

**Dottorato di ricerca in *Studi culturali, rappresentazioni e performance*
XXIII ciclo**

**Tra spazio e potere. Il campo, la rappresentazione del
vivente ed il grado zero del politico**

Dottorando:
Giorgio Sciabica

Tutor:
**Ch. mo Prof.
Salvo Vaccaro**

Coordinatore:
**Ch. mo Prof.
Michele Cometa**

Sommario

Sommario	2
Introduzione.....	3
Capitolo 1 - Il campo come concetto	6
Capitolo 2 - Il campo come oggetto trascendentale	25
2.1 Il campo tra coloniale e lager: sul razzismo	34
2.1.1 Che cosa è la biopolitica?	40
2.2 Antropologia dell'inerte.	44
2.2.1 Il necropotere, ovvero il potere di uccidere	57
2.3 Il principio di sovranità immunitaria	63
Capitolo 3 – Risvolti storici	80
3.1 Il triangolo guerra migrazione campo	87
Capitolo 4 - Mondi doppi, sul coloniale	93
4.1 Il colonialismo ed il campo; Rapporti di forza e soggettivizzazione.	93
4.2 La colonia è un labirinto di forze.....	106
4.3 Ritratto d'autocrate	113
Bibliografia.....	129

Introduzione

In questo lavoro ho provato a partire da un concetto, il campo, a mappare un percorso filosofico-politico. Questo tentativo non è stato semplice e ha richiesto non solo una formale ricostruzione del concetto di campo in sé, della sua appartenenza ad una serie di autori, come la Arendt e Agamben che l'hanno modulato a partire da un'analisi dei totalitarismi, oppure ricondotto all'interno di una sovrapposizione tra politica totalitaria e politica della vita (biopolitica), ma ha anche richiesto una ricostruzione delle scene del campo, delle sue condizioni strutturali, che ho individuato nel concetto di sovranità (Agamben-Schmitt-Foucault) e nel problema della rappresentanza (Esposito-Hobbes).

Tuttavia, limitarsi ad esporre il problema del campo in relazione ad un discorso sulla sovranità sarebbe stato troppo riduttivo. Avremmo perso altre questioni, che lo attraversano e che ineriscono, a chi fa e a chi ha fatto esperienza del campo, il cosiddetto Mussulmano. Questo mi ha portato su altri nodi concettuali che ho intravisto, nel problema del sé e dell'altro, nel come sia tortuoso, a volte impossibile il suo costituirsi come soggetto. Problemi che in sé recano il tema della soggettivizzazione (Foucault) e del concatenamento (Deleuze), intersezione in cui ho sentito l'esigenza di tematizzare l'antropologia di ciò che Agamben ha chiamato *Homo Sacer* una presenza ricavata dalla Benjaminiana nozione di *Nuda Vita*. In un certo

senso, in questa nozione ho avvertito un'inadeguatezza, il limite di descrivere uno stato di spossamento (Butler) e di passività nei confronti di un potere, inteso come forza sovrana-necropolitica e non pensato all'interno di un rapporto di forze (Deleuze-Nietzsche-Foucault). Queste sono le topiche che hanno animato il percorso della mia ricerca, dal punto di vista concettuale.

Ma interrogarsi su 'chi' può fare esperienza del campo, su 'chi' entra in questa soglia in cui la politicità dell'uomo è stretta al centro tra natura e animalità ed coinvolta nell'articolazione complessa della forza, e delle forze e nel rapporto che queste hanno col diritto (Derrida), ci ha guidato verso una rivalutazione del problema dell'alterità, e del suo spaziamento. In questo senso si è sentito la necessità di formulare una topologia, d'intendere il campo all'interno di un diagramma, che ci ha permesso di ricostruire le scene architettoniche del potere; di scorgere nei processi di soggettivizzazione l'indispensabile di una relazione primaria con il fuori, il suo ripiegamento e dispiegamento nel corpo e nell'anima (Deleuze). Da un altro verso, l'inquadrare il concetto di campo all'interno di una carica eterotopica, è stato fondamentale. L'Eterotopia, in Foucault è un altro luogo, ed evoca un potere particolare: quello di far convergere più dimensioni, nell'univocità di un punto spaziale. Nello spazio etero tropico, l'altrove reale o immaginato, si situa sempre in relazione con un qui, sia questo un vissuto incarnato dal gioco di un bimbo che immagina le sfaccettature di un altrove le onde del mare, che si materializza nel lettone dei genitori, o la

concretezza di un luogo fisico, la soglia, l'anticamera da cui si deve passare per dare un risvolto significativo ad un processo.

In ultima analisi, ho voluto dare un'impronta fortemente postcolonialista a questo discorso, perché il campo che forse ha avuto in Auschwitz l'esempio più mostruosamente eclatante ha dei tristi precedenti nelle colonie. In questo snodo, suggerito dall'exkursus storico di Kotek e Rigoulot all'interno della forma campo ho provato a stabilire come la colonia, intesa come un particolare rapporto in cui si esercitano la forza ed il potere (Mbembe), possa sovrapporsi al campo inteso a sua volta come l'esercizio di un potere di spossessamento.

Per far ciò, ho dovuto lavorare molto sulle premesse, e ho trovato nella genealogia un'importante metodo d'indagine concettuale. L'intento era quello di ricostruire le scene primordiali del politico, eviscerare quel grado zero a partire da cui possono essere ripensate le possibilità delle soggettivizzazioni, un nuovo respiro, la sfera della possibilità ed il suo eventuale.

In fondo, tutta la questione può riassumersi in una micro-storia genealogica in cui divengono protagoniste le categorie di spazio e potere, e come queste interpretano un ruolo in modo attivo, all'interno di una storia in cui è nel rimosso che si deve insistere per poter pensare.

Capitolo 1 - Il campo come concetto

Fare ricerca intorno ad una nozione spaziale come il *campo*, non è un'operazione che si rivela piana o priva d'impedimenti. Questo perché cimentarsi su di un ragionamento che mette al centro del suo percorso un paradigma spaziale, significa inoltrarsi nei meandri di un intreccio filosofico-politico dove è costante il rischio di stridere con le asperità di un particolare ordinamento temporale, e con i tecnicismi di un lessico filosofico che si è sedimentato per svariati secoli sui solchi di una storia del concetto. Ragion per cui, investire in questa ricerca obbliga ad una scelta di campo che oppone ad una visione della storia lineare, un metodo genealogico che canalizza il divenire della storia in traiettorie carsiche, un filo rosso composto dall'intrecciarsi continuo di punti di rottura (*tipping point*), ritorni, e dalle scansioni rivoluzionarie dell'evento.

