



## Saggi. Storia e scienze sociali







# STATO, VIOLENZA, LIBERTÀ

La «critica del potere»  
e l'antropologia contemporanea

a cura di Fabio Dei e Caterina Di Pasquale

DONZELLI EDITORE





La realizzazione di questo volume è stata possibile grazie al contributo dell'Università di Pisa, Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere (Pra 2016).

© 2017 Donzelli editore, Roma  
via Mentana 2b  
INTERNET [www.donzelli.it](http://www.donzelli.it)  
E-MAIL [editore@donzelli.it](mailto:editore@donzelli.it)

ISBN 978-88-6843-689-6



## Indice

- p. 3 Premessa  
di Fabio Dei

## Parte prima. La Theory, lo Stato e la cultura

- 9 I. Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica  
di Fabio Dei
- 51 II. Lo Stato senza storia. Una critica a David Graeber  
di Mariano Pavanello
- 71 III. Antropologia e Stato. Una nota sui confini  
di Francesco Faeta
- 81 IV. L'arco di Ulisse. Riflessioni per una possibile  
antropologia foucaultiana  
di Luigigiovanni Quarta
- 101 V. Modelli aperti e modelli chiusi nello studio antropologico  
dello Stato  
di Lorenzo D'Orsi
- 123 VI. Sovranità o egemonia? Riflessioni laclausiane  
su *Homo sacer* e sullo Stato  
di Lorenzo Urbano

## Parte seconda. Etnografie dello Stato e teoria critica

- 141 VII. Le associazioni mutualistiche congolese e lo Stato:  
i casi di Kinshasa e Cape Town  
di Stefano Allovio
- 153 VIII. Dallo Stato di carta allo Stato post-sociale.  
Identità personale, biometria e cittadinanza  
nella prospettiva antropologica  
di Armando Cutolo
- 175 IX. Catene d'amore, ovvero la statalità del male  
di Piero Vereni
- 191 X. Le Memorie di una nazione. Riflessioni su uno Stato  
che ricorda tra eccessi, amnesie e conflitti  
di Caterina Di Pasquale
- 221 XI. L'immigrato può fare rima con Stato?  
di Anna Maria Cossiga
- 237 XII. Per una critica dello Stato edipico. Migrazione,  
stregoneria e razza  
di Simona Taliani
- 261 XIII. Sommosse e purificazioni. Complotto spirituale  
a Owerri (Nigeria sudorientale)  
di Silvia Cristofori
- 281 XIV. Lo «Stato» del Patrimonio ai tempi dell'Unesco:  
una riflessione sulle «comunità patrimoniali»  
di Alessandra Broccolini e Vincenzo Padiglione
- 291 Gli autori



## Stato, violenza, libertà

*Per Clara, Ugo, Giulio, Tullio, Antonino, Amalia,  
i maestri che ci hanno lasciato in questo anno terribile.*







## Premessa

di Fabio Dei

Questo libro è frutto di un convegno dal titolo *Stato e antropologia: potere, confini, corpi*, tenuto presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa il 19-20 gennaio 2017. Per spiegarne le ragioni occorre risalire però ad alcuni anni più indietro, e ad altri momenti di confronto con colleghi e gruppi di giovani studiosi e studenti avanzati. In questi incontri era emerso un certo disagio verso gli indirizzi teorici che nel XXI secolo sembrano dominare l'antropologia culturale. Da un lato, la nostra disciplina si compiace di attraversare una fase post-paradigmatica, di superamento delle grandi teorie classiche a favore di una maggiore centralità e autonomia dell'esperienza etnografica. Dall'altro, tuttavia, è andato impoverendosi il raffinato dibattito epistemologico che negli ultimi decenni del XX secolo aveva accompagnato la svolta interpretativa e riflessiva. Al suo posto, si sono affermati orientamenti legati alla teoria post-strutturalista e post-coloniale, centrati attorno a macro-modelli di critica alla società occidentale tardo-capitalista e al cosiddetto neoliberismo globale. Riuniti talvolta sotto la generica etichetta di «antropologia critica», tali indirizzi pongono l'accento sui grandi meccanismi del potere economico-politico mondiale e sulle forme del dominio che esercitano sui gruppi subalterni. Il potere – piuttosto che la cultura o i significati – è la sostanza che le loro analisi tendono a scoprire – anzi, a disvelare, rispetto alle coperture e ai mascheramenti dietro i quali il potere stesso dissimula la propria violenza e arbitrarietà. In questo quadro la cultura viene spesso declassata a «sovrastuttura», «ideologia» o «falsa coscienza». La concezione ermeneutica della comprensione antropologica, e il tentativo (da parte di Geertz, ad esempio) di capire anche la stessa politica in termini di costellazioni locali di significati, viene completamente rovesciata. Tutta l'antropologia è antropologia politica, si dice, nel senso che i diversi campi della cultura devono essere ricondotti al lavoro di una teoria generale del Potere e a una sua genealogia storico-filosofica. Tanto che,

secondo qualcuno, l'antropologia dovrebbe oggi non più descrivere le culture ma «scrivere contro la cultura».

Il disagio di fronte a simili posizioni viene proprio dall'attacco all'autonomia della dimensione culturale e dalla reintroduzione di un determinismo strutturale (di tipo politico-economico oppure foucaultiano). Oltre che (almeno per quanto mi riguarda) da un'irresistibile antipatia per il linguaggio criptico, allusivo e gergale che si è affermato come brand degli studi post-colonial; e per il dogmatismo ideologico e l'ossessione per il *politically correct* che mi sembra di cogliere in quello stile di pensiero. Certo, gli approcci critici hanno fatto presa sul fascino di un impegno etico-politico a favore dei «dannati della terra» – che è difficile non condividere di fronte ai drammi, alle sperequazioni e alle violenze strutturali del nostro tempo. Ma la prevalenza del momento militante su quello metodologico ha prodotto un'estrema frammentazione dei riferimenti teorici, specie nelle generazioni più giovani. Ad esempio, leggendo tesi di laurea e di dottorato ci si imbatte sempre più spesso in spezzoni di teoria critica usati in stile da bricolage, in modo implicito, senza la consapevolezza dei presupposti che l'uso di un certo concetto (poniamo «Impero», «decostruzione», «nuda vita» ecc.) si porta dietro. Ci è sembrato dunque importante portare in primo piano questi problemi, esserne almeno consapevoli, dipanare i grovigli di fili epistemologici e teoretici che si nascondono dietro quel lessico teorico; insomma, portare maggiore chiarezza e trasparenza nel nostro campo disciplinare. Tentativo tanto più importante per una tradizione di studi come quella italiana, oggi decisamente priva di compattezza ma con un passato (legato ai nomi di Gramsci e De Martino) che aveva già posto al centro le questioni «critiche»; e lo aveva fatto peraltro con maggiore lucidità storicista, elaborando attraverso il concetto di egemonia un rapporto non riduttivo e deterministico tra il potere e la cultura.

Era questo già l'obiettivo di un convegno di alcuni anni fa (anch'esso tenuto a Pisa, nel 2012), intitolato *Le seduzioni del biopotere* e progettato insieme a Stefano Allovio, Adriano Favole e Matteo Aria. Avevamo in quell'occasione usato uno slogan provocatorio: «defoucaultizzare l'antropologia». Non era certo un convegno contro Foucault: semmai si opponeva a certe sue interpretazioni, in particolare all'ossessione per un «potere» che finisce per essere inteso in senso quasi metafisico. Soprattutto, si metteva in discussione la riduzione della cultura a «spettro del potere», rivendicando piuttosto una concezione culturale del potere stesso. Si intendeva inoltre avviare una sistematica ricognizione e analisi di concetti-chiave della teoria critica, come il «biopotere» che dava il titolo all'incontro, tentando di sottrarli all'uso troppo vago ed evocativo

## Premessa

che se ne fa spesso nel discorso antropologico (una parte degli interventi di questo convegno era confluita nel volume *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace*, a cura di F. Dei e C. Di Pasquale, Pacini Editore, Pisa 2013). Dopo quell'occasione, un seminario pisano ha continuato annualmente a ragionare su questioni analoghe, con serie di incontri dedicati fra l'altro al concetto di società civile e all'approccio antropologico allo Stato. Su quest'ultimo tema, appunto, si è infine concentrato il convegno del gennaio 2017.

Perché lo Stato? Ci è sembrato che un certo tipo di teorizzazione, esplicita o implicita, dello Stato rappresentasse il vero e proprio nucleo 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. Un modello, per così dire, di Stato-che-uccide, unica radice e causa del male sociale, dell'oppressione, dell'ingiustizia e della violenza. Una simile visione è diffusa nei più diversi sub-settori dell'antropologia contemporanea: nello studio della violenza, delle migrazioni e delle relazioni interculturali, nell'antropologia medica, nell'analisi dei movimenti sociali e delle forme di devianza, nel campo del patrimonio culturale e molto altro. Abbiamo dunque inteso mettere alla prova questa cornice interpretativa, cercando di farne emergere le basi teoriche ed esplorandone le potenzialità e i limiti sul piano etnografico. Per questo abbiamo chiamato a intervenire studiosi di orientamento molto diverso, più vicini o più distanti dal nucleo e dal linguaggio dell'antropologia critica. Leggendo il libro lo si noterà. Non è un testo di «scuola»; piuttosto, un confronto tra metodi e stili etnografici e teorici non certo omogenei. L'obiettivo non era infatti raggiungere una impossibile unitarietà di posizione, ma far emergere in superficie nodi epistemologici, teorici e di metodo che troppo spesso restano impliciti e invisibili. Il binomio teoria/etnografia spiega anche la struttura del libro: la prima parte contiene saggi di discussione teorica, la seconda contributi che partono da casi etnografici. In realtà nel convegno, anche per merito di un ricco dibattito, i due tipi di intervento si sono strettamente intrecciati: mi auguro che questo possa accadere anche nello loro più rigida restituzione scritta all'interno del libro.

Non tutti i partecipanti al convegno hanno potuto trasformare in un saggio scritto il loro intervento (anche per i tempi di pubblicazione piuttosto stretti, legati alle esigenze di un progetto di ricerca dell'Ateneo di Pisa cui l'iniziativa era legata). Insieme alla co-curatrice, Caterina Di Pasquale, voglio dunque ringraziare tutti i partecipanti che non sono presenti nel volume ma che hanno dato un cruciale contributo al-

la sua realizzazione, attraverso relazioni o nel ruolo di *discussant*. Li elenco in un piatto ordine alfabetico, ma verso ognuno di loro ho un debito e una riconoscenza particolare: Matteo Aria, Francesca Cerbini, Francesca Chianese, Pietro Clemente, Paolo De Simonis, Antonio Fannelli, Maria Elena Giusti, Costanza Lanzara, Alessandro Lupo, Aurora Massa, Berardino Palumbo, Cristina Papa, Piermarco Piu, Bruno Riccio, Emanuela Rossi, Federico Scarpelli, Pino Schirripa, Alessandro Simonicca, Davide Sparti, Antonio Vesco, Francesco Zanotelli. Più difficile sarebbe nominare tutti i partecipanti ai seminari sopra descritti, che sono stati ugualmente fondamentali nel costruire questa discussione: li ringrazio collettivamente, spero che possano in qualche modo riconoscersi nei temi di questo volume. Il quale, mi auguro, sarà solo punto di partenza per un dibattito ben più ampio.

Credo, infine, che tutti gli autori saranno d'accordo nel dedicare il libro ai grandi maestri dell'antropologia italiana che questo anno ci ha tragicamente portato via. Clara Gallini, Giulio Angioni, Antonino Buttitta, Ugo Fabietti, Tullio Seppilli e Amalia Signorelli hanno giocato un ruolo fondamentale e insostituibile nei nostri studi. Ci restano le loro opere e i loro insegnamenti, che assumiamo con l'impegno a metterli a frutto e a valorizzarne l'eredità.

Pisa, ottobre 2017

F. D.



Parte prima  
La Theory, lo Stato e la cultura





## I. Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica

di Fabio Dei

Gli antropologi fino a oggi hanno cercato di cambiare il mondo: ora si tratta di comprenderlo.

*Manuale di Antropologia culturale, 2048*

### 1. *Theory*.

In un recente provocatorio articolo, la filosofa Barbara Carnevali ha denunciato gli effetti perversi della diffusione accademica di una particolare forma e stile di pensiero, che ha chiamato la «*Theory*». Ne cito ampiamente l'apertura:

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, pri-

ma latente e ricostruibile solo a posteriori, non solo è venuto alla luce – ma è diventato addirittura *programmatico* (Carnevali 2016).

Carnevali ha qui il coraggio di indicare e mettere allo scoperto un disagio che molti provano ma che difficilmente emerge in modo esplicito – poiché le basi della *Theory* sono incastonate ormai profondamente nell'accademia e nel suo principio di autorità, e fanno anche parte inevitabilmente della formazione e del percorso di ciascuno<sup>1</sup>. Quello che l'autrice chiama *Theory* è un linguaggio gergale, criptico e autoreferenziale che non si preoccupa più neppure di confrontarsi col linguaggio comune e con il buon senso; un codice espressivo che si pretende *engagé* e politicamente radicale, ma di fatto funziona come contrassegno distintivo di un'élite intellettuale globalizzata e largamente chiusa su se stessa, per lo più priva di rapporti con il mondo della politica reale.

Carnevali non cita l'antropologia fra le discipline più contaminate dalla *Theory*. Ne rintraccia le origini nella filosofia continentale, nella psicoanalisi e nella sociologia, e ne individua i principali focolai nei dipartimenti americani di studi culturali e di letterature comparate<sup>2</sup>. Un sospiro di sollievo, dunque? Non tanto, perché anche nella nostra disciplina il linguaggio e lo stile di pensiero della *Theory* hanno messo radici ormai profonde. Partendo, anche qui, dall'accademia nordamericana e dalla sua canonizzazione dei *maîtres à penser* francesi (e forse, più di recente, di quelli italiani). Quasi tutti gli autori citati da Carnevali sono oggi costanti riferimenti della teoria antropologica: lo sono diventati con la mediazione di una generazione formata per lo più attorno al Sessantotto, che ha dominato per decenni il campo degli studi

<sup>1</sup> In realtà esiste una tradizione di polemica contro il canone della *French Theory* o – per usare il concetto prevalente negli anni novanta – contro il post-modernismo accademico, che risale almeno al 1996, anno in cui il fisico Alan Sokal pubblicò un falso articolo fatto di un collage di citazioni su temi scientifici da parte dei più celebrati *philosophes*, mischiando gergo decostruzionista, tematiche *New Age* e impegno militante. L'esperimento mostrava al tempo stesso l'inconsistenza di un certo tipo di discorso e l'assenza di ogni rigore critico nell'ambiente intellettuale di riferimento (la rivista incappata in questo incidente era «Social Text», che evidentemente aveva accettato il pezzo senza neppure tentare di comprenderne il contenuto – in sé assurdo – ma accontentandosi della sua superficie ideologica e dell'uso di un lessico gergale). Il lavoro di Sokal (Sokal - Bricmont 1997; Sokal 2008) e il dibattito che ne segue (se ne veda una sintesi in Cusset 2003, pp. 2 sgg.) pone però principalmente l'accento sulla relativizzazione delle verità scientifiche, e troppo facilmente sfocia nella più classica polemica tra saperi scientifici e umanistici. Il problema che pone Carnevali e che cerco di affrontare in questo testo è piuttosto il non lasciare ostaggio della *Theory* i saperi umanistici e antropologici.

