

DELL'OBEDIENZA

Forme e pratiche del soggetto

a cura e con un'introduzione di
Armando Cutolo



Filosofia Storia e Scienze umane

Dipartimento di Scienze Storico-Sociali, Filosofiche e della Formazione
Università degli Studi di Siena

FRANCOANGELI

Filosofia Storia Scienze umane

Collana del Dipartimento di Scienze Storico-Sociali, Filosofiche e della Formazione

Facoltà di Lettere e Filosofia (Arezzo)

Università di Siena

Comitato scientifico:

Walter Bernardi, Mariano Bianca, Patrizia Gabrielli, Andrea Messeri

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

DELL'OBEDIENZA

Forme e pratiche del soggetto

a cura e con un'introduzione di
Armando Cutolo

FRANCOANGELI

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Storico-Sociali, Filosofiche e della Formazione dell'Università degli Studi di Siena.

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione. Obbedienza, dipendenza e assoggettamento di <i>Armando Cutolo</i>	pag.	7
Scrittura, obbedienza, rivolta. Passaggi di <i>Antonio Prete</i>	»	37
La cittadinanza biopolitica o dell'obbedienza ai tempi dell'Impero di <i>Marcello Tarì</i>	»	45
Egemonia e coercizione in Africa subsahariana. La "politica della <i>chicotte</i> " di <i>Jean-François Bayart</i>	»	59
Obbedienza, lavoro e apprendistato di <i>Fabio Viti</i>	»	91
La forza dell'obbedienza. <i>Quadrillage</i> e indebita- mento nella Tunisia di Ben Ali di <i>Béatrice Hibou</i>	»	119
Etnicità tra società politica e società civile: incontro e conflitto tra <i>mikrasiátes</i> e greci in terra di Tessaglia di <i>Luciano Li Causi</i>	»	155

Discendenti di schiavi, discendenti di proprietari. Discorsi d'obbedienza e percorsi d'emancipazione in una regione dell'Africa occidentale di <i>Alice Bellagamba</i>	pag. 195
Gli Autori	» 223

Introduzione.

Obbedienza, dipendenza e assoggettamento

di Armando Cutolo

La diversità delle indagini e delle prospettive disciplinari che trovano posto in questo volume richiede un'introduzione che non si limiti alla presentazione del tema generale e a qualche riflessione preliminare. Come curatore, avverto l'esigenza di ricordare non solo la giornata di studi da cui esso è nato, ma anche la rete di rapporti scientifici che vi ha trovato sede. Non si tratta di mera prudenza metodologica: nel richiamare brevemente l'evento da cui proviene questo libro collettivo vorrei piuttosto mettere in luce la produttività del confronto tra metodi divergenti, della riflessione sulle analogie e sulle distanze tra domande diverse su un tema comune. La collezione di saggi presentati qui testimonia infatti, a mio avviso, la possibilità di praticare una forma d'interdisciplinarietà che non tende all'omogeneizzazione delle prospettive, ma ne fa invece risaltare differenze e specificità, creando occasioni per formulare nuove strategie di problematizzazione. L'efficacia della molteplicità, dunque, piuttosto che la disciplina della conformità.

Nella giornata di studi in questione alcuni antropologi, un'economista, due studiosi di letteratura e uno scienziato politico si sono confrontati sul tema dell'obbedienza e su altri che vi si collegano: la dipendenza personale, la coercizione, l'egemonia e l'assoggettamento. L'iniziativa, promossa dal Centro interdipartimentale di studi sulle Afriche dell'Università di Siena (NISA)¹ e dalla sezione antropologica della scuola di dottorato *L'interpretazione*, ha preso avvio dall'invito rivolto a Béatrice Hibou, economista del *Centre d'Études et Recherches Internationales* (CERI) a presentare il suo libro *La force de l'obéissance. Économie politique de la*

¹ *Network Interdipartimentale di Studi sulle Afriche.*

*répression en Tunisie*² presso la Scuola Superiore Santa Chiara. I giorni della rivoluzione dei gelsomini erano ancora lontani, e in quella monografia era contenuta un'analisi minuziosa della specifica "economia politica della repressione" che caratterizzava il regime autoritario del presidente Ben Ali. Un'analisi dove si evidenziava l'impossibilità di demarcare i meccanismi economici di dominazione da quelli sociali e simbolici, e dunque la necessità di travalicare alcuni dei confini che la scienza economica s'impone troppo spesso, a danno suo e del suo dialogo con le scienze sociali.

