza.

Ancora una volta, l'alleanza di Bouteldja, la sua «scommessa del noi», non è il prodotto di un appello etico o meramente di principio. Non abita nell'astrazione del pensiero, ma nelle articolazioni di un preciso programma politico. La formazione di questo nuovo soggetto politico, l'inizio della salvezza, il futuro *decoloniale* per stare alle sue stesse parole, ha una prima condizione irrinunciabile, un punto di partenza obbligato: la Frexit, l'uscita della Francia da questa Unione europea. Secondo *Beaufs et Barbares*, prendendo a modello i vecchi movimenti anticoloniali di liberazione nazionale, la via alla *decolonialità*, intesa anche come *de-occidentalizzazione* delle relazioni internazionali, passa attraverso un necessario ritorno alla sovranità nazionale e monetaria, ovvero attraverso una *nuova* riaffermazione dell'autonomia dello Stato-nazione moderno. La riappropriazione della sovranità nazionale, espropriata dalla struttura istituzionale *sovranazionale* della Ue, appare a Bouteldja come *la* condizione necessaria di un futuro *empowerment* popolare di classe (anti-razziale e rivoluzionario) incentrato su un'alleanza tra proletariato bianco e indigeni francesi. Sta qui una parte importante della *singularità* della sua proposta decoloniale.

Si tratta però sicuramente della parte più problematica del testo e Bouteldja ne è consapevole. Il rischio è notevole e la posta in gioco alta poiché una volta usciti dall'Europa «tutto diventerà possibile, incluso il peggio» Occorre però prendere atto che in Francia, come mostrato dalla recente vittoria del Nouveau Front Populaire, le posizioni su questo punto dei diversi movimenti sociali e della sinistra politica, radicale e istituzionale, restano comunque articolate. La stessa France Insoumise appare ondivaga sulla questione.

Nel nostro panorama, diversamente, la proposta di Bouteldja non sembra proprio percorribile, a meno di non finire in spazi, e compagnie, non solo retrivi, ma assai lontani da qualsiasi prospettiva decoloniale, marxiana o meno. Il problema resta in ogni caso urgente e complesso, proviamo dunque a dire qualcosa rispetto alle importanti sollecitazioni del testo, rinviando a un'altra sede un dibattito più approfondito.

Non si può certo non essere d'accordo sulla necessità di reinventare l'Europa: dentro la grammatica politica e culturale dell'attuale Ue, come induce a pensare *Beaufs et barbares*, non vi è spazio per alcuna decolonialità possibile. Lo stesso deciso sostegno della Ue al genocidio israeliano in corso a Gaza, costato la vita al momento di almeno 36.000 palestinesi, così come uno schieramento attivo e del tutto intransigente in favore della guerra in Ucraina, confermano l'infrastruttura coloniale costitutiva del progetto europeo. E tuttavia sia la crisi greca del 2015 sia la Brexit hanno mostrato non solo le difficoltà obiettive di una fuoriuscita in nome di un ritorno allo Stato-nazione, ma soprattutto la *sostanza* nazionalista, capitalistica e anche *razziale* del sovranismo europeo. Si tratta di un esito che non farebbe che confermare l'analisi di D.T. Goldberg sulla *natura* razziale dello Stato-nazione moderno, per tornare su uno dei testi di riferimento di Bouteldja in questo suo lavoro. D'altronde è la stessa genealogia dello Stato moderno francese come «Stato razziale integrale» messa a fuoco da *Beaufs et barbares* a suggerirci quanto appaia difficile da smantellare l'intreccio storico tra sovranità e razza in Europa.

Proprio per questo, crediamo che una prospettiva davvero internazionalista, fondata su una lotta di classe efficace tanto ai circuiti globali del capitale quanto alla loro storica *colonialità*, intesa quest'ultima anche come espressione di dominio *patriarcale*, dovrebbe avere i suoi *primi* punti nodali in movimenti di liberazione certamente *locali*, improntati un'agenda politica specificamente territoriale, ma che si propongono di agire entro un orizzonte transnazionale e promuovendo sia forme alternative di contropotere, sia nuove forme di organizzazione istituzionale *popolare* e *regionale*. In breve, pensiamo a un internazionalismo decoloniale fondato non tanto sulla solidarietà tra Stati-nazione, ma tra movimenti sociali che vogliamo chiamare «indigeni», sulla stessa traccia del lavoro di Bouteldja, ovvero tra soggettività regionali plurali e collettive co-organizzate attraverso una gestione *dualista* o anche *comunitaria* del potere. Queste forme di alleanza trasversali

e dal basso ci appaiono come una condizione fondamentale per mantenere sempre viva e politicamente produttiva la dialettica tra lotte, movimenti e istituzioni, onde evitare una *cooptazione-colonizzazione* da parte dallo Stato-nazione e dei suoi agenti e strutture politiche. Una nuova costituzione materiale dell'Europa non potrà che dipendere da questo circolo virtuoso. Detto altrimenti, l'autonomia delle lotte e dei movimenti ci appaiono come una delle garanzie più importanti tanto della potenza politica di ogni loro possibile alleanza quanto dello smantellamento della *colonialità* delle istituzioni nazionali moderne europee. Crediamo che queste sollecitazioni che provengono sia dalla tradizione leninista sia dai movimenti decoloniali dell'America Latina possano offrire un'ulteriore riflessione su molte delle questioni coraggiosamente aperte da questo libro.



A mia madre, che non desiste

*In memoria di madame Cocchi e madame Bal,
e di Catherine Grupper*



Introduzione

L'angelo Gabriele chiese: «Informami sull'ora dell'Ultimo Giorno e parlami dei segni premonitori» e il profeta gli rispose: «...quando vedrai quelli che vanno a piedi nudi, mal vestiti e bisognosi che badano ai greggi farsi elevare delle costruzioni sempre più alte.

Hadith riportato da Muslim

Le genti fremettero, ma è giunta la tua ira, ecco il tempo di (...) annientare coloro che distruggono la terra.

Apocalisse secondo Giovanni

È la fine del mondo. La Torah, la Bibbia e il Corano lo hanno annunciato. Per quanto si possa guardare all'orizzonte, si vedranno oramai soltanto cieli tenebrosi e soli piuttosto cupi. Tutti i sensori segnano rosso. Vorrei parlare di speranza ma so bene che la parola è banale.

È la fine del mondo. Le nostre certezze fondamentali, la nostra visione moderna di un progresso materiale, morale ed etico illimitato non esistono più. Che si tratti della minaccia di una guerra nucleare, di un virus o di un cambiamento climatico, non c'è più alcuna utopia, per quanto desiderabile, che possa prevalere sulla nostra lucidità o sulla nostra rassegnazione.

Gli spiriti più laici, le menti più scientifiche cominciano a convergere con i credenti. Oramai hanno tutti un immaginario comune: la fine sta arrivando.

È un buon inizio. Andiamo oltre e consideriamo la potenza del pensiero negativo. Consideriamo il suo potere e usiamolo come supporto. Non per affrettare la fine ma per restituire alla disperazione la sua dimensione metafisica. Non è più la speranza che ci farà vivere ma la disperazione. Questa sì che è una prospettiva concreta e materialista! La fine del mondo come mito mobilitante e,

quindi, come nuova coscienza positiva. Non ha forse detto il poeta «dove cresce il pericolo, cresce anche la salvezza»¹?

Il mondo è morto, viva il mondo!

Se la fine del mondo è una certezza per i monoteismi, il momento in cui avverrà resta un segreto. Un segreto che l'uomo moderno, più di ogni altra creatura sulla terra, ha contribuito a svelare. Anche se questa fine ora sembra così vicina, potremmo ancora rimandarla, se la nostra volontà collettiva fosse quella di farla finita col mondo *così com'è*.

Questo mondo è capitalista. È il mondo della distruzione della vita. Il mondo della guerra. Deve essere fermato. Adesso.

Ma se il capitalismo è dovunque, le nazioni maggiormente responsabili della fine del mondo si trovano per lo più in Occidente. È da qui che scrivo, dal cuore del capitalismo francese. È qui che fiorisce la mia disperazione. È qui che deve rinascere la mia speranza, è da qui che devo affrontare la fine di *questo* mondo.

Poiché apprezzo la sfida di creare uno spazio mentre va in rovina ogni speranza politica, potrei anche essere realista e chiedere l'impossibile, giusto? L'impossibile sarà questo: la fine di *questo* mondo. La *nuova speranza*.

Abbiamo l'Idea, il mito mobilitante. Conosciamo il Nemico. Ora abbiamo bisogno di una volontà collettiva e di una strategia globale per «annientare coloro che distruggono la terra». Qui le cose si complicano, perché le forze popolari in grado di porre fine a questo mondo sono disunite, separate e persino opposte tra loro. La scommessa è trovare un modo per unirle. All'origine di questa mancanza di unità ci sono diversi fattori. Tra i più strutturali, i più antichi e i più efficaci, c'è la divisione razziale. È a questo nodo che dedico questo libro.

È da pazzi continuare a ostinarsi nel credere alla formazione di un blocco storico capace di organizzarsi, di resistere e persino di avere la meglio sul nemico? Di un blocco capace di unire le classi popolari, con una strategia di conquista del potere e dello Stato? Se c'è un fattore di unione, di cui si annuncia anche il trionfo, è quello della supremazia bianca, ultimo e definitivo antidoto del blocco borghese occidentale, scosso da ogni parte dalle crisi sociali e politiche che continua a provocare, e rende sempre più gravi giorno dopo giorno. Il tutto nell'attesa del *big one*, di questa esplosione di cui non conosciamo l'entità ma che sospettiamo sarà gigantesca (la

1/ F. Hölderlin, *Patmos*, in Id., *Poesie scelte*, Feltrinelli, Milano 2010.

fine?). Da questo punto di vista, la Francia è un caso da manuale, e tuttavia la comprensione di ciò che sta accadendo non può prescindere da un'analisi del capitalismo come *totalità*. Questo è ben noto a qualsiasi marxista degno di questo nome, ma è importante qui ritracciarne le linee generali. Un'analisi di questo tipo deve innanzitutto collocare lo Stato francese e la sua politica nello spazio globale – il «sistema-mondo», come direbbe Wallerstein – in cui avviene lo scontro tra i poteri economici. Uno spazio che è al contempo una combinazione di dinamiche economiche, dominate dal capitale finanziario, e di logiche geopolitiche, che si impongono a ogni Stato per il fatto stesso di far parte del sistema mondiale imperialista. Due vincoli hanno perturbato il sistema mondiale nel XX secolo, lasciando un segno indelebile e traumatico nei paesi a capitalismo avanzato: la Rivoluzione russa e le lotte di liberazione del Terzo mondo. Ma dopo il crollo dell'Urss, la maggior parte degli ostacoli geopolitici sono caduti. Il capitale ha avuto la libertà illimitata di sfruttare le persone, la terra e l'ambiente. Dopo la scomparsa dell'«impero del male», è stato necessario trovare un nuovo nemico in grado di compattare il blocco imperialista. La rivoluzione iraniana, l'ascesa dell'islam politico e poi gli attacchi jihadisti hanno fornito l'occasione per sviluppare le basi ideologiche di questa unità. Il nuovo nemico a cui si è dichiarato guerra richiedeva l'unità nazionale del popolo con i suoi governanti o, per dirla in un altro modo, un'alleanza tra la borghesia e le classi subalterne bianche, contro i dannati della terra all'esterno e contro gli indigeni in patria. Finché si mantiene il consenso popolare, le forze dell'ordine, la polizia e l'esercito restano fuori dalla vita pubblica e lasciano che sia il governo a fare da arbitro. Ma se il consenso viene eroso, come vediamo nel caso dell'astensione di massa o di rivolte sociali, l'esercito può rendersi autonomo e «assumersi le sue responsabilità».

In questo contesto, in cui la sinistra radicale e l'antirazzismo politico sono diventati irrilevanti, e mentre la socialdemocrazia che fungeva da cuscinetto è stata liquidata, quando l'estrema destra fiorisce e si rafforza e i temi dell'immigrazione e dell'islam assumono un posto centrale nel dibattito pubblico, ci sembra urgente rinnovare le nostre analisi sullo Stato così come sul carattere organico della razza come tecnologia per l'organizzazione della società.

Questa sarà la prima ambizione di questo libro.

Il razzismo è una passione delle élite, come suggerisce Jacques Rancière? O al contrario si tratta invece di una passione dei «proletari», come sembra pensare gran parte del campo politico repub-

blicano, soprattutto a sinistra? Esiste un razzismo di Stato, come affermano alcuni militanti e ricercatori quali Fabrice Dhume o Éric Fassin? O esiste uno Stato razzista?

La mia ipotesi è che la razza sia consustanziale alla formazione degli Stati moderni. Pertanto, le analisi che contrappongono il «razzismo dall'alto» e il «razzismo dal basso» o che assolvono lo Stato facendo del razzismo una variabile congiunturale, non colgono il punto: esiste tra questi due fenomeni un rapporto dialettico che l'idea gramsciana di «Stato integrale» può aiutarci a comprendere.

Gramsci definisce lo «Stato integrale» come una «egemonia corazzata di coercizione» costituita dagli apparati dello Stato, dalla «società politica» e dalla «società civile». «Tutto il complesso di attività pratiche e teoriche con cui la classe dirigente non solo giustifica e mantiene il suo dominio, ma riesce a ottenere il consenso attivo dei governati»². E tuttavia qual è il ruolo della razza in tutto questo? Propongo di dimostrare quanto segue: lo «Stato integrale» è uno Stato *razziale* integrale³. Si tratta di un'idea piuttosto osteggiata in Francia, fatica a imporsi, mentre in altri paesi viene quantomeno discussa: lo Stato razziale esiste e lo Stato francese ne è un esempio. Sebbene Gérard Noiriel, René Gallissot e Suzanne Citron abbiano magistralmente descritto i meccanismi che, dalla Rivoluzione francese ma soprattutto dalla Terza Repubblica in poi, hanno «nazionalizzato i francesi» attraverso un patto sociale/nazionale, e sebbene molti pensatori marxisti, tra cui Nicos Poulantzas e Antonio Gramsci, abbiano riflettuto sullo Stato capitalista, manca un'analisi della sua sostanza razziale, soprattutto per quanto riguarda lo Stato francese. La constatazione di questo fatto ci permetterà anche di studiare, attraverso il prisma della razza, il rapporto tra Stato, società politica e società civile in Francia, negli ultimi due secoli.

Gramsci non ha mai preteso fare dello Stato, della «società civile» e della «società politica» degli assoluti, cioè delle strutture che sfuggono alla storia. Egli stesso riconosceva che si trattava di distinzioni «di metodo» e non «organiche». Approfitto di questa precisazione per avvertire che io stessa mi prenderò delle libertà

2/ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1765.

3/ Lo scopo di questo libro non è dimostrare l'esistenza degli Stati razziali (anche se dedico a questo tema il primo capitolo), poiché la questione ha già molti specialisti. Si può citare l'opera da cui traggio ispirazione: *The Racial State* (2002) di David Theo Goldberg, che non è mai stato tradotto in francese ma è un classico nel mondo anglosassone.

con la definizione fornita da Gramsci su queste categorie. In primo luogo, riprenderò la nota definizione di Poulantzas secondo cui lo Stato non è un «blocco monolitico», ma un «campo strategico» che rappresenta la «condensazione materiale di un rapporto di forze fra le classi e le frazioni di classe». In secondo luogo, limiterò la mia analisi della «società politica» alle organizzazioni politiche e sindacali che rappresentano l'opposizione di classe al blocco al potere. Infine, la «società civile» sarà considerata in riferimento all'indistinta categoria di «popolo» e alla sua unità costitutiva, che negli Stati moderni è chiamata «cittadino».

Un simile approccio potrebbe essere criticato come eccessivamente meccanicistico, o anche come piuttosto sistematico, e di per sé questa critica non sarebbe del tutto sbagliata. Se assumo qui il prisma della razza come un fattore al contempo essenziale e costantemente oscurato, questo non pregiudica l'esistenza di altri determinismi storici che dipendono da altre logiche. La razza è una dimensione della storia, non è tutta la storia.

La mia seconda ambizione, che è anche un'ambizione gramsciana, è non rinunciare all'«ottimismo della volontà» e all'utopia; un'espressione quest'ultima talmente abusata che ha perso la sua forza rivoluzionaria, ma a cui io vorrei qui dare nuova vita. La mia idea è questa: lo Stato integrale (razziale), per quanto tentacolare, non assorbe completamente l'essere umano né la sua capacità di spezzare le sue catene e di coltivare la sua libertà. Nello scafandro, è una farfalla. Una farfalla che ama la vita e sogna solo una cosa: la fuga. Come comprendere altrimenti l'ottimismo della volontà così caro al rivoluzionario sardo? E come non farne il sostrato filosofico di ogni strategia politica? O, per dirla in altro modo, come possiamo sperare di rovesciare le forme dello sfruttamento capitalistico senza prima *credere di poterlo fare*? Senza una fede in cui credere, vale a dire un obiettivo e una strategia in grado di formare una nuova comunità politica, un «noi» rivoluzionario? A tal fine, ho individuato due soggetti rivoluzionari: i *beaufs*⁴ e i *barbares*. I due termini non sono parole mie. Sono parole del razzismo e del disprezzo di classe. Sono parole del nostro principale nemico. Sono

4/ Si è scelto di lasciare in francese il termine *beaufs*, data la sua specificità semantica nel contesto politico e sociale francese, come ben spiegato dall'autrice con riferimento a chi l'ha coniato, Cabu. Se dovessimo trovare un termine italiano che, con altre radici storiche, si approssima a questa definizione, potremmo pensare a *bifolchi*. Bouteldja usa *beaufs* per riferirsi a quelli che chiama i «piccoli bianchi», ovvero il proletariato bianco delle periferie impoverite e marginalizzato (N.d.T.).

le parole in cui è stato rinchiuso il proletariato bianco da una parte e il proletariato indigeno dall'altra; sono due soggetti di cui si conosce il potenziale politico e che, spesso è stato possibile mettere in contrapposizione e neutralizzare. Risultato: i *barbares* dicono «loro» quando parlano dei *beaufs* e, viceversa, i *beaufs* dicono «loro» quando parlano dei *barbares*. Il nostro progetto sta tutto qui: sostituire il «loro» con un «noi».

Lo ammetto, «noi» è una parola molto strana. Al tempo stesso diabolica e improbabile. Appare quasi incongrua in un momento in cui da un lato ci sono, spavaldi, l'«io» e il «me», mentre dall'altro fiorisce il «noi» della supremazia bianca. Ma soprattutto quando sappiamo che le diverse componenti e sottocomponenti di questo grande «noi» – fanoniano – restano tanto le une quanto le altre comunque incerte. Il «noi» delle classi lavoratrici bianche? Improbabile. Quello degli indigeni? Una battuta. L'incontro di questi due «noi»: un miraggio. La loro unione in un blocco storico? Una chimera. È così che mi sono messa a scrivere un libro che ai miei stessi occhi è quasi ingiustificabile, aggrappandomi al fragile appiglio di questo adagio popolare, tanto esatto quanto irrisorio: «finché c'è vita, c'è speranza». La *nuova speranza*. Anche se ho grandi difficoltà a convincermi che tale unione sia possibile, non posso rassegnarmi finché non sarà stata provata ogni cosa. Dobbiamo quindi iniziare da ciò che la ostacola.

In alto i cuori!

Digressione

Siamo nel 1920. È stato dato l'ordine al capitano Perrin di cercare la spoglia di un «*poilu*»⁵, il cui destino sarà quello di essere onorato come Milite Ignoto, sotto l'Arco di trionfo. Il comandante Dellaplane: «Perrin, fate molta attenzione!».

Perrin: «Sì, lo so, lo so, niente inglese, niente tedesco».

Dellaplane: «Sì, ma nemmeno un negro».

Più tardi, in un villaggio dove si concentrano le ricerche.

Una donna del villaggio: «Tutti quelli che sono stati seppelliti lì, sono soldati nostri. Lungo via dei Robert, sono più che altro tedeschi. O arabi e belgi».

Perrin: «Ci sono anche degli arabi?».

La donna: «Sì, e verso la fine, c'erano solo loro, tranne i loro ufficiali».

Perrin: «Quello che cerco signora, è un soldato francese di cui siate sicura, no? Assolutamente sicura. E anonimo».

La donna: «Quello accanto al pozzo? Una granata gli è esplosa tra le mani, povero sfortunato. Si chiamava Mounier, veniva del Mans».

Perrin: «Anonimo Signora! A-no-ni-mo! Un soldato senza nome, senza identità, un soldato sconosciuto».

La donna: «Ignoto? Ma gli abbiamo conosciuti tutti un po'!».

Scene del film *La vie et rien d'autre* di Bertrand Tavernier

5/ Letteralmente «peloso». Termine usato per definire i soldati francesi durante la Prima guerra mondiale.



Prima parte
Lo Stato razziale integrale
o il pessimismo
della ragione



Lo Stato razziale

Non rimane in piedi che un'idea morale. Per dare un esempio, non si può essere contemporaneamente ambasciatore della Francia e poeta.

Alcuni surrealisti¹

La definizione dello Stato come – tra altre cose – razziale non può essere compresa appieno senza un solido ancoraggio a una prospettiva teorica chiara. Si farà qui riferimento allo Stato moderno, nato dal ventre della modernità occidentale e definito da Sadri Khiari come una globalità storica caratterizzata dal capitale, dal dominio coloniale/postcoloniale, dallo Stato moderno e dal sistema etico egemonico a essi associato.

Se la formazione originaria del capitale è precedente all'emergere di questa modernità, è proprio la sua espansione oltreoceano che definirà le condizioni e le modalità del suo sviluppo. Marx stesso ne conviene:

La scoperta delle terre aurifere e argentifere in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù della popolazione aborigena, seppellita nelle miniere, l'incipiente conquista e il saccheggio delle Indie Orientali, la trasformazione dell'Africa in una riserva di caccia commerciale delle pelli nere, sono i segni che contraddistinguono l'aurora dell'era della produzione capitalistica².

All'interno del modo di produzione capitalistico, il cui obiettivo è

1/ Lettera aperta a Paul Claudel, ambasciatore della Francia in Giappone, il 1° luglio 1925, firmata da Maxime Alexandre, Louis Aragon, Antonin Artaud, J.-A. Boiffard, Joë Bousquet, André Breton, Jean Carrive, René Crevel, Robert Desnos, Paul Eluard, Max Ernst, T. Fraenkel, Francis Gérard, Eric de Haulleville, Michel Leiris, Georges Limbour, Mathias Lübeck, Georges Malkine, André Masson, Max Morise, Marcel Noll, Benjamin Péret, Georges Ribemont-Dessaignes, Philippe Soupault, Dédé Sunbeam, Roland Tual, Jacques Viot, Roger Vitrac.

2/ K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 813.

l'accumulazione di ricchezze per il profitto della classe che possiede i mezzi di produzione, la classe, la razza e il genere si sono sviluppati come tecnologie di organizzazione sociali integrate agli Stati moderni nascenti, e sono state messe al servizio delle classi dirigenti per accrescere lo sfruttamento, dividere il corpo sociale, consolidare e riprodurre il loro potere. Man mano che il capitalismo si sviluppa sul piano globale, ognuna di queste tecnologie giocherà, su scala planetaria, il suo ruolo nell'estrazione del plusvalore e nell'organizzazione sociale. Il rapporto di razza è il furto, l'accaparramento delle terre e delle risorse, lo stupro e la condanna a morte dei «popoli di colore» che avrà come obiettivo l'appropriazione delle inestimabili ricchezze che stanno a monte del processo di produzione³. Si tratta di accumulazione pura ed è ciò che ha dato il fondamento al principio stesso della colonizzazione delle Americhe, dell'Africa e dell'Asia. Lo schiavismo e il lavoro gratuito arrivano dopo. Il proprietario compra uno schiavo come si compra un utensile o una macchina, investe, ma poi estrae un plusvalore massimo grazie al lavoro non retribuito. Lo schiavo appartiene al padrone che possiede il diritto di vita o di morte su di lui e lo ciba unicamente per riprodurre la sua forza-lavoro. Se nella storia del mondo lo sfruttamento schiavistico è stato applicato a tutti i tipi di popolazione, quali che siano le loro origini, il colore di pelle o la religione, sotto il regime capitalista, ha riguardato prima e principalmente i neri, solo successivamente «i popoli di colore». La razza si trasforma nel tempo e nello spazio in modo tale da estorcere un plusvalore, che è di certo sempre più spesso retribuito, ma resta sempre concorrenziale rispetto a quello estorto al proletariato bianco, sia all'esterno che all'interno degli Stati-nazione.

Il rapporto di classe è un compromesso reso possibile da un contratto di compravendita. Il padrone compra forza-lavoro in cambio di un salario. La forza-lavoro è una merce che produce plusvalore e consente un'altra forma di accumulazione del capitale. Il lavoratore è privato dei mezzi di produzione che appartengono al padrone. Questo rapporto di classe, che storicamente lega i padroni bianchi e i proletari bianchi, fa sì che il padrone debba cedere una parte, ancorché infima, del suo beneficio. È questo fatto particolare ciò che distingue radicalmente lo schiavo dal proletario.

Il rapporto di genere è un rapporto implicito, non formalizzato, che lega la donna al padrone del suo marito. Nel regime capitali-

3/ Di preciso, «la violenza (...) è essa stessa una potenza economica» (ivi, p. 814).

sta, il ruolo della donna è di riprodurre la forza-lavoro. Nutre, cura e allieva emotivamente e sessualmente il lavoratore. Partorisce la futura forza-lavoro, e tutto ciò *senza retribuzione*. Il lavoro che compie gratuitamente in cambio di vitto e alloggio forniti dal marito rappresenta un'estorsione del plusvalore che accresce il margine capitalista. Le femministe materialiste e marxiste hanno ampiamente documentato questo fenomeno come «uno degli aspetti che ha portato all'instaurazione del capitalismo in Europa»⁴.

Queste tre tecnologie di estrazione della ricchezza si articolano in un complesso intreccio che varierà nel tempo e a seconda delle mutazioni del capitale, continuando a informare e a strutturare il mondo di oggi. Mai l'estrazione di plusvalore è stata così performante come sotto il regime capitalista, che deve la sua longevità, efficacia e coerenza alla capacità di strutturare i rapporti di sfruttamento su scala mondiale e di adattarli ai rapporti che agiscono sul piano locale e internazionale.

Così, nelle pagine che seguono, non troveremo nessuna traccia del primato della razza sulla classe (o sul genere). Potremo anche sostenere, senza ambiguità, che la razza è una modalità della classe (e del genere), come potremo anche dire che la classe è una modalità della razza (e del genere). Ne consegue che la lotta tra le razze è una modalità della lotta di classe. Allo stesso modo, la lotta di classe è una modalità della lotta tra le razze. Tutto dipende dal momento, dallo spazio e dagli interessi congiunturali. È dunque davvero così importante far piazza pulita della falsa contraddizione secondo cui una modalità di dominio avrebbe il primato sulle altre?

I teorici decoloniali concordano nel considerare il 1492 come il momento storico del passaggio alla modernità. Occorre constatare che questo momento non solo ha preceduto la rivoluzione industriale, di cui costituisce una condizione d'esistenza, ma ha anche preceduto la formazione del proletariato europeo e statunitense⁵. Anche se non si vuole qui privilegiare la razza sulla classe, è tuttavia doveroso ricollocare lo sviluppo di queste due modalità di organizzazione sociale nella loro cronologia storica. Diciamolo

4/ S. Federici, *Une guerre mondiale contre les femmes, Des chasses aux sorcières au féminicide*, La Fabrique, Paris 2021, p. 26. Le cacce alle streghe dei XVI e XVII secoli si presentano come un'offensiva del capitalismo nascente per il controllo della produzione. [Di Federici si veda anche *Caccia alle streghe e Capitale. Donne, accumulazione, riproduzione*, DeriveApprodi, Roma 2022 (N.d.T.)].

5/ Anche se esisteva in Europa fin dal XVI secolo un processo continuo di proletarianizzazione alimentato dall'esproprio violento delle campagne. Sono proprio queste figure che formeranno la manodopera semi-schiava inviata nelle Americhe.

chiaramente: senza la razza niente classe operaia postindustriale. Dobbiamo però anche dire che la razza e la sua manifestazione socio-storica, cioè il razzismo, non appaiono spontaneamente con la «scoperta» delle Americhe. A rischio di scandalizzare, si potrebbe addirittura sostenere che il genocidio dei popoli autoctoni così come la deportazione transatlantica e la resa in schiavitù degli africani non sono ancora razzismo, anche se è possibile rintracciarne i prodromi già nella Spagna della Riconquista sotto forma di dominazione del cristianesimo sull'islam e sull'ebraismo. Sono certamente atti di infinita barbarie. Ma né la barbarie né la crudeltà sono fenomeni nuovi nel XV secolo.

«Una crudeltà dell'anno Mille è esattamente altrettanto crudele, né più né meno, di una crudeltà dell'Ottocento»⁶. La storia dell'umanità ne è testimone: tali crudeltà non sono una prerogativa esclusiva dei popoli europei che, lo possiamo dire, sono loro stessi eredi di una storia particolarmente sanguinosa. Pertanto, i concetti di «barbarie» o di «inumanità» non saranno qui considerati. Verrà preso in considerazione soltanto il razzismo, inteso come modalità di espropriazione o di sfruttamento assunta dallo Stato e dai suoi apparati, e come tecnica di dominazione elaborata dalla classe dominante.

Ciò non toglie che le deportazioni, i genocidi, i massacri, lo spostamento di popolazioni, gli stupri e le spoliazioni dei popoli non europei siano storicamente serviti alla determinazione razziale degli Stati in formazione. Si tratta di fenomeni che hanno posto come acquisito il carattere assolutamente irrilevante di questa umanità che non possiamo ancora definire retrospettivamente come non-bianca, ma che sarebbe progressivamente diventata tale per forza di cose: era necessario poter identificare, infatti, chi avrebbe beneficiato della distribuzione della ricchezza e chi ne sarebbe stato escluso, mediante spoliazione o eliminazione. Solo lo Stato moderno avrebbe avuto il potere di rispondere a questa sfida perché non solo occorreva classificare e gerarchizzare l'umanità, ma anche contenere la rabbia e la rivolta insaziabili degli esclusi costantemente definiti e ridefiniti dalle mutazioni del capitale, tra rivoluzioni e controrivoluzioni. In altri termini, si doveva contenere e arginare la lotta dei dannati della terra, che mi piace considerare come un potente motore della storia. Inoltre, era anche necessario fare

6/ S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 2013.

numerose concessioni «di ragione» che avrebbero progressivamente separato i «popoli di colore» dai proletari bianchi, fino a farne delle entità antagoniste. Saranno gli Stati razziali in formazione a svolgere questo ruolo, naturalizzando, in un primo momento, il rapporto di sfruttamento senza compromessi con i non-bianchi, e questo fino al XIX secolo. Saranno questi stessi Stati razziali, sotto la pressione delle rivolte, della concorrenza tra Stati colonialisti e delle mutazioni del capitale, a produrre gli Stati-nazione e il nazionalismo che li caratterizza a partire dal XIX secolo.

Ma proviamo ad analizzare la formazione dello Stato razziale in modo più chirurgico. Consideriamo innanzitutto che si tratta, nel suo complesso, di uno Stato stratega e che le forze che lo dominano sono consapevoli di non averne il controllo assoluto. Sanno anche di dover costantemente sorvegliare le popolazioni affinché gli antagonismi (interni al blocco borghese o prodotti dagli sfruttati) non mettano in pericolo la loro egemonia. Possiamo dunque dedurre che questo Stato non è necessariamente capitalista, poiché è invece il luogo dello scontro dei rapporti di forza e che questi possono essere sempre ribaltati. È a questa paura che dobbiamo la nascita, lo sviluppo e la perpetuazione dello Stato razziale. Partiamo da qui.

Preistoria dello Stato razziale

La celebre controversia di Valladolid, nella Spagna di Carlo V alla metà del XVI secolo, che doveva determinare il grado di umanità dei nativi del «Nuovo Mondo» – «gli indiani hanno un'anima?» – costituisce in qualche modo il paradigma a partire dal quale il mondo bianco affronterà la questione della razza da quel momento in poi.

«Non c'è razzismo senza teoria/e», dice Balibar. Consideriamo allora questo dibattito (tra bianchi in divenire) come la matrice originaria della teoria razziale. La disputa che oppone il dominicano Bartolomé de Las Casas, amico degli «indigeni», e il teologo Juan Ginés Sepúlveda, il loro nemico, può essere considerata come un modello che, seppur nel corso del tempo subirà inevitabilmente delle trasformazioni, riesce a condensare la giustificazione ideologica delle radici razziali di tutte le formazioni politiche emerse dalla modernità occidentale: la monarchia assoluta o parlamentare, la repubblica democratica o il regime fascista, che siano esse europee, statunitensi, canadesi, sudafricane o australiane. Questo modello è alla base dell'architettura ideologica della modernità capitalisti-

ca, la quale avrebbe contemporaneamente elaborato le strutture mentali del dominio cristiano ed europeo garantendo in questo modo ciò che potremmo chiamare un «assicurarsi la coscienza». In breve, questo dibattito si muove sempre tra la sua versione dura, apertamente razzista, e la sua versione soft, con il suo umanesimo paternalista. Se entrambe le parti hanno rivendicato la vittoria al termine della disputa, la condanna della schiavitù degli «indiani», posti sotto la protezione della Corona, verrà presto violata sotto la pressione di gruppi che difendono alcuni interessi economici. La condanna servirà inoltre ai ceti proprietari come pretesto per andare a cercare manodopera gratuita altrove: in Africa.

Al momento della controversia, è già presente la gran parte degli attori in campo, anche se la storia non li ha ancora plasmati nella forma attuale: il proletariato bianco non esiste ancora, ma il potere coloniale europeo è già presente insieme alla massa di lavoratori autoctoni, di cui si dovrà decidere se faranno lavoro forzato o salariato. All'epoca non è stato ancora scritto tutto, ed è ancora troppo presto per poter affermare, come fa David Theo Goldberg con il senno di poi, che lo Stato moderno non è nient'altro che uno Stato razziale⁷. Ma le basi di questo Stato sono già state gettate: fin dall'inizio, la razza svolge un ruolo strutturante. Lo Stato razziale oscillerà sempre tra una versione «naturalista» e una versione «storicista»⁸. La prima propone una concezione biologica ed ereditaria della razza, mentre la seconda ne promuove una progressista, secondo cui l'indigeno può sempre svilupparsi. Certo, gli indigeni vengono visti come arcaici, ma il loro incontro con l'Europa può comunque liberarli da questa condizione. Vedremo che le due versioni, in apparenza reciprocamente escludenti, seguiranno ciascuna gli adattamenti strategici del capitalismo di fronte alle sfide della storia, alle trasformazioni sociali e alle lotte, o, come scrive Sadri Khiari, forniranno diverse espressioni «della modalità ideologica della lotta delle razze». La prima ha dominato fino al XIX secolo, la seconda ebbe inizio con la società industriale e degli Stati-nazione, sovrastrutture per eccellenza del sistema-mondo capitalistico. Cominciamo con la prima.

7/ Vedi D. T. Goldberg, *The Racial State*, Wiley-Blackwell, Hoboken-New Jersey 2002.

8/ *Ibid.*

Lo Stato razziale «naturalista»

In conformità con il paradigma di Valladolid, lo Stato sarà inizialmente conforme al «naturalismo», in virtù del rapporto di forza a favore dei *conquistadores*, che avevano fatto propria la teoria di Sepulveda. È allora un caso se l'era moderna viene inaugurata da un genocidio? A livello generale, pur se la creazione dell'alterità è tipica delle epoche premoderne, specialmente in Europa o tra gli elleni, va detto che le espansioni e le conquiste precapitalistiche non assimilavano, non escludevano. Massacravano, bruciavano, ma producevano poche alterità fisse nel marmo:

I greci, i romani, l'islam e i crociati, Attila e Tamerlano uccidono per farsi strada in uno spazio aperto, continuo e omogeneo. Si tratta di massacri indifferenziati relativi all'esercizio del potere dei grandi imperi itineranti. Il genocidio diventa possibile solo chiudendo gli spazi nazionali contro quelli che diventano, così, il corpo straniero all'interno delle frontiere⁹.

