

Stato e antropologia: poteri, confini, corpi.

Pisa, Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, 19-20 gennaio 2017

Intervento di apertura - Fabio Dei

Il convegno si colloca nella linea di una discussione teorica sui concetti di cultura e di potere che con molti colleghi abbiamo da tempo avviato. Ma ancora prima, come gruppo promotore, abbiamo avvertito l'esigenza di un rilancio della discussione teorica nella piccola comunità antropologica italiana. Ora, già questa espressione pone una serie di problemi: ha senso parlare di comunità antropologica italiana? E magari di una sua specifica tradizione teorica (come in passato De Martino parlava della tradizione De Sanctis-Croce Gramsci, o negli anni '70 si ritenevano gli studi italiani caratterizzati di una unificante impostazione marxista)? Oggi le "scuole" sembrano non esistere più, e i giovani in formazione si trovano di fronte a influssi culturali non più legati a territori e identità nazionali (anche se l'elemento linguistico continua a contare). Dall'altra parte, le "grandi teorie" sono state giustamente smontate: oggi nessuno pensa più di potersi definire "ista", seguace di un "ismo". Ciò ha creato l'effetto di una estrema frammentazione dei riferimenti teorici, usati spesso in stile da bricolage, e soprattutto in modo non esplicito e trasparente: si mettono in gioco concetti impegnativi in modo piuttosto evocativo, implicito, senza attenzione ai presupposti che si portano dietro. È in questo scenario che si afferma e si diffonde un linguaggio, una retorica, un repertorio argomentativo fortemente stereotipato, con un CANONE di autori da citare, con la tendenza a dare per scontate enormità interpretative che non sono affatto scontate e semmai andrebbero dimostrate passo passo.

Insomma, un effetto simile a quello che è stato denunciato per la filosofia da Barbara Carnevali, in un breve e incisivo articolo, "Contro la Theory", del quale vorrei citare alcuni passi iniziali:

Un simulacro di filosofia, la *Theory*, si aggira per i dipartimenti del mondo intero. Non stiamo parlando dell'opera di un autore particolare, dal momento che molti acclamati *theorist* sono pensatori a tutti gli effetti, e nemmeno dell'autorevole scuola filosofica che ha rivendicato l'appellativo di Teoria Critica; ma di quella specie di scolastica postmoderna nota a chiunque insegni una materia umanistica all'università: un amalgama di idee e formule di varia provenienza disciplinare (prevalentemente filosofia, psicanalisi e sociologia), estratte da un canone di autori disparati ma accumulabili in una generica postura radicale (Marx, Nietzsche, Lacan, Foucault, Deleuze, Bourdieu, Agamben, Said, Spivak, Butler, Žižek, l'onnipresente Benjamin, l'uscente Derrida, la new entry Latour...), fuse in un solo crogiolo e ridotte a un'agenda tematica angusta: il potere, il bios, il genere, il desiderio e il godimento, il soggetto e le moltitudini, la coppia dominanti-dominati, il capitale e lo spettacolo, etc. Che sia chiaro da subito. L'obiettivo polemico di quest'articolo non è un autore, un libro e nemmeno una

specifica corrente teorica. È una *modalità di pensiero*, una *scolastica*, appunto, che nel corso degli ultimi decenni si è declinata in combinatorie variabili conservando una forma costante. A partire dagli anni Sessanta e Settanta, la *Theory* ha attraversato diverse fasi, dall'originaria sintesi di marxismo e psicanalisi, al mix di decostruzione, heideggerismo, *cultural e post-colonial studies*, fino alle metamorfosi più recenti, nutrite di foucaultismo, *gender e queer studies*, biopolitica e lacanismo. L'invenzione recente di un'«Italian Theory», come la Nottola di Minerva, ha segnato il passaggio in cui questo processo, prima latente e ricostruibile solo a posteriori, non solo è venuto alla luce - ma è diventato addirittura *programmatico*.