In un certo senso, la genealogia asseconda un battito temporale, ha una sua cadenza non lineare, ma è pur vero che al suo interno è presente anche un'istanza metodologica, che lascia intendere come nel genealogico si annidi un sapere coniugato con una forma peculiare di prospettivismo. Un gioco di lenti che ingigantisce il dettaglio e che permette di strappare al non emerso il particolare con le sue sfaccettature. Quindi alludere alla sempre presente possibilità di prendere le distanze da qualcosa e cogliere gli aspetti più inediti dell'oggetto è una maniera possibile per inquadrare il prospettivismo. Inoltre, in questa operazione è forte il legame con una forma

di genealogia, dove il valore dell'origine risiede nella sua natura oscillante e sfuggente.

Il carattere elusivo di ciò che corrisponde alla nozione di valore e di origine ha assunto questa mobilità, in Gilles Deleuze, e più precisamente nei suoi studi su Nietzsche, in cui il filosofo francese ha definito l'operazione genealogica come una ricerca della nascita e dell'origine del valore. In questo modo, col mettere a distanza il concetto dalla sua origine, si permette la ripetuta produzione di un differenziale come replica dell'originale che si forma nell'accrescimento della differenza che viene prodotta in uno scarto dall'origine, e paradossalmente dalla sua ripetizione differita e manifesta, dal suo camuffarsi :

«Una ripetizione materiale e nuda (come ripetizione dello Stesso) non appare se non nel senso in cui un'altra ripetizione si maschera in essa, costituendola e costituendosi a sua volta nell'atto di mascherarsi. Persino nella natura le rotazioni isocrone sono soltanto l'apparenza di un movimento più profondo, i cicli di rivoluzione non sono se non degli astratti; messi in rapporto rivelano cicli di evoluzione, spirali a ragione di curvatura variabile, la cui traiettoria ha due aspetti dissimmetrici come la destra e la sinistra. Sempre in codesta apertura che non si confonde con il negativo, le creature intessono la loro ripetizione, nel momento stesso in cui ricevono il dono di vivere e di morire»¹.

La cecità di questo paradosso si attenua se si presta attenzione alle parole del filosofo francese, quando per far emergere le trasparenze del genealogico, ne esplicita uno schema in cui l'origine viene vista come la soglia metamorfica in cui si apprezza il valore differenziale di una nuova

¹ Deleuze, G. Milano 1997, pg. 33.

forma; e dunque una sorgente di valore: «l'elemento differenziale dei valori da cui deriva il loro stesso valore»² connotando il momento genealogico come «valore dell'origine e al tempo stesso, origine dei valori»³.

Indugiare su questo punto è importante perché ci permette di inquadrare le basi teoriche che definiscono la genealogia come un momento di rottura, l'affermazione di uno stacco dal *continuum* di un essere pieno e univoco che in sé ha incluso allo stesso tempo il valore della differenza e la possibilità che nella ripetitività del medesimo subentri la variazione.

Questo momento di rottura non è solo conforme al filosofare col martello di Nietzsche, ma s'instrada nella direzione di una metodologia che trova il suo andamento proprio nei tratti ellittici, in cui gli aspetti creativi e le linee di rottura convergono nel disegno genealogico.

Tuttavia, colui che ha messo più esplicitamente in atto questo metodo genealogico è stato Michel Foucault, nei cui scritti traspare non solo la volontà di adattare la genealogia agli oggetti del sapere ma anche di metterne in rilievo una forma sottesa di politicità. Mentre in Foucault la genealogia diventa uno strumento prezioso per indagare la multiformità del potere, in Deleuze permette di eviscerare la potenza creativa della filosofia e d'intenderne la sua storia all'interno dell'immanenza ontologica e di una sua grammatica. Il genealogico diventa l'atto creativo del filosofo che è messo a servizio del concetto⁴. Da un altro versante, grazie all'opera di Foucault si è

² Deleuze, G. Milano 1992 ,pg.32.

³ Ibidem.

⁴ Deleuze, G. Torino 1996, cfr.

potuto rilevare nel genealogico un orientamento tattico che ha mirato alla liberazione del sapere.

Azzardando una metafora, la genealogia in Foucault può essere intesa come il letto di un fiume, una canalizzazione dello stesso sapere che come avviene nel vivo rapporto tra l'acqua che scorre e gli argini, gioca coi suoi margini godendo di una forma di autonomia; il sapere frequentemente sciaborda avendo la possibilità di rendere autonomo il proprio movimento. In questo modo, nell'istanza genealogica si condensa un'operazione liberatoria, con le sue ramificazioni e i suoi sfrondamenti, il nucleo di potere-sapere fonde in un atto unico l'esperienza della conoscenza (senza trascendimenti o mediazioni) con un sapere libero dalle costrizioni delle cornici epistemologiche e dai fondamenti.

In un certo senso, c'è una matrice fortemente anti-hegeliana nel genealogico, cosa che secondo Foucault «da al sapere la possibilità di fare, nel movimento stesso della sua conoscenza, la propria genealogia»⁵.

L'adozione da parte di Foucault della genealogia di Nietzsche ha un fondamento politico e si corrobora nella scelta di condividerne l'assunto che è la verità a comporre la posta del discorso. Quindi è nel valore inteso come verità, è attraverso la sua accettazione oppure, la sua messa a distanza che si ha il mordente per restringere o dilatare i suoi margini di libertà e/o autonomia, che in fondo coincidono con un margine di manovra più ampio, quello di un politico fortemente compresso nella sfera dell'etica.

⁵ Foucault, M. Torino 2001, pg. 57.

Questo risvolto che è stato evidenziato da molti studiosi foucaultiani tra cui Young, ci indica come nel filosofo francese è fortemente presente un progetto etico-politico, dove si esalta l'importanza degli stili di vita degli individui che formalizzano l'esigenza di istituire «forme di sapere che non si limitino a trasformare il diverso nel medesimo»⁶. Di conseguenza, il contraddistinguere la varietà e la relatività dei comportamenti individuali, il far valere le loro corrispettive cariche di singolarità irriducibili, la qualifica di un sapere irriducibilmente incarnato e situato nel corpo con cui fa piega, non può che finire con un atteggiamento di reticenza rispetto all'uniformità della norma.

Questo è ciò che s'intende per processo: la costituzione di una soggettività che ostinatamente non si flette dinnanzi ad un'idea di ragione ma che tuttavia rimane stretta come in una morsa tra il sapere ed il potere. Questo ad esempio è ciò a cui si riferisce Deleuze, quando parla dell'importanza della prassi in Foucault e dell'influenza che il pensiero di Blanchot ha avuto in lui, quando evidenzia come l'arte di vivere in Foucault debba intendersi come la capacità di relazionarsi ad un *fuori* attraverso le pieghe delle soggettivizzazioni⁷.

Deleuze, riconosce in Foucault quattro pieghe che contrassegnano il divenire di un individuo: una prodotta dal movimento del corpo o della carne, un'altra che si compie quando una forza si deflette su se stessa mancando di entrare in rapporto con un'altra forza, una terza piega inferta

⁶ Young, R.J.C. Roma 2007, pag.163.

