

MIGRAZIONI

Collana soggetta a *peer review* diretta da
Martina Giuffrè

- 1 Giuffrè M.,
L'arcipelago migrante. Eoliani d'Australia, 2010
- 2 Sorgoni B. (a cura di),
Etnografia dell'accoglienza, 2011
- 3 Notarangelo C.,
Tra il Maghreb e i carruggi, 2011
- 4 Marabello S.,
Il paese sotto la pelle, 2012
- 5 Bachis F., Pusceddu A.M. (a cura di)
Storie di questo mondo, 2013

STORIE DI QUESTO MONDO

Percorsi di etnografia delle migrazioni

A cura di Francesco Bachis e Antonio Maria Pusceddu

CSU

Tutti i diritti sono riservati.

Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso, intero o in parte, in qualunque modo (digitale, elettronico, ottico, meccanico o registrato).

Le fotocopie per uso personale del lettore sono consentite nei limiti del 15% di ciascun volume solo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941 n. 633 e in base all'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, Confartigianato, CASA, CLAAI, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, necessitano dell'autorizzazione scritta dell'Editore.

ISBN 978-88-7975-583-2

2013 © CISU Centro d'Informazione e Stampa Universitaria
di Colamartini Enzo s.a.s.

Viale Ippocrate, 97 - 00161 Roma
Tel. 06491474 - Fax 064450613
E-mail: info@cisu.it
Internet: www.cisu.it



cercaci su
Facebook



segui su
twitter



Comitato Direttivo:

Martina Giuffrè (direttore), "Sapienza" Università di Roma,
Bruno Riccio (co-direttore), Università di Bologna,
Barbara Sorgoni (co-direttore), Università di Bologna

Comitato Scientifico:

Dionigi Albera (Université d'Aix en Provence), Roberta Altin (Università di Udine), Jean-Loup Amselle (EHESS Paris), Loretta Baldassar (University of Western Australia), Alice Bellagamba (Università di Milano "Bicocca"), Mara Benadusi (Università di Catania), Sylvie Bredeloup (IRD; Université de Provence), Caroline Brettell (Southern Methodist University), Donald Martin Carter (Hamilton College), Riccardo Ciavolella (EHESS Paris), Pietro Clemente (Università di Firenze), Giovanni Dore (Università Ca' Foscari di Venezia), Thomas Hylland Eriksen (University of Oslo), Didier Fassin (EHESS Paris, Institute for Advanced Studies of Princeton), Nina Glick Schiller (University of Manchester), Ralph Grillo (University of Sussex), Vanessa Maher (Università di Verona) Filippo Osella (University of Sussex), Berardino Palumbo (Università di Messina), Michel Peraldi (EHESS Paris), Valerio Petrarca (Università di Napoli "Federico II"), Ivo Quaranta (Università di Bologna), Anna Maria Rivera (Università di Bari), Paola Sacchi (Università di Torino), Ruba Salih (SOAS, University of London), Nando Sigona (University of Birmingham), Alberto Sobrero ("Sapienza" Università di Roma), Simona Taliani (Università di Torino), Mauro Van Aken (Università di Milano "Bicocca"), Steven Vertovec (MPI for the Study of Religious and Ethnic Diversity Gottingen), Paolo Viazzo (Università di Torino), Dorothy Louise Zinn (Libera Università di Bolzano).

PRESENTAZIONE DELLA COLLANA

Le migrazioni assumono una sempre maggior rilevanza nello scenario contemporaneo e, in quanto "fatto sociale totale", chiamano in causa temi classici dell'antropologia, quali le identità etniche e di genere, le relazioni di potere e di scambio, la costruzione di reti informali e formali, il ruolo delle istituzioni, il rapporto tra locale e globale, la costruzione sociale del multiculturalismo e della diversità, spesso declinata in termini di incontro/scontro tra "culture" o in molteplici forme di razzismo. I processi migratori, inoltre, divengono anche il luogo attraverso il quale è possibile mettere alla prova la democrazia di uno Stato, dato il ruolo centrale di istituzioni statali e non-statali (locali e internazionali) per le politiche ed il governo delle migrazioni. In altri termini, la migrazione produce sempre un "effetto-specchio" della società di approdo e del suo tessuto istituzionale, rivelandone anche le sfumature problematiche e predisponendo così l'antropologia a farsi critica culturale.

Chiamando in causa sia i luoghi di origine sia quelli della diaspora nella loro interazione, e avendo a che fare con soggetti che attraversano e riattraversano confini e che si riferiscono nelle loro pratiche sociali e nei loro processi d'identificazione a diversi spazi dislocati territorialmente, le migrazioni hanno anche stimolato un'innovazione metodologica nella disciplina antropologica, sviluppando nuove correnti dinamiche incentrate sul cambiamento sociale e dando vita a un fiorire di ricerche multi-situate con studiosi impegnati in spazi transnazionali, o interessati a ricostruire le reti di relazione attraverso cui si producono comunità diasporiche o virtuali. Infine, l'approccio antropologico alle migrazioni ha fatto emergere la complessità di tali processi mettendo in primo piano il vissuto dei suoi protagonisti e dei diversi percorsi migratori, le biografie di singoli come dei gruppi, dando voce agli attori sociali e permettendo di restituirne un quadro non stereotipato, ma dinamico e diversificato. Anche in Italia, un paese che è stato teatro di imponenti fenomeni di emigrazione (oltre che di altrettante rilevanti migrazioni interne), assistiamo finalmente negli ultimi quindici anni ad un fiorire di ricerche empiriche su comunità migranti, sui processi di esclusione ed inclusione e sulle politiche di accoglienza, che attingono criticamente a prolifici filoni di ricerca: dall'antropologia della globalizzazione, all'antropologia delle istituzioni.

Questa collana si vuole porre come punto di riferimento e di dialogo per gli antropologi che si confrontano con i processi d'immigrazione e d'emigrazione con l'obiettivo di accogliere lavori che siano caratterizzati da uno spiccato equilibrio tra innovazione teorico-metodologica ed ancoraggio empirico ed etnografico. Oltre alle monografie sono benvenute opere collettanee o anche introduttive, che mostrino tuttavia di muoversi in una dimensione empirica.

4. Conclusioni

Continuando a “vivere l’etnografia” (Capelletto, 2009), l’antropologia delle migrazioni in Italia esplora questi processi di effettiva realizzazione della cittadinanza, come del multiculturalismo e del transnazionalismo, privilegiando la prospettiva dei soggetti migranti senza dimenticare come questa costituisca uno specchio (a volte impietoso, a volte non privo di sorprese) delle istituzioni e della società italiana nel suo complesso.

Finisce qui questo percorso nell’antropologia delle migrazioni in Italia, in cui, anche se brevemente, abbiamo potuto considerare diversi aspetti di continuità per quanto riguarda tanto la dimensione fenomenologica quanto quella metodologica. Da quest’ultimo punto di vista, abbiamo potuto ricordare come l’attenzione alle culture delle migrazioni, quanto alle situazionali strategie d’identificazione ed affiliazione nell’esperienza migratoria, presenti importanti precursori nell’antropologia internazionale e nazionale. Inoltre, abbiamo potuto constatare la continua disposizione analitica ad esplorare la costruzione di confini (tra un ‘noi’ e un ‘loro’, tra inclusione e integrazione, tra cittadini e non cittadini) e, contemporaneamente, di connessioni (tra contesti d’origine da un lato, e le molteplici strategie di inserimento e di mobilità nella società di immigrazione, dall’altro), con uno stile piuttosto comune a molta antropologia delle migrazioni: prendere sul serio le persone, le loro relazioni sociali e i loro modi di interpretare ed agire nel mutevole contesto in cui vivono. Questa prospettiva stimola a prendere in considerazione sia le pratiche che le rappresentazioni, le costruzioni d’identità e di differenze collettive, le reti sociali e le influenze dei contesti locali e globali, le trasformazioni sociali e culturali, ma anche gli adattamenti e i fattori di continuità.