Si è allora colta l'occasione per organizzare, a fianco della presentazione, un dibattito interdisciplinare su obbedienza e dominazione. Abbiamo così invitato Jean-François Bayart, politologo del CERI e presidente del FASOPO³, le cui ricerche sullo Stato in Africa e sulla globalizzazione⁴ hanno proposto contributi tra i più densi e originali allo studio delle relazioni tra egemonia e coercizione, nonché allo studio delle forme di soggettivazione politica, morale e religiosa che innervano i rapporti di potere e le pratiche di resistenza nella contemporaneità. Su tali forme abbiamo potuto arricchire le nostre riflessioni, nella stessa giornata di studi, grazie all'apporto di due eminenti studiosi del campo letterario come Antonio Prete e Romano Luperini, nostri colleghi dell'Università di Siena. Essi ci hanno parlato di scrittura e obbedienza, d'intellettuali, marginalità e rivolta.

Dall'altra parte del tavolo, gli antropologi. Questi ultimi, anche quando provenienti da sedi diverse da quella senese (come Alice Bellagamba, Marcello Tarì e Fabio Viti)⁵ hanno implicitamente svolto il ruolo dei padroni di casa. Alcuni di essi infatti (e tra di loro chi scrive) venivano da esperienze d'indagine contigue e collegate, quali membri di un programma di ricerca sui rapporti di dipendenza personale che ha avuto una lunga continuità temporale e una produzione scientifica tematicamente molto definita⁶. Le

² B. Hibou, *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, Éditions La Découverte, Parigi 2006.

³ *Fonds d'Analyse des Sociétés Politiques* (www.fasopo.org). Si tratta di un'associazione di ricercatori CNRS particolarmente attenta a difendere il ruolo e la libertà della ricerca di base nelle scienze politiche e sociali. Essa dà vita anche al *Réseau Européen d'Analyse des Sociétés Politiques* (REASOPO), una rete europea di studiosi che opera nella stessa direzione (www.fasopo.org/reasopo.htm).

⁴ J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Parigi 1989; J.-F. Bayart, *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, Parigi 2004.

⁵ Gli antropologi dell'Università di Siena presenti all'incontro erano Pier Giorgio Solinas, Alessandra Persichetti, Luciano Li Causi e il sottoscritto.

⁶ Un quadro generale degli esiti scientifici di questo programma si ricerca si può ricavare dai due seguenti volumi collettivi: P. G. Solinas, a cura di, *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, Argo, Lecce 2005; P. G. Solinas, a cura di, *La vita in prestito. Debito, lavoro, dipendenza*, Argo, Lecce 2007.

indagini sulla schiavitù, sul lavoro non libero e su altre forme di assoggettamento, condotte nell'alveo di tale programma, hanno costituito un punto di partenza comune negli scambi con gli altri invitati.

Date queste informazioni introduttive, è possibile chiarire un primo punto circa le ragioni del rievocare la giornata di studi che ha originato il volume. Si tratta infatti di esplicitare che la voce "obbedienza" non costituiva e non costituisce una voce specifica o abituale del lessico scientifico della rete di studiosi che vi ha preso parte. A dire il vero, neanche il titolo *La force de l'obéissance* era quello che Béatrice Hibou aveva concepito originariamente per il suo libro, come lei stessa ci ha raccontato. Le fu proposto in realtà dal suo editore, poiché evocava efficacemente i dispositivi messi in luce dall'autrice. Per il nostro incontro abbiamo seguito un percorso inverso: abbiamo proposto *l'obbedienza* come una sorta di categoria di partenza, allo scopo d'invitare i partecipanti a un'esplorazione diversa di campi d'indagine già frequentati.

Benché la parola "obbedienza" (o "ubbidienza") possa designare - secondo alcuni dizionari - una "virtù", una "qualità" o, in generale, un "comportamento", con essa s'intende in primo luogo "l'atto dell'ubbidire"⁷. In quanto azione, l'obbedienza implica una scena in cui ci sono, in via di principio, almeno due attori: quello che formula il comando e quello che vi si conforma. Essa crea, struttura o conferma un rapporto asimmetrico. Luciano Li Causi, citando le note sul Machiavelli di Antonio Gramsci, ricorda con quest'ultimo che un rapporto di subordinazione non è mai del tutto dato, ma si alimenta degli atti che lo sostanziano. L'obbedire, in effetti, costituisce un atto positivo di (ri)fondazione o (laddove non avvenga) di messa in discussione di un rapporto di potere. La domanda "e se non lo faccio?", che Wittgenstein ricorda essere sullo sfondo ogni qualvolta si formula un ordine (e che Marcello Tarì pone qui in esergo al suo testo), mette in luce proprio tale aspetto positivo, e altrettanto fa la risposta "preferirei di no" di Bartleby lo scrivano, su cui riflette in questo volume Antonio Prete⁸.

Focalizzare l'obbedienza in quanto tale (e non come l'automatica conseguenza di un rapporto di dominio) costringe allora ad includere nell'analisi dell'ordine la presenza potenziale del disordine, ad individuare la forza che sta dietro lo status, il conflitto che cova sotto la gerarchia, l'azione che riproduce (fin che si obbedisce ...) o che infrange (quando si

⁷ Cfr. "Ubbidienza", in *Il nuovo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 1991.

