
L'eccezione coloniale

di

Dino Costantini

*Ou les sang-mêlés sont une portion
intégrante de l'empire français, et alors
doivent être citoyens, ou il sont un peuple
étranger, et alors en guerre contre leurs
despotes; ils ne peuvent jamais être rebelles.
N'avez vous pas consacré le principe que la
résistance à l'oppression est légitime?
H. Grégoire, Lettre aux philantropes*

1. La genealogia dell'eccezione¹ che Giorgio Agamben propone in *Stato di eccezione*, rinvia verso una doppia radice. Da un lato verso l'*état de siège*, situazione nella quale l'autorità militare assume su di sé la totalità delle funzioni che durante l'*état de paix* sono attribuite all'autorità civile; d'altro lato verso le misure che permettono la sospensione delle garanzie costituzionali, di cui Agamben ritrova il primo esempio nell'articolo 92 della Costituzione francese dell'anno VIII, che permetteva in caso di "révolte à main armée ou de troubles qui menaceraient la sécurité de l'Etat" di sospendere temporaneamente "l'empire de la Constitution"².

Benché da una parte (nello stato d'assedio) il paradigma sia l'estensione in ambito civile dei poteri che competono all'autorità militare in tempo di guerra, e, dall'altra, una sospensione della costituzione (o di quelle norme costituzionali che proteggono le libertà individuali), i due modelli finiscono col tempo per confluire in un unico fenomeno giuridico, che chiamiamo stato di eccezione³.

¹ Agamben aveva già ragionato attorno al dispositivo dell'eccezione in *Homo sacer* dove definiva l'eccezione come "una specie dell'esclusione" (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 21). Più precisamente l'eccezione rappresenta una "esclusione inclusiva" (*ivi*, p. 26) inclusa nel caso normale proprio in virtù del fatto che non ne fa parte: "ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è che ciò che è escluso non è, per questo, assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa. Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione" (*ivi*, pp. 21-22).

² *Constitution du 22 frimaire an VIII (13 décembre 1799)*, in *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier Flammarion, 1995; p. 161.

³ G. Agamben, *Stato di eccezione*, , Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 14.

In ogni caso per Agamben la ricca fenomenologia di provvedimenti che compone il fenomeno giuridico dell'eccezione nasce come tecnica di governo dell'emergenza, per generalizzarsi poi progressivamente sino a divenire "paradigma costitutivo dell'ordine giuridico"⁴, "durevole prassi di governo"⁵. Tesi centrale di *Stato di eccezione* è proprio che la "creazione volontaria di uno stato di emergenza permanente" sia divenuta "una delle pratiche essenziali degli Stati contemporanei" se non addirittura "il paradigma di governo dominante nella politica contemporanea"⁶. Momento decisivo nel cammino che conduce l'eccezione a diffondersi e banalizzarsi è, secondo Agamben, il primo conflitto mondiale. È in questo frangente che "la legislazione eccezionale per via di decreto governativo (che ci è oggi perfettamente familiare) diventa una pratica corrente nelle democrazie europee"⁷. Lo stato di eccezione, che precedentemente si configurava come una sospensione temporanea e localizzata dell'ordinamento, diventa da allora la regola in tutta Europa. Nello stesso periodo

molti Stati europei cominciarono a introdurre leggi che permettevano la denaturalizzazione e la denazionalizzazione dei propri cittadini: per prima la Francia, nel 1915, rispetto a cittadini naturalizzati di origine «nemica»; nel 1922 l'esempio fu seguito dal Belgio, che revocò la naturalizzazione dei cittadini che avevano commesso atti «antinazionali» durante la guerra; nel 1926 il regime fascista emanò una legge analoga rispetto ai cittadini che si erano mostrati «indegni della cittadinanza italiana»; nel 1933 fu la volta dell'Austria, e così via, finché nel 1935 le Leggi di Norimberga divisero i cittadini tedeschi in cittadini a pieno titolo e cittadini senza diritti politici. Queste leggi - e l'apolidia di massa che ne risultò - segnano una svolta decisiva nella vita dello Stato nazione moderno e la sua definitiva emancipazione dalle nozioni ingenuie di popolo e di cittadino.⁸

Per Agamben il generalizzarsi dello stato di eccezione e il parallelo emergere della figura del rifugiato⁹, sono entrambe manifestazioni della crisi radicale della politica dei diritti umani. Per comprendere quest'affermazione, torniamo per un istante verso la sua origine.