SPETTRI DEL BIOPOTERE

Fabio Dei

1. Concetti popolari

[I migranti impiegati come braccianti nel Mezzogiorno stanno] in “campi di lavoro, dove i diritti minimi e ogni forma di ragionevolezza sono soppressi e i corpi delle persone sono ridotti a nuda vita da affermare, manipolare, violentare, sopprimere”.

“Fare convivialità fra stranieri [...] significa incontrare gli altri nel loro corpo, nel loro essere nuda vita, consegnata (come dice chi riflette in questi anni sulla biopolitica)”.

“I manifestanti (o i ribelli) di Rosarno non sono ‘integrati’. Non lo sono, e non possono esserlo, perché sono, direbbe Agamben, ‘nuda vita’, massa critica e acritica [...]”.

“Quanti residenti in ogni campo [rom]? Quanti metri quadri per ogni roulotte? Quanti bambini vanno a scuola? All’inizio, quando sentivo i politici di destra ripetere ossessivamente queste domande. Mi si attorcigliava qualcosa dentro: mi si manifestavano, presenti e stolidi, i fautori di una feroce biopolitica puramente quantitativa, del governo della nuda vita. E, penso, neppure hanno letto Foucault”.

“Va da sé che oggi le interpellazioni del razzismo in Italia hanno come obiettivo non solo il consolidamento di quegli stati di eccezione permanente (o di nuda vita, secondo la popolare definizione di Agamben) sempre indispensabile alla violenta auto definizione della comunità politica nazionale [...]”.

Questi brani, che estraggo abbastanza casualmente da blog o siti web di riflessione e militanza antirazzista, mostrano quanto sia penetrata in profondità nel linguaggio comune una costellazione concettuale formata dalle nozioni di “biopotere”; “nuda vita” e “stato di eccezione permanente”. Si tratta di nozioni basate principalmente sui lavori di Michel Foucault e Walter Benjamin e rielaborata negli anni Novanta da pensatori come Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Antonio Negri e Michael Hardt (quella che è stata chiamata nel dibattito anglosassone la *Italian Theory*). È curioso, ma certamente corretto, sentir definire come ‘popolare’ l’espressione “nuda vita” di Agamben – tratta da un libro (*Homo*

sacer) terribilmente difficile, tecnico e speculativo. Sta di fatto che questo linguaggio è diventato una chiave interpretativa cruciale per leggere le disuguaglianze nel contesto della globalizzazione, e soprattutto per interpretare il fenomeno della immigrazione irregolare e dei trattamenti che in Europa e in molti paesi occidentali vengono riservati a certe categorie di migranti – i ‘clandestini’, i rifugiati, i richiedenti asilo. Persone, cioè, che arrivano chiedendo di essere ammesse nei confini geografici e normativi di uno Stato e che si trovano invece di fronte la chiusura delle frontiere, i respingimenti, la negazione di diritti, e spesso forme di limitazione della libertà, di detenzione e di violenza analoghe a quelle riservate ai criminali.

Una interpretazione largamente corrente – sia nella letteratura accademica che nel discorso politico e militante dei gruppi antirazzisti e impegnati nella difesa dei diritti dei migranti – è che:

- 1) la gestione dei flussi di migranti da parte delle autorità statali e internazionali, e in particolare i blocchi imposti sui confini nazionali, sono una manifestazione del biopotere. Cosa significa? Apparentemente, controllare i flussi in uscita e in entrata dai propri confini è una prerogativa classica del potere e della sovranità dello Stato. Il concetto di biopotere aggiunge qualcosa. Come tutti i neologismi non presenti nel linguaggio comune, dà l'impressione di cogliere una dimensione più ampia e profonda. Si affaccia qui l'idea che sia in gioco qualcosa di più della sovranità dello Stato, una dimensione di intreccio senza precedenti storici tra politica e vita;
- 2) i migranti fermati, respinti, detenuti o comunque privati dei diritti che appartengono invece ai cittadini legittimi sarebbero ridotti a nuda vita. Il termine, come detto e come vedremo meglio, è introdotto in *Homo sacer* da Agamben, che lo riprende da un famoso scritto di Benjamin pur attribuendogli una connotazione molto diversa. Ma in molta pubblicistica e scrittura militante e giornalistica “nuda vita” è usato in senso ancora diverso, come un suggestivo sinonimo di ‘privato di diritti’ – una specie di moderna versione di proletario, colui che possiede solo il proprio corpo;
- 3) infine, tutto ciò è legato all'idea – anch'essa radicata in Benjamin – della modernità come stato di eccezione permanente. Il riferimento è principalmente alle ‘leggi speciali’ che impongono limitazioni di libertà al di fuori della normativa corrente, e che divengono però la prassi ordinaria nel rapporto con gli ‘altri’ stigmatizzati e barbarizzati. Il riferimento per l'Italia è ai CPT (Centri di Permanenza Temporanea), poi ribattezzati CIE (Centri di Identificazione ed Espulsione), ma il

termine si è forse principalmente plasmato nel contesto statunitense, in relazione alla sistematica sospensione dei diritti costituzionali nel post 11 settembre e nella ‘guerra al terrorismo’, per sfociare in casi come Guantanamo.

2. Foucault: potere, biopotere, tanatopotere

Cerchiamo di vedere meglio origine e significato di queste nozioni, cominciando dal biopotere. Il termine si fa strada nei tardi lavori di Foucault, in particolare nell'ultimo capitolo di *La volontà di sapere* e nelle lezioni tenute al Collège de France, come quelle pubblicate col titolo *Bisogna difendere la società* (Foucault, 1976; 1997). Si tratta dunque di una elaborazione di metà anni Settanta. Sono testi in cui Foucault sperimenta nuove idee, esplora direzioni che non giungerà mai a sistematizzare e soprattutto a portare nel vivo della ricerca storica come nei lavori precedenti e più classici – quelli della fase ‘disciplinare’, diciamo, del suo pensiero. La “biopolitica” allude a una fase avanzata dello sviluppo dei poteri disciplinari – un momento ulteriore, che si collega alle caratteristiche del potere disciplinare (quello esplorato in *Sorvegliare e punire*, in particolare, che è a sua volta una fase successiva a quella del potere sovrano; Foucault, 1975) ma presenta anche tratti nuovi. Se il potere disciplinare si esercita sull'individuo (anzi, l'individuo si costituisce come soggettività proprio attraverso i dispositivi di quel potere), il biopotere si esercita sull'uomo come specie (Foucault, 1997, p. 209). Natalità, mortalità, longevità, controllo delle nascite sono i campi privilegiati del biopotere. Lo Stato e le istituzioni tentano di esercitare un disciplinamento di quegli aspetti della vita che prima, in quanto ‘naturali’, erano esclusi dell'ambito della politica. La medicina è il cruciale campo di mediazione. Diversamente dallo scenario di *Nascita della clinica* (Foucault, 1963), la malattia interessa qui come fenomeno legato alle popolazioni e non agli individui. In una espressione che sarà ripetutamente citata, Foucault afferma che “la sovranità faceva morire e lasciava vivere. Ora appare invece un potere che definirei un potere di regolazione, il quale consiste, al contrario, proprio nel far vivere e nel lasciar morire” (Foucault, 1997, p. 213). È un potere che amplia enormemente la sua sfera di influenza: un “eccesso” o “eccedenza” del biopotere rispetto al potere sovrano, connesso alle possibilità tecniche e politiche “non solo di organizzare la vita, ma soprattutto di far proliferare la vita, di fabbricare del vivente, materia

vivente ed esseri mostruosi, di produrre – al limite – virus incontrollabili e universalmente distruttori” (*ivi*, p. 219).