⁸ È proprio in quanto includono la *disobbedienza* come elemento necessario, costitutivo di ogni riflessione sull'obbedire che ho collocato i testi di Prete e Tarì all'inizio del volume, intendendoli in un certo senso come introduzioni complementari a questa.

disobbedisce) la struttura, la resistenza che si oppone anche solo meccanicamente ad ogni potere.

Obbedire e dipendere

L'obbedienza è dunque, secondo i vocabolari più diffusi (ad esempio lo Zingarelli), la "qualità o comportamento abituale di chi ubbidisce", ossia un atto di "sottomissione". Si tratta di un derivato del verbo "obbedire", che lo stesso Zingarelli definisce come "fare ciò che altri vuole, eseguire gli ordini, [...], i suggerimenti di qualcuno", o anche come il "fare ciò che un impulso, un istinto o un moto dell'anima - e simili - comandano"⁹. Il verbo "obbedire" deriverebbe, a sua volta, dal latino *oboedire*, composto da *ob*- "di fronte" ("opposto") e *audire*: "udire". Viene dunque designato l'atto d'*intendere* un comando, un ordine, in una scena formata di due parti distinte che si fronteggiano.

È istruttivo comparare tali caratteri con quelli della "dipendenza", categoria molto più usata nell'indagine antropologica e centrale nel programma di ricerca evocato sopra. Anche "dipendenza" deriva da un verbo: "dipendere", che a sua volta proviene dal latino *dependere*: "pendere da" o "pendere verso il basso"¹⁰, come un frutto dall'albero. Una figura, quest'ultima, che si accorda molto bene al significato principale dell'italiano "dipendere", definito dallo stesso vocabolario Zingarelli come "trarre origine da" o "procedere da"¹¹. Contrariamente a quanto vale per l'obbedienza, dove il "fare ciò che altri vuole" implica il fronteggiarsi di soggetti diversi, qui c'è piuttosto un'idea di continuità, di una cosa che procede da un'altra e, dunque, di un ordine gerarchico che si manifesta come un rapporto tra la parte e il tutto¹².

Si può legittimamente desumere che alla metafora vegetale presente nell'etimologia di "dipendere" si debba l'efficacia di tale verbo nel designare (sia nel suo uso latino originario che in quello delle scienze sociali) rapporti asimmetrici o gerarchici che sono oggetto di naturalizzazione. Intendo, ad esempio, la naturalizzazione delle forme di autorità iscritte nei rapporti di filiazione, dove ogni persona "procede da" - e dunque legitti-

⁹ "Ubbidire", in *Il nuovo Zingarelli*, cit.

¹⁰ "Dipendere", in *Il nuovo Zingarelli*, cit.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ciò è congruente con quella che si potrebbe definire la differenza tra l'orientamento spaziale isomorfo espresso dalla preposizione "*de*" (che sembra orientare nello stesso senso o quantomeno non opporre i termini della relazione di dipendenza), e l'orientamento opposto - uno di fronte all'altro - che la preposizione "*ob*" impone ai due attori dell'obbedienza.

mamente “dipende da” - un'altra. Infatti, se è vero che la dipendenza personale, nelle sue manifestazioni più marcate o estreme, coincide con la riduzione in schiavitù o con l'asservimento, è vero anche che essa si trova iscritta in un vasto insieme di rapporti sociali “normali”¹³, dove si manifesta in modo meno visibile e drammatico: le relazioni familiari e di parentela, i vincoli d'appartenenza comunitaria, i rapporti tra generi e tra generazioni ed altri ancora che, nel loro essere riconosciuti, istituiti e simbolizzati, producono la “normalità” della vita e, diremo con Marc Augé, del “senso sociale”¹⁴. Le forme di dipendenza e di subordinazione che tali rapporti instaurano si distinguono nettamente da quelle marcate o estreme¹⁵ (come la schiavitù) proprio perché in queste ultime viene esplicitata - socialmente enunciata e riconosciuta - la riduzione di diritti e condizioni sociali comuni.

Studi ormai classici, soprattutto sulle società africane, hanno mostrato bene come la condizione dello schiavo - rappresentato perlopiù come “estraneo” per eccellenza¹⁶, come “non-persona”¹⁷ - sia stata storicamente concepita e vissuta in contrapposizione alla normalità del vivere sociale: quale esito di un atto di coercizione che riduce un soggetto ad una indiscutibile e svalorizzante condizione di obbedienza, che si tratti del guerriero vinto e catturato o del viandante rapito, del giovane o della donna sequestrati in una razzia. Nei rapporti normali di dipendenza, al contrario, l'obbedienza non è concepita esplicitamente e necessariamente come esito di un comando o come habitus da inculcare con una disciplina specifica ed enunciata come tale. È quanto osserva Fabio Viti, in apertura del suo saggio, riguardo alla comunità domestica: nel quadro dei suoi rapporti ordinari, l'obbedienza non è il punto di partenza ma la conseguenza di un rapporto. Se il figlio obbedisce al padre, il giovane all'anziano o il soggetto al capo, ciò appare come naturalmente dovuto e, sottolinea Viti, “conforme alle norme” della comunità.