<sup>2</sup> Si veda Cusset 2003 per un'approfondita analisi delle mutazioni attraversate dal pensiero post-strutturalista francese nell'incontro con l'ambiente delle università e della sinistra intellettuale statunitense.



riconoscendosi nelle etichette dei *post-colonial studies* e della cosiddetta *critical anthropology* (la quale rappresenta oggi più o meno la manifestazione antropologica della *Theory*). La disciplina ama presentarsi come post-teorica, lontana dalla rigidità dei vecchi -ismi e dalle Grandi narrazioni della tarda modernità, e radicata piuttosto nella pratica etnografica. Ma di fatto, l'indebolimento della esplicita discussione teorica e soprattutto epistemologica ha favorito la diffusione quasi sottotraccia di un bricolage intellettuale tanto «forte» quanto semplificato e banalizzante.

In questo saggio cercherò di individuare e sottoporre a scrutinio critico alcuni momenti di questa penetrazione della *Theory* nel lessico e nell'agenda del dibattito antropologico contemporaneo. Data l'ampiezza del campo, potrò solo muovermi attraverso parziali sondaggi. Dopo una sintetica caratterizzazione della Grande narrazione politica cui l'antropologia critica aderisce, esaminerò (paragrafi 2 e 3) due nozioni molto diffuse nel suo linguaggio, quelle di «forclusione» e di «nuda vita»: non per la loro intrinseca importanza, ma per mostrare gli intricati processi di messa a punto (e, a mio parere, di confusione) concettuale che le fondano. Introdurrò quindi il tema dello Stato (paragrafi 4 e 5). Utilizzando le riflessioni di Bourdieu, cercherò di individuare il punto di disgiunzione fra il programma di un'antropologia riflessiva e interpretativa e quello dell'antropologia critica. Entrambe intendono studiare lo Stato attraverso l'etnografia delle pratiche quotidiane in cui esso si incarna. Ma mentre la prima è attenta al ruolo costitutivo delle norme statali, la seconda si concentra quasi esclusivamente sul loro ruolo repressivo. La prima pone in evidenza gli aspetti simbolici e culturali del potere dello Stato, mentre la seconda cerca di liquidare la «cultura» come puro rivestimento ideologico degli interessi di potere. Esaminerò quindi (paragrafi 6 e 7) alcuni esiti dell'approccio critico allo Stato in due campi specifici della ricerca antropologica – l'antropologia medica e quella della violenza, con particolare riferimento al terrorismo. Infine (paragrafo 8), sosterrò che l'impianto «critico» assume (contro le sue stesse premesse) un'immagine essenzialista dello «Stato moderno»: scorgendo in esso la fonte di ogni violenza e ingiustizia, trascura la complessità e le ambivalenze della sua storia, all'interno della quale sono maturate quelle stesse istanze etico-politiche (di giustizia sociale ed emancipazione dei gruppi subalterni) che i critici intendono sostenere.

Dunque, il cardine dell'antropologia critica è l'impegno militante che la generazione post-strutturalista ha assunto come base della pro-

pria postura conoscitiva. L'antropologo sta dalla parte dei dannati della terra e dei gruppi che vivono in una qualche condizione di subalternità, come il dominio coloniale e neocoloniale, l'oppressione di classe e di genere, la discriminazione etnica e quella di orientamento sessuale. Ha bisogno quindi di una teoria critica del sistema di dominio di cui essi (i colonizzati, i migranti, i proletari, le donne, i neri, le persone Lgbt) sono vittime: un sistema identificato da etichette come «neoliberismo globale», «capitalismo finanziario», «impero» e analoghe. Diversamente dal marxismo più classico, il sistema dominante è riconosciuto non tanto in termini di gruppi sociali specifici, quanto di un «potere» impersonale e dei suoi dispositivi istituzionali. Qui è forte l'influenza di un certo lessico foucaultiano («discipline», «governamentalità», «biopotere» e «società biopolitica»), peraltro per così dire popolarizzato. Infatti, la riflessione foucaultiana invita a pensare la dimensione del potere non come puramente repressiva ma semmai come costitutiva del sociale, delle forme della soggettività e della stessa riflessione delle scienze umane; laddove la *Theory* più popolare vede il potere un po' come l'Impero Galattico di *Star Wars*, la parte dei «cattivi» che opprimono e reprimono i poveri e gli inermi (e sono a loro volta contrastati solo da pochi intellettuali-Jedi, gli unici in grado di sottrarsi all'accecamento ideologico che le forze del Male suscitano nelle loro stesse vittime). Sempre rispetto al marxismo, è più forte l'accento sui processi di soggettivazione che il potere produce. Qui il bricolage si accentua ancora di più, combinando il tema della «falsa coscienza» indotta dai media con il linguaggio psicoanalitico e in particolare lacaniano (si pensi ad esempio alla fortuna di «forclusione», sulla quale tornerò oltre). Il Potere si esercita all'interno della mente e del corpo dei subalterni. Il che spiega l'innesto della *Theory* nelle tradizioni dell'antropologia medica e dell'etnopsichiatria; e più, in generale, l'idea, anch'essa pop-foucaultiana, dei saperi sociali e umanistici (dalla medicina all'antropologia stessa) come collusi con il Potere e permeati di violenza epistemologica. Ma il Potere si esercita naturalmente anche all'esterno, attraverso le istituzioni dello Stato sovrano (e delle sue emanazioni sovranazionali), rappresentato come univocamente asservito alla difesa del «sistema» e alla repressione delle «eccedenze» e degli antagonismi che si oppongono al suo progetto.

Ora, è chiaro che queste letture dell'economia e della politica contemporanea non sono prive di elementi di fondatezza. La *Theory* può poggiare su riscontri empirici e su aspetti dell'esperienza esistenziale di ciascuno; le disuguaglianze e le discriminazioni verso i soggetti subalterni (post-coloniali, sottoproletari ecc.) che essa denuncia sono

certamente tra i grandi problemi del nostro tempo. Ciò che la caratterizza è però il tono totalizzante, uno spirito che la accomuna alle vecchie «teorie del sospetto». La realtà non è quella che sembra: una volta smascherati i segreti e le dissimulazioni del Potere, ogni cosa mostrerà il suo vero volto. È uno stile di pensiero che non ama le ambivalenze o le vie di mezzo. Così, ad esempio, la ragione coloniale o l'orientalismo non sono solo aspetti della storia occidentale (magari in tensione con altri e diversi fattori), ma le leggi ferree che la determinano in ogni sua dimensione. I lager e i campi di reclusione non rappresentano solo un momento particolarmente problematico nella vita degli Stati moderni, ma l'inveramento della loro reale natura repressiva. La chiusura delle frontiere agli immigrati non viene letta in relazione a mutevoli difficoltà e contesti storici, ma come manifestazione dell'eterna natura escludente e razzista dello «Stato sovrano» in sé. La figura dell'iperbole è irrinunciabile per la teoria critica. Ad esempio, dell'industria culturale non bastava dire (con la vecchia e «moderata» Scuola di Francoforte) che produce soggettività menomate e represses: si va oltre affermando che distrugge la realtà, che niente è reale nell'esperienza contemporanea.

Corollario di tutto ciò è il collasso delle distinzioni tra diverse posizioni politiche interne al «sistema»: quelle che alimentano disuguaglianze e discriminazioni e quelle che tentano di attenuarle. Queste ultime sono accusate di coprire ipocritamente gli effetti più sgradevoli senza toccare la causa profonda dell'ingiustizia, consistente in un Atto originario (la violenza coloniale, il «bando sovrano» e l'imposizione dei confini statali, il dominio maschile, la proprietà privata...) la cui lunga ombra conferisce il suo sinistro senso all'intero dipanarsi della storia. Un buon *theorist*, ad esempio, sorride con l'aria di chi la sa lunga di fronte ai tentativi di distinguere democrazie e totalitarismi. Non sta lì il problema: sono entrambe manifestazioni del sistema neoliberista globale. La democrazia è anche più subdola perché dissimula la produzione di inuguaglianza: e in ogni caso può esistere solo perché esporta altrove i totalitarismi, così come la pace può esistere solo perché esporta altrove (nel mondo post-coloniale, di solito) la guerra. E che dire dei movimenti per la cooperazione internazionale e i diritti umani, che tentano di aiutare i soggetti più deboli? Beh, sono semplicemente l'aspetto *soft* dell'oppressione dell'Impero, perché con la loro stessa azione confermano la negazione della cittadinanza agli «Altri» e la loro riduzione a «nuda vita». È in fondo un vecchio argomento della tradizione comunista: il riformismo è dannoso perché maschera le contraddizioni del sistema e rallenta l'inevitabile avvento della rivoluzione. Ma con una

differenza: la rivoluzione comunista mirava a distruggere un sistema per costruirne uno interamente nuovo, in cui si credeva e del quale pareva di avere un modello a portata di mano. Il radicalismo attuale non è così ingenuo da proporre alternative, né così banale da avanzare linee di azione o da confrontarsi con il dibattito politico reale. Gli basta fornire gli strumenti della distinzione intellettuale e sociale dei suoi proponenti, qui e oggi (per quanto ammantata di *commitment* etico). Da qui l'odierna emarginazione dalla sfera pubblica delle discipline egemonizzate dalla *Theory*. Non perché troppo eversive e temute dal Potere, come a molti piacerebbe pensare, ma perché autoreferenziali e grandiosamente distaccate dal buon senso.

## 2. Forclusionione.

A tale distacco contribuisce naturalmente il linguaggio prediletto dalla *Theory*. Un linguaggio che si colloca nella tradizione della filosofia continentale, e dei suoi tentativi di penetrare l'opacità del senso comune attraverso l'uso sistematico di neologismi, espressioni poetiche ed evocative, costanti passaggi analogici e figurativi. Si tratta di uno stile che può forse mantenere un suo delicatissimo equilibrio nell'opera di singoli scrittori (da Heidegger a Deleuze, da Lacan a Baudrillard): ma al di fuori di tali specifici contesti autoriali si ingessa facilmente in un gergo al tempo stesso criptico e dogmatico. Si potrebbe così compilare una lista di «marchi di fabbrica» lessicali della *Theory* e dell'antropologia critica – decostruzione, biopotere, necropolitica, governamentalità, forclusionione, nuda vita, stato di eccezione, eccedenze umane, securitarismo e così via – che sono usati più per identificarsi all'interno del campo che per la loro chiarezza analitica. Sarebbe interessante esplorare più sistematicamente le origini di questi termini, per mostrare l'incredibile gioco di prestiti, traduzioni, analogie, corti circuiti interpretativi che portano al loro diffuso uso attuale. Lo farò per due di essi, «forclusionione» e «nuda vita»: la loro pur sintetica analisi può portarci nel nucleo stesso del modo di pensare «critico» e avvicinarci al problema – centrale nel presente volume – dell'interpretazione dello Stato.

Forclusionione, dunque. Con questa espressione (*forclusion*) Lacan traduce il termine freudiano *Verwerfung*: espressione usata da Freud in modo piuttosto generico per indicare il rifiuto o rigetto di un contenuto psichico in senso diverso da quello della repressione o rimozione (*Verdrängung*). Lacan in realtà forza molto l'interpretazione di alcuni passi del caso clinico del cosiddetto *Uomo dei lupi* (Benvenuto

2015), per sostenere la diversità delle dinamiche psichiche che determinano la nevrosi e la psicosi. Nella nevrosi si ha a che fare con la repressione di contenuti che sono simbolicamente (linguisticamente) riconoscibili, e che trovano dunque espressione in sintomi analogicamente collegati al contenuto rimosso. Nella psicosi invece i contenuti proibiti non sono accessibili linguisticamente o simbolicamente: mancano i significanti che potrebbero rappresentarli, e dunque non è possibile neppure la repressione (che implica il riconoscimento simbolico). È il caso del timore di castrazione per l'uomo dei lupi: non è riconosciuto e represso, ma sta oltre i limiti del pensabile e delle possibilità del dicibile (Grigg 1998, pp. 52-3). Estromesso dal Simbolico, il forcluso si presenta tuttavia nel Reale in forme imprevedute e irregolari, come le esperienze allucinatorie – appunto – del sintomo psicotico. Mentre il ritorno del rimosso avviene dall'interno del soggetto, il ritorno del forcluso avviene dall'esterno – appunto, nel linguaggio lacanian, dal Reale. Così accade nelle allucinazioni di un altro celebre caso clinico freudiano, quello di Schreber, che avrebbero origine nella forclusione del Nome-del-Padre: non forclusione di una persona ma di un significante, la cui indisponibilità mette a repentaglio un intero ordine simbolico e disgrega dunque la stessa realtà oggettiva.

Fin qui abbiamo a che fare con modelli di dinamiche psichiche. Bene, in uno dei testi esemplari della *Theory*, Gayatri C. Spivak dichiara di «prendere in prestito» il termine dalla psicoanalisi lacianiana per costruire una teoria generale dell'assenza della voce dei subalterni coloniali nei discorsi prodotti dalla cultura occidentale moderna. «L'informante nativo è forcluso» è l'affermazione che sta alla base del suo ragionamento. Informante nativo è altro termine «preso a prestito», questa volta ovviamente dall'etnografia. Nella sua lettura gli etnografi hanno bisogno dell'informante nativo, che sta dunque al centro del loro lavoro ma in modo inespresso, senza che si possa mai sentire la sua voce o anche solo avvertire la sua presenza. L'informante nativo è un vuoto – paradigmatico di «quel marchio di espulsione dal nome di Uomo – un marchio che elide l'impossibilità della relazione etica» (Spivak 2004, p. 31). A sua volta, questo è il modello delle relazioni fra l'Occidente e il mondo coloniale e post-coloniale:

Mentre il Nord continua apparentemente ad «aiutare» il Sud – così come in precedenza l'imperialismo «civilizzava» il Nuovo Mondo –, l'apporto cruciale del Sud nel sostenere lo stile di vita del Nord, famelico di risorse, è forcluso per sempre. Nei pori di questo libro indicherò che il modello dell'informante nativo attualmente forcluso sia la più povera *domina* del Sud. Ma il periodo e i testi da noi presi in considerazione in questo capitolo produrranno,

per citare la straordinaria intuizione di Gramsci, l'informante/i nativo/i come un luogo di tracce non in elenco (Spivak 2004, p. 32).