Anche se lo Stato-nazione è ancora ben lontano dall'essere un vero e proprio progetto, il genocidio e la sua giustificazione – gli indiani non hanno un'anima, non sono cristiani – fanno parte di un'impresa di appropriazione del territorio mediante l'espulsione dei nativi e la loro identificazione in quanto altri. Questa alterità è «naturalista» fin dall'inizio. Gli «indiani» sono selvaggi. Sono esseri allo stato di natura, fissi nel tempo, incapaci di evolvere, atemporali e confusi con la natura. Questa logica, che consiste nel classificare gli indigeni razzialmente in modo astorico, anticipa il carattere «naturalista» dello Stato moderno durante il suo processo di formazione. Molto tempo dopo, Rousseau, guardando al passato coloniale, si emozionerà:

È notevole che dopo tutti questi anni e nonostante gli europei si siano tormentati per portare i selvaggi di varie regioni del mondo al loro modo di vivere, essi non vi siano ancora riusciti a convincerne neanche uno, nemmeno con il cristianesimo. Come mai i nostri missionari a volte riescono a convertirli al cristianesimo, ma mai a trasformarli in uomini civilizzati¹⁰.

9/ N. Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, PUF, Paris 1978, p. 118.

10/ J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2013.

Non sorprende dunque che il destino riservato ai nativi e successivamente agli africani sia diventato un modello accolto con entusiasmo da Hitler e Mussolini.

Era necessario fissare il selvaggio nel suo stato di natura, poiché il potere politico ed economico in via di formazione doveva acquisire una doppia capacità di inquadramento, ovvero una capacità politica sommata a una forte consapevolezza di sé. Definire, classificare e gerarchizzare sono rapidamente diventate delle modalità di potere generalizzabili e mobilitabili, se necessario, dalle forze armate di coercizione. Mantenere l'ordine, garantire la sicurezza e controllare sono le funzioni primarie di ogni Stato. Le ragioni sono molteplici, ma soprattutto economiche: il controllo delle risorse e della terra, l'accumulazione delle ricchezze, la costituzione di una manodopera ricattabile e sempre disponibile allo sfruttamento.

Lo Stato precede la razza. La genera. La genera così di fretta che si innesta in una cultura dominante che già ha fatto i suoi esperimenti su ebrei e musulmani spagnoli, e cioè si inserisce all'interno di un ambiente mentale già predisposto a forme pre-razziali di costruzione dell'alterità. Lo Stato genera la razza per necessità, poiché, chiediamoci, come si fa ad arricchire soltanto pochi gruppi quando gli esseri viventi che chiedono di partecipare alla ricchezza sono così numerosi? Lo Stato genera la razza perché i colonizzatori sono animati da uno spirito proprietario. Così, il dibattito sull'anima degli indigeni è tutto fuorché casuale. Semina il concetto di razza. Si può anche dire che la razza è lo stato primitivo della classe come la conosciamo dal XIX secolo in avanti¹¹. Alla sua base c'è la tratta degli schiavi. Gli spagnoli, mossi da un irresistibile impulso predatorio ma limitati dai vari decreti reali a protezione degli indigeni, inaugurano l'era della schiavitù razziale e della piantatocene¹². Sul lavoro forzato di milioni di africani e sul commercio dei prodotti delle piantagioni si costruiranno fortune colossali gettando le basi per lo sviluppo del capitalismo. Si tratta anche del rafforzamento della competizione tra le potenze dell'epoca, che sono ancora oggi quelle del blocco occidentale: Olanda, Inghilterra, Francia. E a queste nazioni dob-

11/ Poiché l'accumulazione originaria del capitale si è realizzata tra le altre cose (non solo) attraverso la colonizzazione (razziale), la classe «nel suo stato primitivo» è permeata dall'opposizione di razza.

12/ Questo termine si riferisce all'era geologica che inizia con la colonizzazione delle Americhe, contrassegnata dall'influenza degli uomini sulla biosfera e sul clima. Vedi M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, Paris 2019.

biamo la costituzione dei primi Stati razziali, che hanno anche istituito il commercio più redditizio dell'epoca. Si può quindi dire con Wallerstein che «la razza e il razzismo unificano le regioni centrali e le regioni periferiche nelle lotte che le oppongono, ciascuna nella sua area geografica», e che il ruolo degli Stati è stato quello di organizzare il mercato sia a livello legale che economico e politico. Ciascuno di questi paesi seguirà la strada del liberalismo economico, che diventerà poi una vera e propria filosofia politica. E i più ostinati saranno quelli che dimostreranno il più accanito attaccamento all'istituzione della schiavitù.

È innanzitutto agli olandesi che dobbiamo l'introduzione del liberalismo nelle colonie americane, poiché essi sostituiscono gli spagnoli e inaugurano il commercio degli schiavi su vasta scala. La borghesia olandese, ben prima delle borghesie inglesi e francesi, rompe con l'*ancien régime* e il sistema feudale e si lancia all'assalto del mondo, stabilendo le sue prime colonie. All'epoca, l'Olanda è il centro politico e ideologico dell'Europa dove si formano i primi grandi pensatori liberali. Poiché la borghesia è «la prima classe della storia che ha bisogno, per ergersi a classe dominante, di un corpo di *intellettuali organici*»¹³, è in Olanda che i primi scritti di Bernard de Mandeville e di John Locke, entrambi padri del liberalismo economico, vedono la luce. È anche in Olanda che è stato pubblicato il *Discorso sul metodo* di Cartesio, dove appare per la prima volta quel famoso «penso dunque sono» che Enrique Dussel, filosofo della liberazione, interpreterà come una confessione: «conquistò dunque sono». Dopo la sua «gloriosa rivoluzione», l'Inghilterra le ruberà la scena e le strapperà il monopolio della schiavitù.

Se c'è un tratto che caratterizza i liberali dell'epoca è senza dubbio il consenso alla schiavitù. Ferocemente contrari alle tasse, che assimilano al dispotismo, sono appassionatamente favorevoli alla libertà di commercio e alla schiavitù. Ma sarà questa stessa passione per la schiavitù a porre fine al dominio britannico sulle sue colonie, che si emanciperanno facendo la propria rivoluzione. L'unità della «nazione» inglese viene infranta con la denuncia della «riduzione in schiavitù» dei coloni e della loro subordinazione alla Corona. I «cacciatori di negri» dichiarano la loro indipendenza in nome della libertà assoluta, dell'ideologia liberale e dei diritti inalienabili che in modo categorico negano agli africani. Gli Stati

13/ Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, cit., pp. 118, 67.

Uniti nascono e costruiscono la propria indipendenza su questo fondamento: liberalismo economico, espropriazione degli indigeni e schiavitù. Ogni stato che vedrà la luce a partire dalla Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America, il 4 luglio 1776, si baserà su questo consenso. Gli Stati razziali si stabiliscono definitivamente in quel momento e da allora in poi non smetteranno di rendere sempre più complesso il loro arsenale politico, giuridico e militare per preservare e ottimizzare l'ordine razziale.

Il XIX secolo vede l'ascesa della rivoluzione industriale e un nuovo capitolo nella storia del trionfo del capitalismo. È il secolo della colonizzazione dell'Africa, che diventerà un importante fornitore di materie prime sia per la Francia che per l'Inghilterra. L'Africa viene quindi violentemente integrata in un sistema capitalistico globale dominato dagli europei, che catturano la maggior parte delle ricchezze prodotte. L'ideologia razzista è al suo apice. I popoli saccheggianti e resi servili sono considerati «inferiori». Alla fine del XIX secolo, l'esperienza coloniale è ormai condivisa da tutti i popoli del Sud globale: la Cina, l'India, l'Indonesia, il mondo arabo.

Mi si perdoni questo breve ritorno alla storia coloniale, ma è importante comprendere qui che è la pressione capitalistica, che non conosce limiti temporali né spaziali, combinata alla competizione tra borghesie nazionali, a delineare i contorni degli Stati e del loro ruolo nella modalità di produzione. È lo Stato che ordina il campo delle lotte, organizza il mercato e regola le forme della divisione sociale del lavoro – così come della *divisione razziale del lavoro*.

Fino al XIX secolo, è la concezione «naturalista» della razza a dominare e a istituzionalizzarsi attraverso la legge. Il Codice nero, atto fondatore del diritto coloniale francese, ne è l'espressione più evidente e completa¹⁴. Da questo punto di vista, la legge materializza e legittima la violenza esercitata dallo Stato a vantaggio del commercio triangolare, dei grandi proprietari terrieri e dello Stato stesso. Ma per farlo è necessario creare il mito dell'omogeneità razziale dei bianchi. Nella maggior parte dei centri imperiali, i soggetti razzializzati si trovano nelle periferie, cioè separati dagli

14/ È interessante notare che il Codice nero viene adottato nel marzo del 1685 (due anni dopo la morte di Colbert, che lo aveva iniziato), l'anno in cui, nell'ottobre, la revoca dell'editto di Nantes mette fine alla tolleranza del culto protestante. Come afferma Michelle Zancarini-Fournel, «l'autorità reale di Luigi XIV ora intende affermarsi senza condivisione, e le minoranze – minoranze di colore nelle Americhe, minoranze religiose in tutto il regno – ne pagano il prezzo» (in *Les luttes et les rêves, une histoire populaire de la France*, La Découverte, Paris 2016, p. 15). Guerra all'esterno, guerra all'interno!

europei. Tuttavia, dove c'è contatto e minaccia per l'omogeneità razziale dei bianchi, lo Stato interviene per separare le «razze», come è accaduto nelle piantagioni, con la segregazione negli Stati Uniti, o durante l'apartheid sudafricano. Lo ha fatto sia con mezzi legali che con la violenza. Se il modo di governo degli Stati può essere caratterizzato come razziale è perché, per il potere coloniale di tipo «naturalista», lo spazio delle società dominate è uno spazio reso libero e dedicato unicamente al profitto: i suoi abitanti sono o soprannumeri da eliminare, oppure forza-lavoro a basso costo. Ma la razza qui non è solo una tecnica di espropriazione o di estrazione di plusvalore, è anche un'arma della controrivoluzione. Nelle Americhe, nella fase «naturalista», nulla predestinava i lavoratori europei (e tra questi anche gli schiavi) a unirsi ai grandi proprietari terrieri. Poiché la struttura razziale non era prestabilita con chiarezza e incisa nella pietra, i bianchi non erano prodotti come una categoria singolare insieme alla difesa di un qualche interesse particolare: era nell'interesse superiore delle classi proprietarie unificare il destino dei lavoratori europei con il proprio, contro una possibile e pericolosa alleanza tra lavoratori europei e schiavi. Così, sotto la minaccia reale di un'unità di classe tra schiavi, non ancora completamente neri, e immigrati europei, non ancora completamente bianchi, le classi dominanti faranno concessioni a favore dei migranti il cui status sociale verrà elevato. Più i poveri migranti europei vedranno migliorare la propria situazione, più la razza diventerà un elemento determinante effettivo dello status. Più si rafforzerà l'interesse a essere bianchi, più la separazione dai neri sarà irreversibile. Da qui in poi, il salario della bianchezza¹⁵ diventerà, nelle mani delle autorità legittime, l'arma più temibile della controrivoluzione, formando, tra le classi dominanti e gli schiavi, una classe tampone soggetta a una minore estorsione del plusvalore prodotto. Questa classe sarà quella dei migranti provenienti dall'Europa in fuga dalla miseria. I bianchi in formazione.

15/ D.R. Roediger, *Le salaire de la blancheur*, Syllepse, Paris 2018.

Dallo Stato razziale «naturalista» allo Stato razziale progressista

Se questa storia si è svolta nella cornice di una violenza inaudita, è perché i popoli sottomessi e resi inferiori con la forza hanno resistito. Questa resistenza ha costretto i poteri costituiti, come abbiamo visto, a promuovere classi intermedie, anch'esse in lotta per migliori condizioni di vita. E susciterà contro se stessa il rafforzamento dell'arsenale giuridico che mantiene l'ordine schiavista, come ad esempio il Codice nero. Il sistema schiavista non si scontrerà solo con la resistenza degli schiavi, ma anche con le proprie contraddizioni. Già nel XIX secolo, una parte della borghesia si rende conto che, nell'era dell'industrializzazione, il lavoro salariato è uno strumento più efficiente e soprattutto più redditizio dello schiavismo. Se la lotta all'interno dello Stato è anche una lotta tra frazioni della borghesia, è la borghesia industriale che, in questo caso, avrà il sopravvento sulla borghesia schiavista durante la Guerra di secessione. Appena finita la guerra, il Congresso ratificherà un emendamento costituzionale che abolisce la schiavitù, il 18 dicembre 1865. Questa vittoria degli abolizionisti può essere considerata a livello simbolico come un momento storico di ricomposizione del capitale, determinato dalla rivoluzione industriale. Dagli Stati razziali «naturalisti» si passa così progressivamente agli Stati razziali progressisti, che dovranno adattarsi e risolvere nuove sfide: in particolare quella dell'omogeneità razziale all'interno dei loro confini poiché, sotto la pressione delle lotte, delle guerre e dei bisogni di manodopera, le razze ora convivono all'interno di spazi politici che devono essere ridefiniti come «nazionali» per stabilire una nuova ripartizione. Questa nuova fase della razzializzazione degli Stati avviene quindi a discapito delle culture regionali e delle tradizioni delle molteplici popolazioni europee, e naturalmente di tutti i non-bianchi del pianeta.

In questo contesto, il linciaggio dei neri negli Stati Uniti tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo costituisce un retaggio del passato, ma è anche la resistenza dei suprematisti bianchi che si fanno giustizia da soli, sfuggendo al controllo delle autorità ufficiali nonostante godano della compiacenza delle forze dell'ordine. Questa è la parte del suprematismo bianco che non è riuscita ad adattarsi, che vede la sua dominazione assoluta sgretolarsi e produce la frustrazione che nutrirà l'estrema destra americana, e cioè l'ala radicale della bianchezza strutturale delle nazioni occidenta-

li – la quale funzionerà sia come repellente che come normalizzazione della bianchezza legittima. Così, gli Stati razziali sacrificheranno una parte della loro base e faranno spazio al progressismo e alla missione civilizzatrice. Si potrebbe quindi considerare il nazismo come un’anomalia del XX secolo, quasi come il residuo di una borghesia in ritardo sui suoi tempi e incapace di adattarsi a nuove condizioni. Lo Stato tedesco sotto Hitler, «naturalista» per eccellenza, rappresenta un anacronismo che verrà sancito dalla sua sconfitta. La resa del 1945 dà ragione agli imperi «illuminati» e alle forze che li governano. Gli Stati razziali progressisti, con l’Inghilterra, gli Stati Uniti e la Francia in testa, hanno vinto la loro scommessa.

Lo Stato-nazione francese o l’emergere dello Stato razziale «progressista»

Consideriamo ora come punto di partenza l’affermazione del marxista italiano Domenico Losurdo per analizzare in modo diverso la rottura storica provocata dalla Rivoluzione francese e dallo sviluppo dell’egemonia borghese all’interno dello Stato, proprio nel momento in cui il traffico di schiavi è al suo apice:

La storia dell’Occidente si trova di fronte a un paradosso. La netta linea di demarcazione tra bianchi da un lato e neri e nativi americani dall’altro favorisce lo sviluppo di rapporti di uguaglianza all’interno della comunità bianca¹⁶.

Alla vigilia della Rivoluzione, la colonia di Saint Domingue (Haiti) produceva ricchezze colossali. Era il principale produttore mondiale di zucchero e caffè, mentre il suo commercio estero rappresentava più di un terzo di quello della metropoli. Si dice persino che un francese su dieci visse di ciò, direttamente o indirettamente. È comprensibile allora lo scontro frontale tra l’Abbé Grégoire, Marat o Robespierre e una parte della Convenzione che rifiuta di abolire la schiavitù. L’adozione della Dichiarazione dei diritti dell’uomo nel 1789 non causerà l’abolizione della schiavitù. Il motivo è evidente, il partito segregazionista a Saint-Domingue approfitta della rivoluzione per creare assemblee costituenti

16/ D. Losurdo, *Il peccato originale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2007.

riservate ai bianchi, mentre a Parigi, nel 1791, la lobby coloniale fa votare la costituzionalizzazione della schiavitù sulla base del pregiudizio razziale. Barnave, il leader della rivoluzione borghese, dirà, come ricorda Césaire, «che la Rivoluzione non sarà esportata nelle colonie; più precisamente: che gli uomini di colore, *anche liberi*, saranno esclusi dal godimento dei diritti politici»¹⁷. Nel 1793, la Convenzione girondina continua a rifiutarsi di abolire la schiavitù, cosa che farà la Convenzione montagnarda nel febbraio 1794¹⁸. Tuttavia, il traffico di schiavi viene ripristinato nel 1802, per essere nuovamente abolito nel 1815, in una chiara prova del fatto che la controrivoluzione imperversa tra le varie fazioni al potere. La schiavitù sarà invece abolita in tutte le colonie francesi nel 1848¹⁹. La Francia subisce così una trasformazione economica e, di conseguenza, la modernizzazione dello Stato. Proprio come negli Stati Uniti, la borghesia si trova di fronte a nuove sfide: nelle colonie dovrà affrontare le rivolte degli schiavi, tra cui la trionfante Rivoluzione haitiana. Inoltre, il mercato degli schiavi provenienti dall’Africa si esaurisce. I mezzi impiegati per catturarli diventano sempre più costosi e sempre più pericolosi. Il loro prezzo aumenta. Di fronte alle difficoltà materiali, i commercianti devono considerare nuove forme di riproduzione della forza-lavoro. Il sistema schiavistico formale si sgretola, il che spiega in parte perché una parte della borghesia lo abbandona. Nella metropoli, i continui movimenti insurrezionali destabilizzano il potere e minacciano gli interessi delle classi proprietarie. I segnali sono pericolosi. Il popolo decapita un re.

È alla luce di questi fatti che la citazione di Domenico Losurdo acquista tutto il suo significato. La via dell’egualitarismo si presenta come un compromesso, una condizione dell’ordine razziale e dell’unità tra bianchi. Poiché ovviamente non si discute di abbandonare le colonie. E non sarà Jaurès²⁰ a contraddirci:

Quale triste ironia nella storia umana! Le fortune create a Bordeaux, a Nantes, dal commercio degli schiavi hanno dato alla borghesia quell’orgoglio che ha bisogno della libertà e ha contribuito all’emancipazione generale²¹.

17/ A. Césaire, *Toussaint Louverture*, Présence africaine, Paris 1960.

18/ Senza indennizzo ai coloni.

19/ Con indennizzo ai coloni.

20/ Jean Jaurès è stato, all’inizio del Novecento, leader del Partito socialista francese (N.d.T.).

21/ Citato da C.L.R. James in *Histoire des révoltes panafricaines*, Éditions Amsterdam, Paris 2018 [1938], p. 22.

Fino a quel momento, per la Francia, la questione razziale era stata esternalizzata. Da questo momento in poi, dovrà essere inventata una comunità di interessi all'interno del paese: occorrerà permettere al capitale di continuare a espandersi all'esterno e guadagnare mercati, stabilizzando l'interno. In altre parole,

se è attraverso il movimento che lo Stato delinea le frontiere nazionali e unifica l'interno, è anche attraverso questo movimento che si rivolge verso l'esterno di tali frontiere in questo spazio irreversibile, delimitato ma senza fine, senza un orizzonte ultimo: estensione dei mercati, del capitale, dei territori²².

Ricordiamo che la conquista dell'Algeria inizia nel 1830, quarant'anni dopo la Rivoluzione, e che il periodo principale della colonizzazione dell'Africa è in pieno svolgimento a partire dagli anni Settanta del XIX secolo, durante le grandi febbri rivoluzionarie e la Comune di Parigi.

Secondo Gramsci, l'egemonia della classe borghese è stata realizzata attraverso la sua capacità di superare i propri interessi immediati per universalizzarli a vantaggio delle classi subalterne, preservando al contempo il proprio potere di organizzazione, controllo e governo. La necessità di creare rapporti di uguaglianza, o tendenti all'uguaglianza, è quindi diventata sempre più imperiosa con l'affermarsi della spinta rivoluzionaria e delle rivendicazioni popolari. Ed è esattamente ciò che è avvenuto: a partire dal 1789. La Rivoluzione francese ha liquidato l'aristocrazia a favore della borghesia commerciale, manifatturiera e già finanziaria. È il momento dell'unità nazionale. L'egemonia delle classi dominanti all'interno dello Stato, ricorda sempre Gramsci, può essere assicurata solo se queste sono capaci di fare i compromessi necessari con le classi subalterne. Secondo Gramsci, i giacobini francesi sono riusciti a realizzare questo obiettivo, cioè a raggiungere l'unità della borghesia e delle classi popolari, con la capacità della prima a moderare i propri interessi materiali immediati a vantaggio di un'alleanza interclassista, condizione *sine qua non* per una mobilitazione popolare attorno a rivendicazioni sociali universali²³. L'egemonia politica dei giacobini

22/ Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, cit., pp. 118, 117.

23/ Naturalmente, ci è voluto quasi un secolo di lotte affinché la borghesia accettasse la forma repubblicana del potere, e in questa lotta è stato il proletariato a imporre le sue vedute (le rivoluzioni del 1830, 1848, 1871), purtroppo senza essere in grado di portare il suo slancio avanti fino in fondo.

si fonda sulla loro capacità di universalizzare le proprie rivendicazioni assorbendo parte delle rivendicazioni popolari. Ciò li distingue radicalmente dalle caste al potere prima della Rivoluzione, le quali non cercavano di fondare il loro dominio sul consenso della società civile. In altre parole, le classi superiori hanno saputo creare una relazione di tipo organica con le classi subalterne dando vita a un popolo/nazione che guideranno e organizzeranno.

Questa transizione dal corporativismo di casta all'egemonia di classe è una vera rivoluzione nella rivoluzione. Essa consacra ciò che Gramsci chiama il passaggio alle rivendicazioni etico-politiche. È questa ambizione trasformatrice, seguendo le borghesie olandese e britannica, che svilupperà da un lato lo Stato moderno e il liberalismo economico, e dall'altro i diritti politici e civili. È la nozione di popolo che creerà questo legame organico nel processo di egemonizzazione del potere borghese. Ed è proprio il carattere sfumato di questa nozione di popolo che le conferirà la sua potenza, occultando le contraddizioni di classe a favore del sentimento nazionale. Bisogna considerare questo momento come una tappa chiave della formazione dello Stato razziale che si concretizzerà in quello che Sadri Khiari chiama il «patto razziale».

Questo patto è al cuore della Terza Repubblica, repubblica razziale e coloniale per eccellenza. Una repubblica che dà vita allo Stato-nazione, la sovrastruttura che condensa i nuovi rapporti di forza all'interno dello Stato, ripartiti come segue: predominio della borghesia sulle classi subalterne, predominio delle classi subalterne sulle razze inferiori. Da queste asimmetrie nasceranno poi le due grandi opposizioni al blocco borghese: con l'emergere della classe operaia, certamente integrata nel progetto nazionale ma economicamente antagonista al polo borghese, e con quella dei dannati della terra, esclusi dal progetto nazionale e antagonisti ai poli borghese e proletario in virtù della loro funzione nella divisione internazionale del lavoro.

La rottura che lo Stato-nazione ha causato nella storia millenaria delle società umane, una volta fondate su piccole unità comunitarie e relazioni di prossimità, lo rende il fenomeno etico-politico probabilmente più rivoluzionario della storia contemporanea. Strappa l'individuo al suo habitus tribale per sostituirlo con un habitus nazionale, lo strappa dalle sue solidarietà «meccaniche» per affiliarlo a solidarietà «organiche», secondo i termini di Durkheim. Mentre le persone erano legate l'una all'altra da economie solidali e locali, il cittadino diventa un'astrazione legata agli altri

cittadini da fili invisibili (legge, diritto, moneta, la patria che ora si tratterà di difendere dagli altri). Già nel 1793, l'idea rivoluzionaria di «popolo sovrano» si scontra immediatamente con le proprie contraddizioni. L'universalismo proclamato subisce una forte battuta d'arresto quando si tratta di identificare un popolo e decidere chi ne fa parte, quale è il territorio della sua sovranità e chi beneficerà degli aiuti dello Stato. Questo processo sarà accompagnato da una forte penetrazione dello Stato nella vita sociale sotto forma di un maggior controllo amministrativo e di polizia. Come ci insegna magistralmente Gérard Noiriel: «dal 1789, l'intensificazione degli scambi dovuta agli inizi dell'industrializzazione e all'urbanizzazione a partire dal 1750 moltiplica il numero di individui che non sono più sotto lo sguardo del loro gruppo di appartenenza e rafforza la necessità sociale di identità oggettivate costituite da passaporti e vari certificati»²⁴. Questa evoluzione non è avvenuta senza resistenze, ma la Terza Repubblica avrà la meglio sui recidivi poiché, come ognuno dovrà imparare d'ora in poi: «Un uomo deve avere una nazionalità così come deve avere un naso e due orecchie»²⁵.

Il processo di integrazione nazionale è un contratto. La sostenibilità dello Stato liberale dipende dalla sua capacità di sviluppare il suo braccio sociale. Pertanto, l'integrazione nazionale sarà anche un'integrazione sociale, ma il sociale sarà subordinato al nazionale. La maggior parte delle conquiste sociali della Terza Repubblica sono riservate ai «nazionali». Questo è quanto stabilisce la legge sulla nazionalità francese del 1889, frutto di una lunga e aspra negoziazione tra datori di lavoro e militari da un lato, sostenitori del diritto di suolo per reclutare operai e soldati, e l'aristocrazia, sostenitrice del diritto di sangue dall'altro. Per accontentare entrambe le parti, la legge crea un sistema di naturalizzazione «a due velocità», con il risultato che da lì in poi gli stranieri saranno identificati. Si assiste quindi a una ristrutturazione del mercato del lavoro basato sulla nazionalità che esclude i non nazionali (per lo più europei) divenuti stranieri.

Il legame strutturale che unirà sempre di più le classi popolari bianche, divenute sempre più bianche, con lo Stato e le classi dominanti, sarà una realtà sempre più tangibile. Queste misure, infatti, vengono applicate appena pochi anni dopo la Comune di Parigi e nel bel mezzo dell'effervescenza coloniale, ovvero pochi anni dopo

24/ G. Noiriel, *La tyrannie du national*, Calmann-Lévy, Paris 1991, p. 69.

25/ Ernest Gellner citato da Gérard Noiriel in *La tyrannie du national*, cit.

la Conferenza di Berlino del 1885 che segnerà il destino dell'Africa. Anche se la tratta degli schiavi è stata abolita, la fame coloniale persiste. Le potenze occidentali si spartiscono la torta senza vergogna e non possono permettersi che si moltiplichino le esplosioni sociali, sia all'esterno che all'interno, soprattutto a causa dell'accesa competizione tra le nazioni (e le borghesie) occidentali. L'unità nazionale è un imperativo economico, ma anche un imperativo di guerra. È proprio in questo periodo che all'interno delle metropoli coloniali si crea il patto sociale, corollario del patto nazionale, sotto forma di diritti sociali e politici. Si considerino dunque:

- 1789: Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino – Francia
- 1825: Riconoscimento dei sindacati – Gran Bretagna
- 1841: Divieto di lavoro per i bambini sotto gli 8 anni – Francia
- 1853: Limitazione della giornata lavorativa a 8 ore per donne e bambini – Gran Bretagna
- 1864: Diritto di sciopero – Francia
- 1875: Diritto di sciopero – Gran Bretagna
- 1884: Riconoscimento dei sindacati – Francia
- 1890: Riposo settimanale il sabato e la domenica – Gran Bretagna
- 1906: Un giorno di riposo settimanale – Francia
- 1910: Generalizzazione della giornata lavorativa di 10 ore – Francia.

Noiriel aggiunge: «la nazionalizzazione della società francese tra gli anni Ottanta dell'Ottocento e la Prima guerra mondiale ha portato non solo alla definizione di un nuovo gruppo sociale composto da cittadini con interessi comuni e un senso di appartenenza a una comunità comune, ma anche all'invenzione di una tecnologia per l'identificazione degli individui. Questa tecnologia, essenziale per un ambiente politico omogeneo, pacificato e centrato, è diventata il principale strumento per proteggere gli interessi del gruppo»²⁶. Poulantzas aggiunge ancora: «i campi di concentramento sono un'invenzione moderna in quanto servono a isolare coloro che sono considerati "antinazionali" e sono esclusi dalla narrazione nazionale»²⁷. Gli ebrei, i rom e altre minoranze prodotte dai processi di nazionalizzazione lo sanno bene. Inoltre, la legislazione che proteggeva il mercato del lavoro nazionale, originatasi durante la Terza Repubblica e consolidatasi tra le due

26/ Noiriel, *La tyrannie du national*, cit., p. 170.

27/ Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, cit., pp. 118, 126.

guerre mondiali e durante il regime di Vichy, è stata mantenuta anche dopo la Liberazione²⁸.

Tuttavia, il punto cieco dell'analisi di Gérard Noiriel, che esamina in modo chirurgico l'emergere dello Stato-nazione, sta nel sottovalutarne il carattere coloniale e imperialista. È ciò che rende razziale lo Stato nazionale, essendo l'imperialismo «consustanziale alla nazione in quanto essa non può che essere *inter* o piuttosto *transnazionale* nei processi di lavoro e capitale»²⁹. Sadri Khiari è sicuramente il teorico decoloniale che ha saputo mettere meglio in evidenza la materialità storica dello Stato razziale: «Il patto nazionale sociale è anche un patto razziale. All'integrazione nazionale "gallica" nello spazio delle frontiere dell'esagono si è aggiunta un'integrazione nazionale coloniale che ha racchiuso l'appartenenza al gruppo statutario "francese" in un'appartenenza a un gruppo statutario più ampio, la civiltà bianca europea-cristiana. L'identità nazionale, costruita sia rispetto all'Europa che ai popoli colonizzati, ha così incorporato due ordini identitari, parzialmente antagonisti: uno specificamente *nazionale*, plasmato attorno al mito della Francia eterna dalle presunte origini galliche, l'altro, *transnazionale*, forgiato attorno alla supremazia bianca-europea-cristiana, dalle presunte origini greche, che stabilisce come prima frontiera i territori francesi dell'impero. L'identità nazionale francese che unisce il patto repubblicano e le politiche statali è quindi contemporaneamente un'identità di nazione e un'identità d'impero, ossia coloniale/razziale. La nazione francese è una *nazione d'impero*»³⁰.

Verso la fine del XIX secolo, la distinzione razziale si intensifica. Quando il codice della nazionalità viene votato nel 1889, la società francese è già satura di xenofobia, di razzismo e dell'idea della propria superiorità. Tuttavia, la Rivoluzione haitiana ha scosso le certezze dei «naturalisti» e ha fatto irrompere con fragore gli schiavi nella Storia, con la resistenza vittoriosa che restituisce all'oppresso la sua piena umanità, la sua capacità di sopravvivere tanto quanto di minacciare. Allo stesso tempo, la presenza di non-bianchi all'interno delle metropoli diventa sempre più massiccia. Il bisogno di manodopera a basso costo aumenta e il proletariato si diversifica. Gli stranieri europei e non-bianchi

28/ Noiriel, *La tyrannie du national*, cit., p. 137.

29/ Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, cit., p. 117.

30/ S. Khiari, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*, La Fabrique, Paris 2009, p. 56.

sono ora numerosi all'interno degli spazi nazionali, dove competono con i lavoratori nazionali. La governamentalità diventa propriamente razziale nel momento in cui l'indigeno compare nella metropoli, sia come soldato che come forza-lavoro, minacciando l'omogeneità razziale. Il rischio di eterogeneità ribalta le carte dei rapporti sociali e quindi del patto sociale, il cui carattere razziale peraltro si rafforza. Diviene imperativo ribadire l'omogeneità bianca. Lo Stato deve ora regolare le relazioni interrazziali man mano che l'aumento dei cittadini accresce il numero dei titolari di diritti e destabilizza il mercato del lavoro riservato ai nazionali. Il razzismo diviene così un elemento chiave del rapporto sociale, poiché appare necessario proteggere lo spazio francese, anche solo per rendere efficace il patto sociale/razziale tra le classi dominanti e dirigenti e le classi subalterne bianche. Si può, dunque, dubitare in modo legittimo, come fa René Gallissot, del fatto che lo sviluppo del nazionalismo xenofobo sia «una semplice perversione della rabbia delle masse perché l'integrazione della classe operaia nello Stato-nazione presuppone un supporto materiale» che l'idea di «preferenza nazionale» consente di tradurre in priorità di impiego, di alloggio ecc. Tuttavia, siamo ancora in una fase nazionale-razziale intermedia, poiché gli europei non francesi sono anch'essi vittime dei nuovi dispositivi di controllo. La loro subalternità sarà mantenuta fino alla fine della Seconda guerra mondiale e all'inizio della costruzione europea, in una nuova fase di consolidamento del blocco borghese occidentale di fronte alle rivolte anticoloniali in corso. Fino a questa fase finale, è la socialdemocrazia che stabilisce le regole del nuovo compromesso capitale/lavoro in cui la razza gioca un ruolo di prim'ordine.

La socialdemocrazia in soccorso dello Stato razziale

Come ho detto in precedenza, tra le due guerre la Germania nazista può essere vista come un anacronismo. Gli Stati nazionali occidentali si sono trasformati. Sotto l'impulso delle rispettive borghesie si sono adattati per affrontare le sfide della modernità, ovvero conquistare e controllare i mercati mondiali, istituire un sistema di governance internazionale tra Stati e inventare una comunità di interessi tra di essi e i proletari bianchi. Per portare a compimento questo processo era necessario accettare di trasformarsi, mitigare la concezione della razza, passare dal sistema schiavistico alla

segregazione negli Stati Uniti, dalla conquista genocida alla missione civilizzatrice in Francia. È vero che l'Inghilterra e la Francia possedevano un vero e proprio «spazio vitale» (*lebensraum*) con i loro imperi coloniali, di cui la Germania fu privata con il trattato di Versailles nel 1919 – un'umiliazione nazionale che i nazisti riuscirono a sfruttare a loro vantaggio. Al termine di quest'ultima febbre di nazionalismo sfrenato e di razzismo a briglia sciolta, il nazismo cede di fronte ad avversari altrettanto razzisti ma meno fanatici e molto più pragmatici. È ora necessario, infatti, anche contenere il comunismo, la cui influenza non diminuisce dopo la Rivoluzione russa e durante le rivoluzioni anticoloniali. Si apre, quindi, la strada al compromesso storico tra il capitale e il lavoro, tra una borghesia in difficoltà e un partito comunista certo trionfante, ma che non è riuscito a prendere il potere. È dunque il momento della socialdemocrazia. Il 1945 segna una svolta nella storia del patto sociale/razziale. L'8 maggio viene ripristinata la Repubblica, lo Stato di diritto succede a Vichy, ma si commettono ancora massacri coloniali, questa volta a Sétif e Guelma in Algeria, che causano decine di migliaia di morti, così come in Siria e successivamente in Madagascar e in Camerun.

Tutte le contraddizioni dello Stato razziale si cristallizzano in questa data dell'8 maggio 1945. Mentre i lavoratori francesi hanno ottenuto le ferie pagate nel 1936, il «piano completo» di sicurezza sociale volto a garantire a tutti i cittadini i mezzi di sussistenza in tutti i casi in cui non siano in grado di procurarseli mediante il lavoro, proposto dal Consiglio nazionale della Resistenza, viene adottato nell'ottobre 1945. Il preambolo della Quarta Repubblica riconosce a tutti il diritto alla protezione della salute, alla sicurezza materiale, al riposo e al tempo libero. Non c'è dubbio che la lotta di classe abbia pagato di fronte a un padronato indebolito da cinque anni di leale e zelante collaborazione con i nazisti (importanti movimenti di sciopero operaio si verificano soprattutto nel 1947), ma l'oppressione dei popoli colonizzati non viene messa in discussione, così come il privilegio della classe operaia bianca. Proprio come la Rivoluzione haitiana prima di esse, le Rivoluzioni vietnamita e algerina scuotono l'architettura dello Stato razziale senza tuttavia abbatterla. De Gaulle sarà lo stratega della contro-rivoluzione coloniale che avrebbe ammortizzato lo shock della perdita delle colonie e mantenuto la Francia nel suo rango di potenza mondiale. «Terribile dilemma quando l'esercito si arrende nel 1940 di fronte a un nemico esterno-interno, esterno alla Fran-

cia, interno al mondo bianco; terribile dilemma quando l'esercito è sconfitto dalla rivolta dei popoli dell'impero, cioè dal nemico interno-esterno, interno allo spazio politico francese, esterno al mondo bianco. La "missione" che si è data De Gaulle è stata quella di risolverlo»³¹. Conosciamo il risultato: la Françafrique, che è stata la risposta del blocco francese alle sfide delle lotte per l'indipendenza. Questa nuova fase della globalizzazione sarà quella degli «aggiustamenti strutturali». Il debito colossale dei paesi appena indipendenti li precipita in una traiettoria disastrosa. Per saldare i propri debiti, il continente africano deve sottostare alle richieste del Fmi e della Banca mondiale, gli Stati devono rinunciare alla propria sovranità e alle politiche pubbliche, tagliare le spese sociali (sanità, istruzione) abbandonandosi al liberalismo sfrenato e alle privatizzazioni. Una nuova forma di collaborazione vede la luce. L'egemonia dei blocchi al potere in Occidente si estende nel grande Sud attraverso l'eliminazione sistematica dei leader rivoluzionari e dei progetti socialisti (Lumumba, Sankara, Cabral, Ben Barka, Moumié ecc.) ma anche attraverso la cooptazione di élite integrate nella «globalizzazione felice», il braccio lungo dello Stato razziale/imperiale.