2. Inaugurata simbolicamente dalla *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, la politica dei diritti umani segna il passaggio dalla sovranità regale tipica dell'*Ancien Régime* al nuovo ordine dello stato nazionale democratico. Secondo Agamben, che integra qui Foucault, con la *Déclaration* l'Europa non varca solo la soglia della modernità politica ma anche di quella biologica:

⁴ *Ivi*, p. 16.

⁵ *Ivi*, p. 17.

⁶ *Ivi*, p. 11.

⁷ *Ivi*, p. 23.

⁸ G. Agamben, *Al di là dei diritti dell'uomo*, in *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 22.

⁹ La figura dell'apolide è indagata da Hannah Arendt nel quinto capitolo del suo libro sull'imperialismo intitolato *Il declino dello Stato-nazione e la fine dei diritti dell'uomo*. Per la Arendt l'apolidicità "è il fenomeno di massa più moderno, e gli apolidi sono il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea": H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1996, p. 385. Cfr. anche A. Lotto, "Diritti umani e cittadinanza in Hannah Arendt", in *DEP* n. 5-6/2006, pp. 87-96 (http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a_id=30366); I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002.

i diritti dell'uomo rappresentano, infatti, innanzitutto la figura originaria dell'iscrizione della nuda vita naturale nell'ordine giuridico politico dello Stato-nazione. Quella nuda vita (la creatura umana) che, nell'*Ancien Régime*, apparteneva a Dio e, nel mondo classico, era chiaramente distinta (come *zoé*) dalla vita politica (*bios*), entra ora in primo piano nella cura dello Stato e diventa, per così dire, il suo fondamento terreno. Stato-nazione significa: Stato che fa della natività, della nascita (cioè della nuda vita umana) il fondamento della propria sovranità.¹⁰

La nuda vita è politicizzata dalla *Déclaration*: la sua protezione diviene assieme il fine dell'ordine politico e l'origine della sua legittimità. E tuttavia il concetto dei diritti umani, così come espresso dalla *Déclaration*, contiene in sé una flagrante aporia:

Nel sistema dello Stato-nazione, i cosiddetti diritti sacri e inalienabili dell'uomo si mostrano sprovvisti di ogni tutela e di ogni realtà nel momento stesso in cui non sia possibile configurarli come diritti dei cittadini di uno Stato. Ciò è implicito, se ben si riflette, nell'ambiguità del titolo stesso della dichiarazione del 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, dove non è chiaro se i due termini nominino due realtà autonome o formino invece un sistema unitario, in cui il primo è già sempre contenuto nel secondo.¹¹

La vita naturale non trova protezione che per tramite dello Stato, e dunque l'uomo della *Déclaration* dilegua immediatamente nella figura del cittadino: i diritti della nuda vita possono aspirare ad una concreta tutela solo trasformandosi in diritti del cittadino. L'originarietà dei diritti della nuda vita appare così ad Agamben come una *finzione*:

La finzione qui implicita è che la *nascita* divenga immediatamente la *nazione*, in modo che fra i due termini non possa esservi alcuno scarto.¹²

La figura del rifugiato mette in crisi la politica dei diritti umani proprio perché è capace di smascherare questa finzione, spezzando la supposta continuità tra uomo e cittadino ed esibendo così in piena luce lo scarto esistente tra nascita e nazione. La crisi che l'Europa del primo dopoguerra vive di fronte all'apparire dei rifugiati e degli apolidi come fenomeno di massa è dunque per Agamben quella dello spezzarsi del circolo repubblicano, dello scollamento tra diritti dell'uomo e del cittadino, del divorzio tra *umanitario* e *politico*.

3. L'umano che eccede il politico è ricompreso dalla teoria dell'eccezione. In questo senso la legislazione intorno allo stato di eccezione rappresenta, per così dire, il rovescio teorico della *Déclaration*. Così come la politica dei diritti umani l'eccezione rappresenta per Agamben un paradigma di governo immediatamente biopolitico. In particolare essa costituisce “il dispositivo originale attraverso cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione”¹³.