⁷ Qui per soggettività s'intende il processo di costituzione dell'individuo che passa dalle sue capacità di relazionarsi e di essere affetto dalle forze esterne. D'accordo con Deleuze, questa apertura volta al fuori, l'interazione che avviene tra il dentro e il fuori nella loro mutuale compromissione, prende il nome di piega. Deleuze, G..Macerata 2000, cfr.

dalla verità quando si entra in rapporto con lei, e la quarta, che forse per l'economia di questo discorso risulta essere la più importante, che è la piega in costante contatto con la linea del fuori e che si effettua per una relazione d'intrattenimento con l'eventuale «per costituire un'interiorità d'attesa»⁸.

Young, evidenzia come in Foucault (e ciò viene ad evidenziarsi negli scritti successivi alla *Storia della follia*) avvenga una decisa variazione che cambia il rapporto con cui si era approcciato il tema dell'altro, dove l'alterità è ciò che è espunto dalla ragione e che assume in questa relazione di exteriorità i connotati del folle, del posseduto, o dell'isterica.

Young riconosce che Derrida, il quale nel frattempo ha pubblicato *Cogito e Storia della Follia*, ha un ruolo determinante in questa sterzata. Per Young, Derrida critica a Foucault il fatto che la ragione e la follia non possono essere intesi all'interno di orizzonti separati e mutualmente squalificanti.

Secondo Young il saggio critico di Derrida si articola su due obiezioni :

«In primo luogo, se è vero che, come argomenta Foucault, sull'espulsione della follia da parte della ragione, si fonde la possibilità d'esistenza della storia in quanto tale, in modo che da quel gesto di esclusione si produce la struttura fondamentale della storicità, allora il momento 'classico' di questa proscrizione da lui descritta deve essere un esempio e non un momento originario. In secondo luogo, se la ragione si definisce attraverso l'eliminazione della follia, e se la storia è un concetto razionale, allora viene spontaneo domandarsi come sia possibile scrivere una storia della follia. Secondo Derrida, forse prima di tutto bisognava interrogarsi sul significato di 'storia' o *archia* e la sua osservazione è un'implicita critica al modo in cui Foucault intende il rapporto del medesimo con quell'altro che colloca la follia

⁸ Ibi. pag. 151.

all'esterno della sfera razionale. Ritenere che la ragione opprime sistematicamente la follia e la costringa ad una posizione periferica-la letteratura o l'ospedale- non significa far altro che ripetere, invertendola, proprio la struttura oggetto della propria critica. Secondo Derrida, se la follia si costituisce come follia, come altro, per mezzo della ragione, vuol dire che la ragione stessa si definisce attraverso di essa e, quindi, che già la contiene in sé e che dipende da essa. Non si può pensare che la follia esista al di fuori delle condizioni in cui si produce»⁹.

In maniera concorde con Young si può affermare che 'l'effetto Derrida' ha prodotto formalmente un cambiamento di visuale in Foucault e questo si evidenzia in particolar modo ne *Le parole e le cose* dove la sfera della razionalità non espunge la sua alterità al di là del perimetro della ragione, ma si è più inclini a considerare l'alterità all'interno di essa. Come cerchi concentrici, l'altro è compresente al medesimo, è il suo cono d'ombra, per cui la tesi che sosteneva che ci fosse «un'alterità repressa esistente al di fuori o al di là della ragione»¹⁰ viene modificata ponendo l'accento su una diversità che opera al suo interno.

La riconsiderazione dell'*altro* e del *medesimo* è figlia di un processo topologico, in cui i piani epistemici, ma anche gli assi temporali che li sorreggono, mimano i nuovi equilibri che fungono da tensori per incursioni nella sfera della ragione/sragione. L'essere alieno nella regione del razionale non è più semplicemente circoscrivibile ed isolabile in una sua messa a distanza nel fuori, ma è sottoposto ad un doppio movimento che lo include e lo esclude. In questo caso per inclusione intendiamo il programma di

⁹ Young, R.J.C. Roma 2007, pp. 162-163.

¹⁰ Ibi. pg.164.

un'immunizzazione interiorizzata, per cui è attraverso l'assimilazione dell'altro, che si neutralizzerebbe il pericolo tramite la minimizzazione dell'estraneità dell'interiorizzato. Aver presente ciò ci permette anche d'intendere l'esclusione come lo stratagemma del tenere a distanza. Questo doppio movimento è inscritto in un segmento, in cui da una parte si riconosce la possibilità che l'estraneo si possa interiorizzare, a patto che si neutralizzi la sua alterità, e dall'altra parte si decide di risolvere il problema dell'estraneità con la messa a distanza preventiva.

Foucault sostiene che la storia dell'*altro*, così come la storia del *medesimo* descrivono due movimenti, due traiettorie, che fendono lo spazio del dentro e del fuori. L'altro ed il medesimo, assecondando la particolarità di una sequenza cronologica che trova il suo inizio e la sua fine nell'intenzione del tratto che li mette in relazione, stanno ai margini di un segmento, dalle cui estremità parte un gioco di tensioni, una relazione di forze tanto inclusive quanto respingenti :

« La storia della follia sarebbe la storia dell'Altro- di ciò che, per una cultura, è interno e nello stesso tempo, è estraneo, e perciò è da escludere (al fine di scongiurare il pericolo interno) ma includendolo (al fine di ridurre l'estraneità); La storia dell'ordine delle cose sarebbe la storia del medesimo_ di ciò che, per una cultura, è a un tempo disperso e imparentato e quindi da distinguere mediante contrassegni e da unificare entro identità»¹¹.

Come vedremo a breve, la prospettiva genealogica potrà soddisfare le tensioni interne a questo diagramma. Infatti, la soluzione a questo problema profondamente metodologico si trova nella scoperta che ogni campo

¹¹ Foucault, M. 2004, Milano pg.14.

epistemico, ogni oggetto di sapere, non segue un rapporto di spazio e di tempo unificato, ma scopre la relatività della relazione spaziale e temporale. Young, ci ricorda come «l'unità di tempo venne rimpiazzata dalla nozione di temporalità relative, che si accompagnò al riconoscimento di una storicità appropriata ad ogni disciplina o area del sapere. Invece di una grande narrazione storica comune a tutti, ogni cosa adesso aveva la propria cronologia e la propria storia»¹².

Come avevamo visto in precedenza, con il far ruotare il discorso attorno al valore delle origini e all'origine del valore, il genealogico permette di prendere in considerazione l'idea che invece di un'unità spaziale e temporale occorre rispondere a differenti temporalità e spazialità in quanto ci si volge ad una specificità di oggetti, suscettibili alle tensioni provenienti dalla sfera dell'altro.

In questo senso è attraverso la potenzialità del genealogico, che si permette la visione di una *storia effettiva*, quella «*wirkliche Historie* [che si] effettua, sulla verticale del luogo in cui si trova, la propria genealogia»¹³.