Se volessimo collocare in una prospettiva storica questo tipo di analisi, potremmo osservare che i rapporti normali di dipendenza, in quanto fondati su principi d'identità, appartenenza e inclusione, coincidono in gran parte con quelli che Émile Durkheim collocava nell'ambito delle forme sociali determinate dal principio di “solidarietà meccanica”. Come sappiamo, nel

¹³ A. Cutolo, “Forme normali della dipendenza”, in P. G. Solinas, a cura di, *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, cit., pp. 99-140.

¹⁴ M. Augé, *Il senso degli altri*, Anabasi, Milano 1995, pp. 51-53.

¹⁵ G. Condominas, a cura di, *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*, Editions de l'Ehess, Parigi 1998.

¹⁶ I. Kopytoff, S. Miers, “African “slavery” as an institution of marginality”, in S. Miers, I. Kopytoff, a cura di, *Slavery in Africa. Historical and anthropological perspectives*, The University of Wisconsin Press, Madison 1977, pp. 3-81.

¹⁷ C. Meillassoux, *Antropologia della schiavitù*, Mursia, Milano 1992.

quadro teorico di Durkheim tale principio dominava le società “elementari” o “segmentarie” - in quanto appunto composte da segmenti sociali omogenei come lignaggi, clan, gruppi familiari, unità tribali, classi d’età e così via. In tali segmenti, la “coscienza collettiva” avrebbe “ricoperto”¹⁸ la coscienza del singolo fino a farne “un suo semplice annesso”¹⁹ e dunque un dipendente costitutivo, “una cosa di cui la società dispone”²⁰. Ne conseguiva che figure come quella dell’obbedienza o della disciplina non ricevevano una definizione autonoma e non avevano un ruolo rilevante nell’analisi proprio in quanto implicano differenze, discontinuità e resistenze che, nella prospettiva durkheimiana, appartenevano a forme sociali diverse e più complesse²¹.

Gli echi dello schema durkheimiano non si sono esauriti con il tramonto del positivismo. Emendati dalle loro implicazioni evoluzioniste e meccaniciste (grazie anche alla loro parziale riformulazione da parte di Marcel Mauss²²), essi si ritrovano nelle indagini antropologiche e sociologiche che hanno continuato ad interrogare la dialettica tra logiche comunitarie, rappresentazioni collettive e individualità. Non mi riferisco solo, e non tanto, agli studi sulla gerarchia e sui sistemi sociali “olisti” promossi da Louis Dumont²³. Questi hanno avuto il merito di mettere in luce i meccanismi ideologici attraverso i quali il valore della totalità (sia essa un gruppo di parentela o una casta, un ordine religioso o una comunità di villaggio) s’impone sul valore delle sue parti - e dunque su quello dell’individualità. In questa sede ci interessano però di più le indagini che, ribaltando tale prospettiva ma conservando alcuni assunti del suo schema, hanno focalizzato i dispositivi parziali che nella vita di una formazione sociale operano concretamente e diacronicamente a favore della riproduzione di determinati rapporti di dominio.

Nelle ricerche cui mi riferisco (di cui vedremo alcuni esempi nelle righe che seguono) la nozione durkheimiana di coscienza collettiva è stata sostituita

¹⁸ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di comunità, Torino 1971 [1902], p. 144.

¹⁹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit. p. 145.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ossia a quelle fondate sul principio di solidarietà organica.

²² Si veda il volume di B. Karsenti, *L’homme total: sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, Parigi 1997.

²³ L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991 [1966]. Su gerarchia e olismo si vedano R. H. Barnes, D. de Coppet, R. J. Parkin, a cura di, *Contexts and levels. Anthropological essays on hierarchy*, JASO, Oxford 1985; C. Galey, a cura di, *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, Editions de l’EHESS, Parigi 1984; S. Boni, *Le strutture della disugaglianza*, FrancoAngeli, Roma 2003.

tuita da un immaginario, da una logica delle rappresentazioni repressiva quanto impersonale che non ignora affatto l'individualità e non l'obliterà mai del tutto, ma si applica piuttosto a reprimerne il riconoscimento, il valore e l'espressione. Qui il soggetto non solo si pensa attraverso le categorie ideologiche condivise che presiedono alla sua rappresentazione (come d'altronde avviene in ogni contesto sociale dove sia riservato a pochi l'accesso a quelle tecnologie ed estetiche dell'esistenza²⁴ che permettono l'elaborazione di altri discorsi sul sé²⁵), ma non può farlo se non in rapporto alle istituzioni e ai vincoli che stabiliscono la sua collocazione in una gerarchia o in un quadro di dipendenza (personale, sociale, economica, simbolica ecc.).