Da allora, il blocco borghese in Francia non ha smesso di riconquistare il suo potere e di ristabilire rapporti di forza favorevoli all'interno dello Stato. La caduta del Muro di Berlino nel 1989 e il crollo dell'Urss nel 1991 hanno fatto sprofondare il comunismo come utopia rivoluzionaria mentre il grande capitale trionfava.

L'Unione europea come super-Stato razziale

L'Unione europea svolgerà un ruolo centrale nel rafforzare l'Europa bianca nel mondo. La modifica, il 10 settembre 2019, della denominazione della carica da «commissario europeo per la migrazione» a «commissario per la protezione del modo di vita europeo» è stata una sorta di consapevole ammissione. Poiché questo è ciò che rappresenta il progetto di costruzione europea: un mezzo per gli Stati europei di trovare un'altra via per rafforzare e garantire la propria posizione egemonica nel mondo, mentre vedono svanire le loro colonie. Le istituzioni europee sono solo l'espressione cristallizzata delle classi dominanti nazionali, il cui potere

31/ Ivi, p. 62.

è in parte trasferito a livello sovranazionale. Per Hamid Dabashi, storicamente, l'Europa erige una «barricata» contro il mondo³². Il consolidamento economico e politico degli Stati nazionali europei passa quindi senza dubbio attraverso il consolidamento della Ue. I gruppi identitari mobilitati dietro lo slogan «Difendi l'Europa» non si sbagliano, la difesa della bianchezza non spetta più ai soli Stati nazionali³³. Pertanto, il rafforzamento del razzismo e dell'estrema destra nella Ue non avviene nonostante le politiche dell'Unione, ma proprio a causa di esse... Inoltre, l'estrema destra si accomoda perfettamente nella Ue, sperando addirittura di diventare maggioritaria (in Svezia, Polonia, Ungheria, Italia, forse in Francia...).

Khiari scrive che «l'accelerazione della costruzione europea è accompagnata da un accentuarsi delle differenze razziali sia all'interno dei confini dell'Unione europea che all'interno dei confini dell'*Esagono*»³⁴.

Diviene esplicito un aspetto già evidenziato negli anni Ottanta da René Gallissot, che ricordava come, di fronte ai processi di decolonizzazione e alle migrazioni, l'identità nazionale dovesse essere accompagnata da un'identità di «natura culturale»: «la difesa dell'identità francese è allo stesso tempo quella dell'identità europea, quella di una civiltà superiore la sua essenza è attribuita per eredità».

Vi è tuttavia una debolezza politica della Ue che occorre sottolineare. Se esiste un doppio processo in atto nella costruzione europea – il rafforzamento da un lato di «questa identità intorno alla chiusura europea, bianca e cristiana» (all'interno della parte della popolazione che, tra le altre cose, ha votato «sì» alla Costituzione europea), e il rafforzamento dall'altro del nazionalismo francese di una parte della popolazione (su cui si basano i sostenitori nazionalisti della *Frexit*) – questo processo avviene a scapito del patto sociale. Se le borghesie nazionali erano finora riuscite a universalizzare i propri interessi associando la classe operaia a un patto sociale/razziale relativamente equilibrato, la Ue non permette più, nell'ambito della competizione serrata con le potenze capitalisti-

32/ Hamid Dabashi, fondatore del Centro di studi palestinesi alla Columbia University e autore di *Europe and Its Shadows. Coloniality after Empire*, Pluto Press, London 2019.

33/ Formatosi alla fine degli anni 1960 attorno alla figura di Alain de Benoist, il Gruppo di ricerca e di studi per la civilizzazione europea (GRECE) si fa strada in Francia e altrove, difendendo l'idea di una civilizzazione europea bianca, celta e romana.

34/ Khiari, *La contre-révolution coloniale*, cit., 2009, p. 216.

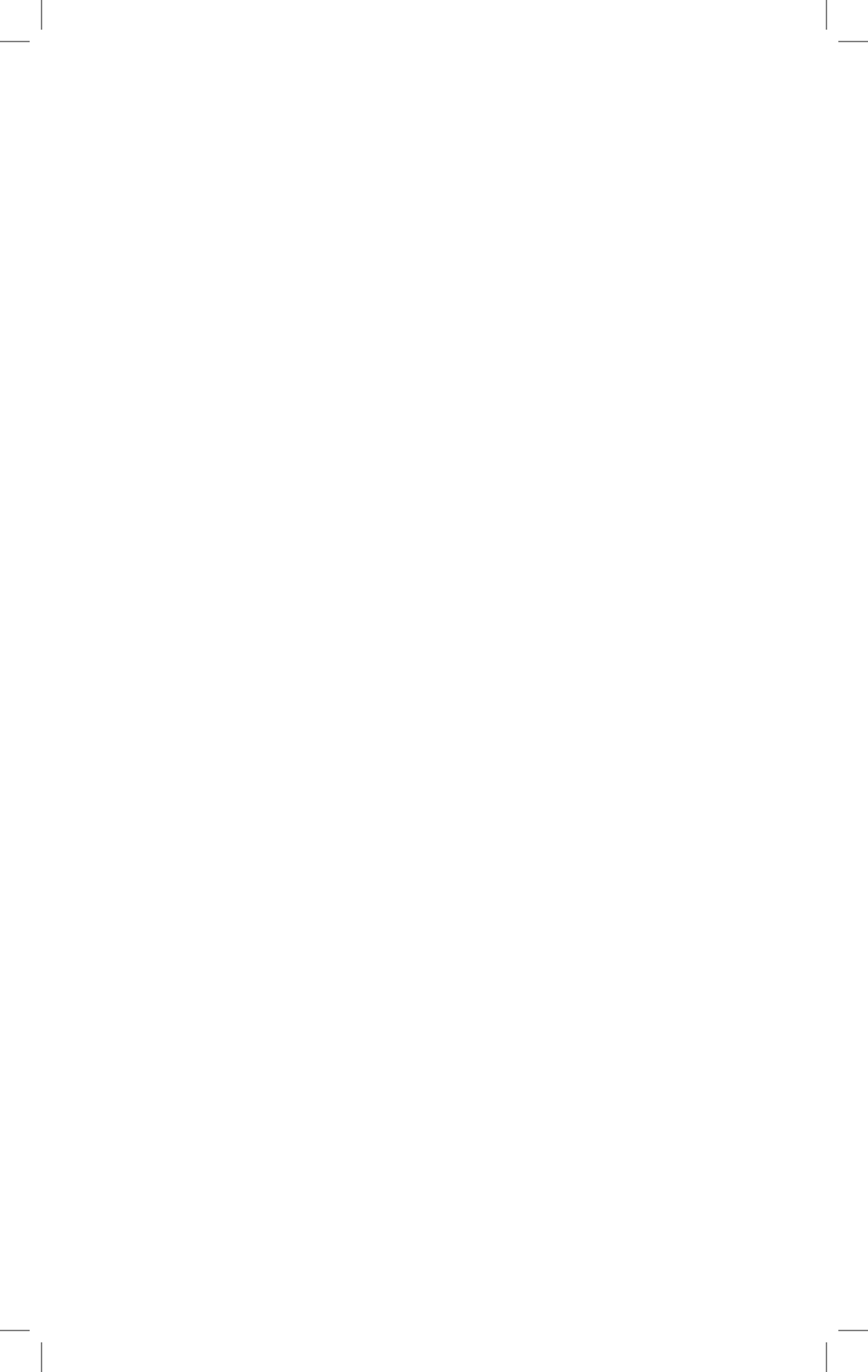
che emergenti, di offrire gli stessi vantaggi alle classi subalterne a livello europeo. La Ue è tecnocratica, antidemocratica e antisociale. In breve, essa mette in discussione il dispositivo generale dello Stato razziale integrale, che tra l'altro traeva legittimità anche dal suo braccio sociale. In tal modo, rompe il consenso che ha fatto la fortuna dello Stato-nazione e crea dissensi sia nell'estrema sinistra che nell'estrema destra dello spettro politico, così come all'interno delle classi sacrificate.

Lo Stato non si fonda più soltanto sul patto razziale, di cui i governanti lucidi temono l'usura. La nuova questione è: come mantenere il potere e proseguire la metodica demolizione del compromesso storico tra capitale e lavoro a vantaggio del primo, mentre cresce una rabbia sociale che prende di mira anzitutto la politica liberale del governo e le istituzioni dello Stato?

Ecco la risposta: il razzismo. Ma è una soluzione a doppio taglio, che può favorire sia una svolta fascista che una rivoluzionaria.

Oggi il blocco borghese attraversa una crisi significativa. Le grandi potenze capitalistiche si confrontano in una competizione furiosa tanto terrificante quanto fatale. Il blocco occidentale, per la prima volta nella storia moderna, è in declino. Da un lato, le nuove guerre imperialiste si concludono con sconfitte umilianti, mentre l'Africa sfugge sempre di più da Francia e Stati Uniti verso soprattutto la Cina. Dall'altro lato, c'è la massiccia rivolta dei popoli del Sud, che fatica a strutturarsi per mancanza di utopia. Questo declino non è privo di conseguenze per il mantenimento del patto razziale. La crisi colpisce le classi medie bianche che vedono traditi i loro sogni di ascesa sociale. La rabbia è palpabile. In effetti, se il tasso di profitto globale diminuisce, le classi dominanti occidentali devono andare a cercare margini altrove: perché non nella materialità del privilegio bianco? In ciò che nel linguaggio comune vengono chiamate conquiste sociali: il diritto del lavoro e la sicurezza sociale, i salari, la pensione, gli ospedali, la scuola, i servizi pubblici. L'ultraliberismo è l'ultima speranza per le classi dirigenti, sia a livello nazionale che europeo, ed è a questo che stanno lavorando attivamente. Il modo per farlo: l'orgoglio bianco, la caccia ai migranti e l'islamofobia. Dovremmo quindi sorprenderci della persistente e patologicamente falsa richiesta di integrazione? Le domande del tipo: «l'islam è compatibile con i nostri valori?», non sono forse il modo repubblicano di chiedersi se gli indigeni di Francia, come gli indigeni delle Americhe, hanno davvero un'anima?

Valladolid è nelle menti, così come nello Stato. Se il lettore è disposto a seguirmi, vedrà nel capitolo successivo in che modo le forze di sinistra, in particolare il Partito comunista francese, abbiano preso parte, in quanto organi di ciò che Gramsci chiama la «società politica», a questo processo di costruzione dello Stato razziale *integrale*.



Razza e società politica

Nonostante questo errore, la storia del Pcf è onorevole.
Alcuni comunisti¹

Sarebbe tedioso presentare qui la storia della collaborazione di classe (fortemente favorita da una solidarietà di razza) di tutte le organizzazioni operaie francesi. Mi soffermerò sulle due principali, il Pcf e la Cgt, che sono le più rappresentative del rapporto – trasformato in legame organico – tra forze politiche e sindacali da una parte e la borghesia imperialista dall'altra. Non mi sfugge che in Francia vi sia stato un vero internazionalismo all'interno e al di fuori di queste due organizzazioni, ma mi interessa di più produrre un inventario dei grandi momenti che hanno legato la classe operaia allo Stato razziale, poiché è questo che chiama in causa la piena responsabilità non solo dei borghesi (come si è visto nel capitolo precedente), ma anche dei dirigenti politici e sindacali delle più potenti forze del campo progressista. Forze che hanno contribuito a creare il popolo-nazione francese e, di conseguenza, la sua bianchezza.

La nazionalizzazione del Pcf, o il suo ancoraggio allo Stato razziale

Mi sembra del resto che [ciò] sia collegato con l'effettivo progressivo imborghesimento del proletariato inglese, di modo che questa nazione che è la più borghese di tutte, sembra voglia portare le cose al punto da avere un'aristocrazia borghese accanto alla borghesia. In una nazione che sfrutta il mondo intero, ciò è in certo qual modo spiegabile.

1/ *Des communistes répondent à Michel Onfray*, «Mediapart», 3 agosto 2022.

Mi chiedete che cosa pensano gli operai inglesi sulla politica coloniale? Lo stesso di quel che pensano sulla politica in generale. Qui non c'è un partito operaio; ci sono soltanto conservatori e liberal-radicali, e gli operai usufruiscono tranquillamente con essi del monopolio coloniale dell'Inghilterra e del suo monopolio sul mercato mondiale.

Quando Engels scrisse queste righe in una lettera a Marx il 7 ottobre 1858 e a Kautsky il 12 settembre 1882, ignorava la fortuna che avrebbero conosciuto le sue osservazioni sul divenire controrivoluzionario delle società politiche dei paesi capitalistici avanzati. Ed è anche poco probabile che avesse potuto prevedere la febbre coloniale e la potenza effettiva di quel nazionalismo, saturo di razzismo coloniale, che si è impossessato delle formazioni politiche operaie dei centri imperialisti. Questo movimento di nazionalizzazione del proletariato che, come vedremo, non è mai venuto meno, non può essere compreso se non consideriamo quanto segue: le forze con potenziale rivoluzionario hanno rotto con il principio che le legava a quella che si potrebbe chiamare una «teoria della verità». In particolare, con la teoria secondo cui il capitalismo nel suo stadio supremo, l'imperialismo, genera necessariamente un regime di disuguaglianza e ingiustizia strutturale su scala planetaria. L'abbandono progressivo di questa verità si è realizzato grazie all'azione strategica delle classi dominanti all'interno dello Stato e con il consenso delle forze politiche presenti. Se «la storia della classe operaia è la storia della sua lotta contro la borghesia»², è anche quella dell'identificazione del proletariato con lo Stato-nazione all'interno del quale si cristallizza un rapporto di forza che è *anche* un rapporto di classe. Certamente, la borghesia domina ampiamente questo rapporto di forza, ma il proletariato organizzato, pur essendo dominato, lotta per lasciare la propria impronta, tanto sul versante sociale quanto su quello nazionale/razziale dello Stato. È la storia di questo rapporto di forza che affronteremo nelle pagine che seguono, insieme a quella dell'abbandono di questa istanza di verità. Un'istanza che doveva orientare l'atto rivoluzionario attraverso l'accettazione di un *patto* che avrebbe generato un «popolo» francese (formalmente) affrancato dalla sua contraddizione di classe, ma ancora piuttosto impregnato della sua contraddizione di razza.

2/ Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, cit., p. 128.

Il Rif e l'Étoile nord-africaine

In alcuni rari momenti della sua storia, il Pcf ha saputo liberarsi dalla morsa dello Stato razziale. Bisogna darne il merito alla Rivoluzione russa del 1917, la cui onda d'urto ha sconvolto le organizzazioni operaie francesi, al punto da far loro adottare posizioni internazionaliste contrarie alla loro spontaneità sciovinista. La Terza Internazionale, creata nel marzo del 1919 a Mosca, stabilisce 21 condizioni per l'adesione dei nuovi partiti. L'ottava condizione ci interessa:

« Riguardo alla questione delle colonie e delle nazionalità oppresse, i partiti dei paesi la cui borghesia possiede colonie o opprime nazioni devono avere una linea di condotta particolarmente chiara e netta. Ogni partito appartenente alla Terza Internazionale ha il dovere di svelare impietosamente le prodezze dei «propri» imperialisti nelle colonie, di sostenere, non a parole ma con i fatti, ogni movimento di emancipazione nelle colonie, di esigere l'espulsione degli imperialisti della metropoli dalle colonie, di nutrire nel cuore dei lavoratori del paese sentimenti realmente fraterni verso la popolazione laboriosa delle colonie e delle nazionalità oppresse e di intraprendere tra le truppe della metropoli una continua agitazione contro ogni oppressione dei popoli coloniali.

Nel 1920, al Congresso di Tours, il Pcf nasce sulla base di queste 21 condizioni. È in questo contesto che il movimento comunista francese vive il suo decennio «eroico». Tutti gli storici rilevano il ruolo primordiale della Terza Internazionale, le cui pressioni costanti e talvolta dirette sono state decisive per stimolare la linea internazionalista. Tuttavia, sono sufficienti due dita di una mano per contare gli atti «eroici» che hanno segnato la storia del Pcf, «non a parole ma con i fatti»: la lotta contro la guerra coloniale del Rif e, attraverso un impegno più ambiguo, la creazione dell'Étoile nord-africaine (Ena).

La lotta contro la guerra del Rif è stata senza dubbio l'unico momento in cui il Partito comunista si è impegnato, con manifestazioni e scioperi, in una reale propaganda antimperialista all'interno della classe operaia, così come all'interno dell'esercito. Nel pieno della mobilitazione anticolonialista contro la guerra del Rif si tiene a Clichy il IV congresso del Pcf, l'unico forse in cui si afferma chiaramente una posizione internazionalista, come testimonia l'articolo del militante comunista algerino El Djazairi, pub-

blicato alla vigilia del congresso e intitolato *Il Partito comunista e la questione coloniale*, che pone così il problema:

Sarebbe un errore credere che bisogna attendere la rivoluzione comunista in Europa per liberare le masse dei popoli coloniali dal giogo imperialista. Questi popoli, sfruttati odiosamente, non chiedono altro che cacciare immediatamente l'invasore³.

La posizione della Terza Internazionale era allora molto chiara: occorre che nelle colonie nascano in modo autonomo dei partiti comunisti. La direzione del Pcf era però piuttosto riluttante e bisognerà attendere il 1936 per vedere finalmente la creazione del Partito comunista algerino. Ma c'erano numerosi comunisti algerini che ardevano dal desiderio di organizzare la lotta per l'indipendenza in Algeria e il Pcf prese l'iniziativa di riunirli in un'organizzazione specifica, l'Ena, creata a Parigi nel 1924⁴. Negli anni Venti, l'Internazionale Comunista riafferma, a ogni suo congresso, la necessità di creare partiti comunisti indipendenti nelle colonie. Come avvenne in Vietnam, dove il partito fu fondato nel 1930 in modo completamente indipendente dal partito francese, ma non in Algeria.

I rapporti tra l'Ena e il partito non furono semplici. Il Pcf voleva controllare strettamente l'Ena e non la concepiva affatto come l'embrione di un partito autonomo. Da parte loro, i dirigenti dell'Ena ritenevano che la direzione del partito mettesse in secondo piano la rivendicazione nazionale e desideravano essere indipendenti. Fu quindi controversia che il Pcf accettò, nel 1936, la creazione del Partito comunista algerino, sul quale cercò costantemente di esercitare la sua tutela⁵. Qui si conclude il «decennio eroico» del Pcf.

Benché negli anni Venti il Pcf avesse organizzato la propaganda anticoloniale, il partito non elaborerà mai una strategia forte e

3/ «Cahiers du bolchévisme», n. 7, 2 gennaio 1925. Citato da Jacques Jurquet in *La révolution nationale algérienne et le Parti communiste français*, vol. II, Editions du centenaire, Paris 1974, p. 254. Questo studio in cinque volumi di Jurquet contiene numerosi fatti e analisi che coprono il periodo 1847-1962. La sua lettura è essenziale, in particolar modo per capire la potenza dei movimenti sociali e nazionali in Algeria all'inizio del XX secolo, così come l'incapacità del Pcf a coglierne la portata.

4/ L'Ena fu creata al Primo Congresso dei lavoratori nord-africani il 7 dicembre 1924. Alcuni storici preferiscono una data successiva, il 1926 (vedi Jurquet, *La révolution nationale algérienne*, cit., p. 241).

5/ Sulle complesse relazioni del Pcf con il Pca e sulle attività di quest'ultimo, vedi Ruscio, *Les communistes et l'Algérie*, cit., e i cinque volumi dell'opera di Jacques Jurquet citati precedentemente. Per quanto riguarda l'Ena, fu sciolta dal governo del Fronte popolare nel gennaio del 1937.

costante in materia. La linea stabilita dall'ottava condizione non sarà mai del tutto assunta, tranne che sotto la pressione della Terza Internazionale. Il partito, anche durante i suoi primi anni di esistenza – i più internazionalisti – non ha mai organizzato in modo continuativo la propaganda anticoloniale nella classe operaia, come richiesto dall'ottava condizione. Riguardo all'Étoile nord-africaine, dalla sua creazione nel 1926 al suo scioglimento da parte del governo del Fronte popolare nel 1937 (con l'avallo del Pcf), la posizione del Pcf è emblematica del passaggio dall'internazionalismo degli anni Venti (pur limitato) al nazionalismo degli anni Trenta e dei decenni successivi.

Da Proudhon a Thorez, l'ancoraggio del razzismo coloniale al movimento operaio francese

Da Proudhon a Thorez⁶, lo sciovinismo è stato talvolta frenato temporaneamente, ma alla fine ha sempre prevalso. Nel XIX secolo, il movimento operaio è stato inizialmente dominato dal proudhonismo, una corrente contro cui hanno combattuto i marxisti. Scrivendo nel 1847 *La miseria della filosofia* (in risposta al libro di Proudhon *Filosofia della miseria*), Marx ha liquidato il proudhonismo a livello teorico ma non politicamente. Ed Engels appare un po' troppo ottimista quando scrive:

La Comune fu la tomba della scuola socialista proudhoniana. Questa scuola è ora scomparsa dagli ambienti operai francesi; vi predomina incontrastata (...) la teoria di Marx. Solo fra la borghesia «radicale» ci sono ancora dei proudhoniani⁷.

La storia ha dimostrato che si sbagliava. Per dirla in sintesi, il proudhonismo riflette l'utopia piccolo-borghese del voler cancellare i difetti del capitalismo senza toccare il pilastro del sistema: la proprietà privata dei mezzi di produzione. Proudhon vede un lato *positivo* e uno *negativo* in ogni aspetto del capitalismo. Neutralizzare il lato negativo, senza distruggere il sistema, adottando un metodo pacifico che prescinde dalla lotta di classe, e cercare un equilibrio con il «lato positivo»: sta qui tutta la dialettica prou-

6/ Maurice Thorez è stato, dal 1930 al 1964, segretario generale del Partito comunista francese (N.d.T.).

7/ In K. Marx, *La guerra civile in Francia. Introduzione del 1891*, Editori riuniti, Roma 1977, p. 24.

dhoniana⁸. Sono questo gusto per l'equilibrio e la misura, questo pacifismo, questo rifiuto della rivoluzione inevitabilmente violenta, che attraggono oggi un Michel Onfray intenzionato a riabilitare Proudhon contro Marx⁹.

In conformità con le idee più diffuse del suo tempo, Proudhon sosteneva la tesi dell'ineguaglianza delle razze e della superiorità della razza bianca, cosa che veniva semplicemente dimostrata... con il fatto che tale razza domina le altre. Come la maggior parte dei socialisti francesi del XIX secolo, Proudhon si pronunciava a favore della colonizzazione, giustificata dalla superiorità della civiltà francese che avrebbe portato solo benefici ai «popoli arretrati».

Sin dagli inizi della colonizzazione, era già ben radicata l'idea che la salvezza dei popoli coloniali *dipendeva* dal destino del movimento rivoluzionario nella metropoli. Il popolo colonizzato è sempre *passivo* e deve rispettare l'agenda del popolo *attivo* nella metropoli coloniale. L'idea che il futuro dell'emancipazione coloniale si giochi nella metropoli domina tutta la storia del movimento operaio e comunista francese. Jaurès riprenderà questo tema proponendo uno scambio particolarmente squilibrato: la Francia porterà la sua cultura... e l'Algeria porterà la sua agricoltura – ognuno vi troverà il proprio vantaggio – e la generosità sta naturalmente dalla parte francese poiché, come disse ad Albi nel 1884: «Le nostre colonie saranno francesi di intelligenza e cuore solo quando capiranno un po' di francese».

All'interno del Consiglio generale dell'Internazionale, il «gruppo proudhoniano» di Parigi difendeva tenacemente l'idea che i popoli d'Europa dovessero la propria emancipazione all'avanzata della rivoluzione in Francia¹⁰. A questi popoli veniva chiesto di pazientare e attendere che i francesi fossero pronti per la rivoluzione sociale, per poi seguire il loro esempio.

Un altro tratto principale e altrettanto persistente della corrente sciovinista è la sua incapacità di cogliere la portata *politica* della rivoluzione nazionale e del nazionalismo dei popoli oppressi. Proudhon non comprende l'emancipazione nazionale, che respinge in nome della rivoluzione sociale. Non è difficile vedere in che modo

8/ Riuscire a utilizzare il «lato positivo» di una situazione è ciò che ha portato Proudhon a flirtare con il governo di Napoleone III.

9/ Vedi R. Godin, *Onfray, un proudhonisme de droite?*, «Mediapart», 18 giugno 2020.

10/ I socialisti si preoccupavano più della sorte delle nazioni oppresse d'Europa che di quella delle colonie; fu questo un tratto distintivo della Seconda Internazionale.

questa incapacità sia rimasta dominante nel movimento. Nel 1916, Lenin la definì proudhoniana¹¹.

Vedremo come questa incapacità di cogliere l'importanza politica e rivoluzionaria del nazionalismo dei popoli oppressi abbia portato il Pcf a opporsi all'emancipazione delle colonie francesi.

I marxisti francesi tentano invano di liberarsi dal proudhonismo

È importante studiare il fallimento del movimento operaio francese ed europeo all'inizio del XX secolo, in quanto è il momento in cui si intrecciano in modo inestricabile opportunismo e social-nazionalismo e si definisce la linea sciovinista, incapace di cogliere il legame tra la questione nazionale e la questione coloniale.

Jaurès e i riformisti hanno talvolta adottato una retorica anticoloniale e protestato contro alcune spedizioni, come quella in Marocco nel 1907. Proudhon stesso, alla fine della sua vita, criticava gli eccessi di Bugeaud in Algeria. Tuttavia sono entrambi rimasti legati all'idea di un imperialismo illuminato, denunciando gli «eccessi» del colonialismo e difendendo l'idea di una colonizzazione che può essere pacifica e benefica. Non hanno quindi sviluppato alcuna iniziativa affinché il proletariato francese si unisse ai popoli oppressi delle colonie.

Chi oserebbe dire: «Il nemico è nel nostro stesso paese»¹²?

I sentimenti dei proletari sulla natura dell'imperialismo sono tinti di pacifismo e illusioni in modo spontaneo: è quindi necessario uno sforzo considerevole in educazione e propaganda, cosa che il movimento operaio e comunista in Francia non ha mai realmente fatto. Tuttavia, all'interno del campo internazionalista, i sostenitori di un certo pacifismo si contrapponevano a coloro che, come Lenin, intendevano trasformare la guerra imperialista in guerra civile contro la borghesia. «Il nemico è nel nostro stesso paese» era ciò che affermavano gli internazionalisti¹³.

11/ Ad esempio, nei *Risultati della discussione sull'autodecisione*, egli scrive: «I proudhoniani, in nome della concezione dottrinarica della rivoluzione sociale, ignoravano la funzione internazionale della Polonia e disconoscevano i movimenti nazionali» (V.I. Lenin, *Risultati della discussione sull'autodecisione*, in Id., *Opere*, vol. 22, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 340-341).

12/ Karl Liebknecht, comunista tedesco assassinato nel 1919 a Berlino.

13/ Questa controversia agita le due conferenze dei comunisti internazionalisti, a Zimmerwald nel settembre del 1915 e a Kienthal nell'aprile del 1916.

Lenin comprendeva fino in fondo la portata del tradimento dei dirigenti della II Internazionale, che avevano gettato i proletari gli uni contro gli altri in una guerra fomentata dal capitale, desideroso di completare la spartizione del mondo. Capiva che questa «sacra unione» affondava le sue radici in una posizione fondamentalmente riformista e opportunistica, di cui descrisse la causa profonda: all'epoca dell'imperialismo, una parte del proletariato può trovare conveniente sostenere la «propria» borghesia che gli promette qualche briciola delle ricchezze saccheggiate sul pianeta. Una forma di corruzione che colpisce in particolare i capi sindacali e politici del movimento operaio, trascinati nella collaborazione di classe più facilmente dei rivoluzionari antimperialisti che rimangono dispersi e disorganizzati.

Il destino della Seconda Internazionale fornisce un'altra lezione estremamente importante. I dirigenti socialisti che aderiscono alla sacra unione non erano interessati a comprendere la natura dell'imperialismo né il legame tra questione nazionale e questione coloniale. Per loro, la «questione nazionale» si limitava al destino delle nazionalità «civilizzate» d'Europa, i polacchi, gli ungheresi, gli irlandesi, i serbi ecc. Un muro separava l'Europa e il resto del mondo, i bianchi e i neri, i «civilizzati» e i «non civilizzati». È merito di Lenin e dei bolscevichi avere, almeno inizialmente, abbattuto questo muro. Hanno compreso che l'imperialismo è lo stadio conclusivo della spartizione di tutti i territori del globo tra i maggiori paesi capitalisti, che saccheggiando e assoggettando in modo sistematico i popoli degli altri paesi, con la guerra e la militarizzazione dell'economia, riescono a massimizzare il proprio profitto.

Thorez e l'istituzione della dottrina razziale/coloniale

Nel maggio 1936, con il governo del Fronte popolare si ha un punto di svolta che mette fine all'anticolonialismo del Pcf¹⁴. Nel 1935 è scomparsa la commissione antimperialista dell'Internazionale Comunista lasciando ampio margine di manovra al Fronte popolare, che si definisce anche come «fronte nazionale».

Nel 1936 Thorez e altri dirigenti del Pcf elaborano dettagliatamente la dottrina del nazionalismo *franchouillard* che da ora in avanti dominerà la strategia del partito e si svilupperà senza fre-

14/ Vedi C. Liauzu, *Aux origines des tiers-mondismes. Colonisés et anticolonialistes en France 1919-1939*, L'Harmattan, Paris 1982.

ni con la partecipazione dei ministri comunisti al governo, dalla liberazione nell'aprile del 1944 al maggio del 1947. La categoria di «classe» scompare progressivamente a vantaggio della categoria di «popolo». Uno dei tratti distintivi della dottrina, di cui si erano visti i primi segni negli anni Venti, riguarda l'idea della supremazia della Francia: Thorez era convinto della superiorità del popolo francese, della democrazia francese, della repubblica francese, in breve della «civilizzazione francese» alla cui adesione i popoli delle colonie non potevano non essere interessati. Incapaci di raggiungere l'emancipazione da soli, questi popoli dovevano attendere che il proletariato della metropoli portasse a compimento la «sua» rivoluzione sociale. Ma attendere per cosa? Per l'indipendenza? No, poiché una volta instaurato il socialismo a Parigi, i popoli coloniali non avrebbero avuto altra scelta che unirsi alla Francia rivoluzionaria. Così, l'ideologia nazionale/razziale ribalta come un guanto il programma internazionalista: l'indipendenza diventa contro-rivoluzionaria, poiché separa la colonia dal suo salvatore, il proletariato della metropoli. Gli indipendentisti vengono quindi stigmatizzati come nemici del progresso, della democrazia, della rivoluzione.

È nota la teoria di Thorez sull'Algeria, questa «nazione in formazione» che doveva quindi continuare a vivere sotto la tutela francese. La presenta in un discorso tenuto ad Algeri l'11 febbraio 1939, che espone i motivi dell'incapacità algerina e mette lui stesso la parola finale allo sciovinismo francese:

C'è la nazione algerina nella sua costituzione storica che può trovare facilitazioni e aiuto per lo sviluppo nell'opera della Repubblica francese [...]. C'è la nazione algerina che si forma nell'intreccio di venti razze. E chi cercherà oggi di dividerla anziché unirla e di scatenare questi uomini gli uni contro gli altri con il pretesto che sono di religione, razza e colore diversi, compie un'opera criminale nei confronti della patria francese, del dovere verso l'umanità e i popoli¹⁵.

Così, per crescere e diventare una nazione, l'Algeria ha bisogno della Repubblica francese, e della «democrazia francese». Tuttavia, e questo è il secondo argomento, accelerare il processo di «nascita di una nazione» costituisce un fattore di divisione. Quindi aspet-

15/ M. Thorez, *Oeuvres complètes*, livre IV, tome VI, p. 175. Citato da Dazy, *La partie et le tout*, cit., p. 23.

tate, compagni algerini, e contate sulla «democrazia francese»... che, nel febbraio 1939, ha solo alcuni mesi di vita!

Negli anni Trenta, l'idea che la Francia fosse un paese più avanzato delle sue colonie ha profondamente impregnato la strategia del Pcf. Il partito sostiene «la politica della grandezza francese»¹⁶. La bandiera tricolore – definita quindici anni prima come il «simbolo dell'assoggettamento dei popoli» – viene sventolata con orgoglio. Giovanna d'Arco è festeggiata come la «figlia del popolo» (in riferimento all'autobiografia di Thorez, *Figlio del popolo*). L'espressione «nazione in formazione» applicata all'Algeria non è stata formulata a caso. Essa guiderà la pratica paternalistica e colonialista dei dirigenti del partito, come dimostra questa dichiarazione di Léon Feix, membro del Comitato politico, dopo l'insurrezione algerina del novembre 1954 (che il Pcf condannò):

[L'Algeria] è una nazione in formazione [...]. Questa definizione costituisce un contributo decisivo del segretario generale del Partito comunista francese alla causa della liberazione del popolo algerino. Per la prima volta, la questione algerina viene posta su basi corrette¹⁷.

L'interesse nazionale e l'Unione francese

Negli ultimi anni della Seconda guerra mondiale, la nozione di *interesse nazionale* diventa centrale. Il Pcf ritiene che la classe operaia sia l'*unica* classe in grado di rappresentare l'interesse della nazione. Una tesi che non è mai scomparsa dall'ideologia dei dirigenti del partito.

La concezione patriottica borghese dell'*interesse nazionale* porta il Pcf a sostenere che l'indebolimento dell'imperialismo francese causato dai movimenti nazionalisti nelle colonie non farà che giocare a favore degli imperialismi avversi e, di conseguenza, finirà per indebolire anche il proletariato della metropoli. Risulterà quindi dannoso anche per i popoli colonizzati, poiché la loro salvezza

16/ Si tratta del titolo di una raccolta di testi di Thorez, che raggruppa diversi discorsi pronunciati dal 1936 al 1945 (Editions sociales, Paris 1945).

17/ «Cahiers du communisme», febbraio 1945, citato da René Dazy in *La partie et le tout*, cit., p. 25. Dazy colloca l'ultima menzione di questa «teoria» in un discorso di Étienne Fajon del febbraio del 1957. Due giorni dopo, il 14 febbraio, Thorez concludeva: «E ora, in accordo con la Storia [...] abbiamo modificato la nostra formula e parliamo con piena ragione del fatto nazionale algerino, della nazione algerina costituita» (R. Dazy, *La partie et le tout*, cit., p. 26). Così, la lotta eroica degli insorti algerini ha fatto cadere la «teoria» thoreziana!

dipende dal destino della rivoluzione nella metropoli. La retorica è implacabile.

Sostenendo De Gaulle che, come ricorda Sadri Khiari è stato, fin dagli anni della Resistenza, l'uomo più fedele alla contro-rivoluzione coloniale, nella sua strategia di restaurazione della «grandezza francese», il Pcf afferma l'unità e l'indivisibilità della Repubblica francese, *compresi i territori d'oltremare*. Si mette così al servizio della *rinascita francese* e del suo regime capitalistico. In una brochure significativamente intitolata *Al servizio della rinascita francese*, apparsa clandestinamente alla fine della guerra, possiamo trovare questo concentrato di suprematismo bianco:

Per la Francia, essere una grande potenza e continuare a esistere è semplicemente la stessa cosa¹⁸.