In un certo senso, anche quando si proverà a ricostruire la genealogia dei campi, si terrà conto di questo aspetto del genealogico e sui ripiani di questo asse si dovrà riporre l'istanza di costituire questo concetto spaziale di campo.

Si è particolarmente insistenti su questo punto, perché quando si mette in rilievo la cifra spaziale del concetto, non si fa altro che rimarcare la sua duplice aderenza a delle variabili che corrispondono ad un sistema di

¹² Young, R.J.C. Roma 2007, pg. 165.

¹³ Foucault, M. Torino 1977, pg. 11.

rapporti di forze. Una suggestione presente in questa tesi è che insistendo su di un concetto spazialmente orientato come quello di campo, (attraversato dalle sue forze e singolarità che ne formulano lo statuto) si è indotti a saltare il dislivello che separa il concetto di campo dall'eterotopia che esso rappresenta.

Saltare e congiungere sono due operazioni da fare e di cui ci si deve accollare i rischi. Saldare l'immateriale del concetto, nella concretezza di un paradigma che risuona e vibra come un'eterotopia, aiuta non solo a comporre e a formulare il suo diagramma che in questa maniera può acquisire la sua consistenza e le sue forze, ma anche a tenerlo aperto alle variabili del mondo esterno.

Perciò, in base al modello descritto su carta corrisponde sempre un modello eterotopico, dove si restituiscono quelle variazioni singolari dei rapporti di forza riproducendo le singolarità che sussistono nel farsi concreto di una situazione.

Come avevamo visto in precedenza, le pieghe del concetto, animate dalle forze che questo mette in circolazione, andrebbero a ricomporre le condizioni di possibilità e le variazioni di ciò che il concetto rispecchierebbe delle scene reali della politica.

Procedendo a ritroso rispetto al metodo genealogico Foucaultiano c'è un altro aspetto da menzionare: la genealogia in Foucault ha il merito di tentare la detronizzazione del soggetto che trascendendo un determinato campo del sapere, può ergersi a custode della verità ed ad immedesimarsi coll'essere il detentore di una determinata trama storica. Nella *Microfisica del potere*

Foucault non nasconde i suoi intenti quando afferma che «bisogna sbarazzarsi del soggetto stesso, giungere cioè ad un'analisi storica che possa render conto della costituzione del soggetto nella trama storica. Ed è questo che chiamerei genealogia, una forma di storia che renda conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, dei campi di oggetti, ecc., senza aver bisogno di riferirsi ad un soggetto che sia trascendente rispetto al campo di avvenimenti che ricopre, nella sua identità vuota»¹⁴.

Ed è proprio nel vuoto dell'identità del soggetto, nel suo farsi a-posteriore che s'introyetta il potere del vero come costitutivo dell'identità del *soggetto di verità*.

In questo scarto-mancanza, s'insinua il potere di declinare lungo la storia, il divenire lineare dei concetti rafforzati da un'archeologia. La verità di cui il soggetto è l'assoluto detentore, afferma oltre che il verso di un unico punto di vista anche l'unicità di un criterio temporale progressistico che nel momento genealogico è assente. Momento che come Foucault ha posto ed ha evidenziato nell' *Archeologia del Sapere*, raggiunge il suo acme nell' attraversamento delle soglie di epistemologizzazione, dal cui passaggio dipende il raggiungimento a rango di verità e l'arrivare a porsi a criterio e verifica di altri discorsi da parte delle formazioni discorsive, a patto che si consolidino come disciplina o come effetto di potere.

E' qui che il potere del soggetto può trascendersi e finire col cristallizzare le formazioni discorsive all'interno di una cornice rigidamente costituita che blocca ogni margine di manovra ed ogni differenziazione che possa essere

¹⁴ Ibidem.

presente o anche attivarsi, all'interno di una trama storica. Al contrario una scelta genealogica, si rivela sempre come una scelta di prospettiva, tanto mobile quanto relativistica. Allontanandoci dal genealogico, si assiste allo sdoganamento dei concetti in base a decodificazioni avviate su degli assi storico-temporali, nel procedere lineare le consequenzialità del pensiero sono attratte da un'istanza di cronaca, nella cui filigrana si possono leggere le ragioni storiche del tempo con le sue verità indubitabili: la discriminante di ciò che conta, e di ciò che può essere trascurabile.

Ribaltato su altri fronti, questo distinguo può comportare una scissione tra le luci della ribalta della macrostoria, che spesso coincide con la storia dei vincitori e gli angoli più angusti di una microstoria, il dettaglio perduto che immancabilmente apparterrà ai vinti.

In un certo senso, questo eccesso di storicismo, contraddistingue anche la posizione di eminenza che ha assunto la storia della filosofia all'interno della storia dei sistemi di pensiero, dove in contrasto con l'ordine tassonomico proposto e avvallato dalla manualistica di settore, i concetti possono ritrovare nuove rivitalizzazioni, proponendosi accostamenti e intersezioni inediti nel tentativo di creare nuovi equilibri di pensiero, nuovi assi, nuove distribuzioni.

Dunque, mettere al centro della ricerca il campo, significa provare a fare filosofia sullo spazio, lavorare sulla spazialità dei concetti, tentare mettendo in risalto le dimensioni storiche concettuali del campo una lettura *ontotopologica*. Detto più semplicemente, far leva sul concetto di spazio coincide coll'anteporre alla pur legittima tentazione di spiegare un concetto

facendo leva sulla sua storicizzazione e osservando la sua rilevanza in termini di aderenza al suo tempo, la ricerca di alternative.

Una di queste, è l'*ontotopologia*, una formula usata da Derrida per indicare l'irriducibilità del carattere spaziale, la sua ineludibilità e la sua persistenza ad ogni vita, in ogni vivente, la cui cifra s'impone come «un assioma indissociabile che vincola il valore ontologico di un essere presente alla sua situazione, alla stabile e presentabile determinazione di una località, il *topos* del territorio, il suolo natio, la città o più in generale il corpo»¹⁵. Detto questo, occorre dire chiaramente che concentrarsi sullo spazialità di un concetto, non significa intenderlo in maniera a-temporale, non significa che il fattore tempo in tutte le sue declinazioni divenga un qualcosa di trascurabile, ma tutt'altro. Sicuramente, in Foucault lo spazio ed il tempo non vanno visti come elementi confliggenti.