La manifestazione più visibile e significativa del generalizzarsi dell'eccezione a paradigma di governo è per Agamben il diffondersi del *campo*. Il campo è “un pezzo di territorio che viene posto fuori dell'ordinamento giuridico normale” ma

¹⁰ G. Agamben, *Al di là dei diritti dell'uomo*, op. cit., p. 24.

¹¹ G. Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p.139.

¹² *Ivi*, p. 142.

¹³ G. Agamben, *Stato di eccezione*, op. cit., p. 10.

che tuttavia “non è, per questo, semplicemente uno spazio esterno”.¹⁴ In questo senso il campo - che nasce significativamente come “spazio di controllo per i rifugiati”¹⁵ - si ricollega in quanto luogo *hors la loi*, alla seconda linea genealogica dell’eccezione più sopra ricordata, quella che fa dell’eccezione una misura di sospensione dell’ordinamento costituzionale. Così come l’eccezione però, anche il campo conosce una linea genealogica alternativa:

Gli storici discutono se la prima apparizione dei campi sia da identificare nei *campos de concentraciones* creati dagli spagnoli a Cuba nel 1896 per reprimere l’insurrezione della popolazione della colonia, o nei *concentration camps* in cui gli inglesi agli inizi del secolo ammassarono i boeri; ciò che importa qui è che, in entrambi i casi, si tratta dell’estensione a un’intera popolazione civile di uno stato di eccezione legato ad una guerra coloniale. I campi nascono, cioè, non dal diritto ordinario ... ma dallo stato di eccezione e dalla legge marziale.¹⁶

Come che sia il campo appare ad Agamben come lo *spazio di eccezione* per eccellenza: “un nuovo e stabile assetto spaziale, in cui abita quella nuda vita che, in misura crescente, non può più essere inclusa nell’ordinamento normale”¹⁷, un assetto spaziale capace di rappresentare meglio di ogni altro esempio il “nuovo *nomos* biopolitico del pianeta”¹⁸.

4. Il fugace accenno alle sperimentazioni della forma campo avvenute a Cuba e in Sud Africa costituisce uno dei rarissimi momenti in cui Agamben concede al suo discorso un respiro capace di superare i confini dell’Occidente. In un testo scritto come introduzione ad un’edizione di testi scelti di Victor Schoelcher, promotore della seconda e definitiva abolizione della schiavitù nelle colonie francesi realizzata nel 1848, Aimé Césaire propone una genealogia del campo ben più profondamente affondata nella storia coloniale. Per Césaire l’eccezione si è generalizzata assai prima di quanto la genealogia quasi del tutto interna ai confini metropolitani europei proposta da Agamben faccia pensare:

On aurait peine à s’imaginer ce qu’a pu être pour les nègres des Antilles la terrible époque qui va du début du XVII siècle à la moitié du XIX, si depuis quelque temps, l’histoire ne s’était chargée de fournir quelques bases de comparaison. Que l’on se représente Auschwitz et Dachau, Ravensbrück et Mathausen, mais le tout à l’échelle immense – celle des siècles, celle des continents – l’Amérique transformée en “univers concentrationnaire”, la tenue rayée imposée à toute une race, la parole donnée souverainement aux Kapos et à la schlague, une plainte lugubre sillonnant l’Atlantique, des tas de cadavres à chaque halte dans le désert ou dans la forêt, et les petits bourgeois d’Espagne, d’Angleterre, de France, de Hollande, innocents Himmlers du système, amassant de tout cela le hideux magot, le capital criminel qui fera d’eux des chefs d’industrie. Qu’on imagine tout cela et tous les crachats de l’histoire et toutes les humiliations et tous les sadismes et qu’on les additionne et qu’on les multiplie et on comprendra que l’Allemagne nazie n’a fait qu’appliquer en petit à l’Europe ce que l’Europe occidentale a appliqué pendant des siècles aux races qui eurent l’audace ou la maladresse de se trouver sur son chemin.¹⁹

¹⁴ G. Agamben, *Che cos’è un campo*, in *Mezzi senza fine*, op. cit., p. 37.