Ho citato per intero questo passo, nella sua traduzione italiana, perché sintomatico del modo in cui i concetti passano e si riproducono in questo tipo di produzione teorica. *Forclusion* viene presentato da Lacan come traduzione di un termine tedesco, ma bisogna considerare che in francese non si tratta di un neologismo: è un termine di uso giuridico che indica prescrizione per decadenza dei termini (così come l'inglese *foreclosure*, che indica anche il pignoramento di un bene ipotecato nel caso non vengano pagate le rate del mutuo; in italiano forclusione è invece circondato dall'alone di mistero del neologismo). In ogni caso, Spivak si appropria del termine con un doppio salto mortale. Prima lo trasporta dal piano di una dinamica psichica inconscia a quello dell'analisi dei testi «egemonici» dell'Occidente moderno, dove la forclusione agirebbe come una sorta di implicito stratagemma generativo; quindi passa al piano delle relazioni politiche tra Nord e Sud del mondo, dove forclusione sembra riferirsi alla emarginazione o allo sfruttamento economico. Ma ciò significa che la peculiarità del concetto, che lo rende nuovo e penetrante in Lacan, va del tutto perduta. Se anche volessimo ammettere che la produzione letteraria e filosofica e l'economia globale funzionano come l'inconscio strutturale-linguistico lacaniano, l'analogia con la forclusione non funzionerebbe lo stesso. Per cui il termine finisce per essere usato con grande libertà e vaghezza per i più svariati concetti, e di fatto come sinonimo di «dimenticare» o di «nascondere» o «rimuovere» (esattamente l'opposto di quello che intendeva Lacan)<sup>3</sup>.

Quindi il problema è: dire che l'informante nativo è forcluso ci aiuta a capire meglio i rapporti culturali fra storia occidentale e mondo coloniale? Sembra proprio di no: appiattisce anzi il problema su una metafora fuorviante che lo destoricizza completamente. È vero che l'approccio di Spivak intende richiamare costantemente i rapporti di forza che strutturano la relazione coloniale: ma li pensa come un unico e monolitico Grande Potere Strutturante, prescindendo dalla mutevo-

<sup>3</sup> Lo dimostra la disseminazione del termine nel discorso dei movimenti sociali. Cito ad esempio da documenti pubblicati sul web: «La discussione pubblica sulla destinazione di un bene comune da riutilizzare e riqualificare è stata completamente forclusa»; «i Potenti che reggono ormai indisturbati l'ordine mondiale si nascondono dietro le belle parole di democrazia, libertà etc. (l'Eguaglianza no, che è stata forclusa)»; «una verità in apparenza scontata, ma che è in realtà reiteratamente "forclusa" dall'immaginario neoliberale»; e si potrebbe continuare a lungo. È istruttivo chiedersi perché si usi qui «forcludere» invece di trascurare o dimenticare: si tratta forse di un contrassegno, una mostrina ideologica che serve a identificare il parlante come interno a un particolare discorso politico-specialistico.

lezza dei contesti storici e dalla complessità dei rapporti tra sfera economica, sociale e culturale. Non va in cerca di strategie egemoniche (con tutte le loro violenze, oscillazioni, contraddizioni) messe in atto da gruppi sociali specifici, ma di un meccanismo impersonale generatore di significati che resta insensibile alle agenzie umane e al trascorrere delle epoche, come i miti lévistraussiani che pensano se stessi reagendo difensivamente a ogni anomalia prodotta dal mutamento (tutto lo sforzo argomentativo consiste nel dimostrare che non è cambiato nulla con la decolonizzazione).

E, a proposito di egemonia, che dire della citazione di Gramsci con cui si chiude il passo citato? Il lettore italiano, dopo aver attraversato con una certa fatica pagine tanto ostili (l'autrice scrive come se le desse fastidio avere un lettore, come nella tradizione derridiana da cui proviene, del resto)<sup>4</sup>, pensa di trovarsi finalmente in un porto sicuro. Solo che, dopo averci un po' pensato, viene il dubbio su dove si trovi in Gramsci questa cosa dell'informatore nativo come un luogo di tracce non in elenco (oltre che su cosa significhi un «luogo di tracce non in elenco», *site of unlisted traces*). Sfoglia e risfoglia i *Quaderni*, non si trova niente del genere. Nel libro di Spivak il riferimento torna molto più avanti, in una lunga nota dedicata alla costruzione di una episteme di genere: «è qualcosa di paragonabile all'«inventario senza tracce» di Gramsci» (Spivak 2004, p. 297; *Gramsci's «inventory without traces»*, Spivak 1999, pp. 285-6). Il testo qui rimanda alla *Selection from the Prison Notebooks* pubblicata nel 1971 da Q. Hoare e G. Nowell Smith; l'edizione italiana rimanda invece all'edizione Gerratana dei *Quaderni*, individuando la fonte reale della citazione. Si tratta del Quaderno 11, e in particolare del passo in cui Gramsci invita a praticare un «conosci te stesso» inteso come coscienza delle tracce lasciate in ciascuno di noi dalla storia specifica dei gruppi sociali cui si appartiene: consapevolezza, dunque, del Sé come «prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario» (Gramsci 1975, p. 1376). Spivak coglie bene uno degli spunti gramsciani che più

<sup>4</sup> Il timore di offendere il lettore con un'esposizione troppo chiara e lineare è una costanza di questo tipo di scrittura. Divertente ad esempio l'inciso che Spivak apre per spiegare meglio che cos'è la psicoanalisi: «Interpreto la psicoanalisi come una tecnica per leggere la «pre-emersione» (termine coniato da Raymond Williams) della narrazione come istanziazione etica» (Spivak 2004, p. 29). Semplice, no? Ma forse anche chiarezza e lucidità sono strumenti della violenza epistemologica (post-)coloniale; come del resto spiega la traduttrice italiana, ricordando come «quella di difficoltà sia una nozione estremamente ideologica», e come nell'affrontare «una scrittura sempre in pensiero, che incessantemente si precisa, si disloca e si apre a movimenti inaspettati», spetti «a chi legge colmare certi spazi» (D'Ottavio 2004, p. 17).

si avvicina a una teoria della soggettività subalterna. Ma entrambe le sue espressioni sono fuorvianti: *site of unlisted traces* è una sua parafrasi, e *inventory without traces*, virgolettato e con il riferimento bibliografico, non cita in realtà la traduzione letterale e corretta di Hoare e Nowell Smith<sup>5</sup> ma ne inverte il senso (Gramsci parla di tracce senza inventario e non di un inventario senza tracce, che è un *nonsense*). Ma soprattutto, sfugge il nesso di tutto ciò con la forclusione. Che Gramsci (col suo storicismo inflessibile e la sua scrittura limpida e rigorosa) sia stato assunto come una sorta di antenato totemico della *Theory* è una di quelle ironie della storia che attiravano ogni tanto l'attenzione del pensatore sardo.

### 3. *Nuda vita.*

Veniamo adesso al concetto di «nuda vita», reso celebre da Giorgio Agamben nel volume del 1995 *Homo sacer*: entusiasticamente adottata nel mondo della *Theory*, l'espressione è oggi largamente usata anche nel discorso politico-militante per descrivere la condizione degli esclusi dal «sistema neoliberista globale» e in particolare dei migranti illegali. L'origine del termine è da ricercarsi nel saggio *Per la critica della violenza* scritto da Walter Benjamin nel 1921. In questo testo, il filosofo tedesco pone a raffronto e in contrasto due tipi di violenza, che chiama rispettivamente «mitica» e «divina». Quest'ultima è una violenza istituzionale: punisce la trasgressione a norme giuridiche già stabilite e riconosciute, e minaccia persone umane definite da un sistema di diritto, da uno «Stato». La violenza mitica invece non presuppone un diritto o un ordine giuridico, ma lo fonda: essa colpisce l'esistenza nella sua pura forma vitale, non in quanto (non ancora) mediata da norme sociali. Colpisce, dice Benjamin, la nuda vita. A illustrazione del concetto propone il mito di Niobe, con Apollo e Artemide che ne uccidono sanguinosamente i figli perché irritati dalla superbia della madre. «L'orgoglio di Niobe attira su di sé la sventura, non già perché offenda il diritto, ma perché sfida il destino ad una lotta in cui esso riesce necessariamente vittorioso, e solo nella vittoria, caso mai, dà alla luce un diritto» (Benjamin 1962, p. 22). Bisogna osservare che qui tocchiamo un punto cruciale per quella teoria antropologica dello Stato che il presente volume intende affrontare. Nel distinguere le due for-

<sup>5</sup> «“Knowing thyself” as a product of the historical process to date which has deposited in you an infinity of traces, without leaving an inventory» (Hoare - Nowell Smith 1971, p. 628).



me di violenza (anche sul piano fenomenologico: quella mitica si basa sull'atrocità e sullo spargimento di sangue, quella divina o religiosa lo nasconde), Benjamin vuole anche mostrare come esse siano reciprocamente e dialetticamente implicate. La violenza «legittima» – quella di Dio o dello Stato, in definitiva – si fonda su un potere che è stato posto da una inaugurale violenza mitica; il che equivale a dire che il diritto è in definitiva sempre basato sulla forza, sul potere di uccidere impunemente. L'altro versante della riflessione benjaminiana è che la violenza rivoluzionaria, come moderna manifestazione di quella mitica, partecipa fin dall'inizio del potere oppressivo e poliziesco che contribuisce a fondare. Da queste riflessioni seminali si sviluppa un intero dibattito novecentesco sull'origine violenta dello Stato, che culmina nelle grandiose speculazioni pseudostoriche di René Girard ed esercita un'influenza rilevante sul pensiero «critico». Se lo Stato si fonda su una violenza originaria, nella violenza e nella sopraffazione consiste la sua «verità»: in definitiva quella di Agamben è una versione aggiornata di questo principio (che ritroveremo oltre nelle teorizzazioni «critiche» sul terrorismo).

Ma torniamo alla «nuda vita». Questo è il modo in cui Renato Solmi traduce *bloße Leben* nell'edizione italiana degli scritti di Benjamin, che esce nel 1962 presso Einaudi col titolo *Angelus novus*. È una restituzione forse un po' forzata: «nuda vita» sembra assumere l'aspetto di un concetto filosofico specifico e tecnico, laddove Benjamin usa l'espressione in un'accezione di senso comune – «pura» o «mera» vita (come mostrano le altre occorrenze di *bloße* nel testo)<sup>6</sup>. Accade qualcosa di simile (in ben altro contesto, certo) alle vicissitudini della nozione wittgensteiniana di *Lebensform*: usata dal filosofo per liberarsi dalle speculazioni fondazionaliste, ha finito spesso (nella più pomposa formulazione di *form of life*) per diventare una sorta di concetto filosofico fondante una particolare teoria della conoscenza. Agamben è proprio attratto dalla possibilità di sostantivizzare la nuda vita: apre infatti *Homo sacer* affermando che «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, pp. 11-2; corsivo nell'originale). Ma nelle sue mani la nozione diviene qualcosa di completamente diverso, attraverso una serie di passaggi o identificazioni successive. La prima identificazione, appunto, è quella della nuda vita con l'*homo sacer*: una figura

<sup>6</sup> Silvestri 2010; si veda anche Vatter 2008 per i problemi legati alla traduzione inglese con *bare life*.

del diritto romano arcaico secondo la quale chi fosse stato riconosciuto dal popolo colpevole di un delitto veniva escluso dalla comunità civile. Non poteva essere sacrificato istituzionalmente, ma poteva essere impunemente ucciso da parte di ciascuno. Diventava nuda vita in conseguenza della perdita di ogni identità giuridica. La seconda identificazione è quella della nuda vita con l'esistenza del detenuto di Auschwitz (in particolare di quello che Primo Levi chiamava il «sommerso», o il *Muselmann*; Agamben 1998), che può essere arbitrariamente e in ogni momento ucciso da chi detiene il potere nell'universo concentrazionario. La terza identificazione scorge la nuda vita nell'esperienza del migrante *sans papier*: privo della cittadinanza, non gli è riconosciuto a pieno titolo lo status di persona e viene di conseguenza bandito dalla «comunità civile» e recluso in spazi separati che Agamben definisce «campi».

Ora, fra queste figure – l'*homo sacer*, il *Muselmann* e il migrante clandestino – vi sono deboli analogie e, invece, enormi e ovvie differenze di contesto storico. Oltretutto, nessuna di esse sembra avere molto a che fare con la violenza mitica e con *das bloÙe Leben* di Benjamin. Ma da questo sfuggente legame Agamben trae l'essenza del potere dello Stato e dunque dell'intera storia occidentale che su di esso si impernia: la possibilità di porre al bando, di non riconoscere come umani e di uccidere coloro che sono esclusi. Costituito sulla base di una esclusione e di una violenza originaria, lo Stato da un lato pretende di rimuoverla presentandosi come puro sistema di diritto, dall'altro la riproduce costantemente attraverso l'apertura di «stati di eccezione» che tendono a diventare (usando un'altra celebre formula benjaminiana) «permanenti». La nozione di stato di eccezione permanente fa la fortuna del pensiero di Agamben a partire dai primi anni duemila. Rappresenta infatti un potente strumento di critica alle politiche di «guerra al terrore» praticate dagli Stati Uniti e dai loro alleati nel post-11 settembre, con la sospensione dei diritti civili e quella che potremmo chiamare la fenomenologia di Abu Ghraib e Guantanamo. Allo stesso tempo, fornisce una chiave di lettura radicale dei tentativi di controllo dell'immigrazione dal Sud al Nord del mondo. Solo che questo tipo di critica trova i suoi limiti proprio nell'eccessiva generalità del bersaglio individuato. La radice del male non sta per Agamben in un certo tipo di politiche (belliciste *versus* pacifiste, poniamo), o in un certo modello di regime (totalitario *versus* democratico), di relazioni economiche (liberiste *versus* sociali), di ideologia (razzista *versus* egualitaria), e così via. No, sta nella fondazione stessa dello Stato sovrano, un atto originario di violenza e sopraffazione che proietta la sua essenza sull'intera mille-

naria storia successiva: tanto che ogni episodio – dalla Shoah al respingimento dei migranti – dev'essere compreso semplicemente attraverso il rinvio a una tale origine. È uno stile di pensiero che non ama i chiaroscuri e le irriducibili complessità dei contesti storico-sociali, e punta piuttosto a principi totalizzanti che si «inverano» nelle più svariate fenomenologie. Da un tratto comune ricava principi di identità tra fenomeni storici, come nella definizione di campo: «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» (Agamben 1995, p. 195). Affermazione che serve a sostenere l'equivalenza tra Auschwitz e le odierne forme di controllo dei migranti irregolari o di altre forme di «eccedenza umana». Un'equivalenza che può avere impatto retorico per i militanti antirazzisti, ma che allontana dalla comprensione di entrambi i fenomeni: i quali, semplicemente, non sono riducibili a una essenza giuridica (anche se un elemento giuridico è presente nella loro complessa costituzione storica e nella giustificazione delle forme di amministrazione e di violenza che rispettivamente impiegano).