La restaurazione della grandezza francese presuppone quindi la salvaguardia dell'impero coloniale minacciato dagli appetiti anglo-americani da un lato e dai movimenti di liberazione nazionale accusati di «separatismo indigeno» dall'altro. Inoltre, il Pcf aveva la tendenza a confondere i due fronti, presentandoli come sostenitori dei «nemici della Francia». Il discorso di chiusura di Thorez al X Congresso del Pcf nel giugno 1945 è intitolato *Al servizio della Francia*. Si tratta di un appassionato appello affinché la classe operaia «ricostruisca la Francia», riporti la sua «grandezza» e restauri al più presto «la sua potenza industriale e agricola», assicurando «l'unione di tutti i buoni francesi»¹⁹. Nella difesa dell'Unione, la letteratura del Pcf assume toni che testimoniano la profondità del razzismo e la convinzione che la Francia sia una nazione superiore con il compito di civilizzare paesi arretrati: «le nostre» colonie.

Il Pcf continuerà a sostenere l'Unione francese anche dopo la sua esclusione dal governo, consigliando ai popoli colonizzati di non spingersi troppo in là *sulla via della libertà*²⁰, cioè verso la scissione. Smetterà di rivendicare l'Unione francese solo quando l'impero inizierà a sgretolarsi sotto i colpi delle lotte dei popoli co-

18/ Citato in G. Madjarian, *La question coloniale et la politique du Parti communiste français (1944-1947). Crise de l'impérialisme colonial et mouvement ouvrier*, Maspero, Paris 1977, p. 54.

19/ M. Thorez, *Une politique de grandeur française*, Editions sociales, Paris 1945, pp. 265 sgg.

20/ J. Berlioz, nei «Cahiers du communisme», febbraio 1945, citato da Grégoire Madjarian in *La question coloniale*, cit., p. 159.

lonizzati, formalmente in occasione del XIV Congresso nel luglio 1956. Ma senza mettere in discussione il passato:

Non abbiamo alcun motivo dottrinale per abbandonare questo termine [...] Dicevamo che il nostro partito era a favore di una Unione francese, cioè un'Unione consensuale su basi di uguaglianza e nel rispetto degli interessi reciproci dei popoli partecipanti; l'espressione serviva a sottolineare che il nostro partito, a differenza degli altri, garantiva, sulla questione, come in tutti gli ambiti, l'interesse nazionale autentico della Francia²¹.

8 maggio 1945, quando si gioca il divenire occidentale della Francia

La difesa dell'Unione francese da parte del Pcf non era solo retorica. Si è tradotta in un sostegno attivo ai peggiori massacri coloniali. Il deplorabile atteggiamento del Pcf durante i massacri di Costantina nel maggio 1945 non è stato casuale.

Le posizioni del Pcf sulla Guerra d'Algeria seguono la stessa logica. Sono talmente note che non vale qui la pena soffermarvisi ulteriormente: condanna dell'insurrezione del primo novembre, difficoltà a pronunciare la parola «indipendenza», a cui si preferiscono parole d'ordine vuote come «pace in Algeria» o «negoiazione», rifiuto di aiutare i patrioti algerini sul territorio francese. Ai membri del partito era vietato partecipare alle reti di sostegno al Fln, o anche di fornire il minimo aiuto pratico. La Cgt rifiuta di mettere le sue sale riunioni a disposizione dell'Unione generale dei lavoratori algerini e smette di distribuire i suoi volantini²².

Mostrandosi ostile all'insubordinazione e alle reti di aiuto al Fln, il partito si è nuovamente separato dai militanti internazionalisti. Questa posizione, che il Pcf ha sostenuto fin dall'inizio della Guerra d'Algeria, lo ha fatto precipitare per sempre nelle braccia della socialdemocrazia colonialista. La Guerra d'Algeria è considerata una «questione limitata», la questione coloniale un affare di politica estera, lontana, un fatto che non deve interferire con le questioni che interessano «la metropoli». Gli interessi dei popoli coloniali, «la parte», devono essere subordinati a quelli del popolo francese, ovvero «al tutto». Thorez imprime sulla strategia del partito una gerarchizzazione tipicamente coloniale.

21/ Rapporto di Georges Cogniot al congresso, 18-21 luglio 1956, citato da Gregoire Madjarian (ivi, p. 165).

22/ Dazy, *La partie et le tout*, cit., p. 64.

La Cgt tra internazionalismo e subordinazione allo Stato razziale

La fase internazionalista

Ipotesi: il sindacalismo operaio è il luogo in cui l'internazionalismo ha potuto esprimersi e concretizzarsi, molto di più che nelle organizzazioni politiche di sinistra.

La ragione di ciò deve essere cercata nella storia della formazione del sindacalismo in Francia. Con la creazione della Cgt, nel 1895, il sindacalismo si è costituito come un sindacato *confederale*, cioè un sindacalismo interprofessionale e non corporativo, con l'obiettivo di costruire l'unità di tutta la classe e superare la concorrenza tra lavoratori che il padronato e lo Stato organizzano, come un vero e proprio strumento per aumentare lo sfruttamento. Così, il militante sindacalista è portato a pensare che ogni discriminazione nei confronti di un gruppo di lavoratori sarà presto o tardi dannosa per l'intera classe. I concetti di uguaglianza, unità e interesse superiore dell'intera classe, hanno inizialmente permeato in profondità il sindacalismo confederale rappresentato dalla Cgt.

Questi valori si sono rafforzati con l'adozione della «Carta d'Amiens», al congresso della Cgt nell'ottobre 1906, che pone le basi per un sindacalismo rivoluzionario. L'articolo 2 della Carta stabilisce: «La Cgt raggruppa, al di fuori di ogni scuola politica, tutti i lavoratori consapevoli della lotta da condurre per la scomparsa del lavoro salariato e del padronato». Su questa base, può fiorire l'internazionalismo.

Dire che questa è *una possibilità* non significa sostenere che l'internazionalismo abbia attraversato in modo omogeneo e lineare la storia del movimento operaio. Al contrario non ha mai costruito, per così dire, dei ponti politici e si è ostinato a boicottare la formazione di sindacati indigeni autonomi, accusati di dividere la classe in nome della razza.

L'ostacolo maggiore per lo sviluppo dell'internazionalismo è stato certamente la costituzione degli Stati-nazione imperialisti all'inizio del XX secolo, un fatto che ha istituito e inciso nella pietra l'opposizione nazionali/stranieri. La preferenza nazionale è diventata il principio organizzatore della politica d'immigrazione. Vecchia di un secolo, questa politica dello Stato per controllare l'immigrazione mira a definire gli indesiderabili e a proteggere

l'impiego dei lavoratori nazionali. Le organizzazioni politiche non l'hanno mai veramente combattuto. L'atteggiamento dei sindacalisti della Cgt nei confronti degli immigrati ha quindi subito un doppio vincolo: quello delle politiche xenofobe dello Stato e quello dello sciovinismo del Pcf. Il periodo in cui l'internazionalismo ha potuto esprimersi nel Pcf, dagli anni Venti agli anni Trenta, è anche quello in cui ha avuto ricadute nel sindacato. Tra il 1921 e il 1936 la Cgt si è divisa. La corrente rivoluzionaria (anarco-sindacalisti e comunisti), costretta a lasciare il sindacato, ha fondato nel dicembre 1921 la Cgtu (Confederazione generale del lavoro unitaria) ed è nella Cgtu che l'internazionalismo ha potuto fiorire. Al terzo congresso confederale della Cgtu del 1925, il delegato Racamond dichiara: «Non c'è patria per i lavoratori, non ci sono operai stranieri in Francia. Ci sono lavoratori di uno stesso paese: il proletariato!»²³. Purtroppo, il Fronte popolare interromperà questo slancio internazionalista.

La svolta razziale/nazionale

Nel marzo 1936, in occasione del congresso di Tolosa, Cgt e Cgtu si riunificano. La riunificazione è legata all'alleanza tra il Pcf e la Sfio (Sezione Francese dell'Internazionale Operaia) che nel maggio 1936 dà vita al Fronte popolare.

Si noti che già nel 1935, mentre la riunificazione di Cgt e Cgtu era avviata, l'ultimo congresso della Cgtu (settembre 1935) adotta una risoluzione sulla manodopera immigrata che rompe con i principi internazionalisti degli anni precedenti: è la proposta di uno «statuto dei lavoratori immigrati» (che mira a garantire una parità di diritti, ma che in realtà crea una categoria a parte nella classe operaia), e la costituzione di una commissione paritaria per la manodopera straniera, presso gli Uffici del lavoro (nazionali e regionali), che apre la porta ai controlli dell'impiego degli stranieri, gestito congiuntamente con il potere. Alla vigilia della riunificazione, la Cgtu si avvicina quindi alle posizioni della Cgt.

Ciò che prevale, allora, è una «postura» antirazzista (oggi diremmo un antirazzismo morale) e antifascista, a scapito delle rivendicazioni internazionaliste di eguaglianza sul lavoro.

Il Fronte popolare segna una svolta laddove la linea nazionali-

23/ N. Boumaza – G. Clément – R. Gallissot, *Ces migrants qui font le prolétariat*, Méridiens-Klincksieck, Paris 1994, p. 43.

sta (ben rappresentata, come abbiamo visto, da Thorez) dominerà definitivamente il Partito comunista e la Cgt. Nel 1937, Simone Weil ne è turbata:

Noi (del Fronte popolare) siamo simili ai borghesi. Un padrone è capace di condannare i suoi operai alla più atroce miseria; e noi, che ci uniamo in nome della lotta contro la miseria e l'oppressione, siamo indifferenti al destino disumano che subiscono milioni di uomini lontano e che dipendono dalla politica del nostro paese²⁴.

Dal 1945 al 1954: verso la Guerra d'Algeria

Dopo la Liberazione, l'immigrazione cambia natura: l'immigrazione dalle colonie è sempre più significativa (ci sono 200.000 algerini in Francia nel 1954, 800.000 alla fine degli anni Sessanta). Diventa un fattore essenziale nella formazione della classe operaia e delle sue organizzazioni sindacali e politiche. Da un lato, la linea dominante è quella del nazionalismo. Tuttavia, dall'altro lato, l'internazionalismo può comunque manifestarsi: nelle lotte, poiché numerosi algerini sono iscritti alla Cgt e sono in prima linea negli scioperi, ma anche a livello politico, in quanto la Cgt si dichiara apertamente a favore dell'indipendenza dell'Algeria (è l'unica organizzazione sindacale a farlo).

Fine novembre 1954: la data è importante perché a partire dallo scoppio dell'insurrezione algerina, emergono gravi divisioni all'interno della Cgt. È noto che il Pcf ha condannato l'insurrezione. Alcune sezioni della Cgt seguono questa posizione, mentre altre (come nel caso della metallurgia) la sostengono.

Dal 1954 al 1968: Guerra d'Algeria e ascesa dell'antimperialismo tra i giovani occidentali

La lotta per l'indipendenza algerina ha segnato una svolta. Due linee si scontrano: la lotta per l'indipendenza e la protesta contro il «costo della guerra». Si apre allora un periodo di tentennamento per il sindacato, in cui si afferma lo slogan del controllo e della restrizione dell'immigrazione, ovvero che gli immigrati sono di troppo. Ancora una volta, la lotta degli algerini cambierà il corso

24/ Citata da Patrice Alric in *Simone Weil «contre le colonialisme»*, «Survie», luglio-agosto 2018.

delle cose. Dopo la vittoria del popolo algerino nel 1962, la Conferenza nazionale sull'immigrazione della Cgt, nel 1963, denuncia ancora una volta il razzismo, ma riconosce soprattutto l'errore del progetto di chiusura delle frontiere. Negli anni Sessanta, l'onda antimperialista giunge ai giovani di tutti i paesi occidentali.

1968-1996: convergenza delle lotte

1968, un anno di svolta: mentre i lavoratori immigrati si erano largamente mobilitati durante gli scioperi del maggio-giugno 1968, furono proprio loro, i grandi assenti nei negoziati tra sindacati, padroni e governo. Tuttavia, quell'anno portò a cambiamenti significativi che avrebbero avuto un impatto duraturo: un forte sentimento antimperialista e una crescente sfiducia nel Pcf in merito alla questione coloniale e alla lotta anticapitalista. Il forte impegno degli operai immigrati negli scioperi del 1968 annuncia le lotte degli operai specializzati degli anni Settanta e la battaglia che gli operai immigrati (con i militanti internazionalisti francesi) avrebbero intrapreso per farsi sentire nel sindacato.

Negli anni successivi al 1968, le lotte degli immigrati si ampliano. Innanzitutto, importanti movimenti di sciopero mobilitano gli operai specializzati – la parte più sfruttata della classe operaia composta principalmente da immigrati – nelle grandi aziende di metallurgia, chimica, automobilistica ecc. Vengono conquistate importanti rivendicazioni (su stipendi, griglie di qualificazione, paga mensile, condizioni di lavoro). I *sans-papiers* (clandestini) si inseriscono in questo movimento, rivendicando carte di lavoro e la loro regolarizzazione nel sistema di previdenza sociale. Successivamente, le lotte si sviluppano su questioni come l'edilizia abitativa (con i grandi scioperi alla Sonacotra nel 1975) e l'uguaglianza dei diritti.

L'atteggiamento dei sindacati nei confronti degli immigrati pone una questione più generale: il Pcf e la Cgt si baseranno e si organizzeranno partendo dalla categoria più sfruttata del proletariato (gli operai specializzati), o difenderanno l'aristocrazia operaia?

Il successo di questo potente movimento di sciopero dei primi anni Settanta ha portato a cambiare le gerarchie del lavoro a favore degli operai specializzati, e ad affermare l'uguaglianza dei diritti professionali: costringe i sindacati (oltre ai soli militanti internazionalisti) ad ammettere che gli immigrati «sono di qui», che lavorano qui e che intendono rimanere, indipendentemente

dalla congiuntura occupazionale, a parità di diritti con i francesi. La questione della concorrenza è così risolta, rifiutando la «protezione del lavoro francese» e affermando l'uguaglianza dei diritti.

Possiamo affermare, senza temere di sbagliarci, che da allora il movimento sindacale non potrà più tornare indietro su tale questione. E questo grazie alla congiunzione del movimento di maggio-giugno del 1968 e all'assalto che gli operai specializzati immigrati hanno lanciato contro il capitale negli anni successivi. In questo periodo, i lavoratori hanno saputo prendere in mano la lotta benché i sindacati esitassero a seguirli. Spesso, hanno imposto l'organizzazione di commissioni per lo sciopero e la loro presenza durante le negoziazioni.

Così, sullo sfondo delle grandi mobilitazioni operaie del 1968 e degli anni Settanta, che hanno profondamente cambiato la situazione dei lavoratori salariati, si è anche alzata la lotta anticolonialista, portata avanti, in primo luogo, dagli operai immigrati in alleanza con i militanti internazionalisti (tra i giovani e nei sindacati).

1995-1996: San Bernardo

Negli anni Ottanta, coloro che sono stati chiamati la «seconda generazione» entrano in lotta, contro le espulsioni, gli omicidi commessi dalla polizia, il razzismo, e per i diritti. Una lotta che culmina con la marcia del 1983 per l'uguaglianza e contro il razzismo.

Nel dicembre del 1995, un grande sciopero ha un forte impatto sull'insieme dei salariati che si uniscono agli scioperanti. Alla fine di quell'anno, diverse associazioni, sindacati, associazioni di immigrati si riuniscono a Beaubourg per lanciare l'*Appello dei Sans*²⁵. Come esito, nel marzo 1996, con l'occupazione della chiesa di Saint-Ambroise inizia uno dei più grandi movimenti di *sans-papiers*. I militanti internazionalisti della Cgt partecipano immediatamente al movimento. Questi fatti segnano una tappa importante nel posizionamento del principale sindacato francese: l'internazionalismo a lungo soffocato ha potuto esprimersi, non senza difficoltà ma con decisione. E non è un caso che l'unità di classe si sia potuta prima di tutto affermare nel movimento sindacale. Come ha constatato Madjiguène Cissé, «questo è stato un punto di svolta nella storia del sindacalismo francese, al quale era anche capitato

25/ L'*Appello dei Sans* fa riferimento ai *sans-papiers*, i migranti senza documenti.

di chiedere l'espulsione dei lavoratori stranieri»²⁶. Lungimirante, Cissé attenua il suo discorso con una critica che ci illumina sulle intenzioni della sinistra francese: «Alcune questioni esterne, legate in particolare alle organizzazioni che ci sostenevano, al loro posizionamento politico, rischiavano di pesare sulla natura della nostra lotta»²⁷. Madjiguène Cissé temeva giustamente che il sostegno della sinistra bianca rispondesse a obiettivi più globali non direttamente legati a quelli dei *sans-papiers* e che, a lungo termine, potesse essere loro tolta la direzione della lotta. Aveva evidentemente ragione. È ciò che temono per esperienza tutte le organizzazioni autonome non-bianche. Una preoccupazione che continua a rinnovarsi al punto da diventare paranoica, tanto è un'invariante la subordinazione delle lotte indigene all'interno del campo politico bianco. Ma si è visto anche che il campo sindacale, stretto tra lo Stato razziale e il comunismo nazionalista, e preso dalle sue ambivalenze scioviniste, si è trasformato sotto i colpi della potenza indigena. E se quest'ultima ha potuto fiorire meglio nel campo sindacale è anche perché i suoi diritti, in quanto espressione della forza-lavoro, erano meglio riconosciuti, ma anche perché – diciamo nuovamente – lì era più forte la coscienza di un interesse comune. Non al punto di dissolvere la coscienza bianca dei lavoratori «autoctoni», che il patto razziale continua a mantenere in modo strutturale. Neanche per sogno. Bisogna dire che la «società politica» francese, certamente non riducibile a queste due grandi organizzazioni che ne sono l'espressione storica maggioritaria a sinistra, non sarebbe così fermamente ancorata allo Stato razziale se la «società civile», ovvero «il popolo», in tutti i suoi strati e in tutte le sue componenti, ma soprattutto concepito a partire dall'unità che lo costituisce – l'individuo cittadino – non fosse essa stessa determinata nelle sue emozioni più intime da una forte coscienza bianca: un popolo di individui-cittadini bianchi prodotti *oggettivamente* dalla storia dello Stato razziale imperialista, un popolo *soggettivamente* consenziente senza il quale lo Stato razziale non potrebbe essere definito come «integrale». Seguitemi.

26/ *Paroles de sans-papiers*, La Dispute, Paris 1999, p. 216.

27/ Citata da Khiari in *Pour une politique de la racaille*, cit., p. 72.

Razza e società civile

*Io sono Nessuno!
Tu chi sei?
Sei Nessuno anche tu?
Allora siamo in due!
Non dirlo! Potrebbero spargere la voce!
Che grande peso essere Qualcuno!
Così volgare – come una rana
che gracida il tuo nome – tutto giugno
ad un pantano in estasi di lei!*

Emily Dickinson, *Io non sono Nessuno*¹

Votare, in una democrazia occidentale, significa votare bianco. Quando facciamo il nostro «dovere elettorale» in Francia, in Gran Bretagna o negli Stati Uniti, votiamo bianco. Perché la scelta si esercita all'interno delle frontiere ideologiche stabilite dal campo politico bianco, chiuso per definizione dai due estremi della frattura di classe, praticamente senza orizzonte. Tuttavia, la caratterizzazione della frattura di classe² come bianca ci indica che essa ha un colore e che la battaglia tra la borghesia e il popolo, per quanto feroce possa essere, rispetta globalmente il paradigma razziale/coloniale che stringe il campo politico come in un corsetto. I due blocchi che si fanno la guerra, separati da rapporti antagonisti di classe, sono invece uniti dalla razza. Anche la società civile generata in questo contesto è marcata a fuoco dai colori del compromesso bianco, che subisce per mancanza di audacia e di immaginazione e che legittima per istinto di conservazione.

Giudicate anche voi!

Votare per l'estremadestra significa votare per la supremazia bianca, il cane da guardia della borghesia.

1/ E. Dickinson, *Io sono nessuno!* (1891), in E. Dickinson, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1994.

2/ Vedi Khiari, *Pour une politique de la racaille*, cit.

Votare per la destra significa votare per la borghesia imperialista.

Votare per la sinistra istituzionale significa votare per il riformismo borghese.

Votare per il partito comunista significa votare per la collaborazione di classe.

Votare per l'estrema sinistra, è raro.

Votare significa votare bianco...

Il fatto che la democrazia sia stata messa al servizio dello Stato borghese non è un segreto, tranne per gli ingenui. Il fatto che alla base del sistema elettorale ci sia la vocazione di stemperare gli ardori rivoluzionari e di strappare il consenso popolare è noto a tutti. Il fatto che il suffragio universale sia l'ultima istanza della legittimazione dell'ordine, e che il voto sia l'atto politico per eccellenza al servizio dell'egemonia delle classi dirigenti, sono assunti talmente provati che non vi è bisogno di mettere ulteriormente a fuoco l'immagine. Tuttavia, il fatto che questo sistema, frutto del rapporto violento e costante tra Stato razziale/borghese e società politica, possa generare un sistema democratico – e di conseguenza una società civile – fortemente determinato da passioni bianche, appare qualcosa di meno intuitivo, nel momento in cui l'unico aspetto considerato è quello della classe. Si tratta di un aspetto fondamentale che rimane però incompleto se ammettiamo i punti ciechi del gesto elettorale e le sue determinazioni di razza.

Se il primo articolo della Dichiarazione dei diritti umani stipula che «gli uomini nascono liberi ed eguali nei diritti», lo Stato razziale dominato dalla logica capitalistica non ha alcuna vocazione a mettere in atto questi principi né a emancipare nessuno. Anzi, all'arbitrarietà e all'autoritarismo preferisce il compromesso (a cui ricorre quando necessario). Il suffragio universale ne è un esempio. Da un lato si cede terreno e si concede gradualmente il diritto di voto alle classi popolari e poi alle donne (che comunque lo hanno strappato grazie a una grande lotta), dall'altro si mettono dei paletti per limitare le scelte entro i confini dell'interesse nazionale. L'individuo «libero» ed «eguale» è libero di fare una scelta soltanto all'interno del campo politico bianco e anche di credere nell'uguaglianza formale: in quella che esenta i grandi bianchi dalla giustizia sociale e dall'uguaglianza reale con i piccoli bianchi, e che esenta questi ultimi dall'uguaglianza reale con i non-bianchi. E cioè dall'interesse per le astrazioni...

L'uomo deve essere il più indipendente possibile da tutti gli altri uomini, e il più dipendente possibile dallo Stato³.

Ecco qualcosa che potrebbe chiarire il trittico generato dalla Rivoluzione francese: *Liberté, Égalité, Fraternité*.

Liberté

Sembrirebbe che, all'epoca della Rivoluzione, la dipendenza dell'uomo dallo Stato sia stata un elemento di progresso. A posteriori, possiamo dubitarne. La libertà implica separazione e assoggettamento. Iniziamo col separarci dagli uomini che vivono la nostra stessa condizione, dislochiamo il nostro campo politico, riduciamo la nostra forza e poi ci arrendiamo allo Stato come individui, come cittadini, come atomi, come nullità. Non senza orgoglio. Perché l'individuo-cittadino, nato dal ventre della modernità, pensa ed è. Lo si riconosce dalla forma e dalla leggerezza delle parole, pronte a uscire dalla bocca di un qualunque borioso: «Io, personalmente, penso che...», ogni volta che gli è concessa la possibilità di recitare un pensiero di Stato, un luogo comune, o di pontificare ispirandosi dalle peggiori banalità. Potremmo riderne con Spinoza che, dall'oltretomba, ironizza:

Poniamo ora, se vogliamo, che la pietra, mentre continua a muovere, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quell'umana libertà, che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati⁴.

Rimane quindi un enigma da risolvere. Perché la Rivoluzione francese, che ha segnato la fine del feudalesimo e liberato il popolo dal vassallaggio feudale al quale sembrava condannato per l'eternità, ha dato vita a una società civile composta da individui separati gli uni dagli altri, a una società disposta a consegnare i suoi diritti

3/ Jean-Jacques Rousseau, citato in Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, cit., p. 78.

4/ Spinoza, *Lettera a Schuller* (1674), traduzione italiana di Antonio Droetto, in *Baruch Spinoza. Epistolario*, Einaudi, Torino 1951, p. 249.

e libertà a uno Stato garante e depositario di tali diritti e libertà, generando in questo modo un'altra forma di vassallaggio? Non affermava Robespierre che il primo diritto fosse il diritto all'esistenza? «Cosa sarebbe la libertà senza diritto a esistere?», ripeteva insieme ai sanculotti. Tutto ciò che assicura la salvaguardia dell'esistenza è una proprietà comune all'intera società. Lo sappiamo, la libertà dei diritti umani è stata prima di tutto libertà della proprietà privata. Si trova al centro del progetto borghese ed è indubbiamente lì che la Storia ha preso un'altra direzione. L'articolo 2 della Costituzione del 1789 afferma che «il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione». Quella del 1795 che «la proprietà è il diritto di godere e di disporre dei propri beni, delle proprie rendite, del frutto del proprio lavoro e della propria attività».

Così confiscata dai proprietari, la nozione di libertà individuale si è trovata alla base della società civile ridotta a una moltitudine dove ogni entità è separata dall'altra e legata allo Stato da fili invisibili. Se si persiste nel cercare una dimensione romantica della libertà, per come si è formata nello Stato integrale, si potrà trovarla o in forma apolitica nella bocca di ogni demagogo, o in forma rivoluzionaria ma solo tra coloro che la concepiscono come un progetto rivolto al futuro e non come una realtà passata o presente.

Égalité

Si tratta forse dell'abolizione dei rapporti di classe, razza e genere, condizione indispensabile per un'uguaglianza concreta? Sarebbe di no. Si tratta piuttosto del diritto egualitario alla libertà di possedere, all'egoismo e all'individualismo. Tutte queste «libertà» sono garantite e protette dallo Stato e dalla sua polizia. Lo Stato protegge l'egoismo degli uni e degli altri, esaltandoli attraverso questo medesimo gesto. Della società civile, che manca al suo destino politico, non rimangono che individui in concorrenza gli uni contro gli altri, che hanno dimenticato la loro forza sociale e la loro appartenenza al campo degli sfruttati. L'uguaglianza è anche e soprattutto la cancellazione (e non l'abolizione) delle differenze di classe, razza e genere, attraverso un'illusione retorica. È una condizione conseguita con la Rivoluzione o piuttosto una proiezione, un ideale verso cui tendiamo? Conosciamo la risposta, ma il cittadino

francese, di sinistra e talvolta anche di destra, è piuttosto fiero della parola eguaglianza.

Fraternité

La parola di troppo. Un'integrazione per l'anima tutt'al più, perché i cittadini di uno Stato borghese non sono mai fratelli e sorelle. Sono al massimo aspiranti borghesi, un privilegio concesso solo a una minoranza che, per compensazione, sarà bianca. In questo modo, non si distanziano soltanto dal loro campo politico, ma anche e soprattutto dall'umanità in generale contro la quale si costituiscono in quanto bianchi. I dannati della terra lo sanno bene, possono dire «fratello» a chiunque tranne che a un bianco. Provate a chiamare un bianco «fratello» e vedrete che si sentirà aggredito. Nel migliore dei casi, proverà un'onda di disagio come se, in fondo a se stesso, egli sapesse di non meritare quel titolo o quella carità. Oppure, teme il prezzo da pagare per questa fratellanza. Il che è ancora peggio.

Potremmo considerare che il vero senso del trittico *Liberté, Égalité, Fraternité*, cioè il suo essere plasmato dai rapporti di forza capitalistici/imperialisti che non è il suo senso ideale – autentico e rivoluzionario ma schiacciato dai progressi dell'egemonia borghese –, costituisce il motore ideologico dell'integrazione della società civile nello Stato razziale integrale. Si rinuncia progressivamente all'appartenenza alla specie umana in favore dell'appartenenza di razza, alla propria identità di classe in favore dell'identità nazionale, al collettivo in favore dell'individuo.

Le emozioni dell'individuo che forma la moltitudine della società civile sono come la sovrastruttura di questo Stato: bianco, il cittadino voterà per l'impero; francese, il cittadino voterà per la preferenza nazionale/razziale; individuale, il cittadino voterà per i propri interessi e non per quelli del suo vicino. Perciò la cabina elettorale garantisce al suo egoismo una soddisfazione totale.

Riprendendo la formula di Rousseau, aggiungiamo che in quanto cittadino e dipendente dello Stato, esigerà, come farebbe un pulcino con la sua mamma, i suoi diritti e i suoi mezzi di sopravvivenza, fino a diventare un mendicante; indipendente dai suoi concittadini, rifiuterà la solidarietà e il comune. Fiero di essersi strappato alle appartenenze comunitarie, religiose e politiche. Si vanterà di essere un «elettore libero» e si priverà della forza

collettiva che potrebbe rappresentare. E quando finalmente agirà, sarà il famoso colibrì che fa la sua parte. Bella faccenda.

Insomma, riassumiamo:

Votare per la destra, significa votare per la borghesia imperialista.

Votare per la sinistra istituzionale significa votare per il riformismo borghese.

Votare per il partito comunista significa votare per la collaborazione di classe.

Votare per l'estrema sinistra, è raro.

Votare, significa votare bianco. Anche se le emozioni dei bianchi si muovono in modo diverso all'interno del campo politico a seconda delle soggettività specifiche che rispondono alla differenza sinistra/destra, estrema sinistra/estrema destra.

Votare significa votare bianco... tranne quando – ironicamente – la scheda è bianca. Nonostante sia azzardato dare un senso definitivo e univoco allo sciopero elettorale (voto bianco, nullo o astensione), possiamo almeno attribuire a una parte degli astensionisti una morale politica superiore e considerare che la loro «misericordia civica» non è altro che un atto di rivolta contro un dispositivo che organizza l'impotenza, impedisce qualsiasi riforma e permette al capitalismo e alla sua punta più avanzata – l'imperialismo – di prosperare senza rischio. Un atto di ribellione, quindi, contro un vampiro istituzionale che produce apatia mentre celebra il sacro del cittadino-elettore. Una presa in giro che non inganna i veri romantici⁵.

Potremmo tuttavia interrogarci sulla marginalità della scelta elettorale dell'estrema sinistra, il meno bianco dei movimenti politici, dato il suo coinvolgimento internazionalista. Cosa spiega il mancato interesse dei più rivoluzionari per l'offerta politica mentre le classi popolari vengono sacrificate sull'altare trionfante del liberalismo e violentemente represses? Cosa spiega questo disinteresse quando l'estrema sinistra rappresenta sicuramente la corrente politica più devota agli interessi dei proletari e la più coerente nella sua critica del sistema capitalistico? Non esiste una risposta semplice ma potremmo avanzare questa ipotesi: l'estrema sinistra è troppo bianca per i militanti decoloniali, non lo è abbastanza per il cittadino francese «autoctono», figlio dello Stato razziale integra-

5/ Ciò di cui non posso vantarmi perché difendo un rapporto tattico con il sistema elettorale.

le. È troppo internazionalista e troppo antirazzista. Non difende soltanto gli interessi dei *beaufs*, ma anche quello dei *barbari*. Non difende soltanto l'interesse nazionale, ma anche quello degli immigrati e di chi non ha documenti. Non difende soltanto i francesi, ma anche i popoli oppressi. Non vuole compromessi con il capitalismo, ma la sua abolizione. È generoso, il che non è una cattiva qualità, ma purtroppo si scontra direttamente con l'individualismo e lo spirito di proprietà. Insomma, egli vuole – a volte senza nemmeno rendersene conto – proprio la fine del sistema che produce i bianchi. In breve, tradisce la sua razza. L'elettore lo sa e questo non è il suo unico difetto. Di fatto, non riesce a catturare le emozioni dei piccoli bianchi, non sa comunicare con loro. Non sa dire «noi» proletari, «noi» piccoli bianchi. Dice «loro» quando parla del popolo che pretende di difendere. Non sa farne parte.

A sua giustificazione, è opportuno riconoscere che le emozioni dei bianchi sono cariche di negatività. Sono il prodotto di cinquecento anni di dominazione occidentale, militare, economica, etica e filosofica. Sono emozioni costruite attorno alla superiorità civilizzatrice, al nazionalismo e all'individualismo. Inoltre, nei piccoli bianchi, ciò che rimane di positività, di solidarietà e di generosità non è tanto nell'essere bianco che bisogna cercarlo, ma nell'essere piccolo: nella sua storia più prestigiosa ed eroica, quella dei sancu-lotti, dei comunardi, dei comunisti della prima epoca, degli internazionalisti, dei disertori nella Guerra d'Algeria o d'Indocina, dei combattenti della Resistenza, dei portatori di valigie – senza i quali la Francia non avrebbe alcun'anima. Ma la rinnovata affiliazione simbolica non basterà, perché l'antico rompiscatole è diventato un patriota. Così facendo, ha sancito la sua impotenza. Tornerà a essere un vero e proprio rompiscatole soltanto quando la bianchezza sarà abolita. Ciò implicherà una netta rottura con la collaborazione di razza tra piccoli e grandi bianchi, con il fatto che i piccoli si uniscano al campo dei piccoli e dei più piccoli, e che questo atto diventi *desiderabile*.

Il campo è minato perché il piccolo bianco deve lottare contro il proprio strabismo. Quello che lo spinge a combattere contemporaneamente contro l'alto e contro il basso, contro i ricchi e contro gli indigeni. Il campo è minato perché il piccolo bianco deve affrontare la sua ferita intima: ammettere che ciò che lo rivolta più nel profondo non è tanto che ci sia qualcuno più povero e più illegittimo di lui, ma che l'indigeno, nonostante tutto, sappia preservare una parte del suo essere, della sua identità e della sua storia, e che

sarebbe disposto a morire per salvarla. Cosa di cui lui, il piccolo bianco, fuciliere della prima ora, è stato privato per le esigenze dell'Impero. Ciò che per lui è intollerabile, è constatare la sua immensa solitudine e la propria miseria culturale – ciò che alcuni chiamano «insicurezza culturale» – solitamente e cinicamente attribuita agli indigeni, mentre si tratta in realtà di un prodotto del grande capitale. Quella cultura che ha abbandonato in favore di un regalo avvelenato offerto da generazioni di borghesi: la bianchezza che non è una cultura, non è una tradizione, non è un'estetica, non è spiritualità né trascendenza. È solo un baratro, un burrone nel quale continuerà a cadere inesorabilmente se non deciderà di affrontare l'unica questione che valga la pena porsi: chi sono quelli sotto il mio mantello bianco?

La generazione del campo politico bianco

In fondo, ho fatto mia l'analisi di Gramsci.

Nicolas Sarkozy, qualche giorno prima del primo turno delle elezioni presidenziali del 2007¹

Lo Stato razziale integrale non è uno Stato totalitario. Anzi, in Francia esiste (ancora) nella sua forma democratica, liberale, sociale, repubblicana e laica. La prova ne sono le numerose generazioni di indesiderati che vivono al suo interno «tollerati». Provengono dalle colonie, vecchie o attuali, e costituiscono una parte importante del proletariato al cui interno si riproducono e verso cui propongono. Se la loro integrazione assume la forma di un'inclusione/esclusione, ciò non la rende meno concreta. Il loro livello di vita, strutturalmente al di sotto di quello della Francia bianca, è tendenzialmente più alto di quello dei loro fratelli rimasti nel paese d'origine. Inoltre, questo Stato, le cui pulsioni autoritarie si affermano man mano che la sua dimensione democratica si indebolisce, continua nonostante tutto ad attirare «la miseria del mondo». Poiché, contrariamente a quanto sostengono i detrattori della democrazia borghese, lo Stato di diritto e la democrazia non sono chimere. Al contrario, sono realtà tangibili senza le quali il consenso bianco sarebbe insostenibile.