Ma se il biopotere si prende in carico la vita, come si può sostenere che gli eventi più drammatici della storia contemporanea, come la Shoah, ne sono una manifestazione? Com'è che la biopolitica diventa tanatopolitica? La risposta di Foucault fa perno sul razzismo come elemento di mediazione. Il razzismo consente di pensare la distruzione di una razza come elemento di salvaguardia dell'altra. Si estende così su una grande scala demografica (le popolazioni) il diritto sovrano di uccidere chiunque. È proprio il biopotere che rende possibile l'iscrizione del razzismo nelle politiche degli stati. Qui c'è un problema: una dottrina è responsabile dell'andamento della biopolitica? Non dovrebbe essere il contrario, cioè che una dottrina si produce nei dispositivi della politica? Inoltre, il razzismo come dottrina elaborata dalle istituzioni ufficiali è sì rilevante per capire la Shoah, ma scompare nella seconda metà del Novecento (laddove permane, è indice di arretratezza, della permanenza di elementi di antico regime). Sia chiaro: non scompare certo il razzismo che potremmo chiamare 'pratico' o implicito, che tuttavia sembra più conseguenza che base o giustificazione delle forme del biopotere. In mancanza di una ideologia esplicita, si può davvero parlare, come si esprime Foucault, di "iscrizione del razzismo all'interno dei meccanismi dello Stato" (*ivi*, p. 220). Resta dunque complesso il problema di cosa trasforma oggi il potere sulla vita – che è potere di costruire e proteggere la vita – in potere di dare la morte.

Queste domande ci portano a interrogarci sul tante volte discusso concetto di potere che Foucault impiega. Un termine che ricorre spesso nei suoi lavori è quello di "assoggettamento"; bisogna però fare attenzione a non intendere questa nozione nel suo significato di senso comune, vale a dire come un rapporto fra due soggetti che esistono prima e indipendentemente dalle pratiche del potere (un soggetto autonomo che sottomette con la forza o con altri metodi un altro soggetto autonomo). Al contrario, la peculiarità dell'approccio foucaultiano consiste nel pensare i soggetti stessi come 'costituiti' dalle pratiche del potere, in particolare da quelle del potere disciplinare, che ha natura impersonale. Questo porta fra l'altro Foucault a rifiutare i due più classici concetti che pongono in relazione cultura (o verità) e potere, vale a dire quelli di "ideologia" e di "repressione".

L'ideologia presuppone l'esistenza di una verità o di un discorso trasparente e "oggettivo", che il potere distorce e copre con un velo ingannevole. La repressione presuppone un soggetto mosso da propri spontanei

obiettivi o desideri, rispetto ai quali il potere interviene con divieti che ne impediscono la realizzazione. Ma per Foucault il potere non interviene mai, per così dire, in un secondo momento (salvo forse il potere sovrano di antico regime, che non ha ancora sviluppato le tecniche "disciplinari"): esso è invece presente fin dall'inizio nel plasmare quei discorsi e quei desideri. I lavori sulla storia della sessualità, ad esempio, si distanziano nettamente dagli approcci prevalenti negli anni Sessanta e Settanta, di taglio freudiano e francofortese, che denunciano l'inibizione delle naturali e individuali pulsioni libidiche da parte delle istituzioni sociali o della cosiddetta 'società borghese': il problema per Foucault è piuttosto in che modo le pratiche diffuse del potere costruiscono la sessualità stessa. Freud pretendeva di portare coraggiosamente in primo piano la sessualità, inclusa quella infantile, contro i pregiudizi e i tabù borghesi. Al contrario, la prospettiva foucaultiana ci invita a riflettere su come le discipline del sapere-potere borghese rendono possibile il discorso della psicoanalisi e la peculiare forma di soggettività che vi è iscritta.

3. Il potere e la cultura

In una intervista del 1976, edita nel volume italiano *Microfisica del potere*, Foucault esprime questo punto con grande incisività. La 'sessualità' è un prodotto positivo del potere, piuttosto che il potere sia stato la repressione della sessualità. Credo che siano questi meccanismi positivi che bisogna cercare di analizzare, sbarazzandosi dello schematismo giuridico attraverso cui si è cercato sino ad oggi di dare uno statuto al potere" (Foucault, 1977, p. 15).

Analogamente, il concetto di ideologia ha l'inconveniente di presupporre una qualche idea di "verità": laddove il problema è "vedere storicamente come si producano degli effetti di verità all'interno di discorsi che non sono in sé né veri né falsi" (*ivi*, p. 12).

Ciò porta a una visione "positiva" del potere come "forza produttiva". Il potere non è solo un divieto, una potenza di interdizione: altrimenti non avrebbe la forza che ha, non potrebbe costringerci ad obbedirgli. Quel che fa sì che il potere regga, che lo si accetti, ebbene, è semplicemente che non pesa solo come una potenza che dice no, ma che nei fatti attraversa i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi: bisogna considerarlo come una rete produttiva

che passa attraverso tutto il corpo sociale, molto più che come un'istanza negativa che avrebbe per funzione di reprimere (*ivi*, p. 13).

Insisto su questo punto per due motivi. Prima di tutto, si tratta di un aspetto spesso frainteso da quello che potremmo chiamare un certo foucaultismo diffuso, che intende il richiamo alla dimensione del potere solo in termini di interessi politico-economici perseguiti da *agencies* utilitaristiche, generatrici di ideologia e repressione. Cosicché affermazioni quali "tutto è potere" si risolvono in una contrapposizione tra struttura e sovrastruttura ('potere' vs. 'cultura', ad esempio) – proprio quella che Foucault intende superare, attribuendola alle inerzie positivistiche del marxismo e alla sua naturalizzazione del soggetto da un lato e della sfera dell'economico dall'altro (*ivi*, p. 10-11). In molte argomentazioni, anche (o forse soprattutto) nella produzione delle scienze sociali, si vuole 'smascherare' il potere come se fosse una dimensione cattiva che si innesta su condizioni più 'naturali' di vita, in senso rousseauviano – una essenza umana originaria che il potere corrompe, reprime, sostituisce con una falsa coscienza; come se fosse possibile una vita sociale o una cultura senza il potere.

Il secondo motivo che rende cruciale questo aspetto del pensiero foucaultiano è che a partire da esso si può leggere il suo rapporto con l'antropologia. Questo tipo di potere 'positivo' è una forza plasmante, che per certi aspetti svolge il ruolo che l'antropologia assegna alla cultura. Ciò può apparire paradossale, perché nei dibattiti degli ultimi venti anni il richiamo al 'potere' è stato per lo più inteso in senso anticulturalista, cioè come negazione dell'autonomia della sfera culturale rispetto a quella economico-politica. Eppure fra le due nozioni vi sono analogie importanti (oltre a differenze, certo): entrambe sono forze profonde, per certi versi nascoste, che strutturano le dimensioni fondamentali dell'esistenza. Entrambe plasmano i corpi, le relazioni sociali, i discorsi e le forme del sapere; entrambe sono costitutive della soggettività (mi riferisco naturalmente a quell'antropologia antinaturalistica per la quale non esiste *agency* prima e indipendentemente dalla cultura). La cultura in senso antropologico e il potere in senso foucaultiano sono inoltre accomunate da quella che potremmo chiamare una sostanza etnografica: entrambe si manifestano nella grana sottile delle pratiche e dei discorsi comuni, più che sul piano ufficiale delle costituzioni giuridiche e normative. Nelle sue opere maggiori, Foucault non enuncia mai lo sviluppo del potere disciplinare sul piano di una teoria del diritto o di una filosofia della storia: tenta invece di farlo emergere progressivamente e faticosamente dai materiali empirici con le loro tensioni e contraddizioni. Da qui la dimen-

sione "microfisica" della sua analisi, che per certi aspetti è accostabile allo spirito profondo del metodo etnografico.