Carnevali non cita l'antropologia fra le discipline egemonizzate dalla *Theory* - per fortuna, potremmo pensare: ma probabilmente solo perché non è abbastanza visibile per farsi notare. Eppure anche noi ci troviamo ad aver a che fare con meccanismi simili. In due sensi. Da un lato, anche fra di noi il canone e il bricolage di riferimenti inevitabili, di retoriche e linguaggi canonizzati, funziona in modo analogo. Dall'altro lato, gli stessi contenuti della *Theory*, della "teoria critica", si sono fortemente incuneati anche all'interno dell'antropologia, partendo dal suo principale luogo di forza o focolaio epidemico, vale a dire l'accademia americana e la sua plasmazione dei *maître à penser* francesi (e di quelli o presunti tali italiani, più di recente). Gli autori che cita Carnevali sono riferimenti anche per l'antropologia, con la mediazione di una generazione ulteriore, quasi interamente americana o americanizzata - quella che si riconosce nelle etichette dei *postcolonial studies* e della *critical anthropology*, la quale è più o meno la manifestazione antropologica della *Theory*. Autori che hanno usufruito del prestigio della lingua inglese e della sua promozione a codice di comunicazione universale per costituire il vero e proprio *mainstream* antropologico di oggi. Autori che tutti noi abbiamo letto e usato, e trovato a tratti illuminanti, non è questo il punto: il problema è il modo in cui sono usati, la loro combinazione in un repertorio, in codici gergali e frasi fatte, in concetti-ombrello di scarsissima chiarezza, in un radicalismo interpretativo e "politico" che pretende rilanci sempre più forti. Tutte cose che nella formazione antropologica (quella dottorale, ad esempio), sono assorbite con grande facilità prima ancora di capire i percorsi critici che stanno alle loro spalle. Forse, dopo tutto, non è vero che non ci sono *ismi* oggi in antropologia, nella fase post-strutturalista. Questa versione antropologica della *Theory* è l'ismo oggi assolutamente prevalente, che arriva a incunearsi anche dentro tradizioni culturali diverse, con la pretesa di inglobarle (ad esempio per me la pretesa della *critical theory* di inglobare Gramsci è un fenomeno di questo tipo, per me Gramsci è ancora fondamentale nell'impostare la nozione di "cultura popolare" e ho costantemente l'impressione che vada difeso dalla colonizzazione della *Theory*: e non per questioni puramente filologiche, ma perché trascinato in un modo di pensare e in visioni del mondo che non sono le sue).

Allora, per me è necessario portare esplicitamente in superficie questi punti, metterli sul piatto della discussione, cosa che raramente facciamo. Non necessariamente per scartare questi autori e queste teorie. Se ne possono condividere più o meno le posizioni e i linguaggi etc. (questo seminario vorrebbe proprio restituire posizioni diverse - anzi mi spiace per l'assenza di alcuni colleghi con i quali abbiamo dibattito aperti su questi punti). Ma è importante far passare in primo piano queste tali questioni, esserne consapevoli, dipanare i grovigli di fili epistemologici e teoretici che si nascondono dietro di esse; insomma portare maggiore chiarezza e trasparenza nel campo (e farlo anche e soprattutto nell'insegnamento).

Era questo già l'obiettivo di un convegno di oltre 4 anni fa, che si chiamava *Le seduzioni del biopotere* (tenuto proprio in questa sala), che avevamo pensato in particolare insieme a Stefano Allovio, Adriano Favole e Matteo Aria, utilizzando la formula provocatoria di "defoucaultizzare l'antropologia". Che in realtà non era contro Foucault (per me poi Foucault, specialmente il primo Foucault, è proprio l'autore fra tutti quelli del canone cui non potrei rinunciare, insieme a Bourdieu): ma era un modo di mettere in questione la theory, e una implicazione particolare che essa ha avuto sull'antropologia: per dirla in modo schematico, la sostituzione del potere alla cultura come focus di studio della disciplina. Deessenzializzare la cultura è stato il movimento forse più importante nell'antropologia a cavallo del nuovo millennio: movimento necessario e irreversibile, che però ha portato con sé spesso l'idea che la "cultura" rappresenti solo uno strato superficiale, una ideologia, un effetto secondario di rapporti di potere. La cultura si scioglie nel potere: solo smascherando quest'ultimo si comprendono le pratiche sociali, e per farlo occorre demistificare il velo culturale che lo maschera, che agisce come "spettro". Paradigma forte negli studi sulla violenza, e con buone ragioni, contro quel senso comune che p.es. attribuisce i conflitti etnici ad ataviche differenze etniche o culturali etc. Ma credo che resti compito specifico dell'antropologia il capire, invece, in che modo le differenze culturali influenzano le relazioni di potere, come cioè i soggetti di quelle relazioni di dominio e di soggezione siano culturalmente costituite (è il tentativo che ho compiuto con un recente libretto sul terrorismo suicida).