Ci si può riferire qui alla ricerca, in un certo senso classica, che Marc Augé ha pubblicato nel 1977 con il titolo *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*²⁶. Qui l'autore ha condensato le sue analisi sulla "logica d'insieme" che, nelle società costiere della Costa d'Avorio degli anni '60 -'70 in cui aveva condotto le sue indagini sulla stregoneria, sembrava articolare strettamente individuo e comunità, singolarità e totalità, riproduzione culturale e potere. Per descriverne il funzionamento Augé ha elaborato il concetto di "ideo-logica" (o "logica delle rappresentazioni"), volendo designare così un regime sociale di simbolizzazione destinato a rispondere a tutte le domande, ad interpretare tutti gli eventi, a decifrare tutte le intenzioni riconducendole a un ordine di senso che coincide necessariamente con quello del potere. Quest'ultimo, infatti, non si può identificare nelle sole istituzioni politiche, nei rapporti espliciti d'autorità o nella disponibilità di risorse e mezzi ottenuta da alcune categorie sociali: esso coincide piuttosto con la simbolizzazione della vita sociale, e "funziona" attraverso l'interpretazione degli eventi di cui enuncia il senso. L'ideo-logica costruisce dunque un "totalitarismo senza stato" dove nessuno può definire autonomamente (né si ritiene in grado di conoscere) la verità di sé stesso, emancipandosi dalle rappresen-

²⁴ M. Foucault, "Tecnologie del sé", in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, a cura di, *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-47. M. Foucault, "Un'estetica dell'esistenza", in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp.205-213.

²⁵ Per quanto riguarda l'Africa subsahariana, ad esempio, tali spazi vengono aperti dal fenomeno della conversione religiosa. Per un sintetico quanto utile quadro generale, si veda il n. 89 (ottobre 2002) della rivista *Politique Africaine*, dove compare un raccolta di articoli specifici a cura di R. Marshall-Fratani e D. Péclard, intitolata "Les sujets de Dieu". Si veda anche J.-F. Bayart "Conclusion : La cité culturelle en Afrique noire", in J.-F. Bayart, a cura di, *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Karthala, Paris 1993.

²⁶ M. Augé, *Poteri di vita, poteri di morte. Introduzione a un'antropologia della repressione*, Raffaello Cortina, Milano 2003 [1977].

tazioni prodotte dalla propria comunità. Così, spiega Augé, coloro che venivano accusati di stregoneria nei villaggi alladiani (Costa d'Avorio) arrivavano ad ammettere colpe di cui non erano consapevoli, ma che erano accettate necessariamente come tali nella logica comunitaria che veniva espressa per bocca degli anziani²⁷.

Sebbene alcuni aspetti di questa elaborazione si richiamino esplicitamente al pensiero di Cornelius Castoriadis²⁸ - mentre altri mostrano un legame con l'eredità strutturalista lévi-straussiana - è evidente che nel "totalitarismo senza stato" di Augé la coscienza collettiva e la solidarietà meccanica di Durkheim sopravvivono, per così dire, a testa in giù: non più come ciò che impedisce all'individualità di esistere, ma come dispositivo che la insegue e la reprime. Nel contesto dell'antropologia francese, diversi sono gli studi che, sulla stessa scia, hanno esplorato logiche analoghe nella contemporaneità. Se ne può trovare un esempio in quelle ricerche di Alain Marie che, muovendo da un'indagine sui processi d'individualizzazione in corso nell'Africa contemporanea, hanno finito per metterne in evidenza i limiti e le peculiarità, mostrando al contempo le ragioni dell'obbedienza che i cadetti sociali sono costretti ad osservare tutt'oggi²⁹.

L'Africa contemporanea ha prodotto percorsi d'individualizzazione dalle caratteristiche alquanto diverse da quelle note nella storia delle società europee. In queste ultime l'"individuo" è stato costruito in netta contrapposizione ai vincoli sociali che ne limitavano la sovranità, ovvero come un soggetto emergente da lunghe e complesse lotte (politiche, sociali, culturali) finalizzate all'emancipazione. La grande narrazione della modernità è insomma quella in cui si rappresenta il trionfo di un soggetto che si affranca dagli obblighi e dalle solidarietà dell'ordine comunitario. Le implicazioni ideologiche e culturali di tale processo avrebbero condotto, attraverso molti secoli di storia, a ciò che Louis Dumont ha definito "l'essere *morale*, indipendente, autonomo, e per tanto (essenzialmente) non sociale, quale lo si incontra in primo luogo nell'ideologia moderna"³⁰.

Le forme d'individualizzazione africane, stando alle ricerche di Alain Marie, passerebbero invece per una rinegoziazione di vincoli comunitari di cui si evita di mettere in questione le fondamenta. Ciò vale ad esempio per quegli imperativi della *reciprocità* e del *dono* che sembrano essere alla base della logica comunitaria. Sotto questi imperativi bisogna riconoscere la

²⁷ M. Augé, *Poteri di vita, poteri di morte*, cit., pp. 53-88.