Più specificamente, a me pare che la nozione di nuda vita sia fuorviante rispetto a un approccio etnografico o antropologico alla condizione dei migranti e alle violenze che caratterizzano il loro controllo e gli «spazi» di frontiera e di contenimento. Intanto perché su un semplice piano empirico è del tutto falso che, per quell'Europa che tenta di respingerli, essi siano «immediatamente uccidibili». Non lo sono, né nel senso dell'*homo sacer*, né in quello dei «campi». La peculiarità dell'atteggiamento europeo verso i migranti clandestini, ciò che pone il loro problema al centro di infinite tensioni e dibattiti, è che si vorrebbe al tempo stesso respingerli e salvarli. Da un lato li esclude da quel «noi» definito dal diritto di cittadinanza, dall'altro li include in un «noi» altrettanto importante definito dalla cultura universalista dei diritti umani. La compresenza di queste due diverse strutture di sentimento non significa che l'una è vera e profonda e l'altra è un'ipocrita copertura. Il discorso «critico» non riesce a uscire dalla logica dello smascheramento: considera così le pratiche e le ideologie dei diritti umani come la mano sinistra dell'Impero (che restituisce compassionevolmente una piccola parte di ciò che la destra ha tolto, confermando con ciò stesso il diritto di predazione ed esclusione). Agamben è ancora una volta il campione di questa visione. I diritti umani, scrive, «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). Ancora una volta, la storia non ci propone tensioni ma un unico segreto principio che si infila dappertutto e contamina ogni azione.

Ma ciò che risalta di più, in questo passaggio, è la dicotomia senza soluzione tra cittadinanza e nuda vita. Il soggetto umano sembra costituito senza residui dal principio giuridico che lo comprende: se si toglie la cittadinanza, resta solo la nuda vita. Il fatto è che per noi antropologi lo spazio tra il puro diritto e la pura biologia (due estremi che raramente si danno nella realtà) è riempito da qualcos'altro; qualcosa che abbiamo di solito chiamato cultura. La «cultura» è radicalmente assente nel sistema filosofico di Agamben. Comunque la vogliamo concepire, cioè come fatta di valori, di significati, di codici, di *habitus* corporei o che altro, è questa materia prima che costituisce le soggettività; ed è in tale *medium* che le relazioni umane – di violenza e sopraffazione, come di riconoscimento e solidarietà – si forgiavano e acquistano senso. Se vogliamo capire l'incontro tra i migranti irregolari e gli apparati di controllo dello Stato, ad esempio, non ci serve rappresentarli in termini di astratti soggetti giuridici *versus* nuda vita – non più di quanto ci servirebbe il linguaggio delle circolari ufficiali del ministero dell'Interno. Dobbiamo piuttosto rappresentarli come soggetti culturali, che si confrontano nell'opacità irriducibile di sistemi di norme contraddittori, di malintesi linguistici, di stereotipi etnici e così via. Come ho cercato di mostrare altrove (Dei 2013), solo così possiamo dare un senso all'incredibile mix di sopraffazione e assistenza, disumanizzazione e dialogo umano che caratterizza i Centri di identificazione ed espulsione. La stessa violenza non è una sorta di meccanica conseguenza del rapporto di potere o dell'esclusione sancita dal diritto: si esercita piuttosto in una cornice storico-culturale profondamente incorporata che entra in peculiare tensione con i sistemi espliciti di norme.

#### 4. *Spiriti dello Stato.*

L'analisi dei due concetti di forclusione e nuda vita ci ha portato nel vivo dei meccanismi del pensiero che si autodefinisce «critico» e della sua teorizzazione dello Stato. Fino a un certo punto, l'approccio criti-

co procede parallelamente a quello che propongono l'antropologia e l'enografia. Il percorso comune consiste nel «denaturalizzare» lo Stato. Le nostre esperienze quotidiane di cittadini sono radicate in modo così profondo nelle strutture dello Stato (le sue leggi, i sistemi valoriali e normativi, le istituzioni, i disciplinamenti) da farcele apparire come uno sfondo naturale dell'esistenza. È compito dell'antropologia smontare questa ovvietà quotidiana e mostrarne il carattere culturalmente e storicamente costituito: far vedere cioè lo Stato non come una sorta di entità esterna e sostantiva, ma come un'articolazione di strutture di esperienza, di pratiche della quotidianità. Un impianto di politiche e di retoriche (se proprio vogliamo usare il gergo dell'antropologia riflessiva), che possono essere colte e descritte dall'etnografia piuttosto che da una metafisica sociale (o da una corrispondente filosofia della storia). Un simile approccio è ad esempio rivendicato da Pierre Bourdieu nelle sue lezioni del 1990 al Collège de France e nel testo *Spiriti di Stato* del 1991, dove il problema di che cos'è lo Stato viene affrontato attraverso l'analisi delle pratiche e dei discorsi che producono l'«ufficialità», l'«interesse pubblico», la possibilità di «parlare in nome di» e così via. Bourdieu è autore non di rado utilizzato dalla *Theory*: vale dunque la pena soffermarvisi per cercare di capire dove si situi il punto di divergenza tra la tradizione dell'antropologia riflessiva e la prospettiva critica o post-coloniale.

«Si può affermare che lo Stato rappresenta la principale organizzazione del consenso inteso come adesione all'ordine sociale, ai principi fondamentali dell'ordine sociale, adesione che costituisce il fondamento non necessariamente di un consenso ma anzi della stessa esistenza degli scambi che conducono al dissenso» (Bourdieu 2012, p. 12). Questa è la base dell'analisi di Bourdieu: lo Stato esercita il suo potere non come soggetto esterno di coercizione, sopraffazione, repressione: ma come impianto generatore di ordine simbolico che agisce dall'interno delle menti e dei corpi dei cittadini. Ciò lo porta a riprendere la celebre definizione di Max Weber – lo Stato come detentore del monopolio della violenza legittima – aggiungendo tuttavia alla violenza fisica o militare quella simbolica. E simbolica, per lo strutturalista Bourdieu, significa sia «logica» che «morale»: due categorie che già Durkheim utilizzava per dar conto delle dinamiche dell'integrazione sociale.

Si può supporre che, nelle società differenziate, lo Stato sia in grado di imporre e di inculcare in modo universale, alla scala di una certa area di influenza territoriale, strutture cognitive e valutative identiche o simili, dando così origine a [...] un accordo sul senso del mondo che è tacito, immediato e anteriore a ogni

riflessione, e che si pone al principio dell'esperienza del mondo come «mondo del senso comune» [...]. La costruzione dello Stato va di pari passo con la costruzione di una sorta di trascendenza storica comune, immanente a tutti i «soggetti». Attraverso l'inquadramento imposto alle pratiche, lo Stato instaura e inculca forme e categorie comuni di pensiero e di percezione, contesti sociali della percezione, dell'intelletto o della memoria, strutture mentali, forme statuali di classificazione. Così esso crea le condizioni di una specie di orchestrazione degli habitus che è essa stessa fondamento di una sorta di consenso sull'insieme di evidenze condivise costitutive del senso comune (Bourdieu 1994, pp. 111-3).

Rendendosi conto di quanto una simile formulazione possa somigliare a quelle della sociologia fenomenologica, Bourdieu si sente subito obbligato a prenderne le distanze. I limiti degli approcci fenomenologici o etnometodologici consisterebbero a suo parere nel loro descrittivismo radicale: volendo solo descrivere l'esperienza comune, si precludono gli strumenti atti a «fondarla»; «non sollevano la questione della costruzione sociale dei principi di costruzione della realtà che tentano di esplicitare» (*ibid.*, p. 112). In altre parole, non affrontano il radicamento delle classificazioni condivise in relazioni sociali di potere e di dominio. Dimenticano che l'«atteggiamento naturale» e il «senso comune» sono rapporti politicamente costituiti: «ciò che appare oggi evidente, anteriore alla coscienza e alla scelta, spesso ha rappresentato la posta di una lotta e si è istituito solo al termine di uno scontro tra dominanti e dominati» (*ibid.*, p. 115).

Ma una polemica inversa e ancora più forte Bourdieu la rivolge verso le tradizioni che, al contrario, pretendono di affrontare la questione del dominio senza considerarne gli aspetti simbolici. È il caso degli indirizzi marxisti, che gli appaiono simmetricamente correlati alle autorappresentazioni ideologiche (o di «sociologia spontanea») dello Stato. Queste ultime vedono lo Stato come un momento neutrale di composizione degli interessi comuni, secondo una «ideologia del servizio e del bene pubblico»; le teorie marxiste, al contrario, lo considerano come un «apparato orientato alla coercizione, al mantenimento dell'ordine pubblico al servizio dei dominanti». Ma in entrambi i casi l'accento cade sulla funzione dello Stato, non sui meccanismi della sua costituzione. Da un lato lo Stato come Dio, dall'altro come Diavolo. Senza che ci si ponga però il problema di come lo Stato riesca a penetrare in profondità nella stessa struttura dell'esperienza umana, come principio ordinatore del corpo, della logica e della morale. Tanto in profondità da permeare le categorie del pensiero, nel senso durkheimiano del termine. Cosicché lo Stato diviene oggetto difficile se non impossibile da pensare in termini oggettivi, dal momento che lo stesso pensiero che su di esso si esercita non può non essere un pensiero di Stato: «il nostro pensiero, le strutture



stesse della coscienza attraverso la quale costruiamo il mondo sociale e quell'oggetto particolare rappresentato dallo Stato hanno buone probabilità di essere prodotti dallo Stato stesso» (Bourdieu 2012, p. 25). Ma proprio per questo, la «critica» da cui deve partire un'antropologia riflessiva è di tipo epistemologico ancor prima che immediatamente politico. E infatti Bourdieu avvia la sua analisi dal modo in cui lo Stato permea le categorie fondamentali dell'esperienza come lo spazio, il tempo e la persona, naturalizzando (attraverso l'uso dei calendari, ad esempio) costruzioni sociali imposte come principi di ordine pubblico. E prosegue sottolineando l'importanza di un approccio genealogico alle pratiche che costituiscono lo Stato moderno: ci rendiamo meglio conto della loro natura andando a coglierle nella loro costituzione storica, quando ancora non sono scontate, non appaiono «naturali».

Un programma decisamente prossimo a quello dell'antropologia, la quale, da parte sua, potrebbe aggiungervi ulteriori importanti componenti. Da un lato l'analisi delle «società senza Stato», dall'altro lo studio dello Stato in contesto coloniale. Quest'ultimo deve governare in una situazione in cui la solidarietà logica e morale, l'«accordo immediato e tacito che ci lega, con tutti i legami dell'inconscio, all'ordine costituito» (*ibid.*, p. 114), non è dato, né nelle strutture sociali né nella soggettività degli individui (e la mancanza di questo «dato» è una definizione possibile della condizione «selvaggia»). Di conseguenza, deve utilizzare la coercizione in modo molto più diretto e violento, dispiegando un regime di terrore che in madrepatria non è (usualmente) più necessario. Ora, l'antropologia post-coloniale e «critica» parte proprio da una simile prospettiva e la sviluppa fino a un certo punto nell'ottica proposta da Bourdieu, cercando di guardare oltre l'immagine ideologica che lo Stato dà di se stesso (il «funzionalismo del meglio») e scomponendolo («decostruendolo») nelle sue componenti pratiche. Solo che in questi indirizzi la critica che Bourdieu chiama «epistemologica» non riesce a tenere il passo di quella «politico-economica». La postura militante e polemica diviene prevalente – per una serie di ottimi motivi, peraltro. L'antropologia critica si sviluppa in una fase storica di capitalismo tardo che vede definitivamente spegnersi le aspirazioni emancipative di larga parte delle popolazioni del Sud del mondo, con forme pesanti di neocolonialismo che creano dipendenza ed «esportano» guerre, violenza e sofferenza. In questo scenario l'impresa etnografica, condotta al di fuori della coltre protettiva del colonialismo, pone i ricercatori in contatto diretto con un'umanità subalterna e dolente. Specie in campi come l'antropologia medica e quella della violenza, non è più possibile mantenere il ruolo di osservatore «neutrale» – che rischia-



rebbe di farsi complice o almeno puro «spettatore» di rapporti di dominio e sopraffazione, di ingiustizie e violenze. Una volta che si assuma con Fanon il punto di vista dei dannati della terra, inoltre, le pretese di autolegittimazione umanistica dello Stato occidentale (come rappresentante del bene comune, della giustizia e dei diritti universali ecc.) non appariranno più credibili. Il bisogno di denuncia, di disvelamento delle dinamiche del potere, viene contrapposto a quelle che appaiono le raffinate ma astratte e innocue fumisterie dell'epistemologia riflessiva. Almeno una parte degli studiosi che si riconoscono nell'etichetta «critica», dagli anni ottanta in poi, rifiutano gli strumenti basilari che avevano portato nel corso dell'intero Novecento l'antropologia (o la sociologia nel senso di Bourdieu) a differenziarsi dall'economia politica: a partire dal concetto stesso di cultura, scartato in quanto mistificante copertura dei «reali» rapporti di potere<sup>7</sup>.

Questa postura produce talvolta importanti risultati in termini etnografici<sup>8</sup>. Ma sul piano teorico l'effetto complessivo del movimento «critico» è il ritorno a un'agenda economico-politica e a forme di neomarxismo che cercano nuova legittimazione nella *Theory* post-strutturalista ma cadono nondimeno nella fallacia epistemologica così lucidamente indicata da Bourdieu. Anzi, i presupposti stessi della svolta riflessiva vengono rinnegati. Non interessa più ragionare sulla costruzione pratica e culturale dello Stato, ma lo si assume come un'entità data ed esterna, caratterizzata esclusivamente dalla funzione di proteggere il potere delle classi dominanti e di opprimere quelle subalterne. È il punto che coglie ancora una volta Bourdieu, con osservazioni dirette principalmente al marxismo althusseriano ma che si applicano bene anche a molta letteratura post-coloniale:

Lo Stato può essere considerato un'illusione solidamente fondata, un luogo che esiste essenzialmente per il fatto che si crede alla sua esistenza. Tale realtà, illusoria ma convalidata dal consenso collettivo, è il luogo a cui si è rinviati risalendo a monte di un certo numero di fenomeni: titoli di studio, categorie professionali, calendario ecc. [...]. Si tratta di qualcosa che non si può toccare con mano, che non può essere trattato come fa chi, proveniente da una tradizione marxista, afferma «lo Stato fa questo o quello». Vi potrei citare tonnellate di testi in cui alla parola Stato viene attribuito il ruolo di soggetto proposizionale. Si tratta di una finzione pericolosa, che ci impedisce di pensare correttamente lo Stato. [...] Penso soprattutto ad alcune tipologie di teoria incentrate sulla de-

<sup>7</sup> Ho discusso in precedenti lavori questi tentativi di liquidazione del concetto di cultura, e la bizzarra idea che l'antropologia non dovrebbe «(de)scrivere la cultura» ma «scrivere contro la cultura»; per una sintesi recente rimando a Dei 2015.

<sup>8</sup> In particolare, a mio parere, nel campo dell'etnografia della violenza: per una rassegna di questa letteratura rimando a Dei 2004, 2005.