L'antropologo Paul Rabinow e il sociologo Nikolas Rose, nella brillante introduzione a un reader foucaultiano in lingua inglese, hanno colto questo punto parlando di un *fieldwork in philosophy*: "vale a dire, una meticolosa indagine di pratiche, tecnologie, luoghi nei quali il potere si articola sui corpi, la conoscenza degli individui umani diviene possibile, e le anime sono prodotte, riformate, e qualche volta persino 'liberate'" (Rabinow, Rose, 2003, p. 3). Naturalmente il riferimento al *fieldwork* è un po' forzato: non credo che Foucault abbia mai pensato all'etnografia come modello della sua analisi genealogica. Tuttavia l'accostamento è utile per sottolineare il decisivo scarto rispetto alle analisi del potere di impianto hegeliano. Nelle già ricordate pagine di *Microfisica del potere*, Foucault usa parole assai nette per distanziarsi dai due modelli di Grande Teoria prevalenti nei suoi anni, la "dialettica" e la "semiologia".

La storia non ha 'senso'; il che non vuol dire che sia assurda, o incoerente. Essa è al contrario intelligibile, e deve poter essere analizzata sin nel più piccolo dettaglio: ma secondo l'intelligibilità delle lotte, delle strategie e delle tattiche [...] Di quest'intelligibilità, la 'dialettica' è un modo di schivarne la realtà sempre aleatoria ed aperta, ripiegandola sullo scheletro hegeliano; e la 'semiologia' è un modo di schivarne il carattere violento, sanguinoso, mortale, schiacciandola sulla forma pacificata, e platonica, del linguaggio e del dialogo (Foucault, 1977, p. 9).

4. Agamben e il campo come essenza della modernità

Quest'ultimo passo introduce un ulteriore nodo interpretativo. L'insistenza sulla lotta, sulla violenza e sulle immagini belliche, contro il dialogo e la pacificazione, ricorre spesso in Foucault. Questa è sembrata a molti la riaffermazione di una visione hobbesiana del potere, come perseguimento di interessi particolari da parte di *agencies* utilitaristiche. Così, il precetto metodologico che chiede di rivolgersi all'analisi delle relazioni di potere viene talvolta tradotto in una specie di quesito funzionalista: a chi serve? Chi trae profitto o vantaggio da una pratica o da una forma di discorso? Marshall Sahlins, di recente, ha assunto proprio Foucault a bersaglio di una polemica contro le concezioni della natura umana come malvagia e violenta, volta costantemente alla lotta per la conquista del potere personale; nonché dell'idea che la cultura altro non rappresenti se non

un mascheramento degli interessi del potere (Sahlins, 2002; 2008). Ma naturalmente ogni idea di 'natura umana' è lontanissima da Foucault. Le sue metafore belliche da un lato indicano il carattere "incorporato" del potere, il modo in cui esso penetra nella carne e nel sangue degli esseri umani; dall'altro, cadendo nel contesto di una critica alle filosofie della storia e alla semiologia, alludono alla irriducibilità delle pratiche del potere a grandi modelli teorici in cui ogni cosa si compone e trova il proprio posto.

Il potere si rende dunque intelligibile non come concetto giuridico che si spiega e si concretizza nella storia, ma come realtà molecolare e incorporata afferrabile solo da un '*fieldwork* filosofico'.¹ Questo metodo è sviluppato a fondo da Foucault nei suoi capolavori sulla genealogia del potere disciplinare; non c'è niente di analogo a proposito del "biopotere". Come detto, quest'ultimo concetto è avanzato in alcuni tardi scritti e lezioni, senza che l'autore abbia il tempo di metterlo alla prova come nei lavori di più ampio respiro sulla follia, sulla clinica, sulla prigione. Sarebbe interessante esaminare in chiave di storia degli studi i modi in cui il tema della "biopolitica" si è disseminato fino a diventare, per molti, il 'vero' Foucault. Sicuramente tutto ciò è avvenuto negli anni Novanta, con la pubblicazione dei corsi del Collège de France; ma con percorsi talvolta tortuosi, legati alle letture americane della *French School* post-strutturalista, e poi all'affermazione del neo-marxismo della *Italian School*. In ogni caso sono stati altri studiosi a costruire una vera e propria teoria del biopotere. Alcuni l'hanno fatto tentando di restare sul piano del *fieldwork*, con la dettagliata analisi empirica delle pratiche contemporanee della medicina, della biotecnologia e della bioetica – si pensi ad esempio al lavoro sociologico del già ricordato Nikolas Rose (2006) sul rapporto tra ingegneria biologica e politicizzazione dei processi vitali. Ma le proposte di maggior successo sono state quelle più strettamente filosofiche, che hanno usato il biopotere per rileggere la tradizione hegeliana della filosofia del diritto.

In particolare, un ruolo cruciale è stato svolto da Giorgio Agamben e dal suo *Homo Sacer* (1995): un libro complesso e molto tecnico che ha però conosciuto una straordinaria popolarità accademica ed extra-accademica, contribuendo ad affermare il lessico della biopolitica in un diffuso discorso comune (come vorrebbero mostrare gli estratti che ho citato in apertura). Il punto di forza di Agamben è indubbiamente consistito nella capacità di mobilitare il linguaggio foucaultiano, combinandolo con altre nozioni

¹ Vedi anche (Rabinow, Rose, 2006), che cercano di differenziare in questo senso il concetto di biopotere rispetto alle letture di Agamben e Negri.

tratte in particolare da Walter Benjamin, in relazione a un problema che proprio negli anni Novanta ha acquistato centralità politica: lo status dei migranti clandestini e dei *sans papier*, e la crescente diffusione di spazi in cui i non-cittadini sono detenuti e sottratti ai diritti senza aver compiuto alcun reato. Essi non sono inclusi in una porzione di umanità definita dallo Stato e dai suoi confini geografici e amministrativi. *Homo sacer* affronta esplicitamente questo problema solo verso la conclusione (Agamben, 1995, p. 195-196), ma è chiaro che qui risiede il nucleo di significato del libro, che è essenzialmente il tentativo di pensare una situazione politica relativamente nuova, caratterizzata dalla presenza di crescenti segmenti della popolazione mondiale che vivono in contesti di esclusione dai diritti.

La tesi di Agamben, in breve, è che la mobilità su scala globale fa sì che la nascita non sia più riconosciuta come criterio automatico di appartenenza a un territorio e di iscrizione in un ordinamento giuridico. Il meccanismo regolatore che a questo punto interviene è chiamato da Agamben il "campo". "Lo scollamento crescente fra la nascita (la nuda vita) e lo Stato-nazione è il fatto nuovo della politica del nostro tempo e ciò che chiamiamo *campo* è questo scarto" (*ivi*, p. 196-197). La nozione di campo include quella di lager e di campo di sterminio, ma si amplia fino a comprendere fenomeni assai diversi, come la segregazione temporanea dei migranti clandestini, suggerendo l'idea di una continuità fra queste diverse manifestazioni di uno "stato di eccezione".

Se l'essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato di eccezione e nella conseguente creazione di uno spazio in cui la nuda vita e la norma entrano in una soglia di indistinzione, dovremo ammettere, allora, che ci troviamo virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene creata una tale struttura, indipendentemente dall'entità dei crimini che vi sono commessi... (*ivi*, p. 195).

Gli esempi che Agamben propone, volutamente mischiando situazioni storiche diverse, sono lo stadio di Bari in cui la polizia italiana raccolse gli immigrati albanesi sbarcati nel 1991, i rastrellamenti di ebrei nella Francia di Vichy, le *zones d'attente* degli aeroporti francesi destinati alla segregazione temporanea dei richiedenti asilo.