²⁸ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Parigi 1975, in particolare i capitoli III, V e VI.

²⁹ A. Marie, a cura di, *L'Afrique des individus*, Karthala, Parigi 1997.

³⁰ L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano 1993, pp. 306 (corsivo dell'autore).

realtà di una “logica del debito”, ovvero del rispetto di quei debiti che costituiscono l’individuo come persona³¹. Debiti di vita, di cure, d’identità che lo vincolano al parentado e alla comunità che l’ha generato e nutrito, incluso e curato; debiti generati dall’investimento comunitario sul singolo che non potranno mai essere pienamente ripagati. Essi fanno sì che, anche per chi costruisce percorsi singolari, individuali, in città come nelle aree rurali, i conti con la comunità d’appartenenza restino sempre, per così dire, aperti, e dunque che l’obbedienza alle richieste provenienti dai propri “anziani” e/o dal proprio parentado - ma anche dalle reti cittadine di socialità e solidarietà - continui ad essere una componente integrante della vita del singolo.

L’individualismo, nella logica comunitaria del debito, è concepito d’altronde necessariamente come minaccia, come sospetta “indifferenza all’altro”³², come testimonianza dell’impossibilità di una socializzazione totale di desideri, affetti e pulsioni che si sa di non poter mai dire o controllare del tutto. Nelle società africane contemporanee, i conflitti generati da tale dialettica sono investiti molto spesso in rapporti di forza espressi e agiti secondo l’idioma della stregoneria. Per quanto ci riguarda qui, è importante ricordare come la stregoneria funzioni in due direzioni apparentemente opposte, dunque sotto il segno dell’ambivalenza. Se da una parte viene rappresentata come esito distruttivo dell’individualismo, essa è allo stesso tempo un arma che, nei contesti sociali di cui parla Marie, si trova nelle mani dell’autorità destinata a reprimerlo: dei geronti depositari e guardiani dell’ordine comunitario, dei notabili e in generale di chi ha percorso ascensioni sociali riconosciute e raggiunto posizioni importanti³³. Posizioni cui sono associati quegli stessi poteri che permettono di “rimettere al suo posto”, di fare rientrare nei ranghi, di attaccare ogni cadetto sociale, ogni giovane che si mostri troppo ambizioso e indipendente: che mostri un’individualità sufficientemente forte da indurre il sospetto che sia lui, in realtà, a “mangiare” i propri parenti o a “lasciarli mangiare” ad altri stregoni, per mezzo di alleanze segrete finalizzate a una rapida ascensione sociale.

³¹ Su questa specifica accezione del debito si veda il volume curato da P. G. Solinas, a cura di, *La vita in prestito*, cit.

³² A. Marie, “La violence faite à l’individu (la communauté au révélateur de la sorcellerie)”, in *Politique Africaine*, n. 91, ottobre 2003, pp. 13-32.

³³ Si veda anche P. Geschiere, *Sorcellerie et Politique. La viande des autres*, Karthala, Parigi 1995.

Egemonie

La modernità africana sembra dunque lasciare ampio spazio ai vincoli comunitari e ai i loro idiomi relazionali. Di conseguenza, essa si fa teatro di un autoritarismo sociale diffuso che costituisce un fondamentale terreno d'attecchimento dell'autoritarismo politico³⁴. L'ambiguo potere di uccidere della stregoneria, che abbiamo appena evocato, non è che uno tra i molti poteri che, nell'Africa subsahariana, svolgono con più o meno violenza il lavoro sociale di assoggettamento dei corpi e delle coscienze.

Il saggio di Bayart che proponiamo in questo volume, già apparso in francese sulla rivista *Politique Africaine*³⁵, è incentrato su un particolare tipo di violenza coercitiva, di punizione corporale che nell'Africa subsahariana viene praticata non solo in ambiti comunitari e parentali ma anche nella scuola, nelle istituzioni, nel normale mantenimento dell'ordine pubblico: si tratta della flagellazione, ossia dell'uso della frusta come strumento di correzione e apprendimento. Per studiarne la pratica sociale e gli effetti, Bayart l'apprende come una "tecnica del corpo" (nel senso che Marcel Mauss attribuiva a tale concetto e che recentemente Jean-Pierre Warnier³⁶ ha ripreso e sviluppato) interna ad una specifica forma di governamentalità. Iscrivendosi infatti nei corpi e nei comportamenti, la pratica disciplinare della flagellazione in Africa deve essere studiata, secondo Bayart, quale vettore privilegiato di un processo egemonico proprio degli Stati coloniali e postcoloniali africani. Un processo egemonico che ha fatto della coercizione e della violenza pratiche culturalmente condivise - e dunque, aggiungeremo noi, dell'obbedienza una disposizione incorporata.

Vengono in mente, qui, ricerche come quelle di Michael Herzfeld o di Ferguson e Gupta³⁷, in cui le istituzioni statali (burocratiche, disciplinari, sanitarie ecc.) sono osservate nei termini di contesti d'apprendimento e d'incorporazione di discipline e classificazioni che producono il senso, le

³⁴ J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, cit.