¹⁵ G. Agamben, *Al di là dei diritti dell’uomo*, op. cit., p. 25.

¹⁶ G. Agamben, *Che cos’è un campo*, op. cit., pp. 35-36.

¹⁷ *Ivi*, p. 40.

¹⁸ *Ivi*, p. 41.

¹⁹ A. Césaire, *Victor Schoelcher et l’abolition de l’esclavage*, in V. Schoelcher, *Esclavage et colonisation*, Textes choisis et annotés par Emile Tersen, PUF, Paris 1948, pp. 17-18.

L'eccezione come paradigma di governo è per Césaire il *nomos* delle relazioni coloniali dei popoli europei: in relazione alle popolazioni delle colonie l'eccezione è da sempre la regola, una regola capace di abbracciare i secoli e i continenti, e che è rimasta invisibile proprio in virtù delle sue dimensioni sterminate nel tempo e nello spazio. Secondo Césaire, l'estrema condensazione dello spazio di eccezione di Auschwitz aiuta a portarla a visibilità. Auschwitz, al di là di ogni sua pretesa indicibilità²⁰, funziona dunque come la figura che, portando a estremo compimento la logica dell'*universo concentrazionario*²¹ coloniale ne permette la comprensione. Per Césaire il campo - nella misura in cui la sua eccezionalità si eleva a regola di comprensione dell'*eccezione coloniale* - può ben simboleggiare, per parafrasare Agamben, il *nomos* biopolitico del colonialismo.

5. L'ipotesi di Césaire ci spinge a ritornare all'epoca della Francia rivoluzionaria con una prospettiva diversa. Se all'interno dei confini dell'Europa metropolitana l'affermarsi dell'eccezione come paradigma di governo è il risultato di quel processo di lunga lena che Agamben ha ben ricostruito e che trova il suo punto di svolta all'epoca della Grande Guerra, la considerazione del rapporto della Francia rivoluzionaria con le sue colonie propone una cronologia del generalizzarsi dell'eccezione assai differente. Ritorniamo dunque ancora una volta verso l'epoca della Rivoluzione per prendere in considerazione questo punto di vista.

Alla vigilia della Rivoluzione la popolazione di Santo Domingo, di gran lunga la più prosperosa delle colonie francesi, comprendeva circa all'incirca 31.000 bianchi, 28.000 mulatti e negri liberi e 500.000 schiavi²². Ai negri liberi, che pure erano spesso a loro volta proprietari di schiavi, erano state imposte nel corso degli anni una serie di misure vessatorie in deroga alle disposizioni dello stesso *Code noir* (e dunque già qui *eccezionalmente*, se non concordassi con Agamben nell'idea che quella dell'eccezione sia una storia tutta interna alla storia della moderna democrazia): divieto di esercitare mestieri come la medicina o la chirurgia, esclusione dalle cariche e dagli uffici pubblici, divieto di portare nomi europei, di mangiare assieme ai bianchi, di sedersi in chiesa negli stessi banchi, di portare gli stessi vestiti. Nell'agosto del 1789 una delegazione di negri liberi di Santo Domingo si recò a Parigi per cercare di essere ammessa a rappresentare i propri interessi di fronte all'Assemblea. Per quanto la richiesta non mettesse in discussione l'istituto della schiavitù sul quale prosperava l'economia coloniale,

²⁰ Contro la pretesa indicibilità di Auschwitz, è proprio Agamben ad argomentare in *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone* (Bollati Boringhieri, Torino 1998) mostrando come definire Auschwitz come indicibile o incomunicabile significa rischiare di conferire allo sterminio il prestigio della mistica, in un'inconsapevole ripetizione dell'*arcanum imperii* nazista. Contro la pretesa inimmaginabilità di Auschwitz cfr. anche Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Les Editions de Minuit, Paris 2003. Una documentata panoramica della ricezione di Auschwitz nel dibattito intellettuale del dopoguerra è quella di Enzo Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2004.