Gli indigeni sono parte integrante di questo Stato, prima di tutto in quanto carne da macello per i padroni, forza-lavoro scarsamente retribuita a cui sono affidate mansioni produttive e riproduttive essenziali. In secondo luogo, in quanto beneficiari collaterali ma effettivi e reali dell'eredità della Rivoluzione francese, dell'Illuminismo e delle conquiste della lotta di classe. Infine, come protagonisti delle proprie lotte che permettono, anno dopo anno, di rendere migliori le condizioni della loro integrazione, agendo al di

1/ Citazione riportata su «Figaro», 17 aprile 2007.

fuori (quando rivendicano la loro autonomia) e all'interno (quando ne accettano le condizioni) del campo politico bianco.

Lo Stato razziale integrale non è uno Stato totalitario perché è il consenso bianco, anche quando assume la forma di tolleranza razziale, a garantirne la durezza. Così anche gli strati sociali più disprezzati e subalterni trovano il loro (relativo) beneficio a condizione che rimangano al loro posto.

Si comprende meglio ciò che Gramsci intendeva per «pessimismo della ragione», lui che considerava lo Stato come quella «trincea dietro la quale si trova una catena solida di fortificazioni e di casematte», quell'«egemonia corazzata di coercizione». È quell'intreccio complesso di consenso e coercizione al servizio dell'egemonia delle classi dirigenti che è necessario affrontare partendo da quel nodo che è la supremazia bianca, un nodo che unisce il grande capitale, lo Stato moderno e le classi popolari bianche.

L'esistenza dello Stato razziale integrale è indissociabile dalla storia della schiavitù, della colonizzazione e dell'imperialismo occidentale. Se il capitalismo nasce grazie alla politica di potenza degli Stati-nazione, e se gli Stati-nazione crescono in potenza (di distruzione, di conquista) grazie al capitalismo moderno, la razza è, l'abbiamo visto, uno dei pilastri di questa «logica geopolitica del potere» in cui si gioca, su scala mondiale, una divisione gerarchica tra le nazioni dominanti, rivali tra di loro, e le nazioni dominate, terreno di caccia delle prime. La posta in gioco è alta: è intorno alla razza che si cristallizzano la valorizzazione capitalista e la politica di potenza degli Stati-nazione.

Così, lo Stato razziale è indissociabile dalla lotta continua e determinata delle classi dirigenti per garantire la loro egemonia sullo Stato. È indissociabile dalla lotta di classe che vi si riverbera e vi lascia la sua impronta. Così come è indissociabile dalla lotta delle razze (contro la schiavitù, la segregazione, l'apartheid, il colonialismo, la polizia, le discriminazioni...). Gli interessi di razza e le lotte che questi provocano sono tuttavia stati schiacciati e mascherati dal divario che oppone la borghesia a uno dei gruppi che sfrutta, il proletariato bianco. Questo divario lo riconosciamo nell'opposizione tra destra e sinistra. Questa opposizione vampirizza tutte le altre conflittualità e appare come l'unica forma di strutturazione del campo politico, la cui evidenza è quasi naturalizzata. Raramente messa in discussione come prodotto di specifici rapporti di forza storici, assume subito un connotato più universale. Insomma, la storia della modernità è una storia di lotta di classe e questa ne co-

stituisce il motore. Bene! È una verità indiscutibile, ma sarebbe più corretto ammettere che la lotta di classe, così come si è materializzata concretamente, ha assunto la forma di un conflitto tra sfruttatori bianchi e sfruttati bianchi, subordinato a un sistema mondiale di dominazione razziale. Il conflitto di classe prende corpo soltanto nell'articolarsi della colonialità del potere a livello mondiale.

Se esiste uno Stato razziale integrale, allora esiste anche il campo politico che serve a organizzare questa specifica conflittualità. Il primo genera il secondo. Questo è ciò che è stato chiamato «il campo politico bianco»². Continuare a interpretare quest'ultimo esclusivamente attraverso il prisma di una lotta di classe globalizzata e omogenea significa mantenere un'ambiguità sia sulla materialità delle relazioni di dominio Nord/Sud che sull'unità tra bianchi resa possibile da tale dominio. Al contrario, identificare l'esistenza di un campo politico bianco che struttura sia il conflitto tra bianchi che la loro unità, cioè il suprematismo bianco, metterebbe in luce il dominio delle classi dirigenti sui rispettivi Stati ma anche sul sistema interstatale mondiale. Se questa egemonia si mantiene e si rinnova costantemente, è perché si basa su un edificio solido dove l'adesione sia della società politica che della società civile prevale sulla diffidenza e sull'opposizione. In Francia, questo consenso viene chiamato «repubblicano». Ma non ci può essere adesione senza interessi condivisi, senza reciprocità e senza complicità attiva di tutte le parti.

Possiamo quindi rimanere perplessi di fronte ad analisi che, con un certo successo, presentano il razzismo prima di tutto come una «passione dall'alto»³. Sarebbe infatti dimenticare che il razzismo non è una «passione» contingente e tanto meno un sentimento. È un sistema. Il razzismo ha strutturato la formazione degli Stati moderni fin dall'inizio ed è la traduzione materiale di un patto, certamente asimmetrico ma efficace. Il consenso delle masse bianche è acquisito dalla loro integrazione nel circuito di redistribuzione della ricchezza, un legame autentico con la nazione che dà loro sicurezza e senso di appartenenza nazionale, a cui devono in cambio lealtà e patriottismo. È stato conquistato elevandoli al rango di «cittadini» obbligati ma dotati di diritti «inalienabili». Da questo punto di vista, come evidenzia Sadri Khiari, «sembra del tutto irragionevole affermare che le classi popolari bianche non si-

2/ Vedi Khiari, *Pour une politique de la racaille*, cit.

3/ J. Rancière, *Racisme, une passion d'en haut*, in *Les trente inglorieuses*, La Fabrique, Paris 2022, pp. 57-62.

ano composte da altro che utili idioti imboniti dalle classi dirigenti per sviarli dalla lotta di classe. In questi tempi di crisi, le classi popolari bianche difendono le loro “conquiste” e una di queste è essere bianchi».

Jacques Rancière ha però parzialmente ragione quando afferma che «molta energia è stata spesa contro una certa figura del razzismo – quella incarnata dal Front National – così come contro una certa idea di questo razzismo come espressione dei “piccoli bianchi” che rappresentano gli strati arretrati della società. Una buona parte di questa energia è stata recuperata per costruire la legittimità di una nuova forma di razzismo: il razzismo di Stato e il razzismo intellettuale “di sinistra”». Anche se le virgolette intorno alla parola «sinistra», che dovrebbero sottolineare un’antinomia tra sinistra e razzismo, sono eccessive, sarebbe comunque ingiusto accusare soltanto i «piccoli bianchi», coloro che gran parte della sinistra intellettuale e politica ha a lungo stigmatizzato come tendenzialmente più razzisti della buona società. Ma se è ingiusto addossare loro tutta la colpa, è anche ingiusto esonerarli da ogni colpa. Costituiscono infatti uno dei tre attori dell’equazione che ha permesso l’avvento dello Stato razziale integrale. Qui non entra in gioco né la loro stupidità né la loro intelligenza, ma piuttosto la consapevolezza dei loro interessi immediati.

Si tratta, tuttavia, del punto debole dell’equazione. I *beaufs*, che rappresentano la parte subalterna della società politica nonché la parte maggioritaria della società civile, sono la categoria meno affidabile per il consenso repubblicano. Qui andrebbe approfondita l’idea, vera in parte, del razzismo come «passione dall’alto». È innegabile che le classi dirigenti occidentali abbiano un interesse vitale – e lo dico con molta cautela – nel preservare la supremazia bianca a livello mondiale e nel mantenere la tensione razziale all’interno degli Stati-nazione. Un fatto che, con tutta evidenza, viene costantemente alimentato dai partiti, dalle organizzazioni, dagli intellettuali che rappresentano la classe dominante e dagli apparati ideologici dello Stato. È ovvio che i media asserviti costituiscono la punta più avanzata del razzismo di Stato. Non si può quindi che concordare con il seguente punto di vista: «in realtà, non è il governo che agisce sotto la pressione del razzismo popolare e come reazione alle passioni populiste dell’estrema destra. È la ragione di Stato che lo alimenta, affidandogli la gestione immagi-

naria della sua legislazione reale»⁴. Osservando la politica francese ciò può essere facilmente constatato: l'islamofobia è lo sport preferito dalle élite francesi. Il suo carattere assolutamente sfrontato tracima da ogni parte, la corsa al razzismo si giustifica in nome del realismo sociale mentre l'insulto, la caricatura e la stigmatizzazione delle popolazioni non-bianche si erigono a virtù editoriale, dove il coraggio di dire la verità sarebbe in conflitto con l'innocenza delle intenzioni. In tempi di crisi – facciamo qui riferimento al declino della Francia come potenza mondiale – lo Stato rafforza il suo autoritarismo e il suo controllo sui dispositivi economici e sociali, limita le libertà e non esita a intaccare i principi democratici. Gli apparati ideologici funzionano a pieno regime per confermare da un lato l'idea che «non ci sono alternative» e mantenere, dall'altro, la tensione razziale al massimo livello, così da costruire una barriera di fuoco tra le classi popolari bianche e non-bianche. Il conflitto razziale è tanto più cruciale in quanto consente di ricreare l'unità tra i bianchi ogni volta che il patto sociale è messo in discussione dall'impeto delle politiche liberali.

Tuttavia, proprio perché mantenere una barriera di fuoco tra bianchi e non-bianchi richiede l'allerta costante degli agenti dell'ordine razziale/imperiale, i «piccoli bianchi» appaiono come il punto debole dell'equazione. Infatti, il consenso va coltivato, così come la fiamma razzista. Le politiche ultraliberiste erodono il patto sociale e tradiscono le classi popolari bianche a causa, tra altre cose, della diminuzione dei vantaggi imperiali. Le classi dirigenti sanno di poter contare sui sentimenti nazionalisti per dirigere la rivolta contro i non-bianchi, ma talvolta questi sentimenti non sono condivisi in modo uguale e omogeneo dall'insieme delle classi subalterne bianche. Una parte sta con l'estrema destra, un'altra con i partiti repubblicani, un'altra con l'estrema sinistra e una parte si astiene, disillusa e rassegnata. La rivolta dei gilet gialli lo illustra perfettamente. Rispecchiando la forma dello Stato, chi ha partecipato alle mobilitazioni è tendenzialmente attraversato da sentimenti razzisti, omofobi e sessisti. Ma non sono queste le passioni che dominano la rivolta. Programmati per considerare l'indigeno come il loro nemico più intimo, eccoli sfuggire a questo ruolo e bloccare la macchina prendendo di mira lo Stato e i suoi rappresentanti. È il «sistema» a essere messo in causa, la diminuzione del loro potere d'acquisto, le istituzioni democratiche che li

4/ Ivi, p. 58.

tradiscono e li disprezzano. Supponiamo allora che l'islamofobia sia emersa alla fine degli anni Ottanta⁵ in risposta alle lotte della «seconda generazione» che ha rifiutato l'integrazione e rivendicato l'uguaglianza, ma anche a causa della prima Guerra del Golfo che si profilava in quegli anni e che esigeva l'unità nazionale; supponiamo che l'islamofobia sia dilagata all'inizio degli anni Duemila perché bisognava ripristinare il potere bianco dopo gli attacchi dell'11 settembre, vero campanello d'allarme contro l'imperialismo occidentale, ma anche per affrontare la riforma delle pensioni; supponiamo allora che se la legge contro il «separatismo islamista» è stata votata nel 2021, ciò è accaduto perché bisognava ricreare la sacra unità dopo l'insurrezione dei gilet gialli, pericolosamente indifferente agli indigeni, e dopo l'emergere della «Generazione Adama»⁶, mobilitata contro la polizia repubblicana che, potenzialmente, poteva suscitare simpatie bianche, specialmente tra la popolazione di sinistra e i gilet gialli ribelli, pesantemente brutalizzati dalla stessa polizia. Il fatto è che la bianchezza, in particolare tra bianchi e piccoli bianchi, non è né un assoluto né un'ontologia. È un rapporto sociale costantemente riprodotto dalle forze che la favoriscono, un rapporto sociale contenuto dalle forze che la combattono. Così, i bianchi non sono riducibili alla loro bianchezza. Quest'ultima si materializza attraverso tutte le sfumature possibili in base alla loro appartenenza sociale e geografica, al loro orientamento politico, al loro genere o alla loro età. Nel corso della lunga storia della formazione del capitale, hanno solidarizzato con lo Stato ma non ne sono completamente prigionieri, per questo la loro lealtà si deve considerare con cautela. Ciò spiega perché le classi dirigenti, particolarmente sensibili ai propri interessi, sono costantemente in allerta e diffidano di un «collaboratore» che giudicano poco affidabile. Se in generale esitano a colpire questa parte del corpo sociale che assicura la loro legittimità e longevità, con i gilet gialli hanno ceduto. Meglio Hitler che il Fronte popola-

5/ Ricordiamo ciò che successe a Creil, nel 1989, quando vennero espulse tre liceali che indossavano il velo.

6/ Si vuole intendere una generazione di militanti antirazzisti cresciuti contro le violenze della polizia nelle *banlieue*. Il riferimento è al movimento dedicato alla memoria di Adama Traoré, morto in circostanze non chiare durante un fermo di polizia nel 2016 (N.d.T.).

re! Meglio Zemmour⁷ che Mélenchon⁸! Questo è il prezzo che la gran parte è pronta a pagare per stroncare sul nascere qualsiasi minaccia di contestazione, nel momento in cui il consenso si sgretola e la crisi democratica si accentua. Come spiegare Zemmour se non come una strategia mossa dal panico e di un potere pronto a tutto, inclusa la riabilitazione di Pétain – nonostante negare Pétain sia alla base del consenso repubblicano – per riportare nel recinto dell'orgoglio identitario la coscienza dei bianchi smarriti? Si può giustificare questo panico? Le classi popolari bianche sono davvero così poco affidabili nel loro sostegno al potere bianco? È possibile che possano tradirlo? Si tratta forse di un difetto nella corazza, una breccia in cui incunearsi?

È fortemente permesso dubitarne. Innanzitutto, perché gli elettori di estrema destra delle classi popolari non sbagliano per rabbia. Votano per convinzione. Quindi non è immaginabile trasformarli tutti. Per quanto riguarda le altre fasce popolari del corpo sociale, sia quelle che votano che quelle che si astengono, le loro critiche al sistema politico raramente sono un rifiuto della nazione imperialista. Esprimono un rimprovero: la mancata promessa di condivisione, la distruzione dello Stato sociale e dello Stato di diritto, ma mai – o raramente – ne interrogano la natura e le condizioni di esistenza che devastano il Sud.

Dobbiamo allora abbandonare ogni opzione rivoluzionaria? Dobbiamo rinunciare alla speranza di un mondo più giusto? C'è spazio per un «ottimismo della volontà»? Se si crede ad alcune analisi marxiste, le contraddizioni del capitalismo sono così insostenibili che inevitabilmente porteranno a una soluzione socialista. Anche qui, il dubbio è lecito. Perché finora, i blocchi al potere sono sempre stati in grado di superare queste contraddizioni o di riorganizzarsi. Si può anche immaginare un deterioramento che va all'infinito. Insomma, l'ottimismo non è davvero all'ordine del giorno.

Tuttavia, questo libro non avrebbe alcuna ragione d'essere se si rinunciasse a esso. Sarebbe addirittura un atto vile. Ma il cammino verso l'ottimismo potrà essere ritrovato solo se, in quanto militanti, saremo capaci di individuare ciò che, al di là del loro essere bianchi,

7/ Esponente dell'estrema destra francese, di origini ebraico-algerine, editorialista di «Le Figaro» e fondatore del partito di estrema destra Reconquête, oggi disciolto (N.d.T.).

8/ Leader del movimento La France Insoumise, fa parte della coalizione del Nuovo Fronte Popolare (N.d.T.).

definisce la dignità dei francesi e, per estensione, degli europei e degli occidentali. In altre parole, ciò che può distoglierli dalla loro bianchezza e farli accedere a un nuovo immaginario politico. Qualora risulti che questa dignità costituisca una base sufficientemente potente, allora potremmo immaginare i contorni di una strategia globale di rottura con il patto razziale, condizione indispensabile per un'alleanza tra *beaufs* e *barbares* e per un nuovo patto politico di unificazione delle classi popolari che potrebbe essere chiamato anche «blocco storico» o «maggioranza decoloniale».

È una scommessa. Una scommessa non vinta in partenza. Ma nessuna scommessa è mai vinta in partenza.





Seconda parte
L'amore rivoluzionario,
o l'ottimismo della volontà



I bianchi amano i bambini?

Un popolo non è solamente una macchina calcolatrice. Non si può gestire il proprio futuro esclusivamente come un affare commerciale. Un popolo è un essere collettivo che ha passioni, emozioni, repulsioni, che ha speranze e disperazioni, e il ruolo degli uomini politici, che meritano questo nome e che non ne fanno solo un mestiere, è quello di interpretare tutto ciò e renderlo comprensibile alle masse.

Jean-Marie Le Pen¹

Digressione

Un giorno, mentre stavo andando via dopo un dibattito a cui ero stata invitata, sono stata interpellata da una donna di circa quarant'anni, bianca e di sinistra. Faticava a nascondere la sua rabbia e parlava con una voce tremante. Riporto ciò che mi ricordo del nostro breve scambio:

Lei: «Signora Bouteldja, la conosciamo e abbiamo capito bene che non le importa niente degli omosessuali. In fondo, è un suo diritto, ma c'è una questione alla quale non può moralmente sfuggire. È quella dei nostri figli. Lei può essere contro i diritti degli omosessuali, dottoreggiare sull'omosessualità come di un fenomeno occidentale², ma resta il fatto che ci sono dei bambini di mezzo. Sa quanto costa a un bambino avere due mamme o due papà? Sa cosa significa per un bambino di otto anni sopportare le beffe e le prese in giro dei suoi compagni di classe? La biasimo per tutto questo e ci tenevo a dirglielo!».

I bambini. Il più pesante degli argomenti è stato introdotto.

1/ Nel documentario *Ritorno a Reims*, Jean Gabriel Périot.

2/ Non l'ho mai detto.

Io: «Posso farle una domanda?».

Lei: «Sì».

Io: «Sa se ci sono dei bambini in Mali?».

Lei mi guarda perplessa.

Ripeto la mia domanda: «Sa se ci sono dei bambini in Mali?».

Lei: «Non capisco il senso di questa domanda. Certo che ci sono dei bambini in Mali».

Io: «Pensa di sapere che ci sono dei bambini in Mali, ma io sostengo che non è vero. Non sa che ci sono bambini in Mali. Perché vede, vi ho osservato per lunghi mesi, voi della Francia che ama i suoi bambini. Ho osservato il confronto tra le due France bianche durante il dibattito sul matrimonio per tutti: la Francia conservatrice contro la Francia progressista, la Francia di destra e di estrema destra contro la Francia di sinistra e di estrema sinistra, la Francia reazionaria contro la Francia umanista. La Francia umanista, quella in cui lei si identifica signora. Ho visto la mobilitazione, da entrambi i lati, di potenti energie e forti emozioni, di ardore e di fede...».

Era davvero impressionante perché per queste due France si stava giocando qualcosa di profondamente etico, soprattutto riguardo alla questione dei bambini. Ma continuo.

Io: «... Ciò è durato diversi mesi. Ma sapeva che François Hollande ha dichiarato la guerra al Mali proprio in quel periodo?».

Lei: «Non mi ricordo».

Io: «Io mi ricordo. E sa perché? Perché so che in Mali ci sono dei bambini. Sa quanti cortei sono stati organizzati dalla sinistra per denunciare questa guerra? Zero. Nemmeno lei lo sapeva perché la sinistra a cui lei appartiene – e che ama i suoi figli – così come la destra del resto – non sa che ci sono dei bambini in Mali. Perché se lo sapesse, si indignerebbe. Si indignerebbe *anche* per quei bambini uccisi o resi orfani dalle sporche guerre francesi. Quindi, quando dice di sapere che ci sono dei bambini in Mali, sta mentendo. Ebbene, signora, le insegno una cosa. Sono come lei. Non sa che ci sono bambini in Mali e io non so che lei ha dei bambini. Come potrei preoccuparmene se nemmeno so che esistono?».

Il «piccolo bianco», un nemico intimo

Il reale appare quando ci si sbatte contro. Il reale dei piccoli bianchi è che sono disprezzati. Sono dei *beaufs*. Non lo dico io, lo dice Cabu, l'inventore della parola:

Il *beauf* è il tipo che afferma verità senza rifletterci sopra, che è guidato da luoghi comuni, dal «buon senso» tra virgolette, da certezze alle quali non rinuncerà mai. Non legge più. Non legge più i giornali. È la morte della carta³.

Parigi disprezza i *beaufs*. Cabu è arrivato a Parigi. Cabu disprezza i *beaufs*. Ma non ho bisogno di lui per convincermi che sono disprezzati. Né di Parigi. È una questione intima. Vivo il loro declassamento come un'ingiustizia, un'anomalia, un affronto personale, quasi una ferita. Metto questo sul conto delle mie nevrosi da colonizzata e anche un po' sul conto di un residuo di servilismo che si nasconde dentro di me. Come il giorno in cui, nel quartiere, con un amico indigeno, ordiniamo un pasto e il corriere è un giovane angelo bianco. Se fosse stato nero o arabo, non avremmo notato lo stupore del momento, lo tratteniamo, invasi da un senso di colpa. «Aspetta, prendi cinque euro». Ci guardiamo: «*meskin*»⁴. È lo stesso sentimento che proviamo verso i piccoli bianchi rimasti nei nostri quartieri, costretti a vivere con noi, come una punizione. Un sentimento condiviso da molti indigeni nelle *banlieue*: la pietà per questi bianchi che non possono andarsene, legati alla loro case popolari come la capra al suo palo. Costretti anche a sopportare le nostre usanze o a imitarci, a diventare come noi, per colmare una differenza – bianca – ingombrante. È lo stesso per i gilet gialli. Se ci si interessasse di più alla parola degli indigeni, sapremmo che ne sanno di più degli esperti e dei commentatori logorroici di Bfm Tv. Ne sanno di più della sinistra, che è sempre in ritardo con le diagnosi. Sono addirittura avanti. Come spesso accade.

L'istinto del proletario indigeno non mente. Il tracollo dei bianchi fa pena, ma è proprio sulla «qualità» di questo sentimento che vorrei soffermarmi. Una «qualità» in netto contrasto con quella dei piccoli bianchi. Potremmo quasi vedere una differenza di natura tra la reazione dei piccoli bianchi, quando scoppiarono le rivolte

3/ Cabu al microfono di Gérard Holtz, 10 novembre 1979.

4/ «Poveretto».

nelle *banlieue* nel 2005 e la reazione degli indigeni durante l'insurrezione dei gilet gialli.

Di questa differenza l'ha esplicitata Maadou Killtran nel modo più chiaro:

I gilet gialli che chiedono ai neri e agli arabi di andare in loro aiuto sono la battuta migliore del 2018!!

Amico, nei quartieri non c'è lavoro, non c'è futuro, cresciamo gli uni sugli altri tutto l'anno, prendiamo pene più pesanti dei pedofili per reati di piccolo calibro, le scuole sono degli zoo, si può morire o essere fottuti durante un semplice controllo di identità... E A NESSUNO GLIENE FREGA NIENTE!!!!!!

Senza contare che nei vostri gilet gialli c'è sicuramente un bel mucchio di bastardi che vorrebbero solo vederci «tornare a casa»... Ci sputate addosso, amico, parlate di noi come la feccia, iscrivetevi i vostri figli alle lezioni di equitazione così non ci incontrano agli allenamenti di calcio e ora dovremmo muoverci per voi???? Smettetela di fumare crack.

NOI vi sosteniamo ma siamo consapevoli che davanti al giudice il gilet giallo che lavora a Tourcoing e il tipo del 93⁵ avranno un mandato di custodia cautelare con un anno di differenza.

Andate a bloccare la Borsa, distruggete la torre Eiffel, saccheggiate Place Vendôme, fate quello che volete ma non pensate nemmeno per un istante che saremo carne da macello.

Anche se ho lasciato il mio quartiere da molto tempo resto un *banlieusard* e vedere che avete bisogno di noi solo perché non riuscite a fare casino da soli è una bella presa in giro.

A tutti i ragazzi dei quartieri, non andateci. Non ce ne importa niente del salario minimo⁶.

La prosa di Maadou Killtran colpisce nel segno e descrive piuttosto bene la differenza di condizione. Ma ciò che importa qui è questa miracolosa parola: «Sosteniamo».

Durante gli scontri del 2005 nelle *banlieue*, i piccoli bianchi erano nel migliore dei casi indifferenti e nel peggiore desiderosi che la polizia facesse fuori rapidamente la feccia, i teppisti, il disordine. Cercate pure la compassione, non la troverete. Al contrario, nel rapporto con i gilet gialli, le *banlieue* sono state attraversate da sentimenti di tutt'altra natura, sentimenti diffusi che comprende-

5/ Il dipartimento di Seine-Saint-Denis, nella *banlieue* nord di Parigi (N.d.T).

6/ Pubblicato su Facebook nel novembre del 2018.

vano di tutto tranne che ostilità. C'era comprensione e persino una solidarietà complicata, mescolate a un senso di rivincita e forse di piacere perverso («quindi che si prova a essere umiliati dagli sbirri?») e infine un rifiuto di farne parte («non siamo fucilieri», «saremo ancora noi a essere accusati di fare casino»). Ma mai ostilità. Se non siete convinti, vi invito a rileggere Killtran. Io continuo.

L'Abc. Per pensare a un'alleanza tra *beaufs* e *barbares*, per quanto romantica possa essere, bisogna innanzitutto smettere di raccontarsi storie e prendere seriamente in considerazione l'asimmetria delle emozioni. L'Abc. Cosa possiamo aspettarci dai piccoli bianchi, questi strani stranieri, vagamente familiari ma non proprio cugini? Come considerarli in una strategia decoloniale globale, quando nella loro sensibilità vi è davvero poco che possa prestarsi a questo avvicinamento, così come quando, come indigeni, rifiutiamo di essere ridotti a meri fucilieri? In questo modo, i gilet gialli e, più in generale, i piccoli bianchi, costituiscono un vero e proprio rompicapo per chiunque consideri l'unità delle classi popolari come un orizzonte strategico. Ma poiché la politica non può accontentarsi dell'empatia o della generosità di un gruppo verso un altro, riservo questa discordanza a un momento successivo.

Per ora, mi imbarco sulla mia zattera – le bellissime parola di Killtran – per navigare verso di loro, i piccoli bianchi. Partendo dal mio sguardo di indigena e da ciò che so o credo di sapere di loro.

«Odio gli indifferenti»

La Rivoluzione francese stava per produrre un'umanità che ama *tutti* i bambini. Ha prodotto invece un'umanità che ama *solo* i suoi bambini. Tuttavia, nel suo celebre libro *La démente coloniale sous Napoléon*, Yves Benot, rievocando il momento precedente al ripristino della schiavitù da parte di Bonaparte, racconta che i rapporti di polizia dell'epoca mostravano che l'opinione francese non era affatto favorevole alla politica imperiale dell'imperatore. Si trattava principalmente di un affare di proprietari.

È ovvio che la follia coloniale del primo console e dell'imperatore è anche quella di un intero gruppo di ex coloni, funzionari dell'*Ancien Régime*, mercanti e armatori portuali, alcuni ministri, generali o ammiragli⁷.

7/ Y. Benot, *La démente coloniale sous Napoléon*, La Découverte, Paris 2006, p. 10.

Dopo il colpo di Stato del 18 brumaio, la prima decisione pubblica in materia coloniale è molto prudente. Riguarda la proclamazione dei consoli indirizzata ai «bravi neri di Santo Domingo» il 25 dicembre 1799, che prometteva il mantenimento del decreto del 16 piovoso (o 4 febbraio) 1794 con cui la Convenzione aboliva la schiavitù. Se Bonaparte procede con cautela, è un effetto della Rivoluzione haitiana e dell'influenza sul piano politico e soggettivo della Rivoluzione (e della Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1793) sull'opinione francese. Nonostante ciò, nel 1802 la schiavitù verrà restaurata. Era però prima necessario preparare un'opinione pubblica piuttosto ostile e conciliare il principio dell'abolizione con la sua negazione nella pratica. Benot si interroga: «Chi è realmente il destinatario di questa proclamazione? È stata immediatamente pubblicata sui quotidiani parigini, benché né Toussaint né i “bravi neri” ne avrebbero potuto avere conoscenza prima di diverse settimane... Forse l'obiettivo era di rassicurare immediatamente l'opinione francese, ancora orgogliosa del decreto del 16 piovoso?»⁸.

Si riconoscono qui le grandi linee della divisione delineate dalla controversia di Valladolid. Sarebbe ingenuo credere che l'opinione francese fosse in modo compatto radicalmente anticolonialista, ma si sa che il sentimento popolare era piuttosto ostile alla schiavitù e che gli ideali della Rivoluzione francese, per quanto incompiuti, alimentavano l'umanesimo fraterno delle classi popolari. Questo sentimento ha continuato ad attraversare, anche se non completamente, la Comune di Parigi. La convinzione di appartenere a un'unica umanità non era ancora pienamente acquisita; tuttavia, in questo contesto si evidenzia la base ideologica che sarebbe stata utilizzata dalla Terza Internazionale e in seguito dall'estrema sinistra. Parallelamente però, l'istituzione dello Stato-nazione ha fatto il suo corso. Il «nativo francese» ha sostituito sia il contadino tradizionalmente legato alla sua terra, sia il proletario. La storia dell'abbandono degli ideali internazionalisti non è né lineare né univoca ma le tendenze pesanti dello sciovinismo sono, esse sì, inequivocabili.

Oggi, il consenso imperialista è generalizzato. Questo consenso, favorevole agli interventi francesi giustificati dalla missione civilizzatrice e negli ultimi vent'anni dalla lotta al terrorismo, ha prodotto l'indifferenza dell'opinione pubblica di fronte ai deva-

8/ Ivi, p. 21.

stanti effetti delle guerre e ha rafforzato l'adesione all'idea che la Francia debba assumere un ruolo di potenza mondiale.

Ciò che è importante in questo breve richiamo storico è che gli antenati dei gilet gialli erano *altri* – e solo pochi erano bianchi, per la verità. Un tempo, Bonaparte poteva temere l'opinione popolare durante il processo di colonizzazione, al punto da dover ricorrere a sotterfugi per raggiungere i suoi obiettivi. Le azioni imperialiste di Mitterrand in Iraq, di Chirac in Afghanistan, di Sarkozy in Libia, di Hollande in Mali, di Macron nel Sahel suscitano invece solo indifferenza quando non sono del tutto approvate.

Eppure.

Dalla fine della Seconda guerra mondiale, il colonialismo e il neocolonialismo occidentali hanno causato la morte di 50-55 milioni di persone. Questo periodo relativamente breve è stato teatro del più grande numero di massacri mai perpetrati nella storia⁹.

55 milioni di morti. A che cosa pensava nel 2013 il futuro gilet giallo, seduto davanti alla sua Tv, quando apprende che Hollande ha preso la decisione di inviare truppe in Mali? Potremmo concedergli il beneficio del dubbio e immaginare che abbia potuto sentirsi turbato da un sentimento di ingiustizia e incomprendimento. Anche il militante consapevole sarà stato interessato da questa generosa ipotesi? Nulla nella rivolta che ha infiammato la Francia lascia oggi il minimo dubbio sull'indifferenza sedimentata di questa categoria del popolo francese. A eccezione di alcuni rari momenti di epifania, la geopolitica della Francia non è mai stata contestata e ancor meno la questione della guerra o dell'industria della morte. È questa indifferenza *culturale* verso il destino dei popoli martirizzati dai nostri Stati, dalle nostre armi e dalle nostre multinazionali a essere la cosa più inquietante, quella che fa più rabbia e che rende ardua la prospettiva di una rivoluzione della coscienza bianca. I decoloniali sono soliti dire che i popoli del Sud non chiedono alcun pentimento e nessuna scusa. I poteri coloniali dovrebbero chiedere scusa al popolo francese per averlo corrotto e associato al crimine coloniale. Ma i francesi esigono queste scuse dai loro rappresentanti?

Domanda vana. Sono troppo *innocenti* per poterlo fare.

Ci dicono che i poveri, in quanto tali, avrebbero una scusa. Avrebbero altro per la testa. I poveri sarebbero troppo impantanati

9/ N. Chomsky – A. Vltchek, *L'Occident terroriste*, Ecosociété, Montréal 2015.

nei loro problemi quotidiani per preoccuparsi del destino del mondo. Ma questo argomento è stato già da tempo smontato da persone meno innocenti: «Si tratta di dare ai cittadini della metropoli la coscienza dei proprietari necessaria per ascoltare senza battere ciglio l'eco degli spari lontani»¹⁰.

Se questi poveri sono innocenti, è a causa di un tratto comune con i loro fratelli di nazionalità: l'indifferenza. Perché l'indifferenza è anche un tratto, una cultura. Non hanno interesse per la Francia gendarme, la Francia spia, la Francia bombardiera, la Francia interventista, la Francia decapitatrice dei regimi. Questo rapporto della Francia con il mondo è per loro normale. E la caratteristica della normalità è di essere normale. Non è interrogabile. Così poco interrogabile come il sole che sorge e tramonta o le nuvole che annunciano la pioggia. «La cosa peggiore è avere un'anima che finisce con l'abituarsi» diceva Charles Péguy. Tuttavia, non sarebbe un affronto considerare che essi possano e debbano porsi delle domande.

Una, ad esempio, alla portata di tutti: i francesi troverebbero normale essere bombardati in nome della democrazia? Troverebbero normale che l'esercito della Repubblica Centrafricana pattugli le strade di Tolosa, Parigi o Bordeaux e imponga la sua legge? Troverebbero normale che potenze straniere scelgano i governanti al loro posto, destituiscono i loro presidenti o li uccidano? La risposta è così ovvia che la domanda non viene mai posta. Ma il *beauf*, per quanto disprezzabile possa essere agli occhi dei parigini arricchiti, non mette il suo «buon senso» al servizio di questa evidenza? Piuttosto no. L'indifferenza è un tratto dell'umanità bianca perché ogni bianco, per quanto povero possa essere, sa per istinto che questo ordine gli è favorevole. I poveri o gli emarginati – piccoli bianchi, proletari, classi medie – fanno parte di questo ordine ed è con loro che bisognerà fare i conti. Fare i conti con un'umanità che ama solo i suoi figli.

L'Abc. È lì la disgrazia. È lì il nodo. È lì la scommessa.

10/ Manifesto del gruppo dei surrealisti in 1931, *Non visitate l'Esposizione coloniale*.

I piccoli bianchi, vittime dell'antirazzismo di Stato

La *soft-idéologie*¹¹ è un'orgia. L'orgia ideologica tra destra e sinistra. È l'ideologia dominante degli anni Ottanta, quella che concilia le belle anime e i bravi amministratori, destra e sinistra, intorno a un programma di conservatorismo sociale, di difesa delle istituzioni e del sistema socio-economico, avvolto in un discorso moralista, umanitario, antirazzista. Una gestione di destra avvolta in un discorso di sinistra¹².

Non si potrà mai sottolineare abbastanza quanto l'occultamento delle grandi contrapposizioni ideologiche e la scomparsa delle organizzazioni operaie abbiano confuso e disperso la classe proletaria. Ma questa è una storia relativamente conosciuta. Molto meno si conoscono gli effetti nefasti dell'antirazzismo di Stato o morale (sottocategoria della *soft-idéologie*) sulle popolazioni bianche più precarie e vulnerabili.

Potremmo, in prima battuta, pensare che l'antirazzismo morale sia stata un'arma ideologica per contrastare qualsiasi forma di autorganizzazione politica delle comunità immigrate. E avremmo ragione. Potremmo anche pensare che sia servito a depoliticizzare le lotte contro la polizia e le discriminazioni. Anche in questo caso avremmo ragione. Che abbia deviato l'ira contro lo Stato verso il Fronte Nazionale e i piccoli bianchi. Niente è più vero. Tuttavia, sarebbe sbagliato sottovalutare gli effetti performativi di questo discorso e i danni, sia morali che materiali, che ha causato ai *beauts*, che si sono sentiti lesi da questo compromesso, mentre il patto razziale/nazionale avrebbe dovuto dar loro la priorità. L'idea che le élite preferiscano i non-bianchi è una credenza che favorisce la competizione e il risentimento piuttosto a discapito della convergenza degli interessi. Tuttavia, invece di condannare questo sentimento, mi sembra più costruttivo distinguere il vero dal falso. Perché vi è qui, e bisogna riconoscerlo, una parte di verità.