---

 Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica
 

---

nuncia della disciplina e della coercizione, che riscuotono un notevole successo [...] mentre a mio parere rappresentano una semplice inversione della definizione ordinaria, con la quale condividono la tendenza a ridurre la problematica dello Stato alla questione delle sue funzioni. Sostituiscono allo Stato divino uno Stato diabolico, al funzionalismo del meglio – lo Stato come strumento del consenso, come luogo neutro volto alla gestione del conflitto – uno Stato diabolico (*diabolus in machina*), ossia uno Stato che funziona sempre sulla base di quello che ho definito «funzionalismo del peggio» al servizio dei dominanti, in maniera più o meno diretta e sofisticata (Bourdieu 2012, p. 15).

Il principale bersaglio di queste affermazioni sembra essere Althusser, come detto, con la sua sostantivizzazione degli «apparati ideologici» statali; ma anche quelle volgarizzazioni di Foucault che leggono le «discipline» come dispositivi meramente repressivi di una soggettività che esisterebbe prima e indipendentemente da esse. Per la verità, Bourdieu tira dentro tale critica anche Gramsci e l'«egemonia». Parlando di come lo Stato struttura antropologicamente la percezione del tempo, ad esempio, commenta: «qui siamo molto lontani dai *topoi* gramsciani sullo Stato e l'egemonia» (*ibid.*, p. 18). Avendo difeso Gramsci da Spivak, occorre per *par condicio* difenderlo anche da questa dubbia osservazione di Bourdieu. Il quale, com'è noto, non aveva troppo in simpatia il pensatore sardo: lo leggeva probabilmente attraverso il filtro – appunto – di Althusser e lo appiattiva sul pensiero di quest'ultimo. In realtà il concetto di egemonia è radicalmente divergente da quello di «apparati ideologici»: non implica affatto che la natura dello Stato consista nel proteggere con la coercizione gli interessi (materiali e ideologici) delle classi dominanti. Al contrario, si riferisce al modo in cui tali classi gestiscono il potere non con la pura violenza o il bieco inganno, ma tramite la costruzione di profonde strutture di consenso nella società civile e nelle stesse soggettività individuali. Strutture che Gramsci, utilizzando una metafora bellica, definisce qualche volta come «una robusta catena di fortezze e di casematte» (distinguendola dalla forza di un esercito che può sfondare le difese avversarie ma non è poi in grado di controllare il territorio – esattamente il rischio che Gramsci scorgeva nella rivoluzione bolscevica; Gramsci 1975, II, p. 865). Qualcosa di non molto lontano, in definitiva, dalla costruzione dell'integrazione logica e di quella morale di cui parla Bourdieu.

### 5. Tutta l'antropologia è antropologia politica?

Mi sono soffermato sulla riflessione di Bourdieu perché, come detto, rappresenta bene alcune peculiarità di un approccio antropologico



allo Stato (rispetto a quello, poniamo, delle scienze politiche o della filosofia del diritto). In particolare, un tale approccio mira alla scomposizione dell'entità statale in pratiche quotidiane che hanno a che fare da un lato con rapporti di potere, dall'altro con la costruzione di orizzonti condivisi e incorporati di significato (*habitus*, categorizzazioni dell'esperienza, ordine «logico» e «morale»): dove il potere non è tutt'altra cosa rispetto al significato, ma si esercita veramente quando si impone «dall'interno», sul piano del significato stesso (o dell'egemonia) e senza bisogno di coercizione diretta. È la stessa prospettiva da cui prende le mosse l'approccio «critico»: il quale però, come detto, se ne distacca sulla base di un'accusa di culturalismo e preferisce tornare alle categorie «materialiste» dell'economia politica, aggiornandola attraverso il ricorso a dosi più o meno massicce di *Theory* post-strutturalista. Queste ultime rendono il discorso «critico» molto più complicato e involuto rispetto alle formulazioni degli anni sessanta e settanta, senza però cambiarne il nocciolo epistemologico. Tratto caratterizzante di un tale discorso è l'attribuzione allo Stato di una funzione puramente repressiva, senza considerarne gli aspetti costitutivi. Come si trattasse cioè di un'agenzia opprimente esterna alle «persone», che senza di esso sarebbero più libere e felici, e non di un'istituzione che ha accompagnato la storia (almeno quella moderna e contemporanea), costruendo nel male e nel bene quello che siamo oggi: le guerre, i massacri, il dominio coloniale, il razzismo ecc. ma anche le istituzioni, l'etica, il pensiero, la stessa scienza e tutto ciò che oggi a guerre, razzismo, genocidi e così via siamo in grado di opporre. Mi rendo conto dell'assoluta banalità di quest'ultima affermazione: è imbarazzante doverla enunciare, e non ce ne sarebbe bisogno, non fosse che i presupposti (espliciti o più spesso impliciti) dell'approccio critico non ne tengono conto. Così come è ovvio ricordare che all'interno dello Stato si esprimono certo le relazioni di potere e il conflitto fra classi e gruppi sociali: ma che ciò non significa affatto pensare lo Stato esclusivamente come strumento di tale potere.

Da queste premesse l'antropologia critica ricava un determinismo economico-politico che riporta la disciplina ai tempi precedenti la svolta interpretativa e riflessiva. Tutto ciò che accade nel quadro dello Stato dev'essere spiegato nei termini del profitto dei gruppi egemonici e delle loro strategie di dominio e repressione. Tutto: cioè anche e soprattutto i fenomeni che classicamente più interessano l'antropologia culturale, come i riti e le credenze, le concezioni e le pratiche relative a corpo, salute e malattia, le forme di scambio e di consumo, le relazioni di parentela e i rapporti tra generi e generazioni, e via dicendo.

Soprattutto, quelli che l'antropologia classica – nella sua ingenuità – catalogava come sistemi di differenze culturali sono riletti in termini di disuguaglianze di potere e di strutture di privilegio. La «cultura», come già sopra accennato, appare un mistificante e superficiale rivestimento dei più fondamentali dislivelli economico-politici, che svolge la funzione di ideologia o falsa coscienza al servizio dell'oppressione dei subalterni. È una visione che matura per l'appunto con la critica marxista a Geertz. Come affermava negli anni ottanta Roger Keesing, «le culture non costituiscono semplicemente ragnatele di significato, sistemi di senso che orientano gli esseri umani verso il mondo e nelle loro reciproche relazioni. Costituiscono invece ideologie, che mascherano (*disguising*) le realtà politiche ed economiche [...]. Le culture sono ragnatele di mistificazione oltre che di significato» (Keesing 1987, p. 161; cit. in Good 1994, p. 57). In questo famoso passo c'è un cruciale intoppo argomentativo: «ragnatela di significati» descrive che cos'è la cultura, com'è fatta e come struttura le soggettività e l'azione sociale, mentre «mistificazione» si riferisce alla sua funzione. Il marxismo è interessato al secondo aspetto ma non al primo: assume una soggettività pre-antropologica, cioè universale e precedente a ogni differenza culturale, introducendo poi la cultura come ideologia, «spettro del potere». Più specificamente, la cultura servirebbe a convincere e plasmare i ceti subalterni, a nascondere loro la «realtà» economico-politica e ad allontanarli dalla percezione dei loro «reali» problemi<sup>9</sup>. Ma la svolta interpretativa era nata proprio in reazione a un tale funzionalismo che intende il punto di vista del nativo come falsa coscienza, a fronte di una «realtà» che solo il ricercatore sarebbe in grado di percepire oggettivamente.

L'affermazione che tutta l'antropologia è antropologia politica, così frequente nei contesti «critici», rischia di portarsi dietro questa fallacia epistemologica che la disciplina credeva di avere ormai superato<sup>10</sup>. Si tratta di uno slogan che possiamo anche accettare, nella misura

<sup>9</sup> È ancora Bourdieu a notare l'analogia molto stretta tra la concezione marxista dello Stato e quella della religione. Anche a proposito della religione, la tradizione marxista «descrive la domanda di religione attraverso le sue funzioni, senza chiedersi che cosa debba essere una tale struttura per svolgere le funzioni che le sono attribuite» (Bourdieu 2012, p. 20).

<sup>10</sup> Alcuni critici dell'antropologia cosiddetta «post-moderna» sembrano pensare che le sue fumisterie retoriche siano prodotti dell'abbandono del buon vecchio positivismo, con l'irruzione della tematica relativista e della «crisi della ragione», con Geertz che traghetta la disciplina verso la letteratura e sempre più lontano dalla scienza, e così via. Ma io credo sia vero esattamente il contrario: le svolte interpretativa e riflessiva andavano nella direzione di un maggiore rigore epistemologico dell'antropologia, laddove gli indirizzi critici combinano il gergo analogico della *Theory* con forme di determinismo e oggettivismo di segno decisamente positivistico.

in cui si riferisce alla dimensione conflittuale e alla lotta per il potere o per le risorse che si insinua in ogni pratica umana. Ma non possiamo certo accettare le sue pretese di riproporci una dicotomia fra struttura (economia politica) e sovrastruttura (cultura), o una metafisica del potere come motore ultimo di tutte le cose umane, o ancora un modello di soggetto universalmente utilitarista (l'assunto che marxismo e liberalismo condividono). Sarebbe bene ricordare (e anche qui, la cosa è talmente ovvia che non dovrebbe essercene bisogno) che la *mission* dell'antropologia è simmetricamente contraria: volta cioè a mostrare come anche la dimensione economica e quella politica risultino culturalmente condizionate, «infiltrate» dal significato. Questo programma è oggi riconosciuto e perseguito in modo molto più chiaro nell'antropologia economica che in quella politica; vale a dire negli studi sul mercato, l'altra grande istituzione che, insieme allo Stato, caratterizza la modernità. Se c'è un punto che emerge con forza dai recenti dibattiti dell'antropologia economica, è il rifiuto di troppo nette dicotomie adottate in passato, come quella tra mercato e dono – il primo descrivibile in termini formalistici, tutto volto al profitto e produttore di ineguaglianze, alienante in quanto basato sull'astrazione del valore di scambio; il secondo incastonato nella cultura e nell'etica, volto alla costruzione di relazioni umane, solidarietà sociale, egualitarismo. Un po' troppo semplice. Questa visione ha avuto il suo momento di fortuna con il Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali (Mauss), le cui tesi (per quanto indubbiamente affascinanti) ponevano in secondo piano due punti cruciali. Primo, il mercato e lo Stato (ugualmente demonizzati dal Mauss) hanno contribuito storicamente a processi di democratizzazione, laddove il «dono» (cioè lo scambio su base personale) ha caratterizzato società gerarchizzate e basate su statici rapporti di dipendenza. Secondo, nelle società contemporanee il mercato e il dono – lontano dal rappresentare forme di scambio alternative e nettamente distinte – si intrecciano in modalità inestricabili. Ciò significa da un lato che il dono è possibile solo perché si innesta su un sistema di scambio di mercato (è il caso dei doni cerimoniali, ad esempio) e su norme dettate dallo Stato (come nelle forme di volontariato sociale o di donazione del sangue e degli organi). Dall'altro lato, e inversamente, significa anche che il mercato e l'intero sistema economico-finanziario delle moderne società occidentali è tutt'altro che a-culturale: è esso stesso radicato nella cultura e nei significati che guidano l'azione sociale. La lezione di Mauss e di Polanyi tende così oggi a produrre etnografie del mercato, del consumo e della finanza che ne smontano l'autorappresentazione formalistica per ricondurli a sistemi di prati-

che, a reti di relazioni, a contesti etici di tipo «locale» (anche quando agiscono su base globale)<sup>11</sup>.

Nell'antropologia politica un tale approccio è adottato assai più raramente, e rischia di incorrere nell'accusa di «culturalismo» (preoccupazione curiosa per una disciplina fondata sul concetto di cultura). Il contrario dell'ingenuo «culturalismo» è naturalmente il riconoscimento del Potere e la denuncia militante dei suoi effetti. Come detto, il desiderio di «prendere parte» di fronte alle ingiustizie e alle violenze che il «*fieldwork under fire*» propone oggi agli antropologi è più che comprensibile. Salvo il fatto che la partecipazione o il desiderio di «salvare il mondo», quando si traduce in *Theory* critica e post-coloniale, diviene con facilità una mera postura accademica, un radicalismo autoreferenziale diffuso tra ristrette élites intellettuali per lo più prive di rapporti col mondo della politica reale. Infatti, se la politica è il tentativo di risolvere concretamente alcuni problemi sporcandosi le mani con compromessi e venendo a patti con la realtà che non ci piace – ad esempio, per restare nei campi più transitati dall'antropologia, migliorare le condizioni dei migranti, attenuare le sperequazioni nella distribuzione del capitale economico e culturale, combattere i fattori patogeni che colpiscono gli strati più bassi della popolazione, e così via; se la politica è tutto questo, non c'è nulla di più distante da essa dell'esibizionismo ultraradicale di piccoli gruppi distintivi che si riconoscono in un gergo esoterico, disdegnano ogni mediazione col linguaggio comune e l'opinione pubblica e sono privi di ogni rapporto «organico» (nel senso gramsciano) con i gruppi che vorrebbero difendere o rappresentare.

### 6. *Lo Stato patogeno: l'antropologia medica critica.*

Dunque, 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. Discuterò brevemente due di questi settori subdisciplinari, quello dell'antropologia medica e quello degli studi su violenza di massa e terrorismo. Li scelgo perché si sono intrecciati spesso alle mie ricerche: ma analoghe riflessioni potrebbero svolgersi a proposito degli studi sulle migrazioni e sui movimenti sociali, dell'antropologia del patrimonio, e molti altri. L'antropologia medica – per iniziare – ha visto consolidarsi a partire dagli anni ottanta

<sup>11</sup> Per un'ampia discussione di queste correnti di studio si veda Aria 2016.

un indirizzo dichiaratamente «critico» centrato sulla visione di uno Stato patogeno e strutturalmente violento. Le promotrici più decise di un tale approccio sono state probabilmente le studiose americane Margaret Lock e Nancy Scheper-Hughes. Il nucleo più noto del loro lavoro è il concetto di «corpo politico» (ancora una volta, tutta l'antropologia è antropologia politica...), proposto come un avanzamento teorico rispetto alla tradizione culturalista di Mary Douglas. Quest'ultima aveva parlato di «due corpi», quello individuale o naturale, e quello sociale. La società investe sul corpo come deposito di «simboli naturali», e lo sottopone a norme di trattamento, di presentazione pubblica, di espansione o contrazione delle funzioni biologiche (i tabù o le «regole della purezza», ad esempio); norme a loro volta connesse con le forme di controllo o di pressione sociale sugli individui. La tradizione «simbolista» dell'antropologia medica, lavorando su questa base, ha mostrato come i sistemi socialmente condivisi di classificazione influiscano profondamente sulla percezione degli stati di salute e malattia nonché delle pratiche di guarigione (Good 1994). Ma per la visione critica parlare di simboli è ingenuo e fuorviante culturalismo: occorre capire il modo in cui è il potere a iscriversi nei corpi, nella salute e nella malattia. Oltre al corpo naturale e sociale, dunque, ci dev'essere un corpo politico. Il concetto di corpo politico funziona in una duplice direzione. In primo luogo, rimanda al controllo della società e dello Stato sopra gli individui: tema che le autrici apprezzano attraverso Foucault, un Foucault popolarizzato e travisato nel senso di una teoria repressiva delle discipline. Mentre nell'antico regime la conformità dei corpi alle norme del potere era realizzata attraverso la violenza fisica e la tortura, nella modernità questa funzione verrebbe svolta dalla medicina e dalla psichiatria. «La tortura si rivolgeva all'anima attraverso il veicolo del corpo; la psichiatria, la medicina e le «tecniche correttive» contemporanee si rivolgono al corpo attraverso l'anima e la mente del paziente o dell'internato. Entrambe, tuttavia, servono la finalità di produrre corpi «normali» e «docili» per lo Stato» (Lock - Scheper-Hughes 1987, p. 26). Ancora una volta la visione funzionale: è irrilevante che le ragioni della medicina riguardino la cura dei corpi e l'aiuto degli ammalati, conta invece il loro farsi strumento di uno Stato repressivo e per esso, si suppone, degli interessi degli strati egemoni.