In quel convegno avevo cercato in particolare di analizzare la diffusione delle nozioni di biopotere e di nuda vita nella letteratura antropologica recente, mostrando i presupposti dell'uso che ne fa Agamben, che sono a mio parere radicalmente anti-antropologici e anti-etnografici: nel senso che nella visione di Agamben il soggetto è costituito solamente e interamente dal diritto. Ma tra il diritto e la nuda vita per noi c'è la cultura, quell'insieme di saperi impliciti e di pratiche quotidiane che sfuggono completamente allo sguardo della grande filosofia della storia che Agamben adotta,

rispetto al quale non è possibile o utile alcuna antropologia. Dopo quel seminario abbiamo continuato a ragionare su temi analoghi – sia pure in cerchie più ristrette, qui a livello pisano. Una serie di incontri sul concetto di società civile, due anni fa, e l'anno scorso una serie di incontri sul rapporto tra antropologia e stato, di cui queste due giornate rappresentano lo sviluppo. Questo spiega anche la modalità un po' singolare di organizzare il convegno. I testi preparatori che hanno circolato (il pacchetto, con alcuni articoli "esemplari" e alcune schede di lettura) sono stati per lo più discussi l'anno scorso, e ci è sembrato utile proporli a una cerchia più ampia di colleghi e studiosi come basi di un'agenda problematica, come "cavie" su cui esercitare l'intelligenza critica. I nomi che nel programma compaiono come "partecipanti e discussant" hanno appunto partecipato a questa fase preliminare e sono quindi particolarmente titolati a intervenire nel dibattito.

Perché lo stato? Ci è sembrato che un certo tipo di teorizzazione, esplicita o implicita, dello stato fosse al centro della critical theory antropologica. Un modello di stato come apparato puramente repressivo delle libertà e dei diritti individuali, dimentico del fatto che storicamente lo stato è anche costitutivo di tali diritti e libertà. Capire da dove viene questa teoria è un problema, perché raramente viene dichiarata: sembra un misto di marxismo, francofortismo, foucaultismo, postcolonialismo, deleuze-guattarismo e via così... Però i suoi effetti sono chiari. In tanti settori dell'antropologia mainstream di oggi lo stato appare come la radice e la causa del male sociale, dell'oppressione, dell'ingiustizia e della violenza. Nella call di questo nostro incontro ho richiamato per slogan alcuni di questi campi. Nello studio della violenza, si sostiene spesso che la violenza strutturale esercitata dalle istituzioni dello stato è l'unica di cui metta conto occuparsi, e che sia connotato allo stato dominare con la violenza i propri cittadini da un lato, e dall'altro (come sembra per Agamben) ridurre a nuda vita e tendenzialmente sterminare quelli che propri cittadini non sono. Negli studi sul terrorismo, quelli che si autodefiniscono "critici" sostengono che il terrorismo non esiste in sé, è una invenzione culturale dello stato che serve per imporre un dominio militarizzato ai propri cittadini attraverso una cultura della paura; e che l'unico vero terrorismo è in realtà quello degli stati stessi che scatenano guerre, bombardano etc. Non di rado il terrorismo è di fatto giustificato come reazione di protesta verso il monopolio statale della violenza: p.es. Jeffrey Sluka 2009, p. 139.

Anthropologists bring an evolutionary perspective to the consideration of terrorism and know that terrorism, as a coercive strategy of political intimidation or fear, is as old as the state and civilisation – in fact, we would argue that terrorism is fundamentally a product of social inequality and state politics. The first states emerged approximately 5,500 years ago, and *political anthropologists believe that 'terrorism' in the modern sense as a political weapon to support elite rule or to resist it was unknown in bands, tribes, and chiefdoms, that is, for approximately 99 per cent of human history.* That 'terrorism' is a dependent variable in the

state equation of social inequality and stratification, rather than the independent variable most elites, governments, and orthodox terrorism studies experts treat it as, is one of the most significant critical perspectives anthropology brings to the debate.

Cioè, la “prospettiva evolutiva dell’antropologia” equivarrebbe ad affermare questo: siccome il terrorismo non esisteva nelle società senza stato (“il 99% della storia umana”), allora il terrorismo è un prodotto dello stato. Non di un certo tipo di stato (poniamo le dittature sudamericane etc.), ma dello stato in generale.