5. Storia e metafisica

Il punto, per Agamben, è che l'"essenza" di tali fenomeni si fa sempre più pervasiva e tende a investire la totalità del corpo sociale; così come la

sospensione eccezionale del diritto tende – secondo la celebre osservazione di Benjamin agli albori della tragedia europea di metà Novecento – a diventare permanente. Nella interpretazione della Shoah è assai diffusa la lettura dei campi di concentramento e di sterminio non come “buchi neri” nella storia della “civiltà” moderna, ma come conseguenza di alcune caratteristiche strutturali della modernità – la burocrazia, l’eteronomia morale, lo strapotere delle tecnologie, l’ideale della costruzione di un “uomo nuovo”. Pensatori come Hannah Arendt, Zygmunt Bauman o Tzvetan Todorov, che hanno insistito sulla intrinseca modernità dei campi, li hanno però collocati in una irriducibile tensione con altre e opposte caratteristiche delle moderne società democratiche. Agamben va ben oltre. Il campo è per lui il *nomos* stesso della modernità. Nella presenza di zone d’eccezione all’interno delle democrazie occidentali non vede una contraddizione da denunciare, ma il disvelamento dell’essenza stessa di quelle “democrazie”. Attraverso un’analisi e un linguaggio strettamente dipendenti dalla teologia politica di Carl Schmitt, arriva del resto a sostenere che il campo è stato “fin dall’inizio” il destino del potere sovrano, il quale si afferma e si esercita attraverso la facoltà di “mettere al bando” e attraverso la creazione della “nuda vita” (concetto sul quale occorrerà fra un attimo soffermarsi).

Agamben trasforma quello che per Foucault restava un problema storico in un problema metafisico: la scoperta di una essenza del potere che si dispiega progressivamente. L’impianto del libro è quello di una filosofia della storia compresa fra una origine e un *telos*, nella quale un unico concetto (la violenza assoluta del potere sovrano) non può far altro che riproporsi in una serie di successivi mascheramenti. Così tutto si confonde in una incredibile mescolanza di epoche storiche, di situazioni, autori, concetti, attraverso costanti cortocircuiti semantici e forzature argomentative. Il modo in cui viene trattata la nozione di “campo” è emblematico: il termine è introdotto in riferimento ad Auschwitz, ma poi, sulla base della scoperta della sua “essenza” (“se l’essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato di eccezione...”, ecc.), viene esteso a una serie di altri fenomeni, i quali sono dunque posti in continuità con Auschwitz, anzi vengono identificati concettualmente col campo di sterminio. Dunque i campi nazisti e i dispositivi di controllo dei migranti sono la stessa cosa. Noi viviamo in un campo e non ce ne accorgiamo. Violenza reale e violenza simbolica sono la stessa cosa. Così come democrazia e totalitarismo sono la stessa cosa – un assunto basilare, quest’ultimo, del pensiero di Agamben, che lo ritiene talmente scontato da non dover essere neppure dimostrato. Infatti è un assunto che sta costantemente sotto

la superficie di *Homo sacer*, venendo espresso solo occasionalmente, col tono in cui ci si riferisce a un ovvio dato di fatto (“La decadenza della democrazia moderna e il suo progressivo convergere con gli stati totalitari nelle società postdemocratiche spettacolari...”; *ivi*, p. 15).

Qui c’è molto hegelismo francofortese e, mi pare, non molto Foucault. Perlomeno, non c’è tutta quella parte del lavoro foucaultiano che più interessa le discipline storiche e sociali: vale a dire, il tentativo di comprendere le logiche del potere a partire da un’analisi minuziosa delle pratiche. Il discorso di Agamben è tutto interno alla speculazione filosofico-giuridica e a una genealogia della metafisica occidentale. Difficile capire come usarlo nella comprensione specifica di contesti storico-antropologici. Pur suggestiva, la sua *Master Narrative* si colloca su un piano di tale ampiezza e generalità da risultare inservibile per una conoscenza – come credo sia quella storica e antropologica – interessata alle differenze e alle distinzioni, alle tensioni piuttosto che alla scoperta di un qualche *nomos* o di un *telos* della storia universale.

Questi limiti nell’uso del concetto di biopotere sono stati sottolineati dagli storici; anzi, proprio da quelli interessati a capire la violenza del secolo XX come fenomeno peculiarmente moderno. Trovo ad esempio lucidissime le considerazioni critiche espresse da Enzo Traverso (2009). Secondo questo studioso l’impianto epistemologico di Foucault, così illuminante riguardo le tecniche e i saperi disciplinari della modernità, è però del tutto inadeguato a comprendere le violenze di massa del Novecento. Lontano dal riguardare un potere impersonale e diffuso, queste ultime sono state “decise da stati sovrani e messe in atto da eserciti organizzati come gigantesche macchine di distruzione di massa” (*ivi*, p. 526). Agamben ha avuto il merito di riconoscere questo punto, tentando di integrare la tesi del biopotere con le pratiche del potere sovrano, riconoscendone – come detto – la presenza fin dall’inizio della politica occidentale. Col risultato, tuttavia, di “ontologizzare” il concetto – dunque di destoricizzarlo, trasformandolo in una sorta di *passerpartout* universale”. Ne segue

“un ritratto dei campi di sterminio nazisti e dei lager stalinisti come lo sbocco ineluttabile di un lungo percorso del potere in Occidente, un potere al contempo sovrano e biopolitico. Insomma, una sofisticatissima rilettura di tutta la tradizione filosofico-politica classica sfocia in una visione piattamente teleologica della storia dei totalitarismi e dei genocidi del Novecento (*ivi*, p. 529).

Agli storici interessa distinguere, capire le differenze. Proiettata sul piano storiografico, la metafisica agambeniana “crea equivoci disastro-

si”, impedendo di scorgere le peculiarità di particolari fenomeni e forme di violenza. Lo stesso vale per la comprensione antropologica del potere e della violenza (e, nel nostro caso, per quelle forme specifiche che riguardano gli immigrati e i *sans-papier*). Negli ultimi anni l’antropologia della violenza ha fatto grandi sforzi per liberarsi dall’influenza di modelli come quello di René Girard o del Freud di *Totem e tabù* – che si collocano sul piano di speculazioni sulla “storia generale dell’umanità”, sulle “origini” e sulla “essenza nascosta” della violenza e del potere, su ciò che è successo “all’inizio di tutto”. Trovarsi nuovamente precipitati in questa dimensione tra le pagine di *Homo sacer* è piuttosto inquietante.

6. “Nuda vita”

Nel testo di Agamben, la riflessione sulla violenza è prevalentemente affidata al concetto di “nuda vita” – una suggestiva espressione che, come abbiamo visto, ricomparirà con puntualità nel discorso sia accademico sia militante sulla condizione dei migranti. Capire cosa significhi la locuzione “nuda vita” è però difficile in misura direttamente proporzionale alla frequenza e alle oscillazioni del suo uso. Agamben la riprende dal famoso e complesso saggio di Benjamin, *Per la critica della violenza*. “Nuda vita” è il modo in cui la classica traduzione di Renato Solmi, nel volume *Angelus Novus* pubblicato da Einaudi nel 1962, rende l’espressione “bloße Leben”, usata da Benjamin in una discussione sulla differenza fra due tipi di violenza, che egli chiama “mitica” e “divina”. La violenza divina punisce le trasgressioni a norme giuridiche, e si rivolge dunque a persone umane in quanto definite da un sistema di diritto (che è al tempo stesso un sistema di potere). La violenza mitica colpisce invece la “nuda vita”, cioè la pura esistenza non mediata dalle norme sociali: non presuppone un diritto, semmai fonda un ordine giuridico. La prima è quella dello Stato, la seconda quella della guerra che fonda confini e ordinamenti. Contrapposte sul piano fenomenologico (quella mitica procede attraverso lo spargimento di sangue, ad esempio, mentre quella divina lo evita), le due forme di violenza si implicano tuttavia dialetticamente. La violenza di Dio o dello Stato applica un potere che è stato posto da una violenza originaria di tipo “mitico”, esercitata sulla nuda vita; e d’altra parte la violenza rivoluzionaria, incarnazione moderna di quella “mitica”, partecipa fin dall’inizio del potere oppressivo che contribuisce a fondare (Benjamin, 1955, p. 22 sg.).