Ma attenzione: il corpo è politico anche perché i suoi stati esprimono la resistenza al potere, o almeno l'implicita contestazione nei suoi confronti. In particolare, per le autrici, in una società moderna che ha cancellato gli idiomi tradizionali della «protesta» (come le accuse di

stregoneria), sarebbe possibile esprimere l'insoddisfazione solo attraverso la somatizzazione e la malattia. Dunque, la malattia sarebbe da interpretare come implicita contestazione al sistema, e la medicina come strumento di neutralizzazione di questa spinta sovversiva del corpo, che viene patologizzata e dunque depoliticizzata. Siamo sul piano di una engelsiana dialettica della natura, ma molto più spinta. Se non si fosse capito bene, Scheper-Hughes in un ulteriore articolo chiarisce il concetto: «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 decifri il significato nascosto, l'sos che essi contengono» (Scheper-Hughes 1994, p. 237). E aggiunge, interpretando la sindrome culturale dei *nervos*, diffusa tra i tagliatori di canna nelle baraccopoli brasiliane: «Il corpo nervoso-affamato, nervoso-arrabbiato del bracciante si offre come metafora e metonimia di un sistema politico nervoso, e della posizione paralizzata del lavoratore rurale nell'attuale dis-ordine economico e politico» (*ibid.*). Attenzione: qui Scheper-Hughes non vuole semplicemente dire che il contesto socio-politico di durezza esistenziale e oppressione crea le condizioni per l'insorgere di un particolare malessere – il tipo di considerazioni che tutta la tradizione della medicina «sociale» o «democratica» ha da tempo e giustamente sviluppato. Né si preoccupa di accennare a tutto un complesso sistema di mediazioni psicofisiche che dovrebbero spiegare l'influenza dei fattori ambientali sulle formazioni patologiche (cioè, in che modo il disagio sociale diventa sintomo). Anzi, afferma che parlare di psicosomatica è un altro modo di naturalizzare quella che è invece una diretta presa di parola della coscienza di classe dei soggetti subalterni. Da qui un attacco deciso a ogni forma di intervento terapeutico specialistico, sia quelli dei guaritori tradizionali sia quelli della biomedicina. «Quando gli specialisti medici e religiosi sono chiamati [...], gli "spiriti della resistenza" evaporano e si disperdono, sostituiti – si sarebbe tentati di dire – dagli "spiriti del capitalismo" [...]. Il messaggio nella bottiglia viene curato e messo in sicurezza, e così il suo sos disperato e socialmente significativo sarà perduto per sempre» (*ibid.*, pp. 238-9). Anche qui, come in Agamben, troviamo il vuoto assoluto tra la nuda vita del corpo e le dinamiche del potere: non c'è un'interfaccia culturale a garantire l'interazione di queste due dimensioni. E il corollario è che non serve il medico (che è un bieco controrivoluzionario, mosca cocchiera del capitalismo) ma per così dire il commissario politico. È bene che i poveri tagliatori di canna brasiliani non si facciano curare perché gli accademici radicali nordamericani possano parlare di rivoluzione.

Non solo: oltre al corpo individuale, lo Stato vuole controllare attraverso le sue discipline anche la vita delle popolazioni, in particolare attraverso le funzioni riproduttive. «La biomedicina ha spesso servito gli interessi dello Stato nel controllo della riproduzione, della sessualità, delle donne e dei “devianti” sessuali» (Lock - Scheper-Hughes 1987, p. 28). Quindi la (bio)medicina è il nemico da combattere. Del resto essa, continuano Lock e Scheper-Hughes, «è chiaramente ancora imprigionata nelle tenaglie della dicotomia cartesiana e delle contrapposizioni ad essa correlate, come quelle tra natura e cultura, naturale e sovranaturale, reale e irreale» (*ibid.*, p. 30). Chiaramente, certo. Perché si sa che anche la distinzione fra reale e irreale serve gli interessi egemonici (e forse non esisterebbe in una società senza classi, dove tutti potrebbero democraticamente affermare i propri criteri di ciò che è reale e irreale). Comunque, ci rassicurano le due autrici, per fortuna non tutto è perduto: la concezione olistica e il valore sovversivo della malattia sono preservati dalla recente fortuna delle medicine alternative («the alternative medical heterodoxies»), pronte a capire che la malattia è «una forma di comunicazione», e il corpo «un luogo di resistenza, creatività, lotta personale e sociale» (*ibid.*, p. 31).

Mi sono soffermato su questo articolo perché non è un testo qualsiasi: è riconosciuto come un piccolo classico dell'antropologia medica critica, citatissimo, inserito in antologie e programmi didattici. Eppure sono evidenti le semplificazioni in cui incorre. L'articolo pone al centro quelli che sono forse i due più grandi problemi della tradizione medico-anthropologica: vale a dire i modi in cui la cultura condiziona il corpo e le esperienze di salute e malattia, e gli effetti potenzialmente patogeni delle condizioni sociali e dei connessi stili di vita. Entrambi questi problemi implicano una presa di distanza dalla più ingenua e riduzionista epistemologia biomedica; e includono la giusta critica ad alcuni eccessi di patologizzazione da parte della medicina, che rischia talvolta di declassare a sintomi individuali forme di sofferenza (soprattutto psichiatrica) legate a dure condizioni di lavoro o a forme di oppressione sociale. Ma le due autrici riducono queste tematiche complesse e delicate a facili slogan, degni di una rivista di *New Age*. Il dualismo cartesiano, trattato come se fosse una sorta di ingenua metafisica borghese, da cambiare con uno sforzo di volontà in favore di un magnifico mondo e progressivo in cui non c'è più distinzione fra naturale e sovranaturale; la biomedicina rappresentata come un bieco apparato di repressione degli individui e di controllo delle popolazioni, al servizio del potere e del profitto del sistema capitalistico; l'antropologia medica posta a sostegno di una sorta di



scienza alternativa, secondo la quale la malattia altro non è che una metafora, un messaggio criptato e sovversivo<sup>12</sup>. Ci sono tutti gli ingredienti di quell'atteggiamento «antagonista» e romantico (che bello lo sciamano, che brutto il medico) che ha attratto verso l'antropologia un po' di militanti e di fricchettoni ma che tanto ha nuociuto alla sua immagine pubblica e alla possibilità di stabilire un rapporto reale con la scienza medica, quella seria.

A proposito di serietà, altri indirizzi dell'antropologia medica avevano preso per tempo le distanze da tutto ciò. È il caso della scuola di Harvard e di Byron Good, che nella raccolta delle sue Morgan Lectures (un libro importante, la cui circolazione italiana è stata purtroppo compromessa da una traduzione indecente) aveva colto i cruciali punti deboli dell'approccio critico e neomarxista. Questi studi, scriveva, sono più indirizzati alla polemica che all'analisi; l'uso esplicito del termine «critico» serve più a indicare e legittimare l'atteggiamento dell'autore che come strumento di ricerca e comprensione (Good 1994, p. 59). Inoltre, è ingiustificata la polemica verso gli usi clinici dell'antropologia medica, e la pretesa che quest'ultima «prenda le distanze dagli interessi della biomedicina convenzionale» – per usare ancora una volta le parole di Scheper-Hughes (1990, p. 192). Sostenere questo implica appunto liquidare l'intera biomedicina come una sorta di apparato di copertura falso e mistificante, o uno strumento della guerra dei potenti contro i poveri. Ma la medicina, dice Good, non è solo guerra per il potere o lo sfruttamento dei poveri. È anche (e soprattutto) una tecnica per salvare vite e alleviare il dolore, un diritto umano fondamentale, una modalità basilare di relazione umana – richiesta con grande forza da tutti (inclusi i «critici», che non si fanno certo curare dagli sciamani). «Tutti gli antropologi medici dovrebbero unirsi alla lotta per una più equa distribuzione delle risorse e dei servizi sanitari e per pratiche mediche più umane, anche quando compiono analisi critiche delle istituzioni mediche e di abuso del potere medico» (Good 1994, p. 60). Eppure, nei vent'anni successivi alla pubblicazione del libro di Good, l'antropologia medica critica è divenuta decisamente egemone nel panorama degli studi internazionali, rappresentandosi con gran compiacimento come baluardo della resistenza al biopotere dello Stato neoliberista e dei suoi apparati (come la medicina «ufficiale») repressivi, violenti, «necropoliti-

<sup>12</sup> È questa la visione largamente diffusa all'interno del campo delle medicine non convenzionali o, come si è soliti chiamarle negli Stati Uniti, «alternative e complementari». Sul profondo equivoco che vorrebbe queste ultime «alleate» all'antropologia nella comune contrapposizione alla biomedicina rimando a Dei 2014, in particolare pp. 99-100.

ci». Ciò è accaduto attraverso una stretta alleanza con la *Theory*, assimilata in modo sempre più profondo dalla disciplina.

### 7. *Violenza di Stato: gli studi critici sul terrorismo.*

In un recente lavoro ho discusso il possibile contributo dell'antropologia alla comprensione di una figura-chiave della diversità nel mondo contemporaneo, quella del «terrorista suicida» (Dei 2016). Ho così avuto l'opportunità di passare in rassegna un'ampia letteratura sulla pratica terrorista, restando colpito dalla sua netta suddivisione in due campi sostanzialmente impermeabili e incomunicanti. Da un lato gli studi cosiddetti «ortodossi», dall'altra quelli che si autodefiniscono «critici». I primi sono di taglio soprattutto storico-politologico, e si sono sviluppati nell'ottica della lotta al terrorismo – talvolta in collaborazione o con il finanziamento di istituzioni statali e sovranazionali, pur mantenendo piena autonomia accademica. I secondi sono nati dopo il 2001, come reazione alla «guerra al terrore» scatenata dagli Stati Uniti come rappresaglia all'11 settembre e alla conseguente diffusione di discorsi sul terrorismo e di pratiche «securitarie» che limitano libertà e diritti dei cittadini e giustificano nuove forme di discriminazione etnica e sociale. Gli «studi critici sul terrorismo» (Critical Terrorism Studies, Cts) si sono costituiti come una sorta di movimento compatto e alternativo, dotandosi di propri strumenti di comunicazione scientifica (riviste, seminari e convegni, volumi di *reference*) accuratamente separati da quelli «ortodossi». Si tratta di un indirizzo molto legato alla *Theory*, sia nel linguaggio teorico che nella visione politica. Le idee centrali dei Cts possono essere così sintetizzate: il sistema neoliberista globale ha bisogno di crearsi dei nemici più o meno fittizi e li trova (o li costruisce) nella figura dei terroristi; il concetto stesso di terrorismo, dunque, non è neutrale, rappresentando al contrario uno strumento attraverso cui lo Stato occidentale demonizza i suoi avversari e le realtà che non riesce a integrare; le strategie antiterroristiche sono il pretesto per misure oppressive e per l'imposizione di un ordine mondiale che, pur dichiarandosi democratico, è sostenuto con la forza e non con il solo diritto; buona parte di quello che in Occidente è chiamato terrorismo dovrebbe invece essere considerato come l'azione di resistenza di soggetti subalterni che si contrappongono legittimamente a un dominio post-coloniale; dall'altra parte, il vero terrorismo è quello degli Stati dominanti, che con azioni militari «legittime» e strategie economiche minacciano e inti-

midiscono intere popolazioni e compiono veri e propri stermini di massa<sup>13</sup>. Come per l'antropologia medica, anche in questo campo l'approccio «critico» parte da problemi assolutamente reali e importanti ma li sviluppa in una visione totalizzante, spesso incapace di distinguere le complessità e le specificità degli eventi storici e dei molteplici soggetti agenti (ridotti anche qui alla dicotomia tra l'Impero del male e i dannati della terra, o i loro presunti pronipoti). Nel mio libro, esaminando in particolare i casi di Hamas e del jihadismo transnazionale, ho appunto cercato di mostrare la complessità delle ragioni che portano alla scelta terroristica (e a quella delle missioni suicide o del martirio in modo particolare); ragioni radicate in contesti storico-culturali specifici, proprie di soggetti che non sono né barbari, folli o vittime di lavaggio del cervello (come piace pensare a una parte dell'opinione pubblica), né semplicemente il ritorno del rimosso coloniale (come piace pensare alla parte «critica»).