²¹ Césaire prende a prestito l'espressione da David Rousset, militante trotskista internato a Buchenwald, che con *L'univers concentrationnaire*, fornisce già nel 1945 uno dei primi resoconti analitici dei meccanismi e della logica dei campi di concentramento nazisti. Cfr. David Rousset, *L'univers concentrationnaire*, Les Editions de Minuit, Paris 1965.

²² Cfr. M. Ezran, *L'abbé Grégoire. Défenseur des Juifs et des Noirs. Révolution et tolérance*, L'Harmattan, Paris 1992.

l'opposizione dei rappresentanti dei coloni fu fortissima²³. Nonostante l'opposizione, il 22 ottobre 1789 la delegazione dei negri liberi, guidata da Vincent Ogé e Julien Raimond, venne ricevuta dall'Assemblea. I delegati portavano in dote sei milioni di franchi come contributo patriottico al risanamento del bilancio pubblico e chiedevano l'estensione dei diritti politici e civili alla totalità delle popolazioni libere delle colonie. Ottennero la promessa che la loro petizione sarebbe stata presa in adeguata considerazione. Il 3 dicembre l'Assemblea decise la creazione di un Comitato coloniale, che venne incaricato di occuparsi organicamente della questione. Di fronte al Comitato - che riuscì ad essere costituito solo quattro mesi più tardi - i coloni svelarono la ragione del proprio ostruzionismo:

Les colons ne peuvent être tranquilles ... surtout lorsqu'une Déclaration absolue de liberté et d'égalité pour tous les hommes sans distinction est placée à la tête de la Constitution Nationale²⁴.

L'egualitarismo repubblicano veniva percepito dai coloni come eversivo dell'ordine coloniale. Di fronte al pericolo costituito dalla politica dei diritti umani i coloni - che nel frattempo a Santo Domingo portavano avanti nell'Assemblea di San Marco un'agitazione di tipo autonomista - chiedevano dunque un *décret de tranquillité*, capace di imporre all'universalità della legge le distinzioni necessarie a proteggere i loro interessi e il loro privilegio. Il 12 ottobre 1790 lo ottennero quando l'Assemblea stabilì con un decreto che nulla sarebbe potuto cambiare nello stato delle persone nelle colonie senza un'esplicito consenso degli stessi coloni.

6. Il decreto del 12 ottobre tentava di esorcizzare il pericolo che la politica dei diritti umani paventava di costituire di fronte all'interesse dei coloni. Henri Grégoire²⁵ attacca con straordinario acume l'intero dispositivo del decreto nella *Lettre aux philanthropes*:

Le 12 octobre 1790, doit être une époque à jamais funèbre dans les fastes de l'histoire: à son retour périodique, la liberté, l'humanité, la justice seront en deuil, et la postérité, étonnée ou indignée, se rappellera qu'à pareil jour une partie de la nation fut immolée aux préjugés, à la cupidité de l'autre.²⁶

Per Grégoire, la decisione dell'Assemblea, facendo di coloro che vivevano di un abuso i giudici della possibilità di ogni sua riforma, costituiva un vergognoso cedimento al pregiudizio e alla cupidigia, colpevole di subordinare all'orgoglio e all'avarizia i diritti imprescrittibili degli uomini. Grégoire definiva quello del 12 ottobre un provvedimento *impolitico*, perché invece di concorrere ad interessare al

²³ I coloni si erano riuniti presso l'Hotel Massiac in un gruppo di pressione conosciuto come club Massiac. Suoi principali animatori erano Barnave, Lameth e Moreau de Saint-Mery. Grazie alle pressioni esercitate dal gruppo avevano ottenuto cinque seggi all'Assemblea Nazionale.

²⁴ *Mémoire des députés de Saint-Domingue*, citato in M. Ezran, *L'abbé Grégoire. Défenseur des Juifs et des Noirs*, op. cit., cap. XII.

²⁵ Per una sintetica introduzione alla complessa figura dell'abate Grégoire - centrata in particolare sul suo impegno abolizionista e anticoloniale - rimando qui alla mia *Introduzione* a H. Grégoire, *La nobiltà della pelle*, Medusa, Milano 2007.