Ancora, si sostiene spesso che la sola esistenza dei confini dello stato sia la radice del razzismo, della esclusione, delle ingiustizie e delle violenze compiute nei confronti dei migranti. Uli Linke, Danielle Taana Smith: *Cultures of Fear* - parlano ad esempio di una capacità performativa dei confini, e scrivono frasi del genere: “l’ubiquità dei confini e la liquidità dell’impero sono sintomatici di questa attuale realtà dello stato securitario capitalistico: una forma nazione, basata sulla paura, nella quale controllo di polizia, sorveglianza e militarismo sono divenuti compagni della vita normale...”. E parlano di regimi di confine - un concetto molto interessante in sé - come di spazi dominati dal terrore e da una violenza incondizionata. E di un linguaggio “securocratico” che domina America e Europa, dove “le politiche antiterroriste, intese a difesa della sicurezza nazionale e della protezione dei confini, forgiavano un clima di terrore senza precedenti legittimato dallo stato contro degli Altri fantasmatici”. Temi importanti ma rappresentati in modo caricaturale, con un ammasso di concetti gergali che non vogliono dire nulla, come “ristrutturare il terreno del biosociale”, “l’egemonia globale del terrore che struttura i rapporti tra soggetti, comunità e nazioni”, etc.

Nell’antropologia medica lo stato appare non di rado come l’agente patogeno per eccellenza. Le politiche sanitarie come strumento del controllo biopolitico (le vaccinazioni obbligatorie come forma di repressione dello stato etc.). Scheper-Hughes è un’autrice particolarmente incline a certe visioni semplicistiche, p.es. nei suoi scritti sulla malattia come reazione dei subalterni al dominio. (Un noto passo sui *nervios*: “la malattia è una forma di prassi corporea, [...] un rituale di resistenza corporea e di riforma sociale”; un’ “arma dei poveri”, attraverso la quale si esprimono le classi sociali che non sono in grado di articolare discorsivamente e in modo esplicitamente politico la loro protesta. E ancora: “in conclusione, la malattia e le sue metafore sono messaggi in codice lanciati in una bottiglia nel mare in tempesta da coloro che soffrono, nella speranza che un navigatore di passaggio li trovi e sia in grado di decifrare l’S.O.S. che vi è contenuto”).

Questa “teoria dello stato assassino”, troppo forte e generalizzata, è incapace di distinguere fra forme diverse di stato, fra stati democratici e totalitari, ad esempio, fra stati più o meno oppressivi e violenti. Non distingue tra tendenze opposte e

contraddittorie (pace-guerra, violenza-dialogo, oppressione-libertà, prevaricazione-diritti etc.) che esistono tutte all'interno degli stati moderni - i quali sono la forma in cui la storia globale della cultura umana si è dispiegata (certo, escludendo quel 99% della storia in cui gli uomini vivevano in bande senza stato di cacciatori e raccoglitori, come dice Sluka...). Allora, il problema è studiare queste molteplici dimensioni che operano all'interno dello stato; non tanto il potere esercitato da una statualità astratta su cittadini astratti, ma le relazioni di potere, i conflitti, le concrezioni culturali che agiscono attorno ai dispositivi dello stato, ai suoi confini, alla sua burocrazia, alle sue regole costitutive, al suo rapporto con la società civile etc. Studiare, inoltre, il nuovo ruolo dello stato nazione nel processo della globalizzazione: in particolare l'apparente 'indebolimento dello stato (Caterina Di Pasquale ne parlerà p.es. a proposito del ruolo dello stato come produttore di memoria culturale), indebolimento dal basso (a favore di soggetti più locali e "identitari") e dall'alto (a favore di soggetti sovranazionali); ma al contempo la sua capacità di mantenere un ruolo fondamentale e anzi di rimodulare la propria influenza. Capire, ancora, quel grande punto che è affermato proprio da Foucault e che molte sue letture dimenticano, cioè il ruolo costitutivo - e non solo repressivo - che lo Stato esercita sulla soggettività. L'idea di questo nostro incontro è anche questa: mostrare la capacità delle indagini etnografiche (quelle che colgono le pratiche quotidiane più che i grandi sistemi totalizzanti) di entrare in ambiti specifici della vita dello stato; mostrare quanto è complesso e multiforme il rapporto dello stato con i cittadini, che non ne sono mai i sudditi passivi.