Ma i punti che vorrei qui sottolineare sono altri. Primo, si manifesta pienamente in questa letteratura il paradigma della colpevolezza dello Stato. La critica (sacrosanta) alle politiche di George Bush trascorre senz'altro in un atto d'accusa allo «Stato occidentale» *tout court*. Secondo, gli antropologi che sono intervenuti sul tema si sono per lo più schierati su questo versante. Non molti, per la verità: il terrorismo è tema assai imbarazzante perché sembra porre i più classici soggetti dell'antropologia – i «subalterni» – dalla parte del torto: solitamente rappresentati come vittime, appaiono invece in questo caso come carnefici. Da qui il silenzio, oppure la necessità di ribaltare la visione di senso comune – «egemonica» – del terrorismo e dunque l'adesione al paradigma critico che vede nello Stato l'origine di tutta la violenza (inclusa quella che apparentemente si volge contro di esso). Per alcuni sarebbe l'approccio antropologico in sé a contrastare necessariamente la visione ortodossa del terrorismo. Lo sostiene ad esempio Jeffrey Sluka, in un testo contenuto all'interno di una delle più importanti antologie di Cts. Gli antropologi che hanno lavorato in contesti di conflitto etnico-religioso e di lotte separatiste, afferma questo autore, hanno dimostrato che la violenza dei gruppi minoritari dovrebbe essere descritta come guerra, insurrezione, resistenza e non come terrorismo. E che «in generale, gli antropologi che hanno studiato e scritto sul terrorismo hanno scoperto che le prospettive prodotte dai governi e dai loro supporter mediali e accademici [...], oltre

<sup>13</sup> Fra i testi più rappresentativi di questo approccio si vedano Zulaika 2009; Jackson, Smyth, Gunning 2009; Jackson 2016.

che dai cosiddetti “studi ortodossi sul terrorismo”, sono spesso inattendibili, scorrette, pregiudiziali e propagandistiche, e semplicemente non si adattano alla concreta realtà della violenza politica» (Sluka 2009, p. 139). È come se ci fosse un consenso totale della disciplina su posizioni antistataliste, basato non su interpretazioni ma sulla «scoperta» di semplici fatti che tutto il mondo del giornalismo, della politica e dell'accademia ortodossa traviserebbero o nasconderebbero consapevolmente. Sluka sta parlando qui a dei politologi, e vuole convincerli che l'antropologia sta per sua natura dalla parte dei Cts: «di fatto, noi [antropologi] sosteniamo che il terrorismo è fondamentalmente un prodotto dell'ineguaglianza sociale e delle politiche degli stati», afferma (*ibid.*). E propone per questo punto di vista una giustificazione teorica che definisce nientemeno che «evolutiva». Bisogna leggerla: «I primi Stati sono emersi circa 5500 anni fa, e gli antropologi politici credono che il “terrorismo” nel senso moderno del termine – cioè un'arma politica che supporta l'élite di governo o resiste contro di essa – fosse sconosciuto nelle bande, nelle tribù e nelle *chefferies*, vale a dire per circa il 99 per cento della storia umana» (*ibid.*). Argomentazione dalla logica inappuntabile. Il fatto che nei piccoli gruppi di cacciatori o raccoglitori o nelle comunità neolitiche non esistesse il «terrorismo in senso moderno» è del tutto tautologico; sarebbe come dire che non esisteva il consumismo o l'inquinamento. Ed è chiaro che il terrorismo si accompagna allo Stato, dal momento che si definisce come l'azione violenta di piccoli gruppi contro la stabilità delle istituzioni statali o contro l'apparato di controllo di Stati considerati nemici e invasori. Dove non c'è lo Stato la violenza politica prende altre forme, come quella della guerra strutturale e permanente che proprio Pierre Clastres individua come caratteristica delle «società senza Stato» (peraltro da lui tanto ammirate; Clastres 1974). Ma basta questo a considerare il terrorismo come una forma di violenza intrinseca alla natura stessa dello «Stato» in generale? Questo passaggio implica il presupposto che già abbiamo individuato discutendo Bourdieu: e cioè una metafisica dello Stato che lo vede come puro strumento di dominio di un gruppo egemone (in termini di classe o coloniali). Metafisica simmetricamente opposta (e ugualmente parziale) rispetto a quella che lo vede come pura espressione del bene pubblico e della giusta ricomposizione degli interessi comuni. Ma lo Stato è entrambe le cose, e si dispiega storicamente in forme che privilegiano maggiormente l'una o l'altra dimensione. Gli studi «ortodossi» o liberal-democratici dimenticano talvolta la prima; gli studi «critici» dimenticano sistematicamente la seconda, e tendono a identificare lo

«Stato» in generale, come principio di organizzazione della convivenza civile, con le peggiori, violente e oppressive pratiche di alcune formazioni statali. Lo Stato coloniale è lo Stato *tout court*, che rivela nell'oppressione violenta dei popoli indigeni la sua «vera» e più profonda natura: questo è l'assunto fondante del pensiero post-coloniale. Così come, per Agamben, Auschwitz è l'essenza della modernità, l'inveramento del principio del potere sovrano; e l'esistenza dei confini è in sé produttrice di «campi». E ancora: il fatto che gli Stati moderni siano protagonisti di guerre e di forme di intimidazione della popolazione civile (il «terrore di Stato», a cui lo stesso Sluka [2000] ha dedicato un'interessante raccolta di saggi) basterebbe a farne il principio assoluto del Male. Ma la critica e la resistenza verso tutte queste forme di violenza non viene forse da principi e pratiche sociali (la democrazia, il pacifismo, la decolonizzazione...) che si pongono a loro volta nella cornice della storia degli Stati liberali moderni e contemporanei? Non è forse così anche per la possibilità della documentazione e della critica della violenza nell'ambito intellettuale e accademico, la cui autonomia è salvaguardata esattamente dalla cornice del malvagio Stato liberal-democratico moderno?

Il modo di ragionare sul terrorismo da parte degli antropologi critici o post-coloniali è più o meno questo. Gli attentati contro la popolazione civile da parte di minoranze etnico-religiose sono deplorabili ma non «condannabili»<sup>14</sup>: sono atti di subalterni contro il potere costituito degli Stati eredi del colonialismo e del sistema neoliberista globale. La violenza degli attentatori è «male», ma non è nulla in confronto alle enormi violenze che gli Stati hanno storicamente compiuto (e continuano a compiere sotto varie forme) verso quei subalterni. Anzi,

<sup>14</sup> La frequente osservazione che «condannare» non è compito degli antropologi (si veda ad esempio Hage 2003) suona curiosa in bocca a quegli stessi studiosi che sostengono invece il necessario schieramento etico-politico del ricercatore in contesti di violenza e ingiustizia. È comprensibile ad esempio il dilemma che gli attentati di Hamas suscitano fra gli antropologi palestinesi, che non possono semplicemente appiattire la loro posizione su quella della «condanna» dell'opinione pubblica «occidentale». Il problema è che l'equilibrio tra il non condannare e il legittimare è molto precario: e non di rado la tensione fra questi due aspetti si risolve in forme di implicita legittimazione delle pratiche terroristiche. O anche esplicita: è il caso di un altro personaggio di spicco della *Theory*, Achilles Mbembe, che chiude un suo saggio sul concetto di «necropolitiche» con una esaltazione estetica degli attentati suicidi. La pratica del far saltare in aria autobus o negozi pieni di civili innocenti, immolando al contempo se stessi, viene presentata come un atto sacrificale di libertà, l'unico possibile «nella prospettiva della schiavitù e dell'occupazione coloniale». Riadattando le osservazioni di Paul Gilroy sulla schiavitù (che appartengono in realtà a un contesto completamente diverso e non raffrontabile a quelli attuali del martirio jihadista), può così affermare che «la morte nel presente è il mediatore della redenzione [...]; preferire la morte alla servitù perenne ci dice qualcosa sull'essenza stessa della libertà» (Mbembe 2003, p. 75).

la violenza terroristica è simmetrica e complementare rispetto a quella dello Stato, ne è in definitiva emanazione. Il più noto sostenitore di questa prospettiva è Talal Asad, antropologo assai acuto e importante che ha dedicato nel 2008 un volume proprio al terrorismo suicida, cercando non di capirne le ragioni (come suona invece il sottotitolo della traduzione italiana), ma di criticare le reazioni di «orrore» che suscita nell'opinione pubblica occidentale. Ho cercato di confrontarmi a fondo con la sua posizione nel già ricordato lavoro (Dei 2016, pp. 148 sgg.), e mi basta qui sottolineare un punto. Nel suo sforzo di costruire una posizione anti-antiterrorista, Asad è costretto a essenzializzare il «contrario» o il nemico del terrorismo, cioè uno Stato occidentale moderno che chiama di volta in volta «liberale», «socialdemocratico» o «progressista». Ne fa un'unica grande entità il cui fondamentale contenuto è quello della violenza e della completa disposizione della vita e della morte dei suoi sudditi. «Le socialdemocrazie esigono che i propri cittadini siano pronti a uccidere e a morire per il bene di un'astrazione [...]. La violenza è assolutamente intrinseca al concetto di libertà che sta al cuore della dottrina liberale» (Asad 2007, pp. XIV, 60). I terroristi suicidi di oggi «partecipano» semplicemente di questa violenza, la cui genealogia rimanderebbe alle radici stesse di quella che chiamiamo vita civile. Eravamo partiti osservando come il movimento «critico» condivida ai suoi inizi il programma di «smontare» lo Stato nelle sue molteplici e contraddittorie pratiche costitutive. Beh, all'opposto, siamo qui di fronte a una visione monolitica e caricaturale che pretende di identificare lo Stato con la pura violenza – laddove esso rappresenta un potere che riesce davvero a governare in profondità quando *non* usa la violenza, come aveva compreso ad esempio Hannah Arendt (1970). «Né con lo Stato né con il Jihad» – sembra voler dire Asad, provocando qualche risonanza nel lettore italiano. Solo che il marxismo classico aveva una sua coerenza, perché allo Stato liberal-democratico preso in blocco aveva da contrapporre un'alternativa, una teleologia storico-filosofica: drammaticamente sbagliata, ma ce l'aveva. Il discorso critico di oggi usa un radicalismo rivoluzionario senza un'idea di rivoluzione: non sa staccarsi dalla postura teleologica senza però disporre di alcuna escatologia.

### 8. *Etnografia ed economie morali.*

Ho cercato di seguire all'interno del dibattito antropologico contemporaneo, e nei suoi intrecci con la *Theory*, la diffusione di un'im-

agine dello Stato come istituzione «cattiva», puramente repressiva e violenta, agente della disuguaglianza e della sopraffazione, invasiva rispetto ai corpi delle persone e alla loro libertà. Una visione, come già osservato, simmetricamente opposta a quella dello Stato puramente «buono», garante del bene comune e dei diritti individuali; ma anche ugualmente ingenua, unilaterale e ideologica. Entrambe le prospettive – lo Stato come buon padre di famiglia oppure come lato oscuro della Forza – sovrappongono alla complessità e all'ambivalenza delle pratiche statuali un modello compatto e predefinito: da un lato l'autorappresentazione istituzionale, dall'altro una caricatura demonizzante. La ricerca antropologica ha per tempo smascherato la prima. Ma con tale impeto da cadere direttamente nelle braccia della seconda: la quale non è meno pericolosa, poiché scorgendo solo la dimensione repressiva dello Stato ne trascura quella costitutiva. I sistemi di norme (anche qui, non dovrebbe esserci bisogno di ricordarlo) non servono solo a proibire e interdire: sono anche costitutivi di forme dell'azione sociale, le quali non esisterebbero senza quelle norme. Nel gioco degli scacchi ad esempio non avrebbe senso dire che le regole impediscono di muovere liberamente i pezzi, reprimendo la creatività dei soggetti, o che favoriscono gli interessi egemonici (facendo vincere il giocatore più forte). Gli scacchi stessi sono definiti da quelle regole: muovere a caso i pezzi sarebbe un non senso e non un altro modo («più libero») di giocare. Il modo in cui lo Stato plasma l'azione sociale, la soggettività e l'etica è spesso di questo tipo (anche se norme regolative e costitutive si mischiano spesso in modi difficili da districare)<sup>15</sup>.

I «critici» hanno difficoltà a capire quanto il loro stesso posizionamento sia reso possibile dalle norme statuali. Ciò che essi rivendicano in nome dei gruppi subalterni (uguaglianza, pari opportunità, autodeterminazione, diritti) sono valori maturati e pensabili proprio (e soltanto, si sarebbe tentati di dire) all'interno della storia e del progetto dello Stato moderno democratico. Lo stesso vale per l'idea di un soggetto umano universale che ha lo stesso valore e va rispettato e tutelato in qualunque sua manifestazione, sia uomo o donna, bambino o adulto, civilizzato o selvaggio, fedele o miscredente, nobile o contadino, dominante o subalterno. Non conosciamo questa idea al di fuori della cornice umanista che accompagna le moderne istituzioni politiche; quell'umanismo che i *post-colonial studies* vorrebbero liquidare come pura forma di violenza epistemologica, inscindibile dal

<sup>15</sup> Per una recente e ampia discussione delle implicazioni antropologiche del concetto di regole costitutive rimando a Scarpelli 2016, in particolare pp. 51 sgg.

razzismo colonialista e dallo sciovinismo nazionalista. Del resto, senza quella cornice non potrebbe darsi l'antropologia culturale stessa, cioè il discorso che stiamo faticosamente cercando di praticare; né la nostra soggettività, quella di parlanti accademici e distaccati che aspirano a definizioni secolarizzate dell'umanità (e non solo di «noi» contro i miscredenti o contro quelle scimmie subumane che stanno di là dalla collina).

Il punto è che il pensiero post-coloniale-critico è prigioniero di un'immagine monolitica ed essenzialista della «modernità» e dell'«Occidente», incapace di vederne le interne tensioni e differenze. È questo che lo porta a parlare di Stato (moderno, occidentale, liberal-democratico o progressista) come se fosse un'unità compatta. La critica non si rivolge a un qualche tipo di Stato, o a una sua particolare formazione storica (ad esempio totalitaria o democratica, liberista o assistenziale, etnonazionalista o multiculturale e così via): ma proprio allo Stato in sé, all'idea stessa del potere sovrano, a una sorta di eterna essenza del potere statale. Il quale è dopo tutto la forma in cui la storia globale si è dispiegata (certo, escludendo quel 99 per cento della storia in cui gli uomini vivevano in bande senza Stato di cacciatori e raccoglitori, secondo la citata osservazione di Sluka). Sembra talvolta, in questa letteratura, che si possa considerare lo Stato come una specie di curioso, patologico e passeggero incidente di percorso nella storia umana, che non c'era un tempo, che ha portato con sé la disuguaglianza, la violenza del potere, i «campi», il genocidio; e che si tratterebbe dunque di eliminare o «superare», anche se non si sa in cambio di che cosa.

Data questa essenza malvagia dello Stato, tutto ciò che si muove al suo interno deve esservi ricondotto: così, l'esercizio preferito dello stile di pensiero «critico» è lo «smascheramento» dei movimenti progressisti. Come già ricordato, ad esempio, le organizzazioni dei diritti umani, che si impegnano a favore dei soggetti subalterni e si oppongono alla violenza neocoloniale del Nord verso il Sud del mondo, sono considerate complici: sarebbero l'altra faccia della violenza, la mano sinistra dell'Impero, il quale con una mano colpisce e con l'altra soccorre. Michel Agier, che usa con grande disinvoltura queste espressioni nell'ambito di una teoria hardt-negriana della globalizzazione, non è neppure sfiorato dalla possibilità che gli attacchi militari e gli aiuti umanitari rappresentino aspetti e tendenze diversi e opposti di quell'ultra-Stato che sarebbe l'Impero: semplicemente, si tratta per lui di «disvelare» (l'epistemologia del sospetto la fa sempre da padrona) la «costituzione dell'umanitario quale elemento indispensabile del-



l'edificazione sociale e morale dell'Impero», in particolare come strumento di «depoliticizzazione» delle relazioni internazionali (Agier 2005, p. 51). Analogo, anche se assai più raffinato, è l'attacco di Talal Asad (1997) allo spirito della dichiarazione universale dei diritti umani e ai tentativi di contrastare la tortura e i trattamenti crudeli, inumani e degradanti. La condanna della tortura – questo il suo argomento – è ipocrita perché vale solo in alcuni ambiti: il suo obiettivo non è risparmiare agli «altri» il dolore, ma affermare una certa idea di soggettività «civile» che è etnocentrica e coerente con il progetto coloniale. Argomenti simili Asad usa contro altri nuclei dell'umanesimo progressista e democratico, come la secolarizzazione, la difesa della libertà di parola, l'opposizione al fondamentalismo religioso e la stessa idea di «critica». Quando questi valori sono mobilitati contro il fondamentalismo islamico, come nei casi di Rushdie o delle vignette satiriche su Maometto, non si sta solo riaffermando un diritto universale: si stanno anche «rafforzando le distinzioni esistenti tra ciò che è paradigmaticamente umano e i candidati per l'inclusione nella vera umanità che non padroneggiano ancora del tutto le loro emozioni, i loro corpi, i loro pensieri. [...] Il che conferma lo status dei migranti musulmani in Europa come non pienamente umani, in quanto non ancora moralmente autonomi e politicamente disciplinati» (Asad 2009, pp. 55-6). Buona vecchia dialettica dell'illuminismo: tutto ciò che è «occidentale», pur sforzandosi di sottrarsi alla logica della violenza e del dominio, vi contribuisce sempre di più. Un argomento corazzato e inattaccabile, certo, dal momento che non ha nessuna base empirica e si fonda solo sull'assunto che la colpa coloniale rappresenti l'unica fonte di senso della storia. Non c'è via d'uscita da questa macchina interpretativa (come da quella di Said che decostruisce ogni possibile rappresentazione occidentale dell'Oriente, o dalle cosiddette analisi del discorso razzista): lo si capisce se ci sforziamo – inutilmente – di immaginare una qualsiasi forma di discorso o di giudizio riguardante gli altri in grado di sottrarsi all'accusa di affermare un «paradigma di umanità» che li esclude. È un simile totalitarismo interpretativo che porta – negli ambienti accademici in cui è egemone – a una pervasiva presenza del linguaggio e dell'argomentazione *politically correct*, che per inciso rappresenta la totale negazione della «critica».