²⁶ H. Grégoire, *Lettre aux philanthropes sur les malheurs, les droits et les réclamations des Gens de couleur de Saint Domingue et des autres îles françaises de l'Amérique*, Belin, Paris 1790, p. 1.

mantenimento dell'ordine repubblicano le popolazioni delle colonie, le escludeva e le avviliava. Il decreto era scandaloso poiché non solo consacrava "l'asservissement de nos frères" ma lo faceva "d'une manière solennelle", dando all'asservimento il *placet* dell'Assemblea repubblicana²⁷. Per quanto impolitico e scandaloso il decreto non soddisfaceva il desiderio di tranquillità del partito coloniale che spingeva con Barnave perché il principio dell'eccezione venisse elevato a regola *costituzionale*. Per Grégoire, che vi si opponeva con tutte le forze, la sanzione costituzionale dell'eccezione coloniale avrebbe rappresentato una vera disfatta per l'idea repubblicana, capace di determinare un'inversione controrivoluzionaria del rapporto tra umanitario e politico:

La constitution est la distribution des pouvoirs politiques; mais l'état de personnes, leur égalité, leur liberté sont hors de la constitution, antérieurs à la constitution. L'Assemblée nationale peut reconnaître ces droits, les déclarer, en assurer l'exercice; mais ce qui est dans l'ordre essentiel des lois de la nature ne peut être l'objet d'un décret. Les hommes ont droit d'exercer leur liberté comme ils ont le droit de manger, dormir, etc.

Grégoire riafferma qui implicitamente che il caposaldo del repubblicanesimo risiede in quella rivoluzione copernicana²⁸ che, ribaltando il rapporto tradizionalmente esistente tra individuo e società, aveva posto l'individuo al centro dell'universo politico facendone la base filosofica della democrazia moderna.

7. Nonostante l'opposizione di Grégoire e degli *Amis des noirs* l'interesse dei coloni ebbe la meglio e il progetto di Barnave venne condotto a termine. L'eccezione coloniale trova la più solenne delle sanzioni nella Costituzione repubblicana del 1791, che così recita nelle sue disposizioni conclusive:

Les colonies et possessions françaises dans l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, quoiqu'elles fassent partie de l'Empire français, ne sont pas comprises dans la présente Constitution.²⁹

L'inclusione delle colonie nella prima Costituzione della Francia repubblicana prende qui la forma del tutto paradossale della loro esclusione dal diritto comune. Attraverso di essa le colonie, in quanto *pays d'esclaves*, possono essere sottoposte ad una legislazione speciale costruita sulla base degli interessi particolari dei coloni, una legislazione che accetterà costantemente sino all'epoca delle decolonizzazioni la compresenza all'interno dell'ordine repubblicano di popolazioni³⁰ privilegiate e sottoprivilegiate³¹.

²⁷ H. Grégoire, *Lettre aux philanthropes*, op. cit., p. 1.

²⁸ Prendo a prestito questa espressione da Norberto Bobbio. Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

²⁹ *Constitution du 3 septembre 1791*, in *Les Constitutions de la France depuis 1789*, op. cit., p. 67.

³⁰ Sidi Mohammed Barkat, che a sua volta si muove a partire dalla riflessione di Agamben, parla del colonizzato come di un *corps d'exception*: "Le colonisé [...] n'est pas à vrai dire un corps extérieur. Sa situation est une situation de dépendance, plus complexe donc de la simple extériorité. Le corps d'exception, enveloppe instituée qui recouvre tout un groupe que l'on n'admet pas dans la citoyenneté et auquel on attribue de manière arbitraire une homogénéité ethnique ou raciale [...], est encore un membre de la nation française. En effet, ce corps considéré comme indigne de la citoyenneté possède la qualité de français, de sorte qu'il est contenu dans cette société, inclus en tant que non compté, inclus en tant qu'exclu" (S. M. Barkat, *Le corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Ed. Amsterdam, Paris 2005, p. 72).