Per inciso questo testo di Benjamin, scritto all’inizio degli anni Venti, è il vero e proprio capostipite di una linea di riflessione speculativa sui rapporti tra violenza e potere che percorre l’intero Novecento e che arriva dritta fino ad Agamben, portandosi dietro quella peculiare miscela di materialismo storico e teologia che caratterizzava il pensatore berlinese. Si dovrebbe ripartire da qui per capire i rapporti tra una filosofia della storia di impianto hegeliano e la problematica storica e antropologica della violenza; nelle attuali teorizzazioni del biopotere c’è probabilmente molto più Benjamin che non Foucault. In ogni caso, *das bloße Leben* di Benjamin non rappresenta un concetto particolare: è il “puro fatto di esistere”, la semplice esistenza indipendente dai contrassegni sociali. Dunque la violenza che si esercita su di essa è assoluta o primaria, non è un mezzo per raggiungere un fine e non ha a che fare con la “giustizia” né con altre cornici etiche o giuridiche (ma in quali pratiche umane è possibile separare l’esistenza sociale da quella “pura” o “nuda”? L’esempio che Benjamin offre è l’uccisione di Niobe da parte di Apollo e Artemide; mito che peraltro è difficile non interpretare come atto di punizione per la trasgressione di un sistema *già esistente* di norme che separano gli dei dagli umani). Sarebbe stato più corretto tradurre *bloße* con “mera” o “pura”, come viene oggi suggerito; tanto più che lo stesso aggettivo è usato dall’autore in contesti comuni (puro dogma, puri mezzi ecc.; Silvestri, 2010).²

Riprendendo la leggera forzatura interpretativa di Solmi, Agamben finisce comunque per trasformare la “nuda vita” in un concetto assai diverso, di tipo per così dire sostantivo. Ne fa anzi il centro stesso del suo libro: “protagonista di questo libro è la nuda vita, cioè la vita *uccidibile e insacrificabile* dell’*homo sacer*, la cui funzione essenziale nella politica moderna abbiamo inteso rivendicare” (Agamben, 1995, p. 11-12; corsivo nell’originale). Il concetto è sviluppato per mezzo di una serie stupefacente di salti mortali interpretativi. Dapprima la nuda vita è identificata con l’*homo sacer*, una figura del diritto romano arcaico testimoniata da Festo, secondo la quale chi fosse stato riconosciuto dal popolo colpevole di un delitto non doveva essere immolato ma poteva essere ucciso impunemente da tutti. Dove stia il nesso con la definizione di *das bloße Leben* è difficile vedere, se non per il fatto che Benjamin introduce il riferimento al “puro fatto di esistere” in una critica all’idea di “sacralità della vita” come fondamento naturale del comandamento che vieta di

² Si veda anche una nuova traduzione italiana del testo benjaminiano, di A. Sciacchitano, in www.filosofia.it; per i problemi della traduzione inglese cfr. (Vatter, 2008).

uccidere. Ma la “pura vita” di Benjamin è oggetto di una violenza arbitraria e pre-giuridica, laddove l'*homo sacer* è un colpevole che viene punito per volontà popolare all'interno di un ordinamento giuridico, di cui ha infranto le regole (Benjamin insiste invece sul fatto che Niobe non ha infranto alcuna regola, e le regole sono semmai poste sulla base della violenza che ella subisce). Dunque, da “puro fatto di esistere” a “nuda vita” a “vita sacra”. Il passo successivo è identificare la nuda vita dell'*homo sacer* con “la prestazione originaria della sovranità”. Qui Benjamin è innestato su Schmitt (discusso a lungo nella prima parte del libro), per sostenere che “l'*homo sacer* rappresenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica” (*ivi*, p. 92).

Il potere sovrano, cioè lo Stato, ha come sua caratteristica essenziale la produzione di nuda vita, e l'esercizio su di essa di una violenza di tipo “mitico”. L'obiezione di tipo hobbesiano, per cui la violenza “legittima” del Leviatano è necessaria per impedire l'esplosione di una violenza generalizzata, appare ingenua. Lo Stato impone un ordine normativo che esso stesso può in ogni momento infrangere imponendo uno “stato di eccezione”, che secondo un'altra celebre affermazione di Benjamin, nella ottava *Tesi di filosofia della storia* (1955, p. 76), tende a diventare la regola. La capacità di instaurare lo stato di eccezione mostra la vera natura del potere, che si dispiega dialetticamente nella storia. I passi successivi di Agamben consistono nell'identificare la nuda vita e l'*homo sacer* nei campi, come abbiamo visto, e in particolare in quella configurazione-limite della soggettività che è il “musulmano” di Auschwitz,³ e quindi, ancora, nell'immigrato irregolare. Tutte figure “immediatamente uccidibili e insacrificabili”, vittime di un potere che resta sempre lo stesso e non può nascondere l'originaria violenza su cui si fonda.

7. La vita e il diritto

La traccia della “nuda vita” ci porta dunque ancora una volta verso una filosofia della storia universale e generalissima, in cui un principio originario si ripresenta costantemente in forme mascherate rendendo impossibile o comunque irrilevante distinguere modalità diverse del po-

³ Per maggiori approfondimenti sul musulmano come figura della soggettività moderna vedi (Agamben, 1998); per una discussione di carattere giuridico sul concetto di “stato d'eccezione” vedi (Agamben, 2003).

tere e dello Stato, gradi diversi di violenza, di sopraffazione, oppure di pace e di democrazia. Il pensiero dialettico è qui impegnato a smascherare l'ideologia liberal-democratica, che rifiuta di tener conto (per usare ancora l'espressione di Benjamin) della “tradizione degli oppressi”. Ma resta a sua volta impigliato in una visione ideologica della storia, in un Grande Racconto – ancora messianico per Benjamin (anche se come ha sostenuto Giacomo Marramao si tratta di un “messianismo senza attesa”, rivolto verso il passato più che verso il futuro; Marramao, 2005), senza apparente possibile redenzione per Agamben.

Siamo abbastanza lontani, mi sembra, da Foucault: dalle sue concezioni del potere e persino del biopotere, dal suo metodo fondato sull'analisi accurata delle pratiche e dei discorsi. In Agamben il linguaggio foucaultiano sembra una superficiale concessione che si innesta su un ben più solido tronco neo-hegeliano e francofortese.⁴ Ma non sono né competente né interessato a discutere questioni di esegesi. Mi chiedo piuttosto se e in che misura il concetto di nuda vita ci aiuta a capire la condizione dei migranti clandestini in Europa e le violenze compiute nei loro confronti. La privazione dei diritti di cittadinanza, nonché l'attribuzione del reato di clandestinità, rende i migranti oggetto di politiche di contenimento da parte dei governi europei: da qui la loro provvisoria chiusura in spazi di tipo più o meno carcerario, talvolta l'espulsione forzata, le pratiche di controllo da parte degli apparati coercitivi dello Stato. Non c'è dubbio che queste misure, insieme ad altri fattori di tipo culturale e ideologico, contribuiscono a creare per i migranti uno statuto di non-persone, o di non piena-umanità nella percezione dell'opinione pubblica. Da qui l'indifferenza per la loro sorte, la scarsa sensibilità per la loro sofferenza, le tiepide reazioni da parte dei ‘cittadini’ alla sorte dei naufraghi nel canale di Sicilia. La forza del discorso di Agamben sta nel collocare qui il più grande problema etico del nostro tempo, come si collocava nella questione ebraica e nella Shoah ai tempi del nazismo. Senza l'espressione esplicita di teorie razziste, si producono tuttavia forme di pseudo-speciazione che suddividono l'umanità in segmenti gerarchicamente ordinati, ai quali si attribuiscono diversi modelli di soggettività: ad esempio desideri e obiettivi diversi, diverse emozioni e sentimenti, diverse soglie di resistenza al dolore e alla sofferenza.

Le scienze sociali hanno studiato queste dinamiche da diverse prospettive, ponendole in relazione a peculiari sistemi di gestione del potere

⁴ Per un'analisi della convergenza tra l'approccio di *Homo sacer* e la *Dialettica negativa* di Adorno vedi (Vatter, 2008).