Per concludere, un accenno al rapporto tra teoria critica ed etnografia. Lo studio antropologico dello Stato non si esaurisce certo negli assunti teorici che ho cercato in questo saggio di isolare e discutere. Al contrario, la produzione contemporanea propone una ricca gamma di

approcci etnografici alle più diverse istituzioni pubbliche e ai più diversi contesti di funzionamento del potere statale<sup>16</sup>. Il tratto caratterizzante di questi lavori è – come già osservato – il non accontentarsi dell'autorappresentazione ideologica ed egemonica dello Stato, cercando piuttosto di scomporla in una serie di pratiche e di sistemi di significato (micro, locali, vicini alla vita quotidiana, costitutivamente legati alle particolarità culturali). Pratiche e significati che possono essere colti nella loro grana sottile, appunto, solo da un'analisi etnografica molto «vicina all'esperienza». Che relazione c'è tra questo programma di lavoro e la *Grand Theory*? I sostenitori dell'antropologia critica vedono un'essenziale solidarietà fra i due momenti: tentano anzi talvolta di accreditare una sorta di fondazione induttiva della *Theory*, come se essa scaturisse in modo incontrovertibile dai dati della ricerca etnografica. Ma è evidente che non è così. Il problema è piuttosto quanto insidiosamente la *Theory* si inserisce nell'impianto etnografico, producendo distorsioni metodologiche e rappresentazioni unilaterali. Lo fa quasi sempre in modo non dichiarato, presentandosi come uno sfondo implicito. Ad esempio è raro trovare contributi che consapevolmente facciano proprie in modo specifico le filosofie di Agamben, Negri, Deleuze, Spivak e così via: ma spesso un mix del lessico di questi e altri autori si insinua nei resoconti etnografici e ne guida le scelte. In quanti lavori sugli apparati di controllo dello Stato, ad esempio, l'etnografia si fonda su una schematica contrapposizione tra l'umanità dei controllati (migranti irregolari, detenuti nelle carceri, tossicodipendenti, sottoproletariato marginale) e l'impersonalità astratta del sistema amministrativo e poliziesco? Quante volte gli etnografi, per una malintesa istanza di schieramento etico, ci fanno sentire le voci dei primi e ci spingono a indentificarci empaticamente con loro, ma rappresentano invece dall'esterno e in modo liquidatorio la polizia, i magistrati, gli assistenti sociali, o semplicemente i cittadini «borghesi e benpensanti» desiderosi di decoro e sicurezza? Come se gli apparati dello Stato (o la «maggioranza silenziosa») non fossero a loro volta composti da persone, e se il primo cardine metodologico dell'etnografia non fosse la capacità di cogliere simmetricamente le posizioni dei soggetti all'interno di un contesto istituzionale e morale.

Didier Fassin, introducendo una recente raccolta di saggi etnografici sullo Stato, ha ben colto proprio questo punto:

<sup>16</sup> Per un'ampia e lucida discussione dell'agenda tematica proposta dalle recenti etnografie dello Stato si veda l'introduzione di Marco Gardini al fascicolo della rivista «Antropologia» dedicato appunto al tema (Gardini 2016).

---

 Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica
 

---

Le teorie classiche dello Stato, da Bodin ed Hobbes a Marx e Weber, tendono a rappresentarlo come un'entità distante e persino come una specie di «freddo mostro». Visto attraverso le lenti etnografiche, tuttavia, esso diventa una realtà ben precisa. La prossimità agli agenti rivela per così dire il suo lato più caldo. È qualcosa di più di una burocrazia con regole e procedure. Anche i funzionari, i magistrati, gli agenti, gli assistenti sociali, gli specialisti di salute mentale agiscono sulla base di valori ed emozioni. Giustizia ed equità, partecipazione o indifferenza, empatia o indignazione, ammirazione o sfiducia fanno parte delle loro esperienze e delle loro relazioni, non solo con il loro pubblico ma anche con i colleghi, i superiori, le istituzioni (Fassin 2015, p. X).

Il controllo delle persone (la governamentalità in senso foucaultiano) avviene all'interno di specifiche «economie morali», definite – afferma Fassin – dall'intreccio fra tre tipi o dimensioni dello Stato: quella assistenziale, quella penale e quella liberale. E gran parte dei saggi contenuti nel volume (come anche la monografia dello stesso Fassin [2013] sulla polizia urbana in Francia) mostrano l'intrinseca ambivalenza di tali economie morali: il fatto, ad esempio, che i migranti irregolari siano percepiti come oggetto di sospetto e pregiudizi da controllare con la forza, da un lato, ma dall'altro e al tempo stesso come titolari di diritti umani inviolabili, di assistenza e di cura. Aggiungerei anche che non si vede perché oggetto dell'attenzione etnografica debbano essere solo i soggetti «marginali» e non invece i ceti medi o la «piccola borghesia»: non vivono anch'essi in una specifica economia morale, che non può essere liquidata (come tende a fare la teoria critica)<sup>17</sup> in termini di irrazionali ansie securitarie indotte da uno Stato-poliziotto? In definitiva, l'etnografia non può fare a meno della teoria (e viceversa, se vogliamo restare nel campo antropologico). Il lavoro etnografico ha sempre dei presupposti teorici: i peggiori sono quelli non dichiarati e non sottoposti a scrutinio, che lavorano magari al di là della consapevolezza del ricercatore. Da qui l'importanza di un lavoro che li faccia emergere e li renda oggetto esplicito di dibattito: il che è lo scopo principale delle considerazioni svolte in questo saggio.

<sup>17</sup> Si veda *The Cultures of Fear*, una raccolta di scritti curata da U. Linke e D. Taana Smith, come testo rappresentativo di un'analisi della paura come sentimento totalmente indotto dallo «Stato securitario capitalistico», cioè da «una forma nazione, basata sulla paura, nella quale controllo di polizia, sorveglianza e militarismo sono divenuti compagni della vita normale» (Linke - Taana Smith 2009, p. 4). «Le culture della paura – scrivono ancora queste autrici – hanno una base politica: emozioni negative come paura e orrore sono prodotte e sostenute per governare le popolazioni negli spazi carcerari delle società militarizzate [...]; sono strumenti emozionali usati dai governi per la gestione della popolazione da parte di agenzie militari, politiche e amministrative» (*ibid.*, pp. 4-5). Non potrei trovare formulazione migliore di un presupposto ideologico che rende impossibile un'etnografia della paura, rifiutando *a priori* di prendere sul serio i sentimenti degli attori sociali e relegandoli al ruolo di burattini manovrati dai «governi».

## Riferimenti bibliografici

- Agamben, G. 1995  
*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Agamben, G. 1998  
*Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agier, M. 2005  
*Ordine e disordini dell'umanitario. Dalla vittima al soggetto politico*, in «Antropologia», 5, pp. 49-65.
- Arendt, H. 1970  
*On Violence*, Harcourt, Orlando (*Sulla violenza*, trad. it. di S. D'Amico, Guanda, Parma 1996).
- Aria, M. 2016  
*I doni di Mauss. Percorsi di antropologia economica*, Cisu, Roma.
- Asad, T. 1997  
*On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment*, in *Social Suffering*, a cura di A. Kleinman, V. Das, M. Lock, University of California Press, Berkeley, pp. 285-308 (*Tortura e trattamenti crudeli, inumani e degradanti*, trad. it. in *Antropologia della violenza*, a cura di F. Dei, Meltemi, Roma 2005, pp. 183-214).
- Asad, T. 2007  
*On Suicide Bombing*, Columbia University Press, New York (*Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni*, trad. it. di G. Giuliani, Raffaello Cortina, Milano 2009).
- Asad, T. 2009  
*Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism*, in T. Asad e altri, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, University of California Press, Berkeley, pp. 20-63.
- Benjamin, W. 1962  
*Angelus novus. Saggi e frammenti*, introduzione e trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino.
- Benvenuto, S. 2015  
*La psicoanalisi e il reale. «La negazione» di Freud*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Bourdieu, P. 1994  
*Raisons pratiques. Sur la Théorie de l'action*, Seuil, Paris (*Ragioni pratiche*, trad. it. di R. Ferrara, il Mulino, Bologna 2009).
- Bourdieu, P. 2012  
*Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Seuil, Paris (*Sullo Stato. Lezioni al Collège de France, I, 1989-1990*, testo stabilito da P. Champagne e altri, trad. it. di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2013).
- Carnevali, B. 2016  
*Contro la Theory. Una provocazione*, in «Le parole e le cose.it», 19 settembre.
- Clastres, P. 1974  
*La Société contre l'État*, Éditions de Minuit, Paris (*La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, trad. it. di L. Derla, Feltrinelli, Milano 1984).

- Cusset, F. 2003  
*French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Éditions de la Découverte, Paris (*French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & co. all'assalto dell'America*, trad. it. di F. Polidori, Il Saggiatore, Milano 2012).
- D'Ottavio, A. 2004  
*Nota della traduttrice*, in Spivak 2004, pp. 17-20.
- Dei, F. 2004  
*Antropologia e genocidio*, in «Parolechiave», 31, pp. 185-203.
- Dei, F. (a cura di) 2005  
*Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma.
- Dei, F. 2013  
*La grana sottile del male. La «nuda vita» e le etnografie della violenza*, in *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace*, a cura di F. Dei e C. Di Pasquale, Pacini Editore, Pisa, pp. 7-37.
- Dei, F. 2014  
*L'antropologia e il pluralismo delle cure*, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 37, pp. 81-104.
- Dei, F. 2015  
*La cultura può sciogliersi nel potere?*, in «Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica», n.s., II, 1, pp. 15-27.
- Dei, F. 2016  
*Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio*, Donzelli, Roma.
- Fassin, D. 2013  
*La Force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*, Seuil, Paris.
- Fassin, D. (a cura di) 2015  
*At the Heart of the State. The Moral World of Institutions*, Pluto Press, London.
- Gardini, M. 2016  
*Antropologia dello Stato: un'introduzione*, in «Antropologia», n.s., III, 2, pp. 7-23.
- Good, B. J. 1994  
*Medicine, Rationality and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge (*Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, trad. it. di S. Ferraresi, Einaudi, Torino 2006).
- Gramsci, A. 1975  
*Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 4 voll.
- Grigg, R. 1998  
*From the Mechanism of Psychosis to the Universal Condition of the Symptom: On Foreclosure*, in *Key Concepts in Lacanian Psychoanalysis*, a cura di D. Nobus, Other Press, New York, pp. 48-74.
- Hage, G. 2003  
*«Comes a Time We Are All Enthusiasm»*. *Understanding Palestinian Suicide Bombings in Times of Exigophobia*, in «Public Culture», xv, 1, pp. 65-89.
- Hoare, Q. - Nowell Smith, G. 1971  
*Selections from Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Lawrence and Wishart, London.

- Jackson, R. (a cura di) 2016  
*The Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, Routledge, London-New York.
- Jackson, R., Smyth, M. B., Gunning, J. (a cura di) 2009  
*Critical Terrorism Studies. A New Research Agenda*, Routledge, London-New York.
- Keesing, R. M. 1987  
*Models, «Folk» and «Cultural»: Paradigms Regained?*, in *Cultural Models in Language and Thought*, a cura di D. Holland e N. Quinn, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 369-93.
- Linke, U. - Taana Smith, D. (a cura di) 2009  
*Cultures of Fear. A Critical Reader*, Pluto Press, London-New York.
- Lock, M. - Schepher-Hughes, N. 1987  
*The Mindful Body. A Prolegomen to Future Work in Medical Anthropology*, in «Medical Anthropology Quarterly», n.s., 1, 1, pp. 6-41.
- Mbembe, A. 2003  
*Necropolitics*, in «Public Culture», xv, 1, pp. 11-40 (*Necropolitiche*, trad. it. in «Antropologia», 2008, 9-10, pp. 49-81).
- Schepher-Hughes, N. 1990  
*Three Propositions for a Critically Applied Medical Anthropology*, in «Social Science and Medicine», 30, pp. 189-97.
- Schepher-Hughes, N. 1994  
*Embodied Knowledge. Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology*, in *Assessing Cultural Anthropology*, a cura di R. Borofsky, McGraw-Hill, New York, pp. 229-42.
- Scarpelli, F. 2016  
*In un unico mondo. Una lettura antropologica di John Searle*, Rosenberg & Sellier, Milano.
- Silvestri, R. 2010  
*La nozione di vita nella psiche postmoderna*, in «aut aut», 347, pp. 177-92.
- Sluka, J. A. (a cura di) 2000  
*Death Squad. The Anthropology of State Terror*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Sluka, J. A. 2009  
*The Contribution of Anthropology to Critical Terrorism Studies*, in Jackson, Smyth, Gunning 2009, pp. 138-55.
- Sokal, A. 2008  
*Beyond the Hoax. Science, Philosophy and Culture*, Oxford University Press, Oxford.
- Sokal, A. - Bricmont, J. 1997  
*Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris.
- Spivak, G. C. 1999  
*A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- Spivak, G. C. 2004  
*Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, trad. it. di A. D'Ottavio, Meltemi, Roma.



\_\_\_\_\_ Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica \_\_\_\_\_

Vatter, M. 2008

*In Odradek's World: Bare Life and Historical Materialism in Agamben and Benjamin*, in «Diacritics», XXXVIII, 3, pp. 45-70.

Zulaika, J. 2009

*Terrorism. The Self-Fulfilling Prophecy*, University of Chicago Press, Chicago.