In un certo senso, si ritiene assieme al Kant della *Critica della Ragion Pura*, che l'elemento spaziale sia indissociabile da quello temporale essendo entrambe a-prioristicamente forme pure dell'intuizione. Tuttavia, e specie se si adotta una prospettiva foucaultiana per inquadrare la nozione di spazio occorre andare oltre Kant. Pensare l'elementare è insidiosissimo, e pensare lo spazio (e lo stesso si può dire per il tempo), non è qualcosa di semplice e spesso richiede formule e alchimie metafisiche che permettono il loro inquadramento. Nel caso del filosofo di Königsberg, spazio e tempo essendo forme pure dell'intuizioni vanno a costituire le condizioni che aprioristicamente permettono d'impostare l'impianto kantiano del

¹⁵ Derrida, J. Milano 1994, pg.80.

trascendentale. Invece, in Foucault queste sono interne ad un rapporto che le include entrambe. Questo processo avviene anche in un'altra ed importante endiade foucaultiana, quella che mette in relazione spazio e potere, in cui gli elementi della relazione appaiono reciprocamente implicati senza che ci sia alcuna cesura o trascendenza¹⁶.

Il nesso spazio-tempo in Foucault si sintetizza all'interno degli a-priori storici. L'Apriori-storico è interno al programma genealogico e richiama la nozione di storia effettiva. Ancora una volta, occorre insistere su questa visione del tempo che annovera tra i suoi tratti salienti l'essere discontinuo ed il carattere singolare dei suoi aspetti. In un certo modo, l'intersezione spazio temporale, potrà soddisfare l'istanza di un a-priori-storico e divenire *storia effettiva*, quando infrangendo la visione di una storia segnata dalla continuità e dall'uniformità dei registri di sapere, si fa irrompere in quest'ultima una forma di diversità, un cambiamento di prospettive. Ad esempio, questo può essere il reclamare il pluralismo dei modelli di razionalità che sono stati in vigore nel passato, oppure il denunciare l'aspetto localistico dei sistemi di sapere¹⁷. Lo spazio dunque non è come in Kant un pre-requisito per la costituzione di un sapere, bensì «una condizione storicamente emergente»¹⁸ che presta alle forme universali del sapere una parete su cui si possono intravedere come «nella storia dei luoghi d'emergenza dei punti d'appiglio»¹⁹.

¹⁶ La Cremonesini li vede agglutinati « nel campo immanente della loro complicazione.»
Cremonesini, V., Bologna 2012, pg, 93

¹⁷ Foucault, M. Archeologia del sapere cfr

¹⁸ Vaccaro, S. Introduzione in S. Vaccaro.

¹⁹ Catucci, S. Roma 2000 pg..55.

Ma, riprendendo le venature polemiche iniziali, propendere per una rilettura spaziale del concetto significa avere la possibilità di insistere sulle incrinature dello stesso, su quei punti di rottura che lo compongono e che lo consegnano come un'entità sfuggente. Un carattere elusivo che sfugge non solo alla trama del soggetto di verità ma anche alle cogenze grammaticali della storia del concetto. Questo per dire che è attraverso le trasparenze dello spazio, le singolarità di ciascun *piano concettuale*, che si può intravedere l'effimero, la componente euristica che accompagna la sua nascita e la sua genealogia.

Perciò, quando si parla di campo, e si valuta l'ipotesi che il campo sia un concetto, occorre considerare che questo abbia delle pieghe e dei dispiegamenti, una spazialità che suggerisca le discontinuità, e le aleatorietà delle componenti che lo hanno costituito. Fatta questa premessa, il porre l'accento sull'aspetto genealogico del concetto non intende sminuire l'importanza della storia, o del *mainstream* storiografico occidentale, che nel caso del campo significa evitare l'orrore dei campi di concentramento nazisti. Non c'è una volontà di sottrarsi, ma si sottolinea e si rilancia la necessità di adottare una prospettiva genealogica-spaziale per decodificare il concetto e prendere in esame quelle altre forme che potrebbero fungere da impedimento alla forte tentazione di far confluire la forma campo nella grande tradizione storiografica dell'universo del concentramento.

In un certo senso, il valore aggiunto di questa ricerca risiederebbe nella capacità di non soffermarsi a lungo su delle aderenze che potrebbero mettendo radici in maniera definitiva, andare ad influenzare la leggibilità, la

decodificazione e la classificazione dei territori, in quanto lo scopo di questa ricerca è quella di riprodurre mappe non convenzionali. Ripiegare in ambito post-colonialista darebbe quelle determinate garanzie che permetterebbero la redistribuzione e la circolazione del discorso in queste direzioni. Infatti, privilegiare l'aspetto spaziale di un concetto, va concretamente di pari passo con lo sviluppo di quelle variabili che si vanno ad intrecciare per costituirlo. Le due opzioni che soddisfano questa operazione rispondono all'esigenza di far territorio e susseguentemente all'atto di sondarlo, perlustrarlo attraverso il vagliare e l'indirizzare, per quel che è possibile, la natura delle forze che lo attraversano.

Tuttavia, questo percorso è segnato da molti dubbi, analisi, interrogativi, che esigono risposte. In un certo senso, si propone l'urgenza di un metodo d'intervento filosofico, ma forse sarebbe meglio dire filosofico-politico. L'efficacia di quest'intervento, la sua concretezza, viene rivelata dalla capacità di offrire quelle risposte mirate a lambire i limiti teorici e i punti critici che gravano sull'architettura concettuale del campo, un'intelaiatura che oltre al progetto del concetto ne contempla gli effetti e le cariche.

Tuttavia, un grosso interrogativo grava su questa ricerca :

In che modo un concetto può arrivare a coincidere con una forma territoriale, come può fungere da termine medio, nel senso di porsi nell'intercapedine *tra un dentro ed un fuori*, al punto da determinarne il tipo di *vita* che lo attraversa? E fino a che punto questo elemento mediale proprio per l'importanza della sua posizione, per il peso della sentenza di cui si aspetta ancora il responso, può ritenersi solamente un concetto?

Non è semplice dare una risposta, perché mette in gioco una nozione di vita che se da una parte ha a che fare un filosofico dall'altra lo sopravanza abbondantemente. Una marca che sconfinando fino al grado zero del pensiero, segna uno sconfinamento illimitato in due versanti sconfinati e misteriosi, nel pre-filosofico e nel post. Tuttavia, ritengo che valga la pena insistere su questa traccia che a mio modo di vedere ci permette di entrare in quella vasta dimensione teorica che in filosofia, prende il nome di biopolitica, e che a partire dalla nozione di campo, che rappresenta la sua singolare dimensione spaziale, ci lascia indizi tanto tangibili quanto necessari alla sua pensabilità .

Allora, ci si può chiedere come può un concetto divenire il fulcro di un'unità territoriale fino a canalizzare o liberare la natura delle forze in gioco? Che tipo di relazione c'è tra il mezzo del potere ed il soggetto di potere? Come si è concepito il campo all'interno di una strategia che lo contempra come strumento cardine del potere? Che tipo di potere lo può arrivare a concepire? Chi lo enuncia? Chi lo vive al punto da rimanerci, recluso o ingabbiato?