³⁵ J.-F. Bayart, "Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne. La politique de la chicotte", in *Politique Africaine*, n. 110, giugno 2008, pp. 123-152.

³⁶ J.-P. Warnier, *La cultura materiale*, Meltemi, Roma 2005; si veda il volume collettivo di J.-F. Bayart, J.-P. Warnier, N. Argenti, a cura di, *Matière à politique. Le pouvoir, le corps, les choses*, Karthala, Parigi 2004.

³⁷ M. Herzfeld, *The social production of indifference. Exploring the symbolic roots of western bureaucracy*, Chicago University Press, Chicago 1992; J. Ferguson, A. Gupta, "Spatializing states: towards an ethnography of neoliberal governamentalities", in *American Ethnologist*, n. 29, 4, 2002, pp. 981-1002.

rappresentazioni e la presenza dello Stato³⁸. Ora, se lo Stato - come l'antropologia politica sottolinea da tempo - si costruisce nelle coscienze e nei corpi dei soggetti sociali mediante le esperienze che questi ne fanno (oltre che nell'oggettività dei dispositivi burocratici, politici e governamentali che le inducono), nei paesi postcoloniali africani tali esperienze comprendono quella, non di rado brutale, dei rapporti di forza che ne costituiscono l'intelaiatura. Bisogna osservare infatti che nelle forme di governamentalità ricorrenti negli Stati africani, dove predazione, rendita, ostentazione, munificenza e debito sono i pilastri di una logica politica pervasiva definita da Bayart "politica del ventre"³⁹, la coercizione violenta si annovera tra le pratiche "normali".

Ciò ha spinto Bayart a prendere le distanze dalla lettura del concetto gramsciano di *egemonia* adottata dai *Subaltern Studies*. Ranajit Guha, che di questi studi è stato tra i fondatori, ha individuato infatti la cifra dell'India coloniale in una "dominazione senza egemonia"⁴⁰: una dominazione coercitiva, priva della capacità di naturalizzarsi e di dirigere culturalmente e moralmente i subalterni. Ma nel costruire questo schema Guha avrebbe, secondo Bayart, irrigidito eccessivamente l'opposizione tra egemonia e coercizione. Scollegando radicalmente il primo dei due termini da ogni esercizio della forza, Guha l'avrebbe reso inservibile per analizzare adeguatamente il polimorfismo degli spazi di dominazione postcoloniali.

Guha e gli altri storici dei *Subaltern Studies*, è bene ricordarlo, hanno evidenziato i limiti dell'egemonia coloniale soprattutto al fine di affermare un preciso punto di vista sulla storia dell'India, secondo il quale non si è mai formato un campo unificato del politico che abbia incluso dominanti e subalterni. Questi avrebbero agito in due domini fundamentalmente autonomi, anche se interagenti. All'assenza di una vera e propria egemonia culturale e politica, alla prevalenza della coercizione nei rapporti tra governanti e governati, i subalternisti hanno ricondotto non solo il fallimento coloniale nell'assimilare la società civile dei colonizzati, ma anche quello della borghesia indiana nella sua pretesa di assimilare le culture politiche indigene e di rappresentare le masse popolari.

Al lettore dei *Quaderni del carcere* questo schema d'interpretazione storiografica mostra immediatamente la sua provenienza dalle pagine dedicate al Risorgimento, dove Gramsci descrive i contorni di una "dittatura senza

³⁸ B. Palumbo, "La somiglianza è un'istituzione: classificare, agire, disciplinare", in L. Faldini, E. Pili, a cura di, *Saperi antropologici, media, e società civile nell'Italia contemporanea*, CISU, Roma 2010.

³⁹ J.-F. Bayart, *La politique du ventre*, cit.

⁴⁰ R. Guha, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge 1998.

egemonia” affermatasi sulla base di rapporti di forza piuttosto che sulla direzione morale e politica. Da questo punto di vista, la lettura dei *Subaltern Studies* apparirebbe fedele al quadro categoriale e metodologico gramsciano. Troppo semplicisticamente fedele secondo Bayart, il quale ci ricorda non solo che Gramsci considerava l’egemonia “una funzione disaggregata e discontinua”, ma anche che la intendeva come “un processo storico contingente, contraddittorio e incompiuto”, a volte limitato nella sua estensione sociale e non necessariamente scollegato, in ultima analisi, dall’uso della forza.