La genealogia coloniale costringe a pensare all'eccezione da un punto di vista differente rispetto a quello fatto proprio da Agamben. L'eccezione coloniale non sospende l'ordine repubblicano su basi temporanee ma si pone come regola da subito. Piuttosto che alla logica dell'emergenza, l'eccezione coloniale rinvia dunque a quella dell'interesse. Primo risultato dell'eccezione è infatti quello di permettere che il privilegio, contro il quale il pensiero repubblicano aveva condotto una feroce polemica³², venga *stabilmente* reintrodotta all'interno dell'orizzonte democratico. L'eccezione coloniale è inscindibilmente legata all'esistenza del privilegio coloniale e alla sua difesa e legittimazione; essa si produce come una frattura nel diritto comune, e coincide con la costante, banale e quotidiana coesistenza di un orizzonte teorico-politico egualitario e di una pratica di dominio disegualitaria e istituzionalmente razzializzata. La costanza di questa frattura - una costanza superiore a quella provocata nella nazione dalle esclusioni di carattere censitario e di genere - indica come quel divorzio dell'umanitario dal politico che secondo Agamben accompagna l'elevarsi a regola dell'eccezione, accompagni in realtà la democrazia moderna sin dalla sua origine, comportando una decisiva e precocissima riduzione dei suoi principi a strumento di legittimazione ideologica dei privilegi esistenti. La storia della politica dei diritti umani è dunque sin dal suo principio la storia di una crisi e la storia della nostra progressiva e insensibile assuefazione ad essa.

8. La logica dell'interesse suggerisce all'eccezione coloniale di applicarsi alle popolazioni delle colonie attraverso criteri razziali. Da questo punto di vista essa rappresenta il fenomeno giuridico attraverso il quale il razzismo istituzionale europeo si è potuto presentare come *costituzionalmente* compatibile con la politica democratica dei diritti umani. Il razzismo istituzionale nasce come antidoto al carattere almeno potenzialmente eversivo della politica dei diritti umani rispetto alla logica dell'interesse. Facendo perno sull'oscillazione ambigua della Déclaration intorno alle figure dell'uomo e del cittadino esso produce una riduzione nominalistica o ideologica della democrazia che è ottenuta per tramite di una razzializzazione delle relazioni politiche, ovvero di un *confinamento* razziale dei diritti. Pensare come democraticamente legittimi l'oppressione e lo sfruttamento sistematici dei popoli delle colonie, comporta un duplice risultato: da un lato la protezione dei privilegi, degli interessi e dei profitti associati all'impresa coloniale, dall'altro il depotenziamento, *ab origine*, dell'idea repubblicana e democratica attraverso il *confinamento* del popolo.

La crisi della politica dei diritti umani continua sino ai nostri giorni. Le decolonizzazioni hanno posto fine all'età classica del colonialismo, imponendo una mutazione della sua forma. Nell'era postcoloniale, come ha sostenuto Etienne Balibar³³, le frontiere hanno cambiato di luogo, spostandosi dai margini dello

³¹ Cfr. D. Costantini, *Una malattia europea. Il 'nuovo discorso coloniale francese' e i suoi critici*, PLUS, Pisa 2007. Si veda in particolare il primo capitolo. La versione pdf del volume è liberamente scaricabile all'indirizzo <<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/costantini.zip>>.

³² Il testo classico di questa polemica è l'*Essai sur les privilèges*, pubblicato nel 1789 da Emmanuel-Joseph Sieyès.

³³ Cfr. E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe. Les frontières, L'Etat, le peuple*, La Découverte, Paris 2001.

spazio politico verso il suo interno. Dopo aver imposto al mondo il suo diretto dominio nella stagione dell'apogeo coloniale, il razzismo istituzionale europeo si esprime oggi escludendo dalla partecipazione alla vita politica del nostro democratico continente milioni di persone che vi risiedono stabilmente e che concorrono quotidianamente alla sua vita civile. E' dunque nel carattere antidemocratico che le attuali leggi sull'immigrazione impongono al concetto di cittadinanza europea che la logica dell'eccezione trova oggi il luogo peculiare del suo perpetuarsi. Il razzismo istituzionale contemporaneo preferisce fondare la legittimità di questa forma postcoloniale di esclusione sulle appartenenze culturali, senza perciò mutare il senso complessivo dell'operazione: la profittevole separazione, all'interno del corpo presunto unico della nazione, di popolazioni del tutto *eccezionali*, e la pretesa di una legittimazione democratica del loro sfruttamento.