La natura incalzante di queste domande ci forzerà ad allargare gli orizzonti, ad esaminare varie situazioni concrete che si sono realizzate in un passato più o meno recente, ma che purtroppo non smettono di attualizzarsi. Tuttavia, se rimaniamo ancorati ad un'analisi del concetto, allora dovremo per forza di cose esaminare quali componenti costituiscono il concetto di campo, quali forze vengono attratte e scatenate, e che tipo di relazione passano tra le forze e gli elementi che ne costituiscono la loro condizione

d'esercizio: _ i corpi; la loro plasticità, ed il loro potenziale di soggettivizzazione.

Questo, perché si ritiene che queste variabili, eteree e devastanti come monsoni, che noi chiamiamo forze, ma che in un certo senso hanno a che fare coi poteri, si muovono in due direzioni.

In primo luogo, combinano territori, presiedono alle trasformazioni degli spazi e dei territori, fine a definire le loro ecologie politiche, imprimendogli agli ambienti aperture e variazioni; ed in secondo luogo, s'innervano anche nelle articolazione dei legami collettivi, dove la posta del politico è ancora più alta, visto che è lì che prendono corpo i processi di soggettivizzazione. A tutte quelle pratiche inerenti al controllo dei corpi sociali, come lo è nel caso di quella pratiche volte al controllo della popolazione, ma che anche potrebbe lasciare inattesi spiragli all'autodeterminazione di soggetti liberi, e alle conseguenti pratiche di libertà.

In un certo senso, sono infinitamente debitore a Gilles Deleuze, che mi ha permesso di pensare di dare un'impostazione spaziale al concetto di biopolitica, ponendo l'accento su come i poteri sempre hanno una dimensione spaziale e di conseguenza una politica e sul significato di vita.

Molte di queste istanze possono ritrovarsi in un famoso testo di Gilles Deleuze e hanno una matrice in ciò che lui ha chiamato "Geofilosofia", altri sono concetti sparsi nella sua opera multiforme dove però non si è mai perso di vista un principio d'immanenza, il fondere saldamente e con coerenza vita e pensiero. Alcune delle nozioni spaziali offerte da Deleuze, lo spazio liscio e lo spazio striato, i movimenti di territorializzazione, riterritorializzazione e

deterritorializzazione, i microfascismi, saranno utili per ri-leggere la struttura della forma campo e per sondare quelle pieghe che ne smorzano i contorni, come se fossero delle linee di confine non più vigilati, come se fossero stati abbandonati da qualcuno in delle uniformi distese di sabbia.

Capitolo 2- Il campo come oggetto trascendentale

Se in precedenza, si è provato a livellare il discorso e a partire da un'ipotesi di ricerca, che vede il campo come una forma di eterotopia destinata all'inclusione dell'altro (ma anche alla sua esclusione), e nel far questo si sono stabiliti i suoi contorni di concetto, in questo capitolo, si proverà a seguire il suo paradigma in relazione ai modi e alle funzioni che l'oggetto empirico ha avuto nel corso delle sue apparizioni storiche. In un certo senso si proverà a soppesare cosa concretamente rimane di un concetto dopo un confronto con l'esistente; una forma di confronto-restituzione, *sui generis*, che orienta l'oscillazione della ricerca sul fenomeno singolare e concreto dei campi ma anche sul suo concetto. In un certo senso si proverà a ragionare sulle riflessioni degli storici, per cogliere caso per caso ciò che eventualmente sfugge ad uno schema concettuale (che molte volte rischia di rimanere ancorato in una prospettiva trascendentale), e viceversa nell'osservazione di una situazione concreta sperare di ricavare i filamenti del suo concetto.

La scansione di questo capitolo segue l'andamento di una domanda, domanda che s'interroga sulle variazioni che sono intervenute in un territorio al punto da modificarne radicalmente gli equilibri e provocare nuove vive interazioni che cambiano i modi di vivere un ambiente. In un certo senso questo *excursus*, ci conduce in spazi altri, in cui l'incontro di quest'alterità spesso coincide col trauma della variazione, con quella carica d'imprevisto che fa mutare i rapporti di abitabilità dello spazio incidendo profondamente sull'*ethos* della popolazione.

Una prima grossolana definizione di campo lo si può ritrovare in una particolare localizzazione (*Ortung*) dello spazio. Si è scelto di usare il termine localizzazione, e non quello di ordinamento (*Ordnung*), perché quest'ultimo, come ha dimostrato ampiamente Schmitt, afferisce alla sfera del *Nomos*, a quelle serie di atti che presiedono alla fondazione, di imporre una sovranità e organizzare giuridicamente un territorio.

La localizzazione invece, rimanda all'atto di contendere e dissodare la terra, capire e discernere quei confini naturali che la segnano autonomamente e la diversificano, come avviene ad esempio quando l'ombra di un bosco con il fitto intensificarsi delle arborescenze pone dei limiti all'avanzata di una radura, dell'edificare, del mettere i recinti per il bestiame. In un certo senso, la localizzazione ha a che fare con l'antropizzazione di un ambiente, con quell'insieme di prassi che permettono, ponendo le condizioni del contendere, l'avvio del normativo; mentre l'ordinamento inizia sempre con un'appropriazione, con il possesso della terra, visto che : «un'occupazione di terra istituisce diritto »²⁰.

Questo richiamo schmittiano è ben presente in Agamben che senza dubbio ha dato alla nozione di campo un'ampia risonanza ed una notevole divulgazione in ambito accademico in seguito alla pubblicazione di un famoso testo intitolato *Homo Sacer*.

Se in una lettura prudente del testo agambeniano si può cogliere come l'estensione del campo segua la divaricazione e l'intersezione di queste due distinzioni in uso in Schmitt, in maniera più spregiudicata si può cogliere il

²⁰ Schmitt, C. Milano 1987, pg.23.

tentativo di far coincidere i limiti del campo, con un concetto più esteso, quello di *Grenzsaum*.

Questa nozione, conosciuta da Ratzel coincide con una linea di confine non lineare, uno spazio delimitante naturale che si distende lungo un'area, che funge per convenzione da zona di confine. Il *Grenzsaum* può separare due entità politiche ma al suo interno non risulta effettiva alcuna sovranità statale²¹. E' uno spazio giuridicamente vuoto, non occupato, e per questa ragione a-nomico.

In un' analisi, fatta da Cuttitta sulle funzioni dei confini c'è un'interessante spunto sul *Grenzsaum*, che per il geografo combacia con l'uso delle popolazioni meno evolute di non tracciare confini netti per circoscrivere l'area d'influenza di un potere politico tribale ma era frequente il delimitarlo con un limite naturale che spesso coincideva con l'inizio o la fine di un deserto, un lago, una foresta.

Cuttitta evoca questa nozione per descrivere le funzioni di una territorialità aperta. Una territorialità chiusa sarebbe un'area di omogeneità i cui limiti sono univoci e coincidono con dei confini lineari e statici, una territorialità aperta invece descrive un'area di mobilità i cui confini sono variabili. Quando una territorialità aperta funge da elemento separante di due ordinamenti, il diritto di esercitare un potere su questa *buffer zone* dipende dalle incursioni che gli appartenenti ad un gruppo od ad un altro fanno al suo interno.