(più che al 'potere' in sé, o al 'potere sovrano' in sé) e operando raffronti con periodi storici in cui si sono manifestate con particolare evidenza (ad esempio il colonialismo o lo stesso nazismo). Il concetto di riduzione delle persone a "nuda vita" sembra un esito radicale di questa riflessione, e nel discorso comune è usato spesso così, come espressione iperbolica della creazione di non-persone (ovvero di distanza morale tra gruppi essenzializzati di persone); ma, se lo intendiamo nel senso di Agamben, il concetto introduce di fatto elementi di confusione e difficoltà. In che senso si può applicare ai migranti irregolari il requisito della "immediata uccidibilità", con l'accostamento alla figura dell'*homo sacer*? La immediata uccidibilità si applica forse ai "musulmani" dei lager, che Agamben pone al centro di un altro suo studio (Agamben, 1998); le SS sono libere di uccidere oppure di risparmiare un detenuto in qualunque momento, a loro arbitrio, senza subirne alcuna conseguenza. Così Agamben può affermare che "il campo è il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita senz'alcuna mediazione" (Agamben, 1995, p. 191). Certo, ma questa violenza non sembra aver nulla a che fare con la violenza "mitica" di cui parla Benjamin, immediata e fondatrice di potere – la violenza della guerra, di fatto. Si tratta piuttosto di una forma estrema e distorta di violenza poliziesca e giudiziaria, esercitata all'interno di un contesto di dominio totale in cui il "diritto" è già stato posto e viene amministrato (cfr. Benjamin, 1955, p. 28).

In ogni caso i migranti nei centri di identificazione ed espulsione, per fortuna, non sono immediatamente uccidibili. Sono vittime di un meccanismo di esclusione e svalutazione esistenziale, ma non sono né l'*homo sacer* né gli *Häftlingen* di Auschwitz. Se qualcuno di loro fosse ucciso dagli apparati di controllo questi cercherebbero di nascondere la loro responsabilità, e in caso contrario i colpevoli verrebbero perseguiti. Questa è una semplice constatazione empirica che Agamben non prende neppure in considerazione, insistendo solo sul fatto che tra queste diverse figure c'è una essenza, o meglio ancora, una origine in comune (il bando sovrano) che le identifica. Sempre a proposito di Auschwitz, il filosofo afferma giustamente che la

domanda corretta rispetto agli orrori commessi nei campi non è [...] quella che chiede ipocritamente come sia stato possibile commettere delitti tanto atroci rispetto a degli esseri umani: occorre piuttosto indagare attentamente attraverso quali procedure giuridiche e quali dispositivi politici degli esseri umani abbiano potuto essere così integralmente privati dei loro diritti e delle loro prerogative, fino a che commettere nei

loro confronti qualsiasi atto non apparisse più come un delitto (Agamben, 1995, p. 191).

È una affermazione acuta, che prende le distanze dagli approcci psicologico-sociali alla violenza e dalla tesi arendtiana della "banalità del male" (anche se, per parte mia, parlerei di procedure culturali più che, o oltre che, giuridiche; un punto sul quale occorrerà tornare fra breve). Bene, ma nei CPT o nei CIE non è vero che tutto è possibile, che nulla appare come un delitto. Per Agamben sembra trascurabile la differenza fra uno spazio di esclusione che produce immediata uccidibilità, anzi sterminio sistematico e seriale, e uno che è ugualmente di esclusione ma che tutela la vita. Infatti lo stesso Stato che esclude dal diritto di cittadinanza e imprigiona i clandestini è quello che salva i naufraghi dei barconi e riconosce alcuni diritti dei migranti in quanto persone umane.

Certo, Agamben può qui replicare che questa tutela si esercita appunto su una vita resa "nuda": è la pura esistenza dei migranti come creature biologiche ad esser protetta da quel potere che nega loro esistenza politica, un po' nello stesso modo in cui il condannato a morte viene accudito e curato fino a un attimo prima della iniezione letale. Su questo punto si innesca una critica radicale alla cultura dei diritti umani. Per Agamben l'idea di "diritti umani" distinti da quelli politici (cioè i diritti del "cittadino") è una perversione della modernità, l'altra faccia della medaglia di un potere sovrano che discrimina cittadini da non cittadini, cioè vite "autentiche" da "nude vite prive di ogni valore politico". I diritti umani "vengono utilizzati al di fuori del contesto della cittadinanza al fine supposto di rappresentare e proteggere una nuda vita che viene a trovarsi in misura crescente espulsa ai margini degli Stati-nazione". Essi possono dunque "comprendere la vita umana solo nella figura della nuda vita o della vita sacra e intrattengono perciò stesso loro malgrado una segreta solidarietà con le forze che dovrebbero combattere" (Agamben, 1995, p. 147).

In questo passo si apprezzano facilmente le paurose oscillazioni cui il concetto di nuda vita è sottoposto. Qui è usato semplicemente per indicare la privazione dei diritti di cittadinanza: non c'entra nulla l'immediata uccidibilità. Ma poco prima il concetto significava immediatamente uccidibile, cioè privo di *qualsiasi* diritto e garanzia; e dunque si suggerisce che l'esclusività della cittadinanza, cioè l'esistenza stessa dello Stato e del potere sovrano, equivale o conduce necessariamente alla produzione di vite immediatamente uccidibili. Dunque la Shoah non è che l'inveramento della più profonda essenza dello Stato, e il detenuto di Auschwitz

è la figura perfetta della soggettività moderna e così via. Data la ferrea premessa che domina e muove la storia (il bando sovrano), tutto il resto ne segue tautologicamente – in spregio alla più banale evidenza, cioè che l'immediata uccidibilità è stata prodotta per fortuna solo in alcuni momenti e contesti della storia (moderna o meno), solo da alcune forme del potere e dello Stato. Non si può seriamente sostenere che la Shoah o i genocidi coloniali siano stati buchi neri di una modernità altrimenti pacifica e democratica, come non si può seriamente sostenere che la storia contemporanea si riduca ad essi, che ne sarebbero l'essenza, l'inveramento, l'ovvio sviluppo di una originaria premessa. Si perderebbe così il senso stesso di una storia fatta di contrasti e contraddizioni, e di una politica il cui senso è discernere e comprendere le forme migliori e quelle peggiori dell'esercizio del potere.

La domanda giusta – e qui ha ragione Agamben – non è chiedersi come sia stato umanamente possibile compiere quelle atrocità ecc.: occorre invece chiedersi quali dispositivi politici o giuridici hanno prodotto la immediata uccidibilità di alcune categorie di esseri umani. Ma ciò significa distinguere quelli che l'hanno prodotta da quelli che non l'hanno prodotta. Categorie come totalitarismo e democrazia potranno anche apparire ingenui; ma affermare che il problema consiste nel potere in sé, nella modernità in sé, o nell'originario bando sovrano, qualunque cosa significhi, non ci pone in grado di distinguere alcunché. A quel punto si può solo affermare che le forme 'migliori' (quelle in cui non si trasformano le persone in entità immediatamente uccidibili, ad esempio) sono solo ipocrite dissimulazioni di una più profonda verità storico-filosofica.

Torniamo ai diritti umani. La cultura umanitaria è proprio un modo di affermare che certi diritti e garanzie sono propri a tutte le persone, indipendentemente dall'appartenenza a questa o quella cittadinanza. Bisognerebbe ricordare che i diritti umani non sono affatto volti alla pura sopravvivenza biologica, ma alla difesa di requisiti esistenziali e culturali cruciali di persone a tutto tondo. Il loro limite consiste probabilmente nell'utilizzare una visione troppo etnocentrica di 'persona' (da qui le costanti tensioni con l'intelligenza antropologica). Ma non si possono seriamente accusare di contribuire a produrre "nuda vita". Il loro senso consiste proprio nella convinzione che le relazioni e le appartenenze politico-giuridiche non esauriscono la vita umana: dietro o al di là di esse non c'è la pura vita animale, ma un intero universo sociale e morale.