Nel momento in cui irrompono sulla scena politica, i gilet gialli insorgenti, questi piccoli bianchi delle periferie e delle campagne, hanno reso meno chiara la separazione che, negli ultimi qua-

11/ Si fa qui riferimento al concetto introdotto da François-Bernard Huyghe alla fine degli anni Ottanta, per nominare il venire meno delle ideologie forti dei decenni precedenti. Cfr. F. B. Huyghe – P. Barbés, *La soft-idéologie*, Robert Laffont, Paris 1987 (N.d.T.).

12/ François-Bernard Huyghe, nella trasmissione *Bagni di mezzanotte*, 4 dicembre 1987.

rant'anni, ha visto soprattutto a livello mediatico l'opposizione tra il potere centrale e le *banlieue* indigene. I gilet gialli si sono inseriti, come intrusi, in questo scontro ritenuto insormontabile, che schiacciava tutte le altre contraddizioni. I gilet gialli sono emersi dal nulla per reclamare la propria parte di dignità sul piano sociale e identitario, esprimendo a modo loro, con parole e azioni anarchiche e disorganizzate, qualcosa di simile allo slogan degli afroamericani: *le nostre vite contano*. In questo modo hanno rivendicato di essere le vere vittime del sistema. Più vittime delle vittime preferite dal potere, dalle élite, dallo spettacolo e dai media. Più vittime dei non-bianchi. Si sono presentati come i veri negletti, i veri dimenticati. Con il risultato di destabilizzare l'indigeno politico che considera il soggetto postcoloniale come la vittima ultima dell'ordinamento sociale e che vede ogni bianco come intrinsecamente superiore.

Possiamo dire che i piccoli bianchi sono vittime dell'ordinamento sociale, simbolico e politico? Se la domanda poteva essere posta prima dei gilet gialli, dopo non è più permesso avere dubbi. Non solo perché lo hanno dichiarato collettivamente – cosa che dovrebbe essere sufficiente per prenderli sul serio – ma anche perché un simile dubbio equivarrebbe a dimenticare che le democrazie liberali non hanno mai cancellato la divisione di classe. L'hanno solo resa più opaca attraverso lo sviluppo delle classi medie e superiori. Ci sono i poveri, piccoli e grandi, e ci sono la borghesia e le classi dominanti.

I piccoli bianchi sono quindi delle vittime. Tuttavia, prima di determinare chi tra l'indigeno e il piccolo bianco sia la vera vittima e prima di definire l'utilità strategica di tale decisione, è importante non mettere in dubbio il sentimento autentico avvertito da troppi bianchi, ovvero che sono vittime disprezzate ma anche che «tutto viene fatto per la feccia dei quartieri periferici». Si negherebbe loro il diritto di definirsi vittime, poiché il posto è già occupato. Fermiamoci qui per un istante. Il teatro politico francese è talmente dominato da illusionisti, prestigiatori e altri manipolatori che la tentazione di andare incontro a questo sentimento è forte e occorre essere saldamente armati per resistervi. Cominciamo a distinguere il vero dal falso.

Ciò che implicitamente dicono i gilet gialli è che c'è tradimento. Sono stati abbandonati dalla Francia. Sono stati privati della loro madrepatria che gli appartiene in modo carnale. Sono galli, la Francia gli appartiene di diritto, potremmo dire geneticamente, ma questa patria gli sfugge perché le «*élite cosmopolite*» hanno

deciso diversamente. Le élite preferiscono gli indigeni a loro. Le autorità pubbliche dei grandi centri li abbandonano a favore delle «zone difficili» e lo fanno con i soldi pubblici che sono prima di tutto loro. È il loro duro lavoro che finanzia le politiche urbane, il recupero delle città, le politiche di discriminazione positiva, mentre loro sono semplicemente invisibili, ignorati, privati di servizi pubblici, delle scuole, delle strutture per l'infanzia, degli ospedali, delle poste, delle stazioni ferroviarie e dell'attenzione mediatica. Non solo vengono sfruttati, ma subiscono anche l'aumento dei costi della vita, scivolando in basso nella scala sociale, mentre la periferia riceve tutti i favori anche dal punto di vista simbolico. Perché la periferia non è solo uno spazio di miseria, violenza o criminalità, è anche *sexy*. La periferia affascina il *radical chic*, gli ambienti snob, il cinema e la moda. L'estetica della periferia plasma il buon gusto e l'essere *cool*. Che valore hanno i bianchi «perdenti» accanto ai figli indigeni? «Troppo bianchi per interessare la sinistra, troppo poveri per interessare la destra»¹³, secondo l'efficace formula di Aymeric Patricot. Quando si ribellano, mostrano la loro dignità calpestata. Una dignità che, per esprimere la sua essenza più profonda, si incarna spesso con la bandiera, la patria, l'identità e il territorio.

Bisogna essere onesti. Non possiamo fare un processo ai gilet gialli per aver esplicitamente manifestato un sentimento razzista o apertamente di estrema destra. Sarebbe apprezzabile, ma resta comunque singolare. Possiamo chiederci perché. Perché non hanno ulteriormente spalancato le porte del loro spontaneo sciovinismo? Perché una simile riserva? La questione potrebbe essere analizzata come l'avatar di una paranoia indigena che vede razzisti ovunque.

Forse sì. Erano, infatti, ben lontani dall'essere politicamente determinati dall'estrema destra come accade per i militanti mobilitati sul piano identitario.

Ma forse no, perché i gilet gialli possiedono una conoscenza intima della Francia razzista. Una conoscenza impercettibile a prima vista perché è una conoscenza sotto controllo. Conoscono bene la Francia di sopra. Sanno di essere stretti nel dispositivo ideologico del benpensante borghese. Gravano sulle loro spalle quasi quarant'anni di antirazzismo morale. Un antirazzismo certo decrepito e anche morente ma lo spirito di Mitterrand, di Attali, di Canal+ e di Sos Racisme continua ad aleggiare. Sono loro i Monsieur e Ma-

13/ Vedi A. Patricot, *Les petits Blancs, un voyage dans la France d'en bas*, Editions Plein Jour, Paris 2013.

dame Dupont, dalle idee strette e rozze (amano Bigard e Sébastien e sono sempre un passo avanti nell'oscenità), dai gusti discutibili (ascoltano Johnny e Sardou) e saturi di pregiudizi razzisti, sessisti e omofobi. Sono loro che compaiono insieme all'emerge l'estrema destra. Sono loro che vengono accusati di sputare sugli arabi e di avere talvolta il grilletto facile. Sono loro che devono tacere la loro frustrazione quando si sentono lesi a vantaggio di altri che ne avrebbero meno legittimità, sono loro che devono trattenere la rabbia quando vengono rimproverati o aggrediti a scuola dai loro «compagni» indigeni. È loro che bisogna educare quando esitano a far sposare la loro figlia con un nero. È a loro che è rivolta l'invettiva del simpatico bianco: «non toccare il mio amico». Sono loro che pagano il prezzo delle politiche di pacificazione «antirazziste»... perché sono i principali capri espiatori. Per dirlo semplicemente, i poteri pubblici hanno sistematicamente scaricato il peso del razzismo strutturale dello Stato francese sul Front National/Rassemblement National e sui piccoli bianchi, cioè rispettivamente sul baluardo del razzismo repubblicano e sugli ultimi della scala del sistema razziale. A questi ultimi è rimasto l'obbligo di ingoiare il rospo e il dovere di «tollerare» il loro vicino «di colore» – un dovere che, è ovvio, non si applica affatto alla *gauche caviar*, la sinistra al caviale che si sa essere da ciò dispensata grazie al fossato sociale che la tiene distante – mentre l'indigeno li schernisce, radicato nella sua onnipotenza culturale, nella sua fede intatta, nella sua bellezza e nella sua capacità di ribellione. Lui, l'indigeno, che osa saccheggiare gli edifici pubblici, bruciare le auto, liberato da ogni convenzione che si impone alle brave persone. Sono quelli che si alzano presto, lavorano di più ma guadagnano meno. Quelli che al «vai a farti fottere» che brucia sulle loro labbra, ma che alla fine ingoiano, vedono contrapporsi, maestoso e insolente, il «fanculo tua madre» indigeno, un atto affermativo senza complessi che schiaccia tutto.

Il subappalto del razzismo alle classi popolari bianche è stato accompagnato dalla riduzione al silenzio della loro frustrazione e del loro risentimento. La censura della coscienza morale non ha mai smesso di monitorare le anime devianti. La lezione è stata appresa. I piccoli bianchi conoscono la bestia che si erge davanti a loro. In realtà, hanno semplicemente messo in pratica una sorta di *taqiya*¹⁴. Alle rotonde e nelle manifestazioni dei gilet gialli, il sentimento razzista era tacito. Non dominante, non opprimente, ma tacito. In-

14/ Concetto coranico che permette ai fedeli di dissimulare le loro vere credenze.

nanzitutto, perché le principali rivendicazioni dei gilet gialli erano davvero sociali e autenticamente rivolte contro il carovita, ma anche perché il loro istinto comandava loro di non dare alcuno spazio alla coscienza morale che avrebbe finito per assediare. Ricordiamoci quanto è costato l'incidente antisemita. Sapevano che se la tendenza xenofoba avesse preso il sopravvento, sarebbero stati rovinati, perché le élite avrebbero fatto combutta con la *banlieue* e gli ebrei. Era pronta la *punchline* disarmante: «Arrabbiati ma non fascisti!».

Osserviamo dunque più attentamente la seguente lamentela: «Si presta troppa attenzione agli immigrati». Notizia vera o falsa? Come possiamo smentire questa considerazione quando il panorama mediatico è saturo di questa idea? In questo senso, la Marcia per l'uguaglianza e contro il razzismo del 1983 ha segnato la fine dei giorni felici. Nulla è stato più come prima con i barbari alle porte. L'onda d'urto è stata così forte che si è resa necessaria una reazione all'altezza della sfida. Da allora non abbiamo più smesso di stilare l'inventario di tutti i programmi di riqualificazione dei quartieri cosiddetti «sensibili», il cui obiettivo dichiarato è «ridurre le differenze di sviluppo nei grandi insediamenti urbani per ripristinare l'uguaglianza repubblicana». Sono stati versati soldi a fiumi: per le politiche urbane, il rinnovamento dei quartieri, per la sicurezza e la prevenzione della criminalità, per lo sviluppo sociale e per la lotta contro la disoccupazione. Dovremmo dunque concludere che la periferia indigena è stata favorita rispetto alle periferie bianche? Questo è ciò che dicono i sostenitori dell'idea di una «Francia periferica»¹⁵: una nuova lettura delle divisioni territoriali che oppone non le città dell'immigrazione ai centri borghesi, ma le metropoli, comprese le *banlieue*, alla Francia delle periferie e delle campagne. I primi sarebbero i beneficiari della mondializzazione, i secondi le vittime. Si potrebbe dare credito a questa ipotesi se non facesse delle città popolari le vere protagoniste di una globalizzazione felice e se non costruisse una complicità tanto immaginaria quanto delirante tra i *banlieuesard* e i *bobos*, i borghesi progressisti *radical chic*. Tuttavia, è esattamente questo ciò che fa. Ed è ciò in cui credono fermamente i piccoli bianchi, intossicati dal loro risentimento, dal circo mediatico e da altre teorie di questo genere, che si fingono sensibili alle esigenze del popolo ma sono etniciste e banalmente vendicative. Perché se è vero che la periferia ha goduto di una generosa beneficenza, è stato più per via della pericolosa vicinanza dei

15/ C. Guilly, *La France périphérique*, Flammarion, Paris 2014.

barbari con la civiltà che non per una preoccupazione di giustizia sociale. Parigi, Lione, Bordeaux, Tolosa... Il cuore borghese è solo a poche fermate di metropolitana o Rer. I soldi che vengono versati e i bilanci che vengono votati non hanno lo scopo di fare giustizia. Comprano la pace sociale. I grandi centri borghesi e i loro fiduciari hanno questa ossessione: il controllo della popolazione indigena. Hanno un compito principale da realizzare: risolvere la *Grande Équation*. La loro dimensione domestica, da cui dipende economicamente la loro vita quotidiana, deve rimanere a pochi passi di distanza, come per i signori feudali nei loro domini. I servi, le cameriere, i palafrenieri, i giardinieri, le tate sono alloggiati nel sottotetto o nel seminterrato, fuori dalla vista ma nelle vicinanze. Christophe Guilluy può parlare quanto vuole del fantasma di una *banlieue* privilegiata, ma la sua teoria non regge a un'analisi materiale. Come suggerisce il nome stesso, il tenore di vita della Francia di sotto è inferiore rispetto a quello della Francia popolare. Che gli piaccia o meno, i quartieri d'immigrazione sono globalmente e di gran lunga i più poveri della Francia. I soldi che comprano la pace sociale sono controrivoluzionari. Con questa manna, l'indigeno è tenuto sotto controllo. Il sistema clientelare compra tutto, persino la rivolta. L'indigeno rimane tendenzialmente il più povero – l'ultimo assunto, il primo licenziato – e non ha gli stessi diritti politici e sociali degli altri. Non ha il diritto di organizzarsi al di fuori del controllo dello Stato. Le sue credenze sono criminalizzate, i suoi luoghi di culto sotto pressione. Tutto ciò che ritiene sacro viene calpestato. Riempie le prigioni. Muore sotto i colpi della polizia e in generale non ha diritto a un processo equo. Di lui si dice qualunque cosa con totale impunità, è diffamato e accusato di tutto. È, infine, responsabile di ogni crimine commesso da uno dei suoi simili. Dal più piccolo incidente fino al Bataclan. Insomma, ci si chiede cosa ci faccia lì e si sogna di liberarsene... Però continua a essere utile al rinnovamento della classe operaia lì dove è più debole, lì dove i piccoli bianchi non vogliono assolutamente essere – lui che era in prima linea durante la pandemia da Covid-19. Ma dal 2008, i piccoli bianchi stanno scivolando verso il basso. Non sono poveri quanto gli indigeni ma vi si avvicinano pericolosamente. Tutti i sensori sono sul rosso e molti di loro hanno superato la soglia di povertà. Sono centinaia di migliaia, forse milioni, a indigenizzarsi. Questo declino sociale e di status può essere considerato come una minaccia politica e come un'opportunità. Entrambe le cose sono vere, data la forza di attrazione dell'estrema destra, e data la memoria delle lotte sociali e sindacali

in molti luoghi. Ne è prova la storia delle lotte che hanno segnato questo paese per due secoli. Camminiamo sul filo del rasoio.

L'antirazzismo ufficiale e la strumentalizzazione del Front National sono state le due facce di una stessa politica di Stato, consapevole e risoluta. Si trattava di rafforzare l'egemonia del blocco al potere tenendo sotto controllo due gruppi: i piccoli bianchi che il potere liberale stava per tradire e gli indigeni che se fossero entrati in stato di agitazione avrebbero fatto temere una radicalizzazione delle lotte sociali. Così, l'antirazzismo morale che si è sviluppato negli anni Ottanta non è altro che un aggiornamento del patto razziale plasmato dal desiderio di uguaglianza dei discendenti degli immigrati postcoloniali e dalla necessità dello Stato (sostenuto dalla sinistra istituzionale e da una parte della sinistra radicale) di garantire e perpetuare il favore di razza senza la quali avrebbe rischiato di perdere il consenso delle masse bianche. Questa strategia ha avuto effetti paradossali. Da una parte, è stato necessario impartire lezioni di antirazzismo ai piccoli bianchi e insegnare l'integrazione repubblicana agli immigrati. Dall'altra, rassicurare il popolo bianco dando segnali all'estrema destra («la Francia non può accogliere tutta la miseria del mondo», o «il FN pone le giuste domande ma non dà le giuste risposte»). La costanza è stata quella di adattare il patto razziale ai colpi inflitti dai postcolonizzati e da questo grande Sud che non ha mai smesso di agitarsi, cedendo, decennio dopo decennio, sempre più terreno all'estrema destra. Quindi non è esagerato affermare che il potere ha deliberatamente aumentato il livello di razzismo dei bianchi e lo ha utilizzato come variabile di adattamento, mentre ogni politica sociale in grado di risolvere il problema è stata resa impossibile dal rinnovato dinamismo del liberalismo e dalla storica resa della sinistra. Una resa che, come abbiamo visto, è stata fortemente determinata dalla sua sostanziale bianchezza.

Dare a Soral ciò che è di Soral

Dobbiamo riconoscere ad Alain Soral¹⁶ il merito di essere riuscito a toccare contemporaneamente l'anima di due gruppi con interessi contrastanti e di aver anticipato prima di tutti la politica comune di *beaufs* e *barbares*. È il primo ad aver visto. Il primo ad aver sentito. Il

16/ Esponente dell'estrema destra franco-svizzera (N.d.T.).

primo ad aver teorizzato e sviluppato un'idea controintuitiva. Quella di far vibrare all'unisono il cuore e la mente delle categorie più disprezzate e, tuttavia, antagoniste l'una all'altra nelle strutture della società. Il suo pubblico numeroso era composto principalmente da neri, arabi e piccoli bianchi. E più precisamente uomini. Giovani. Poveri. Coloro che, privi di patria, alcuni perché esclusi, altri perché traditi, hanno trovato nelle sue parole la risoluzione a un malessere esistenziale. Gli ha offerto un discorso nazionalista, maschilista e antisemita, ognuno dei quali colpisce al cuore le turbolenze che attraversano in modo contraddittorio le due fasce popolari.

Mentre l'indigeno apolide soffre di non avere una patria da nessuna parte – ha lasciato un paese senza trovarne un altro – Soral, a differenza del resto del campo politico bianco, gli propone finalmente di appartenere a un'entità nazionale, dotata di una Storia e di una Potenza: la Francia. Egli ha capito che l'indigeno privo di patria prova sentimenti sinceri e contrastanti verso la Francia, come un amante respinto poiché fantastica di «scoparla finché non l'amerà». Va oltre. Gli propone di rimanere stesso, di rivendicare la propria cultura, di rivendicare la propria fede musulmana... a condizione che sia subordinata all'interesse nazionale. Una proposta in contrasto con l'idea della *umma*¹⁷ transnazionale o del panafricanismo, che corrisponde però al bisogno di integrazione. Chi non ha pane, mangia molliche. L'indigeno è abituato. Ai piccoli bianchi, offre invece un discorso complottista, antisemita e antimondialista.

L'orgoglio francese appare quindi come l'ultimo ricorso al disordine capitalista. Un orgoglio nazionalista per il quale gli indigeni provano una certa empatia. Dopotutto, sono i primi a sventolare la bandiera algerina o a rivendicare la propria africanità. Perché negare ai «veri francesi» ciò che rivendicano con forza per se stessi? Per quanto riguarda l'aspetto antisemita del discorso, trova adesione perché gli ebrei sono percepiti sia dai piccoli bianchi che dagli indigeni come coccolati e privilegiati. Per i primi perché il nazionalismo che li ha prodotti è sempre stato antisemita, per gli altri perché, *legittimisti*, sono in competizione con un gruppo percepito, a ragione, come non-bianco. Il favore (che chiameremo filosemitismo) di cui gode la comunità ebraica è, suo malgrado, visto come una profonda ingiustizia. Pane per i denti di Soral. Inoltre, la maggior parte sono uomini. Uomini soffocati da una mascolinità impedita ma anche uomini, bianchi e indigeni, legati in modo

17/ Termine di origine araba per designare la comunità di fedeli musulmani (N.d.T.).

violento alla propria virilità. È sicuramente la questione più delicata e la prima a cui gli uomini indigeni hanno prestato attenzione sentendo il discorso di Soral. È successo nel 2004 nel programma *Tout le monde en parle* di Thierry Ardisson¹⁸ le cui parole hanno suscitato scalpore e reso il presentatore televisivo un punto di riferimento per molti giovani uomini delle periferie. In un lungo sproloquio ha evocato le forme di mascolinità messe ai margini dal potere della virilità bianca egemonica e ha espresso alcune idee che hanno colpito nel profondo gli uomini indigeni:

La bella ragazza maghrebina, quella che chiamiamo l'«Aziza», ha sempre la possibilità di uscire dalla *banlieue* andando a offrire il suo culo in discoteca, mentre il ragazzo non vi ha accesso. Non dimentichiamoci tutta la sofferenza del franco-maghrebino che, fuori dal palazzo, vede che sua sorella è invitata in discoteca mentre a lui resta solo la sua miseria. Non dimentichiamo che quando sei un ragazzo e vuoi invitare una ragazza a cena, contrariamente al discorso delle femministe, devi essere in grado di pagare per te e per la ragazza perché questa è la competizione tra maschi. Devi essere in grado di guadagnare il doppio, e i ragazzi guadagnano piuttosto due volte in meno.

In poche parole, descrive un autentico malessere sociale unanimemente taciuto proprio mentre il movimento Ni Putes Ni Soumises è al culmine della sua gloria mediatica. Egli afferma in modo implicito che il «delinquente» è privato di ogni status sociale perché non ha lavoro e non può più svolgere il suo ruolo storico di capofamiglia, una privazione che non è compensata da nessun'altra forma di socialità. Le ideologie dello Stato lo mettono in concorrenza con le donne della sua comunità e le sue sorelle sono contemporaneamente i vettori della sua umiliazione e trofei nelle mani degli uomini bianchi. Nel dibattito, Ardisson denunciava l'associazione musulmano = stupratore di gruppo e ha centrato il bersaglio.

Tra i piccoli bianchi il malessere maschile non è meno intenso ed è altrettanto urgente da affrontare. Innanzitutto, perché la mascolinità bianca si basa sull'imperativo della dominazione, oggi contrastato dal declino globale dell'Occidente. Il declino della Francia è anche una crisi della virilità francese. In secondo luogo, perché, a differenza degli strati superiori bianchi, la perdita di questa potenza virile non trova in loro alcuna compensazione sociale in grado di

18/ Conduttore e produttore della televisione francese (N.d.T.).

fornire altrettanta soddisfazione quanto la dignità del maschile. Per loro, infatti, la mascolinità è la garanzia di avanzare, fieri e forti, in un mondo in cui i valori a cui sono legati vanno in frantumi.

È ciò che mostra Olivier Schwartz:

i canoni della virilità e della mascolinità possono essere relativizzati solo se gli individui possono scambiarli con altri modi di essere socialmente legittimi: questo è precisamente ciò che non è scontato nelle categorie sociali di tipo operaio¹⁹.

E Pierre Bourdieu:

Cerco di spiegare l'attaccamento ai valori della virilità, alla forza fisica, facendo notare, ad esempio, che è un tratto tipico delle persone che contano essenzialmente sulla loro forza-lavoro ed eventualmente sul combattimento. Cerco di mostrare come il rapporto con il corpo, caratteristico della classe operaia, sia alla base di un insieme di atteggiamenti, comportamenti e valori e che esso consente di comprendere sia il modo di parlare o ridere che il modo di mangiare o camminare. Sostengo che l'idea di virilità è uno degli ultimi rifugi dell'identità delle classi dominate²⁰.

La mascolinità è anche una risorsa per affrontare questa guerra silenziosa condotta contro le classi subalterne: «avere le palle» di rispondere alle umiliazioni della classe operaia, di riabilitarsi ai propri occhi e agli occhi della propria famiglia, della propria moglie, dei propri figli, e di affrontare un mondo inquietante in cui le reti sociali sono disperse.

Gli uomini bianchi delle classi popolari e gli uomini indigeni fanno parte del mondo capitalista ed eterosessista, vi partecipano ma non lo occupano allo stesso modo delle classi superiori che ne raccolgono il maggior profitto. Soffrono separatamente dello stesso male: devono assumere un mandato di mascolinità imposto loro in ogni società eterosessista che produce nelle donne delle loro rispettive categorie un odio verso i «de-virilizzati», che ne aumenta la pressione sociale. Alimentano questo mandato in mancanza di un'alternativa che potrebbe liberarli. Perché di questa alternativa, se esiste, ne godono solo gli uomini delle classi superiori. In apparenza, si liberano dagli attributi più grossolani della virilità e

19/ O. Schwartz, *Le monde privé des ouvriers*, Quadrige/PUF, Paris 2009, p. 206.

20/ P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Les éditions de Minuit, Paris 2013, p. 14.

conducono una vita più raffinata, garantendo così la loro *distinzione*. Una distinzione che perdura finché saranno capaci di esternalizzare la loro virilità in uno Stato imperialista e bellicoso che fa il lavoro al posto loro. Quindi, gli uomini, bianchi e indigeni, soffrono separatamente dello stesso male, ma sono in competizione tra di loro: gli uomini bianchi contro gli uomini indigeni, si contendono un onore che solo le ideologie più funeste (estrema destra o jihadismo) sono in grado di soddisfare per mancanza di chiarezza politica all'interno di una sinistra che fatica a raggiungerli, impanatanata in un progressismo astratto e lontano dalla realtà. Dobbiamo biasimare la sinistra pur sapendo quanto sia minato il terreno? Con da una parte degli uomini bianchi spaventati dall'idea di perdere la «donna bianca» a vantaggio degli uomini indigeni (cosa che sarebbe vissuta come un affronto nazionale, mentre la loro coscienza gli dice che occupano le posizioni superiori nella gerarchia dei popoli), e dall'altra gli uomini indigeni paralizzati dalla perdita della «donna indigena» a vantaggio del concorrente bianco (il che non farebbe che affermare che sono davvero in fondo al barile dell'impero). Dobbiamo ancora biasimarla quando l'insurrezione delle donne innescata dal MeToo impone un'agenda femminista altrettanto imperativa e urgente quanto cieca alle contraddizioni del patriarcato e alla necessità di una strategia femminista lucida nel prendere di mira il nemico principale?

Nell'aprile 2022, durante le elezioni presidenziali, gli abitanti dei quartieri popolari hanno sorpreso tutti quando in molti si sono recati alle urne per votare Mélenchon, che è riuscito durante la campagna elettorale a parlare al loro cuore e alla loro anima. Mentre una buona parte dei gilet gialli e più in generale delle classi popolari bianche ha votato per il RN, unica formazione politica a mantenere un legame emotivo con le classi popolari, portando così il partito di estrema destra al secondo turno delle elezioni presidenziali per la terza volta nella Quinta Repubblica. I primi volevano la loro parte della nazione, i secondi ne rivendicavano l'esclusività.

L'Abc.

Il blues dell'indigeno ottimista

C'è davvero un oceano che separa il piccolo bianco, tipo *gilet giallo* o soraliano, dal bianco, tipo la signora che mi rimproverava di non preoccuparmi dei suoi figli. Il primo è con la lingua di fuori per la

fatica. Il secondo fa parte delle classi medie e superiori non ancora colpite dal declino. Non si frequentano. Ma hanno in comune la loro alienazione dalla nazione Francia. Ne dipendono. Vi sono stati integrati da una lunga storia di sciovinismo operaio ma anche dalle sue metamorfosi, di cui femonazionalismo e omonazionalismo sono oggi le figure più riconoscibili. Sappiamo quanto i più proletari possano essere tentati dall'estrema destra qualora non prevalga la rassegnazione. Sappiamo anche quanto le donne e gli omosessuali possano scivolare verso la destra o l'estrema destra pur di ottenere la garanzia di essere rassicurati. Ma cosa succederà alla nostra donna di sinistra che ama tanto i suoi figli? Riuscirà a resistere?

Un velo grigio ha attraversato il suo sguardo. Qualcosa di molto vicino all'odio, come un istante di verità – quello in cui precipiti in un angolo buio. Tra me e me ho pensato quanto sia poroso il confine tra sinistra e destra, quando appare l'indigeno. Ho pensato a come questo velo che improvvisamente ha oscurato lo sguardo di questa donna progressista potesse farla cadere tra le braccia della bestia immonda, senza preavviso e senza nemmeno rendersene conto. Con piena buona coscienza. Dopotutto, ama i suoi figli. Chi è questa donna? È solo una «creatura» della storia della Francia, un essere congiunturale fecondato dalla modernità, dai conflitti, dalle lotte e dai grandi compromessi della storia? O qualcos'altro? Può essere qualcos'altro? Non sono né giudice né pubblico ministero. Di conseguenza, non posso né voglio condannarla. Al contrario, la considero. LEI ESISTE. C'è in lei la possibilità di una sorella.

È per questo che sono cattiva con lei. Mi impedisce di amare i suoi figli.

Digressione

Mentre si trovava al volante della sua auto, fermato al semaforo rosso, un'altra auto si avvicina alla sua. Il passeggero lo riconosce. «Malcolm X!», esclama. Gli tende la mano. «Le dispiace stringere la mano a un bianco?». Il semaforo diventa verde. Prima di partire, Malcolm risponde: «Non mi dispiace stringere la mano a un essere umano. Lo sei?»²¹.

Letto, hai notato come il titolo di questo capitolo fa eco alla domanda di Malcolm? È triste, non trovi?

21/ Malcolm X – A. Haley, *Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2004. Citato da Sadri Khiari in *Malcolm X, stratège de la dignité noire*, Editions Amsterdam, Paris 2012, p. 99.



Le mani sporche

La mia seconda preoccupazione è l'azione di uno squilibrato, di un estremista, che andrà a sparare in una moschea, che vorrà colpire delle donne con il velo. Se un tale evento si verificasse o si ripetesse più volte, perderemmo il vantaggio morale che abbiamo guadagnato come nazione vittima del terrorismo islamista¹.

Pascal Bruckner dopo l'assassinio di Samuel Paty

Digressione

Ho sentito dire che il mio intervento alla conferenza *Bandung du Nord*, intitolato *Les Beaufs et les Barbares: sortir du dilemme*², qualche mese prima dell'insurrezione dei gilet gialli, aveva colpito la sinistra radicale. Tentavo di spiegare che i proletari bianchi e non-bianchi non erano «immacolati» ma reazionari e bisognava farci i conti. Non nel senso che bisognasse incoraggiarli in questa direzione o ridicolizzarli con un approccio demagogico militante, ma piuttosto che si dovesse cercare di coglierne la parte più luminosa. L'indigeno politico, di fronte alla sua intima corruzione, ha il dovere di continuare a porsi la domanda baldwiniana: «Che fine farà tutta questa bellezza?». Il bianco, di rispondere con onestà a un'altra preoccupazione:

È abbastanza facile convincersi in astratto di non rivolgere la parola o stringere la mano a chi vota per il FN. Ma come reagire quando si scopre che si tratta di qualcuno della propria famiglia? Cosa dire, cosa fare, cosa pensare?³.

1/ P. Bruckner, *Il grand féminisme, dans lequel j'ai été élevé, était un féminisme de réconciliation*, «France Inter», 22 ottobre 2020.

2/ H. Bouteldja, *Les Beaufs et les Barbares: sortir du dilemme*, Partito degli Indigeni della Repubblica, 21 giugno 2018.

3/ Estratto del documentario *Retour à Reims* di Jean Gabriel Périot.

In fondo, cosa avevo detto di più rispetto ai miei illustri predecessori?

Colui che attende una rivoluzione sociale «pura», non la vedrà mai. Egli è un rivoluzionario a parole che non capisce la vera rivoluzione⁴.

Il testo aveva circolato. La sinistra bianca aveva apprezzato. Questo mi aveva rallegrato e ridato speranza. Perché il cuore del mio discorso non era tanto prendere in considerazione le emozioni negative della Francia di sotto ma coglierne la conseguenza pratica: accettare di avere *le mani sporche*.

Un proverbio – potrebbe essere cinese – dice: «Finché le parole ti restano in bocca, sono tue, appena pronunciate, sono di tutti». Non appena pronunciata, quel giorno di dicembre del 2020, la parola «israeliana» non apparteneva più a Miss Provenza⁵. Apparteneva al mondo. Se la Francia fosse stata solo un paese di bianchi – di persone che amano i propri figli – quella vicenda non ci sarebbe stata. Tuttavia, la Francia è anche fatta di indigeni – persone che amano ancora un po' i figli degli altri. E la loro reazione è stata l'immagine della nostra scissione morale e della nostra grande schizofrenia:

«Zio Hitler, hai dimenticato di sterminare Miss Provenza» – il tweet antisemita.

«Miss Provenza è israeliana, che se ne vada» – il tweet antisionista.

Una parte oscura, una parte più luminosa. I media hanno votato per la parte oscura. Barbari! Barbari! La sinistra è rimasta in silenzio. Per vigliaccheria, per convinzione, per indifferenza. Perché le parole, *quella* parola, non ha alcun effetto su di lei. Lei ama i propri figli. Ma soprattutto, ci tiene ad avere le mani pulite, bianche e immacolate, a non correre alcun rischio e poter continuare a guardarsi allo specchio. Vuole gli indigeni alle sue manifestazioni o nelle sue organizzazioni, li vuole gratis. Non vuole dare nulla in

4/ Lenin, *Risultati della discussione sull'autodecisione*, cit., p. 353.

5/ Durante il concorso di Miss Francia 2021, Miss Provenza ha menzionato la nazionalità israeliana di suo padre, provocando così una polemica sui social.

cambio. E soprattutto, rifiuta di sporcarsi. E con gli indigeni, ci si deve sporcare. Un po', tanto. Necessariamente.

Nel mondo dei barbari, ne avevo sentito parlare. Da quando la *parola* era uscita da quella bocca ingenua apparteneva ormai a tutti noi. Avevo anche io ricevuto i messaggi che tutti gli indigeni si erano scambiati. «Ma cosa, un'israeliana!!! Mai nella vita voteremo per lei!».

Ma i media avevano votato, e tutti sono rimasti in silenzio, anche e soprattutto quella parte della sinistra che aveva cercato di *comprendere* l'idea di «*beaufs et barbares*». La sinistra sempre pronta a sparare a zero ma che si ferma nel momento cruciale, temendo di rovinare lo smalto – rosso – della propria manicure. Questa sinistra che, ancora una volta, ha lasciato alla destra e all'estrema destra il diritto esclusivo di interpretare gli indigeni: dei barbari. Punto. Nient'altro. Sicuramente non persone che, nel loro grande «disorientamento» direbbe Badiou, sanno ancora amare i figli degli altri.

E io, ahimè, l'avevo scritto. Potevo smentirmi? Avevo detto che il coinvolgimento non sarebbe stato all'insegna della purezza, che bisognava sapersi sporcare le mani, immergerle nella merda. Che non si faceva politica senza sporcarsi. Non dire niente sarebbe stato perdere la faccia. E cosa potevo dire? Potevo lasciare a Bruckner il vantaggio morale? Avrei preferito sprofondare completamente nel fango piuttosto che lasciar pensare che non abbiamo più un'anima.

Ho voluto prendere parola⁶. Sono stata sepolta dalla merda. «Antisemita!».

Poi abbandonata (quasi⁷) da tutti. Da tutti quelli che ci tengono ad avere le mani pulite... ma non hanno neanche le mani⁸.

Mani sporche e vantaggio morale

La definizione di «vantaggio morale» di Pascal Bruckner, che apre questo capitolo, è agghiacciante poiché trae linfa dal sangue delle vittime del terrorismo. Tuttavia, non possiamo criticare l'autore dell'inquietante *Sanglot de l'homme blanc* per mancanza di visione

6/ H. Bouteldja, *L'anti-tatarisme des Palestiniens (et des banlieues) n'existe pas – A propos de Miss Provence et de l'antisémitisme (le vrai)*, UJFP, 26 dicembre 2020.

7/ *Contre la calomnie et la diffamation, en soutien à Houria Bouteldja*, «Acta.zone», 17 gennaio 2021.