²¹ Ratzel, F. Roma 1914, cfr.

In questo modo Cuttitta dice che « il confine dell'esercizio del potere da parte di ciascuna autorità politica territoriale coincide di volta in volta con il punto in cui si trova [colui il quale] porta con sé il confine della propria entità politica, spostandolo fin dentro la zona di frontiera. Si può dire altresì che il confine dell'esercizio del potere in questione assume la forma di un punto, essendo dotato della stessa estensione fisica dell'individuo che lo incarna»²².

Petti, che ha approfondito la questione Israeliano-Palestinese attraverso una rilettura degli spazi della politica ha notato, (sposando una prospettiva Agambeniana) che Israele in cui si gode di uno stato arcipelago in cui vige in maniera puntiforme il diritto dello stato, si muove contro i territori occupati approfittando del loro vuoto giuridico, del loro essere enclave, e per cui il diritto è permanentemente sospeso. Scrive Petti: «I territori occupati sono una sorta di vuoto giuridico, in cui la forza occupante esercita la sua sovranità imponendo uno stato di eccezione. Israele usa lo stato di emergenza come vera e propria forma di governo»²³.

In un certo senso, ciò che era una caratteristica delle territorialità aperte descritte da Cuttitta tornano d'attualità nell'analisi di ciò che sta accadendo nei territori occupati, in Medio-oriente. Questo si evince in particolar modo quando Petti dopo che ha articolato i due grandi modelli spaziali, quello dell'arcipelago e quello dell'enclave all'interno di due modalità la connessione e la disconnessione, rifacendosi nuovamente a Schmitt afferma

²² Cuttitta, P. Milano 2007, pg. 29.

²³ Petti, A. Milano 2007, pg. 51.

che: «i territori occupati sono un ‘terreno di caccia’ equiparabili allo status del mare nel diritto preglobale»²⁴.

In Agamben, il nesso della localizzazione e dell’ordinamento, l’*Ordnung* e *Ortung*, fungono da tratti distintivi per schematizzare la spazialità del campo ma per far ciò è necessario che il *nómos* abbia sovrapposto l’*eccezione* come sua condizione fondativa a costo di produrre uno squilibrio. Per questa ragione si potrebbe ritenere che in questo squilibrio del *nómos* si potrebbero rintracciare i segni di una sua erosione a vantaggio dell’eccezionalità. Questo tradotto spazialmente significherebbe che l’agglutinamento del *nómos* all’interno dell’eccezione porterebbe al graduale decremento del suo ordinamento a vantaggio di un’eccezione, che risulterebbe nel mascherare quello stato di natura da cui si era auspicato uscire.

In un certo senso, così come Schmitt aveva posto la sovranità in relazione alla terra, all’atto di stabilirne il possesso, la misura, i metodi di lavorazione, la difesa, Agamben, invece, la iscrive nei circuiti di quell’eccezionalità che è presente nel *nómos*, ponendo le basi per un ritorno del primordiale ed una sua ossessiva simulazione nell’eccezionalità che erode il diritto.

Ragionando spazialmente, questa riflessione potrebbe richiamare quell’idea di territorio aperto, in cui l’esercizio del potere di chi si avventura al suo interno non è limitato da una giurisdizione statale, ma dipende dalle sue capacità fisiche ed eventualmente morali, dalle scelte che si compiono

²⁴ Ibi. Pg. 52.

lungo il tragitto che vengono messe alla prova da quelle occasioni che di volta in volta subentrano nel suo cammino.

Riportando alcuni passi di Agamben si può leggere che:

«La sovranità si presenta cioè, come un inglobamento dello stato di natura nella società, o se si vuole come una soglia di indifferenza fra natura e cultura, fra violenza e legge, e proprio questa indistinzione costituisce la specifica violenza sovrana [...] In quanto sovrano il *nómos* è necessariamente connesso tanto con lo stato di natura che con lo stato di eccezione. Quest'ultimo (con la sua necessaria in distinzione di *Bia* e *Dike*) non gli è semplicemente esterno, ma pur nella sua chiara delimitazione, è implicato in esso come momento in ogni senso fondamentale. Il nesso localizzazione-ordinamento contiene, cioè, già sempre al suo interno la propria rottura virtuale nella forma di una 'sospensione di ogni diritto'. Ma ciò che allora appare [nel punto in cui si considera la società *tamquam dissoluta*] è, in verità, non lo stato di natura [come stadio anteriore in cui gli uomini ricadrebbero], ma lo stato di eccezione. Stato di natura e stato di eccezione sono soltanto le due facce di un unico processo topologico in cui come in un nastro di Moebius o in una bottiglia di Leida, ciò che era presupposto come esterno [lo stato di natura] ricompare ora all'interno [come stato di eccezione], e il potere sovrano è appunto questa impossibilità di discernere esterno ed interno, natura ed eccezione, *phýsis e nómos*. Lo stato di eccezione non è, cioè, tanto una sospensione spazio temporale, quanto una figura topologica complessa, in cui non solo l'eccezione e la regola, ma anche lo stato di natura e il diritto, il fuori e il dentro transitano l'uno nell'altro»²⁵.

Tuttavia, anche se Agamben individua nel campo i prodromi di un processo in cui la sovranità e la biopolitica formano un modello antropologico, un uomo succube dell'azione totalitaria del contemporaneo. In effetti, il filosofo italiano sviluppa una tesi secondo cui ci sarebbero nella

²⁵ Agamben, G. Torino 2005, pp. 43-44.

nostra contemporaneità degli indizi di una progressiva totalitarizzazione della sfera del sociale:

«La radicale trasformazione della politica in spazio della nuda vita (cioè, in un campo), ha legittimato e reso necessario il dominio totale. Solo perché nel nostro tempo la politica è diventata integralmente biopolitica, essa ha potuto costituirsi in misura prima sconosciuta come politica totalitaria»²⁶.

Sospendendo momentaneamente il giudizio su ciò che comporta un intendimento della politica e del biopotere all'interno del calco della nuda vita, occorre entrare nella metafora e cogliere l'allusione metaforica che dà valore al termine nuda vita. Visto che il nesso nuda vita- biopotere non è immediato è necessario andare a verificare come sia stato usato da Walter Benjamin in *Per una critica della violenza*, dove è presente un passo di difficile lettura. Qui, la nuda vita viene messa in relazione con una forma di violenza detta *mitica* ed un'altra divina :

«Se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga ed espia se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale e senza sangue [...] Poiché il sangue è il simbolo della nuda vita. La dissoluzione della violenza giuridica risale quindi [...] alla colpevolezza della nuda vita naturale, che affida il vivente innocente e infelice, al castigo che 'espia' la sua colpa- e purga anche il colpevole, non però da una Colpa, ma dal diritto. La violenza mitica è violenza sanguinosa, sulla *nuda vita* in

²⁶ Ibi pg.132

nome della violenza; la pura violenza divina sopra ogni vita in nome del vivente. La prima esige sacrifici, l'altra li accetta»²⁷.