8. La grammatica della violenza

Questo ci porta a riflettere su quella che a me pare l'ambiguità più profonda del concetto di "nuda vita"; l'aspetto, vorrei dire, che mi sembra contrastare di più con la visione antropologica della vita umana. In Agamben si contrappongono in modo netto e senza residui due forme della vita: da un lato una soggettività interamente definita dal diritto e dalle istituzioni che detengono il potere, e dall'altro una vita nuda, puramente biologica o zoologica (quella che resta quando siano negati i diritti, anzi anche il solo cruciale diritto di cittadinanza). Ma si tratta di due figure limite: si può dire che la vita reale, quella che interessa all'antropologia, si svolge interamente nello spazio intermedio che le separa. Non c'è mai una vita umana completamente definita dal diritto o dalle categorie politiche, così come ovviamente non c'è mai una vita nuda, puramente biologica e del tutto privata di quelle categorie.⁵ E questo spazio intermedio è 'pieno' di una sostanza di cui non si trova traccia nell'intera filosofia del diritto di Agamben, quella che in modo certamente ambiguo e impreciso chiamiamo cultura. È la cultura (e il diritto come sua componente, certo) che costruisce la soggettività, che plasma i corpi, le intelligenze, le reti di relazioni sociali – a un livello così profondo e su una scala così sottile che nessuna istituzione giuridico-statuale può raggiungere.

Siamo di fronte a due stili di pensiero difficilmente conciliabili. Il primo intende la soggettività come interamente costituita dalle grandi istituzioni della modernità (il diritto e lo Stato, il capitalismo e il mercato, ad esempio), e ritiene di poterla comprendere nei termini della dialettica storico-filosofica di alcuni concetti o principi cruciali e 'originari'. Il secondo intende le istituzioni (lo Stato, il mercato...) come grandi cornici che regolano le maglie larghe della vita sociale, che tuttavia è ben lontana dall'esserne esaurita: cosicché la soggettività si comprende solo attraverso l'analisi etnografica delle pratiche e dei discorsi che si sviluppano nelle 'maglie strette' delle relazioni quotidiane, in quegli interstizi che i grandi principi costituenti non riescono ad occupare. Adottare questo secondo stile, che mi sembra definire in modo appropriato l'intelligenza antropologica, non significa certo cedere al 'culturalismo'. Con questo termine il dibattito contemporaneo ha giustamente polemizzato con indirizzi che tendevano ad essenzializzare i tratti culturali e a separarli dalle dinamiche

⁵ Per una critica, sia pur diversamente articolata, alla dicotomia tra "cittadini" e "nuda vita" in Agamben si veda (Ong, 2006, p. 22-23).

economico-politiche. Ma dietro queste critiche ha talvolta fatto capolino un ancor più discutibile ritorno a un determinismo politico-economico gravato da forti ipoteche positivistiche e da concezioni metafisiche del “potere” – o del “biopotere”, appunto, considerato come una forza pervasiva rispetto alla quale le rappresentazioni ‘culturali’ altro non sarebbero che fantasmatiche proiezioni dell’ideologia e della falsa coscienza.

Credo che il terreno opaco, frammentato e contraddittorio della cultura sia cruciale anche per comprendere la violenza specifica posta in atto nei confronti dei migranti – ad esempio quanto accade sulle banchine del porto di Lampedusa, nei CPT o nei CIE. Naturalmente l’oggettiva difficoltà di svolgere etnografia in questi contesti rende arduo studiarli nell’ottica appena delineata. I resoconti di più densa qualità etnografica di cui disponiamo, come il reportage di Fabrizio Gatti (2007) o le ricerche di Gianluca Gatta (2012) e Andrea F. Ravenda (2011), suggeriscono scenari assai frastagliati e contraddittori. Non v’è dubbio che simili luoghi esistono sulla base di un “diritto” – dell’esclusione dei migranti dalla cittadinanza e della tendenziale equiparazione della clandestinità a un reato. Ma il modo in cui sono strutturati è tutt’altro che logico e lineare. Si tratta di una contraddittoria mescolanza tra una logica di aggressivo respingimento e una di accoglienza umanitaria. I rappresentanti governativi hanno a suo tempo definito i CPT come hotel a 5 stelle, i movimenti antirazzisti come lager. Il secondo accostamento è certo più realistico, ma anch’esso inaccurato. Non basta l’essenza concettuale comune di “spazio di esclusione” per identificare CPT e lager o gulag. Lo sfondo giuridico e politico è diversissimo, e così lo sono le pratiche e le figure della soggettività che vi si manifestano.

Non è qui possibile neppure avviare un’analisi della sintassi delle pratiche di controllo, di contenimento, di violenta umiliazione degli ‘ospiti’ dei CPT. L’impressione è di trovarsi di fronte a frammenti incoerenti di potere disciplinare, nel più classico senso foucaultiano. Nel rapporto con le personalità e i corpi dei migranti segregati, le forze dell’ordine mobilitano un repertorio stratificato di ‘saperi’ e pratiche che si adattano malamente alla nuova situazione e danno luogo a costanti incertezze e incoerenze, a “dissonanze cognitive”, a sviluppi arbitrari, a esplorazioni che mettono costantemente alla prova il punto cui si può arrivare. Lo scenario che ci restituisce Fabrizio Gatti nel CPT di Lampedusa, ad esempio, è tutt’altro che un meccanismo repressivo coerente e ben oliato. Le forze di polizia sembrano prese nella tensione di un doppio legame, guidate contemporaneamente da regole formali di assistenza umanitaria

e da codici di repressione violenta: da qui l’ambivalenza di molti comportamenti e il ricorso ad atteggiamenti teatrali e buffoneschi. In ogni caso, in questo contesto non trova alcun posto la “nuda vita”. Il rapporto tra forze dell’ordine e migranti passa attraverso il filtro opaco e poroso della cultura più che attraverso la limpidezza delle norme di diritto. Cultura vuol dire pregiudizi, rappresentazioni ideologiche dell’altro, repertori espressivi, teatralizzazione di elementi identitari. Le umiliazioni, le forme di disumanizzazione, talvolta le torture simboliche o materiali imposte ai detenuti si strutturano proprio su questa base: non sarebbero comprensibili come rapporti tra puri detentori dei diritti da un lato e pure entità biologiche dall’altro.

Si aprirebbe qui un’analisi della grammatica generativa della violenza, che mi auguro semmai di poter sviluppare altrove. In questo contributo, mi interessava piuttosto mostrare i limiti di alcuni concetti che hanno avuto sì il merito di portare in primo piano il problema del nesso tra negazione dei diritti e violenza (reale e simbolica), collocandolo tuttavia sul piano di una filosofia della storia speculativa e totalizzante che lascia ben poco spazio all’intelligenza etnografica. In particolare, “biopotere” è apparso come un costrutto generale poco adatto a comprendere la specificità delle pratiche della violenza di massa nel secolo XX – della Shoah non meno che del trattamento odierno dei migranti clandestini; e che diviene particolarmente fuorviante quando (a mio parere, contro le intenzioni stesse di Foucault) viene innestato sul tronco di una Grande Narrazione sul potere sovrano e sulla metafisica occidentale. In quanto a “nuda vita”, il concetto ha mostrato evidente vaghezza e costanti oscillazioni semantiche. Nell’uso che ne propone Agamben, esso sembra implicare una netta dicotomia tra la sfera del diritto e l’esistenza biologica che ignora il terreno propriamente antropologico della cultura come costitutiva della soggettività. Il successo internazionale della cosiddetta “Italian theory” (Esposito, 2010), fondata proprio su questo approccio, mostra quanto forte sia il bisogno – nella cultura accademica come nel senso comune – di filosofie della storia in cui ogni cosa trova il suo posto e il suo senso, prima di ogni analisi empirica. Spetta all’antropologia costruire visioni più complesse, più sensibili alle differenze etnografiche, più in grado di dar conto della irriducibile complessità e contraddittorietà della storia.