8/ *Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains*, scritto da Charles Péguy con riferimento alla morale kantiana (Victor-Marie, Comte Hugo, Gallimard, Paris 1934, p. 223).

strategica. Il suo cinismo è pari alla sottile comprensione degli interessi della classe-razza che rappresenta. E se il campo decoloniale e antirazzista dovesse anch'esso avere delle pretese strategiche, sarebbe innanzitutto necessario riconoscere che questa «preoccupazione», per quanto oscena, poggia su un presupposto inquietante ma giusto. Abbiamo visto infatti come l'assassinio di Samuel Paty sia stato immediatamente codificato come «vantaggio morale» e abbia permesso al governo di imporre, davanti a un'opinione pubblica incerta, un'agenda securitaria, razzista e liberticida. Il minimo che si possa dire è che i nostri governanti hanno saputo, brillantemente e con opportunismo, sfruttare al massimo la situazione. Per comprendere la furia delle classi dirigenti e la loro determinazione, bisogna ricordare la sequenza di fatti che ha preceduto questa brutale presa di posizione. Con la fine del quinquennio di Hollande, i governi Valls, Philippe e Castex hanno dovuto affrontare successivamente la rabbia di movimenti sociali di Nuit Debout, dei gilet gialli, dei black block, lo sciopero dei ferrovieri e la crescita della lotta contro l'islamofobia e lo Stato di polizia. Sarebbe un grave errore sottovalutare il terrore che ciò ha generato tra le classi dirigenti che, in verità, sono le uniche a poter rivendicare una vera coscienza di classe, organizzata e strutturata. Possono sopportare qualche rivolta qua e là, ma certamente non lo sviluppo a lungo termine di una insurrezione che assomigli anche lontanamente a una unificazione delle classi popolari bianche e non-bianche, o anche lontanamente a una possibilità rivoluzionaria. Di conseguenza, si dotano di tutti i mezzi a loro disposizione.

Così, Bruckner non ha certamente torto a considerare ogni attentato jihadista, rivendicato o meno, come una vera e propria manna del cielo. Di fatto, il periodo che è seguito è stato caratterizzato da tutta una serie di abusi, a cominciare dal progetto di legge «sicurezza globale». Sebbene il provvedimento avesse prodotto un movimento di vera indignazione seguito da una reale mobilitazione, si è tutto rapidamente affievolito quando il governo ha giocato la carta dell'islamofobia: una legge separatista che aveva il vantaggio di prendere di mira soltanto i musulmani. In un contesto di diffuso marciame, non sono mancate le situazioni in cui una data notizia o un particolare incidente si trasformassero in un «vantaggio morale» nelle mani di un potere disperato. Ed è ciò che è accaduto con l'omicidio del poliziotto Eric Masson e con la successiva grande manifestazione da parte delle forze di polizia radicalizzate. Ecco come un crimine interpretato in modo enfatico (tutti i dati

smentiscono l'idea di un aumento dei crimini contro i guardiani della pace) da parte dei sindacati di polizia, dei media e del campo politico più reazionario riesce a far cambiare schieramento ai dirigenti ecologisti e comunisti in favore di Zemmour e De Villiers⁹. Un vero trofeo per i fascisti, una sconfitta per la sinistra, paralizzata e disarticolata. Così, a livello nazionale, il «vantaggio morale» ha avuto la meglio.

Soltanto Mélenchon ha cercato di salvare l'onore aggrappandosi a una barca che affondava. Con la fiducia del minatore, ha trovato la sua via per Damasco. Ha corso un rischio: si è sporcato le mani. Perché, prendere le parti dei musulmani significa correre il rischio di doversi assumere la responsabilità del prossimo crimine di sangue perpetrato da uno di loro; significa subire l'ira del «vantaggio morale» di cui si potrebbe avvantaggiare la controparte. Una volta, a un'indigena preoccupata del rischio di strumentalizzazione, ho detto che Mélenchon era un «bottino di guerra». Che in lui c'era una parte di noi e delle nostre lotte. L'espressione non mi è sfuggita a caso.

Quando, durante la campagna presidenziale, un giornalista gli ha chiesto se fosse necessario rimpatriare in Francia i bambini dei jihadisti detenuti in Siria, ha dato questa risposta sbalorditiva che cito a memoria: sì, dobbiamo recuperare i «nostri piccoli»¹⁰. I loro genitori devono essere giudicati e puniti ma i bambini devono essere rimpatriati.

I nostri piccoli. Le stesse parole pronunciate dalla signora che ama tanto i suoi figli. Però, qui assumono un significato diametralmente opposto.

I nostri piccoli. Non solo i figli dei terroristi (di qualsiasi fazione siano, tra l'altro) restano bambini, ma sono anche quelli di Mélenchon e della nuova Francia che egli si propone di guidare. Mélenchon ama i bambini degli altri. Meglio ancora, ama i bambini dei suoi nemici. Perché, egli afferma, i bambini non sono responsabili degli atti dei propri genitori. Ciò che rende degno di nota questo momento è che si tratta di un esponente politico ragionevole e di cuore, umano, tranquillo. Estraneo al trambusto che lo circonda.

La prova del *pudding* sta nel mangiarlo. La prova dell'autonomia indigena è stata la Marcia contro l'islamofobia del 2019. Mélenchon e Martinez erano lì. Bottini di guerra quindi. Quanto tempo

9/ Esponente politico ultraconservatore ed euroscettico, conduttore di una trasmissione radiofonica e collaboratore di Canal+ (N.d.T.).

10/ Jean-Luc Mélenchon sul set di *C dans l'air*, France 5, 30 gennaio 2022.

occorrerà per conquistarli? Vent'anni? Trent'anni? Bisogna dire che l'estrema destra ci ha dato una grossa mano. Pochi giorni prima, aveva perpetrato un attentato contro una moschea. Il «vantaggio morale» si rivolta contro Bruckner. Niente di cui rallegrarsi ma, stavolta, gioca a nostro favore. Inoltre, bisogna dire che l'antirazzismo politico c'entra qualcosa. Grazie a questo antirazzismo sappiamo che l'islamofobia è l'arma congiunturale della controrivoluzione coloniale, che è un razzismo che colpisce la parte più povera del proletariato francese. Si tratta di una forma di razzismo che serve a ricreare unità tra i bianchi e più precisamente tra la Francia di sopra e la Francia popolare, e un'opposizione tra la Francia di sotto e la Francia popolare. Insomma, l'islamofobia è un tassello chiave al servizio dello Stato razziale integrale e del fascismo in agguato. Mélenchon e Martinez l'hanno finalmente capito. Gioia.

Ora, possiamo fidarci di loro? Sarebbe comunque un errore. L'antenato ci ha detto: «Non esiste un alleato per diritto divino»¹¹.

La grande e miracolosa marcia contro l'islamofobia del 2019 è stata come una prefigurazione dell'alleanza di *beaufs e barbares*. Le organizzazioni operaie ci venivano incontro. Ci riconoscevano. Le lacrime, l'emozione. Ma la Marcia è un orco divoratore. Ha inghiottito il movimento decoloniale. L'autonomia indigena? Vampirizzata. Puff... sparita nel nulla. Questo era l'accordo: «Sì, ma a condizione che...».

A condizione che le fasce autonome siano escluse, a condizione che vi pieghiate al racconto repubblicano e al suo universalismo, a condizione che rispettiate l'agenda della sinistra riformista, a condizione che mettiate acqua nel vostro tè, insomma a condizione che manteniate la vostra subordinazione¹².

Le parole dell'antenato martellano la nostra mente. «Non bisogna confondere alleanza e subordinazione». Ed eccoci qua, nudi un'altra volta. Bisognerà (quasi) ricominciare da capo. Riprendere il sopravvento. Il mio desiderio è che l'esperienza passata e la teoria politica decoloniale non vadano in fumo. Ci hanno insegnato soprattutto questo: con i bianchi, piccoli e grandi, con le loro organizzazioni o le loro diverse rappresentazioni, bisogna sempre restare attenti. Né compiacenza, né paranoia. Siamo con loro quando

11/ Aimé Césaire, nella sua lettera di dimissione del Pcf: «Aimé Césaire, deputato della Martinica, a Maurice Thorez, Segretario Generale del Partito comunista francese», 24 ottobre 1956.

12/ *Marche contre l'islamophobie du 10 novembre 2019: un autre bilan*, Partito degli Indigeni della Repubblica, 7 gennaio 2020.

è necessario, contro di loro quando è necessario, separati da loro quando è necessario. Cioè bisogna costruire una strategia politica che superi contemporaneamente il separatismo e l'integrazionismo. Con, contro, separatamente. Avanzare verso la Grande Alleanza, verso la maggioranza decoloniale. L'Abc.

Se le cose fossero state fatte bene, il dovere dei più coscienti fra voi sarebbe stato quello di farci una proposta per evitare il peggio. Ma le cose sono state fatte male. È a noi che spetta questo compito¹³.

Così sia. Ma avverto il lettore che ciò che segue riguarda solo coloro che sono d'accordo con la non purezza e agli schizzi di merda.

«Chi è sradicato sradica. Chi è radicato non sradica»¹⁴

L'Abc. Per pensare un'alleanza tra *beaufs* e *barbares*, occorre innanzitutto non raccontarsi frottole e prendere in considerazione l'asimmetria delle emozioni.

Riprendo il filo del capitolo precedente. In generale, i *beaufs* se ne fregano del razzismo e della repressione poliziesca degli indigeni. I *barbares* provano sentimenti ambigui ma non privi di una certa solidarietà quando i piccoli bianchi vivono, al pari loro, come prede della polizia. Questi ultimi non si preoccupano dell'imperialismo e dei suoi danni. Gli altri ne soffrono. Il lettore deve, come me, fare i conti con le difficoltà di una sfida che consiste nell'individuare una diagonale, fortemente improbabile, capace di unificare le classi popolari dei paesi a capitalismo avanzato. Cinque secoli di civiltà, centocinquanta anni di nazionalismo coloniale, circa settant'anni di controrivoluzione coloniale e quarant'anni di aumento del suprematismo bianco ci osservano. Tuttavia, mentre scrivo queste righe e contro ogni aspettativa, si staglia una destra bianca altrettanto improbabile. Rompe con il consenso islamofobo, rompe con il consenso identitario, rompe con il consenso securitario, rompe con la politica repressiva verso i migranti, rompe con il consenso europeo, rompe con il consenso imperialista. In modo piuttosto blando, ma comunque rompe. È alle porte del potere e il suo

13/ H. Bouteldja, *I bianchi, gli ebrei e noi. Verso una politica dell'amore rivoluzionario*, Sensibili alle foglie, Roma 2017, p. 38.

14/ Weil, *La prima radice*, cit.

programma, né rivoluzionario né decoloniale ma piuttosto audace, lontano dall'averla indebolita, l'ha rafforzata. Esiste ancora un'anima francese. Ci giunge vagamente dagli effluvi della Rivoluzione del 1789, dai suoi ideali. È il cuore ancora palpitante della Comune. Ci sorprendiamo a riesaminare le parole. Queste ad esempio: «*Liberté, égalité, fraternité*». Fino a ieri le disprezzavamo e invece ora le osserviamo con occhi diversi. Parole che tornano in vita, che volteggiano, disegnano coreografie originali. Possiamo ritenere che l'incessante martellamento islamofobo e antiterrorista abbia definitivamente distrutto lo spirito della Rivoluzione? Il rischio c'è: è quello di essere accusati di complicità col terrorismo, con gli islamisti, con i delinquenti... Questa sinistra – contro ogni cosa – non vuole confondere gli abitanti dei quartieri con gli assassini del Bataclan o di «Charlie Hebdo». Non è molto chiara su questo. Non sa come spiegare questa «minoranza» di musulmani «fanatici» che «fanno danni» e quella «maggioranza» che «rispetta le leggi della repubblica e si integra». Non ha le parole giuste, non ha ancora le lenti appropriate o il coraggio di indossarle. Si regge sulla debole difesa: non facciamo confusione! È una modesta resistenza ma l'avversario non s'inganna: «islamo-gauchisti!», «islamo-bolscevichi!». Sarà la punizione per questa nuova sinistra, che non si è sottomessa al consenso razziale. Questa rottura con il neoconservatorismo alla francese è un passo decisivo verso la costituzione di un'unità delle classi popolari bianche e non-bianche. Un punto è stato segnato. Ma senza una forza organizzata, gli indigeni resteranno tributari e dipendenti da questa sinistra pusillanime. Occorre insistere per tornare all'Abc.

L'Abc è l'asimmetria delle emozioni. Non possiamo stare «tutti insieme» se non c'è un senso di comunione nell'indignazione, una reciprocità nella solidarietà, una convergenza negli interessi. È questa lucidità che ha spinto tanti militanti verso l'indipendenza politica. È questa lucidità che ha contribuito a trasformare questa sinistra e a imporre l'agenda decoloniale. Così stanno le cose. Ma, come già detto, ciò è stato possibile soltanto a costo della svendita dell'autonomia e degli sforzi di unificazione del potere indigeno. Ma finiamola con le lamentele. Una parte non trascurabile delle forze sociali continua a osservare la realtà attraverso le sue contraddizioni politiche materiali – ed è un lusso – mentre il pensiero decoloniale continua a infondere e ad apportare il suo contributo nella comprensione dei conflitti sociali. È il momento di battere il chiodo e di cercare l'interesse comune, l'unità, il blocco storico.

«Tutti insieme, tutti insieme»: sì, ma su quale piano? Finché non saremo capaci di risvegliare il corpo apatico degli astenuti e di ridefinire una nuova dignità bianca che possa competere con quella dell'estrema destra, qualsiasi tentativo di unità tra *beaufs* e *barbares* sembrerà illusorio. Non che la dignità indigena sia secondaria, ma l'inerzia o i demoni dei piccoli bianchi pesano fatalmente sul destino indigeno. Pertanto, bisogna trovare per loro una via d'uscita, diversa dalla rassegnazione o dal razzismo. È un compito prioritario. Significa innanzitutto privare il blocco al potere delle leve che creano il vagabondaggio politico e la disperazione dei piccoli bianchi, di cui l'estrema destra si serve per penetrare nella loro anima e costruire la propria egemonia.

Dato che occorre risparmiare le nostre fragili forze e le nostre munizioni, è importante mirare bene e identificare non tanto il nemico, che conosciamo già, ma il suo tallone di Achille. Se il perpetuarsi dello Stato razziale integrale è garantito da un lato dal suo braccio razziale e dall'altro dal suo braccio sociale, il punto debole dell'armatura si può facilmente trovare. È l'Unione europea. È questa che priva le classi popolari bianche del loro destino, in particolare mediante il costante sgretolamento della loro sovranità e del loro potere decisionale. È la Ue che minaccia il loro potere di acquisto, che gli sprema e li mette sul lastrico. È la Ue che tradisce il patto sociale. È il punto debole dello Stato integrale. D'ora in poi, occorre pensare in grande, guardare lontano. Almeno a livello dell'impero. Ecco il nemico comune: l'Unione europea! Se è così, l'unico rifugio accettabile per la maggior parte è, contro ogni aspettativa, lo Stato-nazione. E se la caratteristica internazionale delle classi subalterne è l'orizzonte finale, allora queste devono prima di tutto poter ri-nazionalizzarsi per poi ri-radicalizzarsi e avvicinarsi alle istanze di potere ricreando le condizioni per un'egemonia popolare. Ne parlerò di nuovo. Ma prima, ci aspetta un compito importante. Poiché nessuna impresa di questo tipo, per quanto essenziale, avrà successo se non sarà in grado di raggiungere l'anima delle persone.

Economizzare i gesti inutili, ad esempio «tapparsi il naso»

Piuttosto che fuggire dal soralismo (o dalle forme funeste dell'islam politico) fondato su emozioni potenti, occorre comprenderne la logica per poterla contrastare. A tale scopo, le urla di sdegno, i «mai più questo» o i soliloqui sul ventre della bestia immonda non saranno di rimedio alcuno. Per smantellare la meccanica *sorale* (certamente superata come fenomeno mediatico ma lungi dall'essere debellata come realtà sociale), è necessario, se posso permettermi un accenno sentimentale, provare una certa tenerezza per «queste persone». Abbastanza da accettare di sguazzare nella melma con loro e sporcarsi le mani. Tuttavia, nessuna parte del campo politico di sinistra è attualmente programmata per capire e combattere efficacemente queste emozioni nella loro grande ambivalenza e apparente omogeneità: il bisogno di nazione e virilità.

Nessun pensiero di sinistra è attualmente armato per rispondere a questi bisogni perché vanno in conflitto con alcuni principi fondamentali del pensiero progressista e/o universalista. Quando la sinistra è internazionalista, non comprende il bisogno di nazione (e quindi di sicurezza), quando è repubblicana e universalista, non comprende il bisogno identitario e religioso. Quando è antifascista, non comprende le conseguenze dannose della disparità di trattamento da parte dello Stato tra l'antisemitismo e gli altri razzismi. E quando è femminista, non comprende l'oppressione delle mascolinità non egemoniche, che siano bianche o non-bianche. Qualunque sia il volto di questa sinistra, si ostina a proporre analisi e risposte inadeguate senza prendere seriamente in considerazione la singolarità dei soggetti subalterni per classe o per razza. Tuttavia, per combattere le perversioni nazionaliste, antisemite e sessiste di *beaufs* e *barbares* è necessario *comprendere*, che non è sinonimo di «giustificare» ma piuttosto una condizione per combattere e distruggere questi infimi istinti. Queste due popolazioni hanno interessi in parte divergenti e in parte convergenti. Gli indigeni lottano contro un integrazionismo ostacolato dal razzismo di Stato, gli altri cercano risposte al deterioramento del loro stile di vita attribuito all'«Impero» e agli immigrati – secondo la definizione complottista di Soral – ma più seriamente a un'Europa tecnocratica e a una globalizzazione selvaggia. Certo, non è semplice affrontare nessuna di queste problematiche perché noi, militanti decoloniali, non potremo mai sostenere un progetto nazionalista,

antisemita o fondato sulla virilità che sia radicalmente contrario al nostro ideale di giustizia sociale e di fraternità. Tuttavia, possiamo considerare la possibilità di attingere dalle mascolinità subalterne bianche e non-bianche e dal bisogno di nazione delle classi popolari le energie sociali da convertire in progetti rivoluzionari. Per farlo, bisogna iniziare rispettando la dignità di queste mascolinità non egemoniche e il legame con la nazione dei piccoli e dei più piccoli. Per abolirle, occorre prima considerarle per ciò che sono: rifugi contro il terrore della modernità. Da qui, identificare ciò che, nella struttura nazionale, intrinsecamente eterosessista, oppone i borghesi ai poveri, e poi sfruttare a nostro vantaggio la situazione.

La storia della borghesia oscilla costantemente tra l'identificazione nella nazione e il tradimento della nazione, perché questa nazione ha un significato diverso per se stessa e per la classe operaia e le masse popolari¹⁵ [...]

...che si sentono a questa legate perché la forma nazionale-polare dello Stato è stata imposta anche dalla lotta di classe, dai proletari, dai contadini, dalle donne... Spero che Soral, per quanto detestabile possa essere, sia riuscito a trarre vantaggio da questa «oscillazione» della borghesia e da questo autentico rapporto che i «piccoli bianchi» intrattengono con la nazione. È riuscito ad affiancare il suo discorso a quello della lotta di classe risalendo lontano nella storia del dolore delle persone comuni. I bianchi, uomini, donne e bambini, sono stati a loro volta e per lungo tempo bestie da soma, semi-schiavi, minatori condannati a una morte prematura, operaie doppiamente sfruttate, in fabbrica e in casa, contadini sradicati, carne da cannone, storpi, amputati. Le loro lotte, le loro rivolte e la loro appartenenza all'aristocrazia operaia a livello mondiale li hanno certamente trasformati, a partire dalla metà del XX secolo, in cittadini relativamente privilegiati e in parte risparmiati dalle guerre che continuano a devastare altri mondi. Tuttavia, i loro discendenti non sono sempre saliti ai livelli superiori della scala sociale. Se questa speranza li ha abitati immediatamente dopo la guerra, quando è stato siglato il patto sociale/razziale, se hanno potuto toccarlo con mano durante i «trenta gloriosi», gli anni Ottanta e la famosa svolta dell'austerità hanno rapidamente chiuso la parentesi incantata. Lo Stato si è gradualmente disimpegnato dalle aree interne, dalle campagne e dalle periferie, abbandonando inte-

15/ Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, cit., p. 130.

re popolazioni in spazi inospitali ed economicamente devastati. La portata della de-sindacalizzazione e il declino delle organizzazioni operaie hanno finito col precipitare questi piccoli bianchi disprezzati nel campo dell'astensione o dell'estrema destra, perché solo quest'ultima manteneva con loro un rapporto umano, per quanto fallace. Si è chiesto loro di abbandonare la propria terra per la metropoli, dimenticando che la mobilità sociale richiede risorse e che lo spazio familiare e territoriale è uno spazio di solidarietà e cultura. Tutto ciò ha fatto la fortuna degli esponenti dell'estrema destra. La Francia autentica è la Francia rurale, la Francia che tiene alle sue tradizioni e alla sua identità contro la Francia delle grandi metropoli, globalizzate e cosmopolite. Nonostante il sottotesto razzista e il populismo ipocrita delle destre nazionaliste, un'analisi anticapitalista delle classi popolari bianche non potrà fare a meno di considerare criticamente il disprezzo attraverso cui le sinistre hanno respinto le questioni dell'identità e dell'attaccamento che, contrariamente alle apparenze, sollecitano un piano tanto morale quanto materiale. Ma Sorol ha fatto qualcosa di ancora più notevole. Attraverso la sua ambivalente ammirazione per l'islam che interpreta l'attaccamento dei musulmani a forme di trascendenza che sfuggono alla logica moderna, secolare e capitalista, ha colto il deserto culturale della sua gente. Ha toccato con mano la famosa insicurezza culturale alla base del malessere esistenziale dei piccoli bianchi. La paura del venir meno della semplicità della vita, delle relazioni e dei gusti e il bisogno di valori assoluti, hanno fatto la fortuna della malinconia dell'estrema destra che ha rivelato, in negativo, l'aridità affettiva dei suoi avversari. Eppure, sono domande che si potrebbero integrare in un progetto di emancipazione radicalmente antifascista. Sarebbe tuttavia necessario dinamizzare e rendere dialettico il nostro rapporto con lo Stato-nazione, con l'identità, con la cultura e con i rapporti che le classi popolari bianche hanno con la bandiera. Questo, con l'obiettivo finale di un suo superamento, naturalmente, ma non senza passare prima attraverso di esso e la sua parte più luminosa. Quella contenuta nella Rivoluzione francese e nei suoi ideali traditi ma ancora vivi. È una prospettiva rischiosa, piena di ostacoli. Ma inevitabile.

Questo mi spinge a riconsiderare la risposta ironica che Zhu Enlai diede a un giornalista francese che gli aveva chiesto cosa pensasse della Rivoluzione francese: «È troppo presto per dirlo». Forse era più un'espressione di saggezza che di scherno.

«Lasciamo questa Europa!»

Allora, compagni, il gioco europeo è definitivamente terminato, bisogna trovare altro¹⁶.

È ai colonizzati che Fanon si rivolge all'inizio degli anni Sessanta. E quando dice «compagni», si sta davvero rivolgendo all'umano generico? I bianchi avrebbero potuto sentirlo ma, almeno che io sappia, non lo hanno fatto. Inoltre, quando nel 2005 gli elettori francesi hanno detto «no» al Trattato costituzionale europeo (Tce), non è stato perché l'Europa massacra l'uomo «dovunque lo incontra, a tutti gli angoli delle sue stesse strade, a tutti gli angoli del mondo»¹⁷, ma piuttosto perché la Ue stava per tradire proprio quell'uomo con il quale ha stretto alleanza e a cui deve protezione e prosperità. A differenza dello Stato-nazione, l'Unione europea fatica a catturare il consenso delle masse. Perché il suo carattere è fondamentalmente antidemocratico e rafforza l'esclusione delle masse dai centri decisionali. Perché è solo un'internazionalizzazione degli interessi dei blocchi borghesi nazionali, una loro estensione all'interno delle istituzioni burocratiche, che privano i popoli europei e soprattutto le classi popolari della loro piena sovranità. Se l'adesione allo Stato-nazione era garantita da un contratto sociale/razziale, l'Europa invece garantisce solo un'integrazione capitalista/razziale/imperialista. E il contratto sociale? E la sovranità popolare? Il «no» degli elettori alla linea di Maastricht è stato categorico. Il patto razziale transnazionale con sede a Maastricht si sgretola. Non certo per il migliore dei motivi, ma al diavolo la morale. Perché, in fondo, poco importano le ragioni che spingono una parte dei bianchi a voler uscire dalla Ue. Dal nostro punto di vista, sappiamo che è necessario appellarsi a questo istinto di conservazione. Anche se la motivazione morale dei bianchi non è superiore ai propri interessi di classe, la loro intelligenza e la preoccupazione di finire schiacciati dalla macchina neoliberale potrebbero costringerli a fare scelte che vanno nella stessa direzione delle nostre. Il luogo dell'incontro potrebbe proprio avere il nome di *uscita dalla Ue*. È qui che potrebbero concretamente materializzarsi il ritorno al piano nazionale e la possibilità del suo superamento. È a partire da qui che potrebbe essere riformulata la sovranità popolare e

16/ F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007, p. 228.

17/ Ivi, p. 227.

finalmente ridefinita una nuova geopolitica mondiale che potremmo definire di «de-occidentalizzazione» delle relazioni internazionali. Lasciamo dunque questa Europa! Che loro la lascino su basi antiliberiste, persino francesi-scioviniste, e noi, invece, su basi decoloniali. Non importa, l'essenziale per ora è lasciarla. Dopo di che tutto sarà possibile. Anche, tra altre cose, il peggio, certamente. Ma vale la pena fare una scommessa solo quando c'è un rischio.

Sia quindi chiaro fin dall'inizio: non esiste una Frexit intrinsecamente «buona» o «cattiva». L'uscita dall'Unione europea può senza dubbio servire un'agenda razzista e imperialista, come nel caso di Boris Johnson e della sua Brexit. Riguardo all'Unione europea, ci troviamo quindi in una sorta di situazione di «stallo», tra l'impossibilità di una sua riforma strutturale, secondo la critica sciovinista-nazionalista sostenuta dall'estrema destra, e l'esaltazione di una «Europa sociale» sostenuta dalla sinistra, che ha però il merito di voler contrastare il progetto neoliberale della Ue, che colpisce al cuore anche gli indigeni. Può quindi servire da base per formulare una proposta decoloniale generale che tenga conto degli interessi parzialmente convergenti e parzialmente divergenti di *beaufs* e *barbares*.

Bisogna quindi «trovare qualcosa di diverso». Ma cosa? Fanon non ce lo dice. Dall'indipendenza in Africa e Asia non abbiamo scoperto alcuna formula magica per liberarci radicalmente dalle strutture politiche nate dalla modernità occidentale. Lo Stato-nazione resta, in modo imperturbabile, l'istituzione statale più generalizzata, la più radicata nelle coscienze e quella da noi più odiata.

Perché, dopotutto, non ripensarlo? Lo Stato-nazione non ha più il monopolio dell'autorità politica, ma resta la matrice ultima degli equilibri sociali. Non è forse questa stessa struttura-rifugio che, attraendo parte del proletariato bianco, ha portato il RN al successo? Non si tratta della struttura che, fatta eccezione per regionalisti e internazionalisti (piuttosto minoritari), incarna meglio e più pienamente la dignità bianca? Non è forse da lì che potremmo e dovremmo immaginare di sfidare l'estrema destra? E i barbari in tutto ciò? La stragrande maggioranza di loro, principalmente per ragioni razziali e di classe, non ha alcuna motivazione particolare per difendere questa Europa dei ricchi che si proclama bianca e cristiana ma ha un interesse diretto nella ridefinizione di una nuova dignità bianca. E se questa dovesse passare per un ritorno allo Stato-nazione inteso come transizione verso il suo superamento? Riassumiamo. L'Unione europea, ultraliberale, burocratica e

tecnocratica, priva le classi popolari bianche della loro sovranità. A partire da questa privazione, una politica decoloniale degna di questo nome deve poter pensare la questione della dignità bianca, o più esattamente di un'altra dignità bianca. Adottare la politica delle mani sporche sarà quindi inevitabile per contrastare le diverse forme di nazionalismo che a volte si mascherano da universalismo repubblicano. Occorrerà, infatti, come suggerisce Gramsci, sottrarre a tali ideologie la loro componente «nazional-popolare», senza mai perdere di vista una visione internazionale. Per questo, bisogna osare il ritorno al quadro nazionale. Infatti, se l'estrema destra francese fa sempre più fatica a trovare un punto di mediazione tra un'Europa bianca, cristiana e suprematista e uno Stato-nazione bianco, cristiano e suprematista, le classi popolari bianche, sia di destra che di sinistra, appaiono più sferzanti rispetto al loro rapporto con questa Europa, che non gli garantisce le stesse protezioni e vantaggi dello Stato-nazione.

Il vero problema è quello del rapporto della classe operaia con la nazione: un rapporto profondo ampiamente sottovalutato dal marxismo che tende a considerarlo solo dal punto di vista della semplice dominazione ideologica della borghesia¹⁸.

Si potrebbe obiettare che lo Stato-nazione rappresenta lo strumento per eccellenza delle politiche imperialiste e dell'oppressione degli indigeni. Giusto. Tuttavia, partendo dal presupposto che l'antirazzismo deve essere politico – ossia porre la domanda del potere per combattere lo Stato razziale integrale – la questione dell'uscita dalla Ue – che non è altro che uno Stato razziale sovrano – diviene inevitabile. Non si tratta di stabilire se la scala nazionale sia migliore rispetto a quella europea, ma piuttosto quale sia la scala che ci permette di lottare più efficacemente contro lo sfruttamento e l'oppressione. L'assoluta mancanza di democrazia all'interno della Ue è l'ostacolo principale a una mobilitazione politica a livello europeo. Di fatto, le mobilitazioni si sviluppano principalmente a livello statale, ed è quindi a livello dello Stato-nazione che occorrerà prendere il controllo degli strumenti del potere – cosa che è semplicemente impossibile all'interno della Ue, poiché le politiche nazionali restano in gran parte da questa determinate. L'uscita dalla Ue non è quindi fine a se stessa ma, ben lungi da ciò, è una

18/ Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, cit., p. 130.

tappa essenziale se si vuole vedere la lotta progredire. Mento un po' quando dico che si tratta solamente di una tappa. Poiché il ritorno allo Stato-nazione sarà molto di più di un semplice passaggio e il suo superamento un orizzonte relativamente lontano verso cui si dovrà tendere, ma le cui condizioni di realizzazione dipenderanno in gran parte dall'esistenza o meno di una potente utopia popolare a livello mondiale; di una nuova Idea; di una nuova affermazione positiva. Come ieri il comunismo o, a livello regionale, l'islam politico o il panafricanismo. Senza un'utopia rivoluzionaria capace di sfidare il mostro capitalista, la «tappa» nazionale rischia di durare più a lungo. Ecco perché il ritorno allo Stato-nazione deve anche essere considerato come un momento di questa utopia, o addirittura come la sua condizione. Si dovrebbe quindi pensare contemporaneamente a una strategia decoloniale di ritorno al quadro nazionale in favore degli indigeni, che non gli importa certo dell'Europa ma che non hanno una patria, e allo stesso tempo a una strategia antiliberalista in favore delle classi popolari bianche, per le quali la patria è un valore rifugio forte e sicuro quanto l'oro. Pertanto, perché continuare a evitare la politicizzazione di queste due emozioni opposte e contraddittorie ma storicamente determinate dal fatto nazionale/imperiale? E perché non cercare di trovarne il denominatore comune? I *beaufs* non si sentiranno immediatamente coinvolti da una Frexit decoloniale. Soltanto un rapporto di forza indigeno (dall'interno e dall'esterno), che avvia un circolo virtuoso, potrà trasformarli. Tuttavia, allo stato attuale, è più saggio concentrarsi su ciò che può suscitare un sostegno immediato e arginare l'attrazione che l'estrema destra esercita verso un pubblico potenzialmente permeabile alle sue idee. Oppure, semplicemente, cercare di risvegliare l'interesse per la politica tra coloro che se ne sono allontanati. Questo significa politicizzare la rottura con la Ue. Significa difendere politiche di natura economica (ad esempio, la nazionalizzazione di settori strategici dell'economia), sociale, legislativa e culturale (come il recupero delle lingue e delle culture regionali), che possano accompagnare l'uscita dall'Unione. Una rottura con la Ue implica quindi una ristrutturazione completa dello Stato. Il ritorno a una valuta nazionale, le cui conseguenze sono sconosciute e incerte, consentirebbe comunque di riappropriarsi degli strumenti, oggi inaccessibili, della politica monetaria, dimensione fondamentale per la sovranità popolare.

Riprendere il controllo delle decisioni politiche ed economiche è un elemento centrale per una Frexit che intenda, più com-

plessivamente, proporsi come politica contro il neoliberalismo. È addirittura essenziale se vogliamo portare avanti una politica che affronti realmente le strutture dello Stato. Potremmo pensare la sovranità «popolare» non tanto partendo dal significato costituzionale del termine «popolo», ma piuttosto in quanto alleanza delle classi subalterne e degli indigeni, all'interno di configurazioni socio-spaziali e istituzionali che si rifanno agli Stati-nazioni. Lottare per una Frexit *popolare* implica quindi una comprensione della sovranità, non come concetto unilaterale ma come concetto relazionale, e per questo politico. È proprio questa alleanza tra indigeni e classi popolari bianche che può far sì che una Frexit diventi una via d'uscita che apre la strada a un orizzonte decoloniale. L'uscita dalla Ue non è certamente una «soluzione miracolosa» che permette meccanicamente di uscire dallo stallo politico che le crisi sanitarie ed ecologiche svelano nella loro nudità, ma piuttosto una tappa inserita in una lotta decoloniale più ampia che coinvolgerebbe il grande Sud, che è oggi più che mai fondamentale per un cambiamento nei rapporti di forza a livello mondiale.

*Marronnons-les, marronnons-les!*¹⁹

Poiché l'unità sarà conflittuale, deve esserci una garanzia di separazione. L'Abc.

Una parola migliore rispetto a «separazione» è «indipendenza». Quando sei indipendente da qualcuno, puoi separarti da lui. Se non puoi separarti da lui, significa che non ne sei indipendente²⁰.

Molte volte nella storia ci siamo separati e sento che, stanchi, siamo spinti a credere nello stare tutti insieme. Non cederei così rapidamente al richiamo delle sirene. Ricordiamolo: «Alla fine, mi sono reso conto che questa adesione al Pc era in un certo senso ancora un'altra forma di dimissione»²¹.

Facciamoli arrabbiare, facciamoli arrabbiare!

L'Abc. L'indipendenza significa autonomia, autodeterminazione. È l'agenda differita. Ma è anche il rapporto di forza che la

19/ *Metteteli in fuga, metteteli in fuga!* (A. Césaire, *Le verbe morronner*, 1955).

20/ J. Barnes, *Malcolm X. La libération des Noirs et la voie vers le pouvoir ouvrier*, Pathfinder, Atlanta 2010, p. 113.

21/ Estratto del documentario di Guy Deslauriers, *Césaire contre Aragon*, 2019.

potenza politica indigena deve continuare a creare con, contro e separatamente dalle forze bianche. La forza dei *beaufs* non esiste. È dispersa nel campo politico bianco. Spetta alle forze rivoluzionarie bianche elaborare una strategia all'interno dei propri confini. Inoltre, è a loro che dobbiamo rivolgerci per pensare il blocco storico in mancanza di un'altro antagonismo politico organizzato. Tuttavia, poiché la sinistra resta la nostra alleata privilegiata, essa continuerà a essere il nostro avversario principale, anche qualora si riformasse a nostro vantaggio. Bisogna continuare il lavoro ai fianchi. Le sue emozioni non si sciolgono nelle nostre. In tempi di crisi, l'istinto di conservazione bianco può spostarsi sia a sinistra che a destra e, per la verità, più probabilmente a destra. La bianchezza è in declino. È quindi pericolosa. Inoltre, in assenza di un rapporto di forza decoloniale aumenterà la capacità di nuocerci e il potere di attrazione delle forze bianche più reazionarie. L'esistenza di un fronte indigeno autonomo, strutturato e combattivo resta un fattore chiave per l'unità. La lotta contro il razzismo e l'imperialismo rimane la spina dorsale della nostra lotta. Abbiamo visto cosa potrebbe costituire il nostro comune ma persistono gli antagonismi. L'autonomia ha senso solo se prima viene messa al servizio degli interessi dei non-bianchi. In definitiva, deve essere una componente della sovranità popolare da costruire, una condizione indispensabile per un'alleanza effettiva tra *beaufs* e *barbares*. Tuttavia, la proposta indigena non potrà accontentarsi di essere solo politica o economica. Dovrà essere spirituale.