Ciò è, in fondo, quanto ci mostra il saggio di Luciano Li Causi, dove la nozione di egemonia è chiamata esplicitamente in causa relativamente alla situazione dei *mikrasiátes*, ossia di quei greci che avevano risieduto per secoli nella Turchia ottomana ma che dovettero spostarsi forzatamente in Grecia a cavallo della “catastrofe” del 1922. Li Causi mostra come a Volos, in Tessaglia, il partito comunista greco (KKE) riuscì ad egemonizzare la comunità dei rifugiati sul terreno di una lotta svoltasi intorno alle difficili condizioni materiali degli operai e dei lavoratori. Un’egemonia, quella esercitata dal KKE, che di fatto si scontrava con un’altra egemonia, di taglio culturalista ed iscritta nel senso comune, che faceva della differenza tra *mikrasiátes* e tessali “autoctoni” un criterio di divisione identitaria, “etnica”, su cui giocavano altri attori e poteri. Un’egemonia, infine, che nel 1936 si scontrò con la dittatura del generale Ioannis Metaxás (espressione degli interessi di un gruppo dominante); essa non finì tuttavia di produrre, scrive Li Causi, effetti di resistenza civile e politica.

Si osserva dunque, nel saggio di Li Causi, una situazione complessa e processuale, dove un dominio coercitivo e varie istanze egemoniche si distinguono e si oppongono in modo - per dirla con Bayart - “contingente e contraddittorio”. Non a caso Li Causi cita il noto passo del *Quaderno 19* in cui Gramsci definisce il “dominio” e la “direzione intellettuale e morale” come distinte ma perlopiù complementari funzioni di una stessa “supremazia”⁴¹. Un gruppo sociale, osserva il filosofo, può usare la forza armata per “liquidare” gli avversari diretti e al contempo fungere da punto di riferimento morale e politico (esercitando un ruolo dirigente) per i propri alleati. Se conquistasse il potere, lo stesso gruppo dovrebbe poi necessariamente essere sia “dominante” che “dirigente”, usando forza e consenso secondo il contesto.

Gramsci, che riflette qui sull’egemonia esercitata dai moderati sul Partito d’Azione dopo il 1870, mette dunque in primo piano l’intreccio fattuale (e processuale) tra dirigenza e dominazione (dunque tra egemonia e coerci-

⁴¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, pp. 2010-2011.

zione) nello stesso momento in cui le configura come i due termini di un'opposizione concettuale. Un'opposizione con un valore non solo metodologico ed euristico, ma anche etico-politico: nel *Quaderno 6*, ad esempio, egli osserva come la riduzione totalitaria di tutta la storia a "storia dello Stato"⁴² operata da Giovanni Gentile fosse organicamente legata all'indistinzione tra egemonia e dittatura, all'identificazione di forza e consenso⁴³.

Così, quella che in sede di definizione teorica è una distinzione sia metodologica che politica, nelle analisi concrete diventa una polarità che orienta e struttura un continuum di posizioni in cui, di fatto, egemonia e coercizione si articolano in vario modo e a volte si travasano l'una nell'altra. Tanto che, leggendo i *Quaderni*, non si può mancare di notare un uso del concetto di *egemonia* talmente contestuale e fluido da richiedere un supplemento di riflessione. A volte, come nel passo appena richiamato, essa viene contrapposta nettamente al *dominio* e ai rapporti di forza che questo implicherebbe; in altri casi il suo valore semantico sembra mostrare invece una certa continuità, se non addirittura una coincidenza occasionale, con quello della dominazione coercitiva. Un caso esemplare è quello in cui, scrivendo a proposito dei rapporti tra Settentrione e Meridione d'Italia, Gramsci osserva⁴⁴ che l'egemonia del Nord sul Sud sarebbe stata "storicamente benefica" se si fosse declinata come "una lotta tra il vecchio e il nuovo, tra il progressivo e l'arretrato" nel quadro di un processo d'inclusione delle masse meridionali nell'industrialismo. Ma poiché questi contrasti servirono invece come terreno stesso di sviluppo dell'industria del nord, "l'egemonia si presentò come permanente"⁴⁵ e quindi sotto la forma di dominazione propria delle rivoluzioni passive⁴⁶.

Se dunque l'egemonia, sia in quanto "fatto di conoscenza"⁴⁷ che in quanto rapporto sociale e politico, sembra essere antitetica alla dominazione, nello svolgersi concreto della storia essa potrà intrecciarsi e al limite sfumare nel suo antonimo. Essa può essere intesa, nei *Quaderni*, come un

⁴² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 691.

⁴³ Altrettanto vale, secondo Gramsci, per la distinzione tra società civile e società politica (*Ibidem*).

⁴⁴ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 131.

⁴⁵ *Ibidem*. A proposito della posizione di dominanza culturale del nord sul meridione Gramsci scrive nel *Quaderno 10* (p. 1331) che "Ogni rapporto di 'egemonia' è necessariamente un rapporto pedagogico".

⁴⁶ Sul concetto di rivoluzione passiva e sui suoi rapporti con quello di egemonia si veda C. Buci Glucksmann, "Sui problemi politici della transizione: classe operaia e rivoluzione passiva", in AA.VV., *Convegno internazionale di studi gramsciani (1977 Firenze)*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1977, pp. 99-125.

⁴⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1249.