Cominciamo con il piano materiale e con una domanda semplice: come possiamo combattere il «razzismo di Stato» se lo Stato in questione non è sovrano? Un'uscita decoloniale dalla Ue potrebbe consentire non tanto di rafforzare lo Stato-nazione francese ma, al contrario, di suscitare e approfondire le fratture politiche al suo interno. Una Frexit decoloniale potrebbe infatti essere inserita sin dall'inizio in un superamento dello Stato-nazione. Come scriveva Sadri Khiari:

La controrivoluzione coloniale in corso è una guerra per preservare o rafforzare il dominio *statutario* (politico, culturale, morale, economico...) di una parte del mondo, di un'aristocrazia planetaria bianco-europea-cristiana, di «uomini superiori bianchi», come diceva Gramsci, su tutti gli altri popoli²².

22/ Khiari, *La contre-révolution coloniale*, cit., p. 211.

È contro questa «aristocrazia» che una Frexit decoloniale deve combattere, diversamente da come è avvenuto con la Brexit di destra che, attraverso un nuovo consolidamento dello Stato-nazione, intendeva rafforzare il dominio bianco. È importante sottolineare qui il modo in cui la Ue prende di mira direttamente e in modo specifico gli indigeni, non solo all'interno della Ue ma anche nel Sud globale. La svolta repressiva che la Francia – come altri paesi membri della Ue – ha, da diversi anni, intrapreso contro i musulmani con il pretesto dell'antiterrorismo, va posta in relazione alle direttive «antiterroristiche» della Ue. Già nel 2004 diverse ricerche hanno dimostrato che l'antiterrorismo post-11 settembre era, nei paesi europei, specificatamente organizzato dalla Ue²³. Si può risalire ancora più indietro: nel 1973, con la dichiarazione di Copenhagen sull'«identità europea», quando i valori europei cominciano a diventare determinanti nel processo di integrazione europea. Questa affermazione di una pseudo-identità europea non ha niente da invidiare al dibattito sull'identità nazionale dell'era Sarkozy. L'esclusione razziale è al centro del progetto europeo, e che dire del ruolo cruciale della Ue nello sfruttamento del Sud globale, attraverso accordi commerciali che sono in parte di competenza esclusiva dell'Unione. Se vogliamo combattere efficacemente l'impoverimento del Sud è essenziale riconoscere la costituzione della Ue come blocco di sfruttamento. Un'uscita decoloniale dall'Unione dovrebbe quindi opporsi in modo frontale all'uscita nazionalista, nostalgica dell'ex impero coloniale. Bisogna iscrivere la Frexit decoloniale in una nuova geografia politica, che deve implicare solidarietà e fratellanza con i popoli del Sud e anche una rottura della meccanica dello sfruttamento su cui si fondano i rapporti asimmetrici tra la Ue e il Sud globale.

L'uscita dalla Ue non smantellerà la «barricata europea» in modo meccanico ma, se accompagnata dalle politiche adeguate, potrà certamente contribuirvi. Una forza politica indigena non può più accontentarsi di combattere contro questo o contro quello. Deve acquisire la sua piena sovranità e pensarne le condizioni di possibilità. Per poterlo fare, occorre riportare il potere in patria e tenerlo sotto controllo.

23/ Vedi i lavori di Liz Fekete, in particolare *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe*, Pluto Press, London 2009.

«O capitano, mio capitano»

La riconquista della sovranità popolare deve accompagnarsi con la strategia per un nuovo blocco popolare in grado di rovesciare i rapporti di forza all'interno dello Stato razziale integrale. Questo implica la rottura con la collaborazione di razza e la disponibilità delle classi subalterne bianche di stare dentro questa rottura. Implica anche che la rottura sia desiderabile e perché lo sia non sarà probabilmente sufficiente risolvere la questione sociale. Né il conseguimento della sovranità popolare. Saranno tappe necessarie e persino indispensabili ma non sufficienti per controbilanciare i vantaggi della bianchezza. Bisogna dare un senso più profondo alla dignità bianca. I bianchi non sono solo bocche da sfamare o cittadini con diritti e doveri. Bisogna ridefinire la bianchezza. E questa ridefinizione, come il ritorno alla nazione, sarà essa stessa transitoria. È la ragione per cui bisogna considerare un ritorno alla bianchezza mirando contemporaneamente al suo superamento. L'abolizione della razza, se trionferà, passerà, credo, attraverso la riaffermazione di una certa dignità nazionale. Chi meglio di Poulantzas ha capito questa idea?

Lo Stato nazionale come posta in gioco e obiettivo delle lotte operaie è anche la riappropriazione da parte della classe operaia della propria storia. Il che, certo, non può essere fatto senza la trasformazione dello Stato. Ciò pone la questione di una certa permanenza di questo Stato, nel suo aspetto nazionale, nella transizione al socialismo: permanenza non solo nel senso di una sopravvivenza deplorabile, ma anche di una necessità positiva per una transizione al socialismo²⁴.

Questo ragionamento può far rabbrivire ogni buon internazionalista, ma è vero che il sentimento nazionale non si estirperà mai con belle parole o buoni sentimenti. Per noi è abbastanza semplice. In quanto razza schiacciata, noi abbiamo il diritto a un orgoglio dichiarato proprio perché è sprovvisto di forza. Per i bianchi la questione è più delicata, perché la bianchezza è essenzialmente un rapporto di dominazione. In questo caso sarà necessario cercare all'interno del bianco, dove spesso c'è un essere oppresso, la parte più luminosa da esaltare e, allo stesso tempo, dovremmo tollerare l'ostentazione della bandiera tricolore e della Marsigliese. Perché,

24/ Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, cit., p. 132.

dopo tutto, chi è che dà all'inno e alla bandiera il loro significato ultimo? Nulla impedisce ai piccoli bianchi di reintrodurvi un significato rivoluzionario! L'essenziale è che decidano una volta per tutte chi, tra l'indigeno o le classi dirigenti, ha fatto di loro ciò che sono. Chi li ha impoveriti? Chi li ha abbandonati? Chi ha svenduto la loro cultura e le loro tradizioni? Come prima cosa, si deve materializzare un'alleanza critica attraverso l'incontro, dopodiché la convivenza della bandiera tricolore con la moltitudine di bandiere indigene è una cosa già vista. Ad esempio sugli Champs-Élysées durante la Coppa del Mondo, vinta da una squadra «black, black, black». Nella gioia generale. Ne siamo usciti bene. Siamo stati persino felici.

Ma questa egemonizzazione del potere popolare deve essa stessa fondare la sua dinamica nella costruzione di un'unità la cui conflittualità sarà rafforzata, prolungata, cristallizzata nei rapporti di razza: la sovranità delle classi popolari bianche da un lato, la sovranità indigena dall'altro. Naturalmente, possiamo aspettare, come Penelope, l'armonizzazione progressiva e lineare delle moltitudini e sperare che esse trovino spontaneamente la loro strada verso la costruzione del blocco storico, oppure possiamo pensare in modo più pragmatico che la strategia di potere deve trovare fondamento in una direzione politica. Questo è il mio caso. Per essere più precisa, parlo di una direzione politica proteiforme che integri la conflittualità, gli spazi-tempo differiti, le profonde contraddizioni che esistono non solo tra i due grandi gruppi razziali (i bianchi e i non-bianchi) ma anche al loro interno. Forte di questa consapevolezza, la direzione politica degli indigeni non potrà essere delegata a nessuna forza di potere bianca. La direzione politica indigena dovrà agire nel senso strategico dell'unità delle classi popolari, pur vigilando scrupolosamente sulla difesa costante dell'interesse collettivo dei non-bianchi, tanto a livello nazionale quanto internazionale, poiché si tratta del gruppo più vulnerabile e più rapidamente sacrificabile dalle forze politiche. A tal fine, non potrà in alcun caso permettersi il lusso di abbandonarsi alle promesse di grandi serate. La potenza indigena sarà, infine, l'avanguardia di ciò che, quando si è un po' romantici, si può chiamare la «ri-umanizzazione dei rapporti con il mondo» e che invece, senza romanticismo, si chiama «antimperialismo». Se per i bianchi esistono la destra e la sinistra, per noi esiste il Sud. È la nostra certezza: è dal Sud che dipenderà la nostra liberazione, dal Sud che verrà l'Idea nuova. È per questo che la potenza indigena, insieme alle forze bianche antimperialiste e ai nostri fratelli e sorelle bianche, che speriamo

siano il più numerose possibile, avrà un ruolo guida in un progetto di superamento dello Stato-nazione e, si spera, di fraternizzazione con i dannati della terra. Sempre che questi ci perdonino.

Digressione

Sappiamo quanti bambini nascono, nel paese, dall'amore tra *beaufs* e borghesi?

Esistono ma sono abbastanza rari.

E quanti bambini dall'amore tra barbari e borghesi?

Zohra, la figlia di Rachida Dati.

E quanti bambini dall'amore tra *beaufs* e *barbares*?

Molti.



La scelta degli antenati

Può darsi che oggi la Francia debba scegliere fra l'attaccamento al suo impero e il bisogno di avere di nuovo un'anima¹.

Simone Weil

Di recente un amico beninese mi ha detto: «Considerata la loro storia di integrazione e il loro famoso “i nostri antenati galli”, il rischio è che domani ci ritroviamo a dire “i nostri antenati schiavisti”»². Dannazione! Aveva forse ragione Malika Sorel, nominata da Sarkozy all'Alto Consiglio per l'integrazione, quando riassume le cose dicendo: «Immigrare significa cambiare genealogia»³? Tutto d'un colpo, all'ombra del timore espresso dal mio amico, un'apparizione.

Osserviamo più da vicino due vittime storiche della supremazia bianca convertite alla difesa di quella supremazia: Alain Finkielkraut³ ed Eric Zemmour. Entrambi sono ebrei, uno di origine polacca e l'altro algerino: il primo è vittima del nazismo e del collaborazionismo, il secondo della colonizzazione. Sappiamo che l'avvenire ci offrirà altri cloni neri, arabi o musulmani, la cui comparsa è stata fin qui rinviata solo da un ritardo nell'integrazione. Per comprendere il meccanismo della loro conversione, occorre innanzitutto riconoscere che hanno rinunciato ai loro antenati per accogliere quelli dei loro carnefici. Ciò non è stato senza conseguenze per la salute delle loro anime. Nello spettro politico contemporaneo, occupano, infatti, il posto che segna una rottura nella filiazione. Possiamo chiamarla «tradimento» se ci collochiamo nel campo degli ebrei perseguitati e sradicati, oppure «assimilazione» se consideriamo il campo dell'ideologia repubblicana reazionaria, oggi in piena espansione. Queste due creature mediatiche, voci del

1/ Weil, *La prima radice*, cit.

2/ Ahmad Nougbo, militante panafricanista.

3/ Filosofo e giornalista francese (N.d.T.).

campo neoconservatore francese se non del fascismo, danno ragione a Sarkozy quando, nel 2016, diceva: «Non appena si diventa francesi, i nostri antenati sono galli».

Eric Zemmour si spinge oltre: «Per essere francese, si deve avere Napoleone come antenato e Giovanna d'Arco come bisnonna». A questo aggiunge: «Io sono nostalgico del tempo in cui la Francia dominava l'Europa, e comprendo i veri nazionalisti come Putin o Trump. Capisco benissimo Putin quando dice che chi non rimpiange l'Unione Sovietica non ha cuore. Io dico che chi non rimpiange l'impero napoleonico non è davvero francese. Sono nostalgico della grandezza del mio paese»⁴.

Ma allora perché fermarsi qui? Zemmour intende riabilitare anche il maresciallo Pétain che, nel 1940, aveva patteggiato con Hitler e collaborato alla deportazione degli ebrei. Dopotutto, non fa che prolungare il gesto di tutti i buoni repubblicani che non hanno fatto altro che ridurre questo momento a una semplice «parentesi», un «incidente» nella storia della Francia, negando le «origini repubblicane di Vichy».

Alain Finkielkraut interpreta Sarkozy in modo più discreto: «I nostri antenati li offriamo al mondo»⁵. Questa proposta – neoconservatrice in bocca a un filosofo – assomiglia stranamente a quella – decoloniale – che attribuiamo a C.L.R. James: «Sono i miei antenati, possono essere i vostri se li volete».

Finkielkraut, proprio come l'intellettuale caraibico, ci offre i «suoi» antenati. È inquietante. Tuttavia, quando la nebbia si dirada, il malessere si attenua. C.L.R. James, infatti, ci offre i suoi antenati, ma non «tutti». Solamente quelli che hanno lottato contro la schiavitù. Non si tratta di una di filiazione ideologica, etnica o biologica, ma di una filiazione di lotta contro l'infamia. Finkielkraut invece ci offre *tutti* i suoi antenati, senza distinzione (o quasi) da Vercingetorige a Charles de Gaulle con la sua Guerra d'Algeria, passando per Napoleone il carnefice dell'Europa o Thiers il macellaio della Comune di Parigi. In questo modo, si eleva al ruolo di araldo di una memoria, alla gloria del «genio» francese che fa *tabula rasa* delle contraddizioni sociali e politiche e che partecipa al mito di una Francia eterna e dominatrice. La proposta di Sarkozy/Finkielkraut è diametralmente opposta

4/ Eric Zemmour risponde all'invito di Louis Aliot in campagna elettorale per le municipali di 2020, Made in Perpignan, 24 settembre 2019.

5/ Citato da Elisabeth Lévy nella trasmissione *L'esprit de l'escalier*, RCJ, 25 settembre 2016.

a quella di James. Una si caratterizza per il suo nazionalismo identitario e coloniale, mentre l'altra per la sua linfa rivoluzionaria. Se la prima comprende un ampio spettro che va dal partito socialista ai neoconservatori, la seconda fatica a farsi strada nel panorama politico, bloccata tra il repubblicanesimo e una sinistra radicale ancora riluttante all'uso della razza come categoria analitica e politica. Eppure, come quando il signor Jourdain parlava in prosa senza saperlo, anche la sinistra radicale produce la razza bianca senza rendersene conto. Certo, a differenza degli intellettuali del potere, seleziona i suoi riferimenti storici. Preferisce Rosa Luxemburg a Giovanna d'Arco e Louise Michel a Victor Hugo, ma anche la sinistra ha i propri paraocchi. Preferisce sempre Robespierre a Toussaint Louverture nonostante la Rivoluzione haitiana abbia prolungato e rinforzato la Rivoluzione francese. Allo stesso modo, preferisce le grandi figure della Resistenza francese a quelle algerine, sempre un po' incerte, sempre un po' sospette, sempre un po' barbare. Non comprendendo e rifiutando la proposta di James, i rivoluzionari bianchi si privano di tutto e soprattutto della loro anima.

Fortunatamente, gli indigeni sono un passo avanti. Loro l'anima se la portano ovunque.

«La battaglia delle statue», che si gioca da qualche anno e che si è intensificata dopo la morte di George Floyd – rimozione della statua di Cecil Rhodes in Sudafrica, di Edward Colston a Bristol, di Victor Schoelcher in Martinica, imbrattamento della statua di Colbert a Parigi – smentisce la fatalità del mito gallico. Esistono in Francia e in Occidente delle forze decoloniali che resistono all'ingiunzione integrazionista, soprattutto quando attaccano i simboli coloniali e schiavisti. Si tratta di un importante passo avanti poiché le rimozioni, avvenute l'una dopo l'altra, non sono eventi marginali o aneddotici. Sono l'espressione di una coscienza decoloniale in costruzione, capace di identificare la base ideologica del potere bianco fondato sulla legge del più forte e sulla versione dei conquistatori: personaggi storici la cui virtù non è tanto esaltazione del passato quanto la conferma dell'ordine presente e, si può temere, anche di quello futuro. Così, la rimozione delle statue non si riduce solamente a un atto simbolico. Schierandosi dalla parte della verità storica e seguendo la visione dei «dannati della terra», diventa un atto politico potente, capace di competere con i miti ufficiali. Un atto, dunque. E allora?

Ho detto, si portano dietro l'anima.

Un atto, dunque. E allora? La fede.

E allora? Il senso di comunità.

E allora?

Chi rimuove le statue, i credenti, gli esponenti delle comunità, sono indigeni divenuti bianchi. Integrati al patto sociale in posizione subalterna, ma comunque integrati. Né bianchi né dannati della terra. Quindi, come fanno a sbarazzarsi completamente dei loro «antenati galli»? Il fatto è che, insieme ai francesi «nativi», formano una «comunità nazionale». Se lo negano, lascia che spieghino, lascia che vuotino il sacco! Perché rimangono? *Perché?* Questa è la domanda sadica e perfida dei sostenitori di Le Pen. Una domanda che ci imbarazza e per questo ha qualcosa di pertinente.

L'ipotesi del mio amico si conferma. Se siamo oggettivamente gli eredi dei galli, perché non dovremmo essere anche gli eredi degli schiavisti, visto che abbiamo altrettanto approfittato dell'epopea coloniale? I nostri antenati gli schiavisti... che fanno di noi dei «selvaggi». In qualche modo, i fasci hanno ragione, dobbiamo farci carico del crimine insieme a loro.

Con i loro fantasmagorici antenati galli, i bianchi invece, nella loro grande maggioranza, non sembrano mai volersi identificare con le lotte indigene, e ancora meno con le figure della loro liberazione che sono irrimediabilmente altre. Toussaint Louverture ha liberato schiavi, non schiavisti. Ho Chi Minh ha liberato vietnamiti e il Fronte di liberazione nazionale ha liberato algerini. Tuttavia, come ne converrebbe Sartre, ogni vittoria e ogni progresso della lotta anticoloniale ha contribuito a «ripulire» i bianchi della loro barbarie. Un cambio di prospettiva potrebbe invece restituirci la.

In sostanza, ecco l'obiettivo a cui dobbiamo mirare: accelerare il de-imbarbarimento dei bianchi, rallentare invece l'imbarbarimento degli indigeni. Sono tanti gli antenati che potrebbero servire a questo progetto e ripopolare il pantheon decoloniale: Toro Seduto, Geronimo, Cochis, Solitude, Toussaint Louverture, Nat Turner, Harriet Tubman, John Brown, Robespierre, Saint-Just, l'Emiro Abdelkader, Omar al-Mukhtar, Lalla Fadhma n'Soumer, Louise Michel, Patrice Lumumba, Ho Chi Minh, Lenin, Mandela, Malcolm X, Larbi Ben M'hidi, Ernesto Guevara, Martin Luther King, Fernand Iveton, Marek Edelman, Simone Weil, Ghassan Kanafani, Yasser Arafat, Thomas Sankara, Abdelkrim El Khattibi, Toni Morrison, Jean Genêt... e tanti altri.

Questa lista non sarebbe però completa se non ricordassimo anche la memoria del milite ignoto. In quanto soldato dell'impe-

ro, non si può certo paragonarlo agli eroi e alle eroine della lotta anticoloniale. Interpella però il modo in cui è stato catturato dal discorso nazionalista, poiché da un lato non è raro sentire alcuni indigeni ricordare con lamento bisnonni morti a Verdun o allo Chemin des Dames – come se questo fosse una prova dell'essere francese –, dall'altro perché questa figura fa dell'ignoto un semplice soldato, al di là della sua appartenenza di classe e forse, sì, della sua appartenenza... di razza.

Abbiamo immaginato di tutto. Perfino la moglie che sarebbe più ignota di lui. L'orientamento nazionalista che frena i nostri immaginari ci impedisce di pensare che possa essere stato nero, arabo o indocinese. E se fosse stato così? La contadina di Tavernier, nella sua ingenuità, quasi ce lo suggerisce. Le truppe coloniali hanno fatto la guerra, erano in prima linea. Si può davvero identificare un corpo mutilato con certezza e decidere che esso non è né «crucro», né «arabo», né «negro»? E se *noi* ci concedessimo l'autorizzazione a dubitare della sua identità?

Nel suo poema *Per chi sta in alto* (1927), Bertolt Brecht ci invita a farlo disidentificando l'ignoto. Perché celebrare il milite ignoto? – ci chiede Brecht. Ecco qui integralmente l'eccellente osservazione di Alain Badiou sull'argomento.

Brecht inizia col riflettere sul più famoso cerimoniale collettivo e dello Stato del secolo scorso riguardo alla morte: la celebrazione del milite ignoto, durante tutti gli anni che seguirono la strage del 1914-18. Dopo aver fatto massacrare migliaia di uomini nel fango e sotto la pioggia per un risultato insignificante che si è riproposto, in peggio, vent'anni dopo, i governi delle potenze imperiali invitano sistematicamente i sopravvissuti a prostrarsi davanti ai resti di un cadavere così malridotto che nessuno può riconoscere: il morto anonimo. Il punto sul quale Brecht si soffermerà è l'introduzione dell'aggettivo *ignoto* nel cerimoniale nazionalista. Chiede: perché celebrarlo? Il milite ignoto è tale solo nella misura in cui la nazione, nella sua limitatezza, ne cattura i poveri resti. Diventa così, volente o nolente, un ignoto in linea con i limiti della nazione. Un ignoto che fa parte di noi, il cui valore finisce col far riferimento alla sola nazionalità. È a causa della sua passione per la nazione, anzi dell'obbedienza agli ordini dello Stato, che è morto esploso, mutilato e sepolto nel fango senza che se ne possano nemmeno identificare i resti. Come indica Brecht, la parola ignoto è contraddetta da questa insidiosa conoscenza – che supponiamo condivisa – del valore dell'identità nazionale e imperiale. Lui è l'ignoto di questa nazione, l'ignoto di questo

impero. Il povero morto mutilato e senza nome è pregato di esprimere, di fronte alla bandiera cerimoniale, che è giusto morire per quell'identità nazionale. Ignoto indica un corpo devoto alla celebrazione nazionale, un corpo divorato dal potere dello Stato, che viene conosciuto e riconosciuto non tanto per la sua esistenza singolare ma solamente in quanto simbolo dell'identità nazionale nel registro delle morti, complice della passione identitaria. Brecht ci presenterà un tutt'altro ignoto, di cui Marx aveva giustamente annunciato la non-affiliazione nazionale («i proletari non hanno una patria»). Era senza identità e incarnava ciò che Marx chiamava l'umanità generica. L'operaio di tutte le città del mondo. Così lo descrive Brecht, quest'ignoto che conviene contrapporre al milite ignoto: un uomo qualsiasi estratto dalle maglie del traffico, il cui volto non è stato visto, la cui parte segreta non appare, il cui nome non è stato sentito in modo distinto. Lo nomina l'*operaio ignoto*, l'operaio delle grandi città che popolano i continenti. È lui, lui ancora vivo, che dovremmo onorare. Quello che ci chiede Brecht è di non collegare l'ignoto con un'altra identità che non sia universale. Ciò, significherebbe internazionalizzare l'ignoto, strapparli alle mortifere passioni nazionali. Significherebbe riportare l'«ignoto» all'affermazione dell'umanità generica nel suo movimento verso il comunismo piuttosto che fonderlo con la morte e le logiche dello Stato. Significherebbe fare di milioni di persone vive e ignote la sostanza reale dell'avvenire, non certo il simbolo rigido e privo di sostanza della rivalità tra Stati. Sì, la celebrazione dell'operaio ignoto potrebbe essere per l'internazionalismo ciò che la festa nazionale è per la Rivoluzione francese. È all'ordine del giorno la formazione di una coscienza collettiva, organizzata su scala mondiale, di un nuovo mondo il cui eroe politico è una persona qualsiasi e di cui nessuno sa nulla, ma di cui tutti sanno che egli rappresenta l'unica forza possibile per la costruzione di un qualcosa di nuovo. Brecht diceva: dovremmo, nel nostro interesse, rendere un grande omaggio all'operaio ignoto con una sospensione del lavoro di tutta l'umanità in tutto il pianeta. Nel passaggio dal milite ignoto all'operaio ignoto osserviamo non soltanto la trasformazione di un simbolo identitario chiuso in una figura universale, né meramente lo spostamento dialettico del culto della morte e del passato a quello della vita e dell'avvenire. Ci sono anche le azioni popolari che vengono restituite al legittimo destinatario. Il finto sciopero e il finto minuto di silenzio imposti dallo Stato vengono sostituiti dall'idea di una solidarietà operaia mondiale che celebra il proprio valore generico. La limitatezza del trio Morte-Nazione-Stato viene sostituita – tramite la variazione ottenuta dell'aggettivo «ignoto» – da un'infinità potenziale il

cui nome provvisorio è «operaio» – che si presenta come l'invenzione, da parte dell'umanità della sua verità immanente⁶.

L'analisi, brillante, non manca il suo obbiettivo. Ci sentiamo letteralmente trasportati. Quasi conquistati. Quasi, poiché all'indigeno rimane una perplessità. In che senso la qualità di operaio supererebbe il soldato, permettendole di accedere all'umanità generica? Brecht – e così anche Badiou – non vanno forse troppo di fretta? Le tappe – prima che gli operai bianchi accedano all'umanità generica – non vengono bruciate troppo in fretta? Cosa dovrebbe pensare un dannato della terra di questa generosa proposta quando quell'operaio gode della spoliazione, benché solo delle briciole, quando la difesa della patria fa parte integrante del patto imperialista? Perché gli esseri umani generici dovrebbero mai accettare di rendere un omaggio planetario a quell'ignoto per l'unico fatto che si tratta di un operaio mentre loro lo vedono prima di ogni altra cosa come un bianco? Infine, perché mai la condizione operaia del cuore imperialista costituirebbe il punto di partenza dal quale poi protendere verso l'universale? È chiara la dimensione indubbiamente generosa ma pur sempre etnocentrica di tale proposta. Si fa fatica a immaginare la sua realizzazione concreta, perché manca ancora un passaggio. Ma torniamo sul sentiero di Brecht. Il milite ignoto non è un soldato ma un operaio. Perché no? Sarebbe possibile dire allora che si tratta di un fuciliere dell'impero? Chi potrà mai saperlo? Sappiamo di fonte certa che il capitano Perrin non poteva portare né il corpo di un tedesco, né quello di un «negro» o di un «arabo». Ma essendo lacerato, il dubbio rimane. È così che ci appare il carattere improvvisamente sovversivo della sua qualità di ignoto. Ignoto, lo Stato può nazionalizzarlo come meglio crede. Ignoto, i comunisti possono considerarlo innanzitutto come un operaio. E se la Storia ci facesse un grande scherzo e l'ignoto fosse invece un barbaro? Avremmo in questo modo un nuovo antenato, imprevisto. Un antenato che avrebbe il potere di riconciliare quelli in basso e unirli contro quelli in alto. Un antenato con il quale potremmo tutti identificarci, in quanto vittima definitiva dell'ordine capitalista/imperialista che ha prodotti noi tutti, gli uni come dannati della terra, gli altri come classe operaia sfruttata. Tutti carne da macello. Un antenato

6/ Conferenza di Alain Badiou *Comment vivre et penser en un temps d'absolue désorientation?*, lunedì 4 ottobre 2021 (<http://www.youtube.com/watch?v=b6iNwSQTvk>).

in sintesi. Un antenato che potrebbe svelare il nemico comune e puntare la luce sul suo volto. Perché il fuciliere è anche colui che ha contribuito, con il suo sacrificio, suo malgrado e contro i suoi stessi interessi, a liberare i francesi. Ed è proprio lì che sta il debito morale che verrebbe cancellato, nel momento in cui diventa antenato. Tramite questo gesto il popolo bianco riconoscerebbe il suo statuto di vittima. Lo riconosce come la *sua* vittima. Soltanto in quel modo i francesi potranno ottenere il perdono del fuciliere ignoto e tornare a far parte dell'umanità generica.

Dalla tomba, il fuciliere reclama ciò che la Francia rifiuta di rendergli. I suoi figli e i suoi nipoti incarnano la sua permanenza su questa terra. Quelli che hanno un'anima lo sentono. È il mio antenato. Potrebbe essere quello di tutti i francesi ma soprattutto di tutti i piccoli bianchi i cui antenati hanno mescolato con lui la responsabilità del loro sangue.

È sufficiente avere un'anima...

Nell'attesa di svelare il mistero dell'ignoto, la cui reale identità è conosciuta soltanto da Dio, e nella speranza che la nostra storia d'amore inizi sotto i migliori auspici, sarebbe degno, davanti al tribunale della Storia, enfatizzare le sue possibili origini coloniali. Si tratterebbe di un autentico gesto di rottura con il collaborazionismo di razza. Non appena l'avremo fatto antenato comune, la linea di divisione tra Noi e Loro ci apparirà in modo chiaro. Solo allora, gli artigli dello Stato razziale integrale si spunteranno e la speranza di vedere la fine di *questo mondo* rinascerà... forse.

Ora, c'è bisogno di tacere e di cedere la parola al poeta.

Fratello mio.

Come lo scorpione, fratello mio,

Tu sei come lo scorpione in una notte di spavento.

Come il passero, fratello mio,

Tu sei come il passero nelle sue minute inquietudini.

Come la cozza, fratello mio,

Sei come la cozza chiusa e tranquilla,

Ah! Sei terribile, fratello mio,

Come la bocca di un vulcano spento,

E tu, purtroppo, non sei uno solo,

Non sei cinque,

Sei milioni,

Sei come il montone, fratello mio

Quando il boia vestito con tua pelle,

Quando il boia alza il suo bastone,
Tu ti affretti a rientrare nel branco
E vai al macello
Correndo quasi fiero
Sei la più buffa delle creature, insomma,
più buffo del pesce che vive nel mare
senza conoscere il mare.
E se c'è tanta miseria sulla terra
È grazie a te, fratello mio,
Se siamo divisi, sfiniti,
Se siamo scorticati fino al sangue,
Spremuti come l'uva per dare il nostro pane
Arriverò a dire che è colpa tua?
Certo che no!
No, però in gran parte c'entri, fratello mio⁷.

7/ Nâzim Hikmet, *La plus drôle des créatures*, tradotto dal turco da Hasan Gureh, in Nâzim Hikmet, *Anthologie poétique*, Scandéditions, 1993.



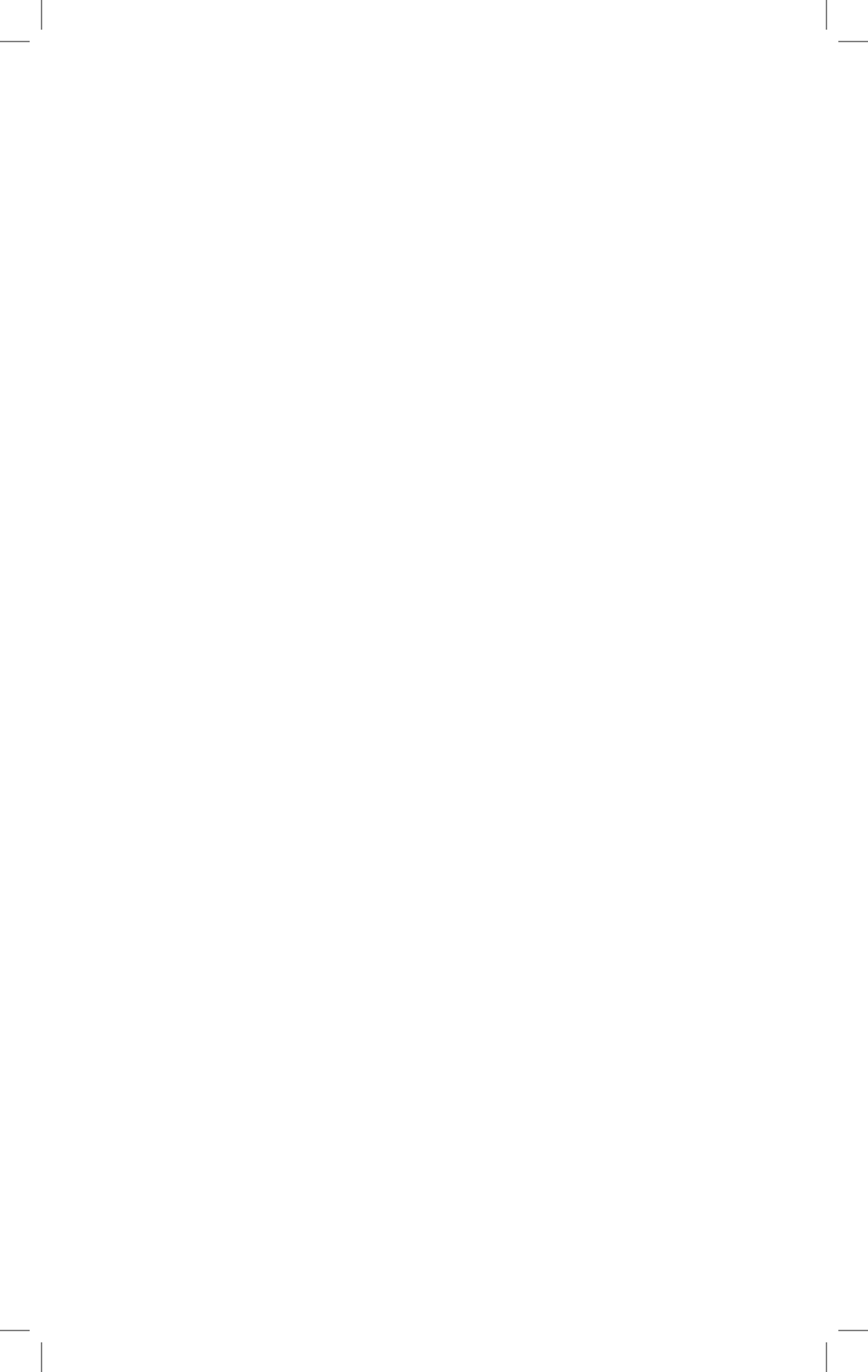
Ringraziamenti

Per prima cosa, ringrazio Eric Hazan, mio amico, mio fratello, il mio editore.

Ringrazio Jean Morisot e Stella Magliani-Belkacem delle edizioni la Fabrique per la loro fiducia e la loro amicizia.

Selim Nadi, Daniel Blondet, Félix Boggio Ewanjé-Epéé, Sylvain Jean e Patrick Bobulesco, i miei compagni e amici che mi hanno ascoltata, aiutata e sostenuta nell'elaborazione di questo testo.

Infine, ringrazio tutta la mia tribù di *beaufs e barbares*, quella di «Paroles D'Honneur»: Dany e Raz, passando per Ramon Grosfoguel e tutti i compagni di strada, di ieri e d'oggi.



Indice

Perché maranza	P 7
Prefazione all'edizione italiana <i>di Elsa Gios e Miguel Mellino</i>	P 11
Introduzione	P 25
Digressione P 31	
Prima parte	
Lo Stato razziale integrale o il pessimismo della ragione	P 33
Lo Stato razziale	P 35
Preistoria dello Stato razziale P 39 ♦ Lo Stato razziale «naturalista» P 41 ♦ Dallo Stato razziale «naturalista» allo Stato razziale progressista P 46 ♦ Lo Stato-nazione francese o l'emergere dello Stato razziale «progressista» P 47 ♦ La socialdemocrazia in soccorso dello Stato razziale P 54 ♦ L'Unione europea come super-Stato razziale P 56	
Razza e società politica	P 61
La nazionalizzazione del Pcf, o il suo ancoraggio allo Stato razziale P 61 ♦ La Cgt tra internazionalismo e subordinazione allo Stato razziale P 73	
Razza e società civile	P 79
La generazione del campo politico bianco	P 87

Seconda parte	
L'amore rivoluzionario, o l'ottimismo della volontà	P 97
I bianchi amano i bambini?	P 99
Digressione p 99 ♦ Il «piccolo bianco», un nemico intimo p 101 ♦ «Odio gli indifferenti» p 103 ♦ I piccoli bianchi, vittime dell'antirazzismo di Stato p 107 ♦ Dare a Soral ciò che è di Soral p 113 ♦ Il blues dell'indigeno ottimista p 117 ♦ Digressione p 119	
Le mani sporche	P 121
Digressione p 121 ♦ Mani sporche e vantaggio morale p 123 ♦ «Chi è sradicato sradica. Chi è radicato non sradica» p 127 ♦ Economizzare i gesti inutili, ad esempio «tapparsi il naso» p 130 ♦ «Lasciamo questa Europa!» p 133 ♦ <i>Marronnons-les, marronnons- les!</i> p 137 ♦ «O capitano, mio capitano» p 140 ♦ Digressione p 143	
La scelta degli antenati	P 145
Ringraziamenti	P 155



Finito di stampare nel mese di settembre 2024
presso la tipografia Legodigit srl – Lavis (TN)
per conto delle edizioni DeriveApprodi