Agamben condivide quest'intonazione messianica di Benjamin e ne ricava alcuni aspetti utili a sviluppare una sua particolare nozione del potere che confluisce nella visione del potere biopolitico di Foucault riducendolo ad un mero potere di uccidere. Ad esempio, nella nuda vita Agambeniana la nozione di colpa che in Benjamin incombe nel tratto della violenza mitica ma sparisce nel tratto espiativo della violenza divina, segue una declinazione Schmittiana. Secondo Agamben, infatti la colpa in Schmitt è una nozione che straborda dal giuridico al morale, ma si mantiene in una posizione mediale tra queste polarità, invece la stessa nozione di colpa in Benjamin si localizza nell'intermedio che separa il religioso dal giuridico. In Schmitt, la colpa non solo appartiene alla sfera morale in quanto «è un *processo della vita interiore* cioè qualcosa di essenzialmente intrasoggettivo», ma sconfina anche nel giuridico. Schmitt scrive la colpa è come « *una vera e propria cattiva volontà*»²⁸, un ostinato rimanere in posizione frontale e di contrasto ad un ordinamento giuridico.

Questa visione della colpa che si riassume nell'atteggiamento di chi sa che assume una «*posizione consapevole di fini contrari a quelli dell'ordinamento giuridico*»²⁹ è ciò che Agamben individua in Schmitt come punto di raccordo tra il morale ed il giuridico.

²⁷ Benjamin, W. Torino 1962, pg. 26.

²⁸ Schmitt, C, cit. in Agamben, G. Torino 1987, pg. 33.

²⁹ Ibi. pg. 33.

In questa congiunzione il carattere intrasoggettivo morale incontra l'elemento giuridico, ma in questo incontro non si produce alcun elemento etico di libertà per il soggetto morale, anzi si assiste all'intensificazione della forza contrastiva del potere sovrano contro il soggetto sottoposto all'ordinamento giuridico³⁰. Questo aspetto è cruciale nel cogliere quale strapotere incomba sulla nuda vita, ed il tipo di forza contrastiva che si annida in un principio di sovranità compattato e modellato sui calchi del biopotere. La sua natura granitica provoca asfissia, e l'inadeguatezza del naturale, la sua artificiosità che è presente nella formula di nuda vita, al suo cospetto è destinato a soccombere formulando un antropologia dell'inerte, che rispecchierebbe l'uomo ridotto a nuda vita.

³⁰ Ibi cfr.

2.1 Il campo tra coloniale e lager: sul razzismo

Nel passato, sono esistiti anche campi che per delle ragioni politiche più o meno occulte, sono stati istituiti non per fini assistenziali, ma per essere degli strumenti di morte. Negli annali storici, risulta che i campi non di rado hanno funto da protesi di una macchina bellica per cui la loro pianificazione non ha sancito una tregua da politiche aggressive, ma anzi ne ha permesso il protrarsi. In questo senso, divenuto strumento o arma da manipolare, il campo è stato anche impiegato come una pratica per politiche aggressive o genocide. Infatti, mediante il ricorso al campo spesso si sono endemicamente canalizzate le cariche distruttive della politica. La conseguenza è stata che da dispositivo securitario è diventato ingranaggio di una catena di distruzione che ha messo la popolazione nel mirino.

L'esempio che ci porta l'avventura imperialista Europea può essere in maniera lampante dimostrativo di come una popolazione soggiogata possa essere ritenuta ostile, anche successivamente all'annessione del suo territorio. Nel governare un impero coloniale, si ha a che fare non con i propri sudditi ma con nemici vinti. Il governo dei conquistatori vive tra passato e futuro, tra la guerra di conquista e lo spettro della liberazione, per cui è quasi immediato concepire la popolazione autoctona come nemica. Nel governare popolazioni soggiogate, questo stadio si protrae al di fuori del raggiungimento dello scopo di conquistare e anettere il territorio, ma permea anche la fase governativa, dove s'impongono feroci strategie di

soggiogamento della popolazione per imporre, consolidare e legittimare il potere coloniale. L'equazione uomo nero-nemico da soggiogare è stata evidenziata da Susan Buck-Morss, quando ha individuato nell'opera dell'artista Jean Michel Moreau l'indicazione di un'importante svolta, all'interno della cultura visuale francese di fine Ottocento, nella percezione dell'*uomo nero*. Questo in seguito alla rivoluzione nera di Haiti che ha fatto cambiare radicalmente la visione dell'indigeno delle colonie che non ha più coinciso con la figura di un inserviente smembrato ed infantilizzato che da sempre e docilmente ha alluso ad una figura domestica e servile.

Le violenze contro i bianchi durante e dopo la rivoluzione Haitiana hanno rivoluzionato gli stereotipi buonisti sagomati attorno al mito illuminista del buon selvaggio. Nonostante ciò le rappresentazioni di quest'altro uomo, non si sono discostate dallo stereotipo, l'hanno solo ribaltate così che i pregiudizi razziali, dopo i fatti Haitiani, hanno dipinto attorno al nero la sagoma di un attore violento, pericolosamente sessualizzato e soprattutto non più subalternizzato. Comparve nella coscienza dei bianchi la paura, avendo capito che questo ex-subalterno avrebbe volentieri fatto a pezzi i vecchi padroni, e si moltiplicarono i ritratti che lo rappresentarono come una minaccia vivente per l'uomo bianco, una minaccia che avrebbe potuto causargli l'evirazione fisica.³¹

Questo, non spiega perché gli Europei siano ricorsi sistematicamente a far uso della violenza in Africa, e ancor di più non giustifica come l'abitare le colonie spesso fosse accompagnato da una feroce idea di supremazia

³¹ Buck-Morss, S. Pittsburgh 2009, cfr.

razzista . Ma, in parte questo spiega l'emersione di un razzismo moderno che, come ben dice Foucault, si differenzia da una forma di razzismo più antica perché a differenza di quest'ultimo, risulta iscritto all'interno dei meccanismi governamentali dello stato in seguito all'emergenza delle tecniche del biopotere.³²

Oppure, si può apprezzare l'ulteriore sfaccettatura che Paul Gilroy da al termine razzismo sostenendo che «laddove i discorsi sulla razza del passato si sono poggiati sulla arrogante certezza imperialista che il biologico mantenesse una gerarchia ed una destinazione, le nuove pervasive varianti non possono apertamente accettare l'idea che la razza possa avere un fondamento biologico. La coscienza della razza è invece avvertita come intimamente collegata con l'idea di nazionalità»³³.

Tuttavia, circoscrivendo l'esperienza dei campi Africani ed in genere coloniali, sembra che questi abbiano risposto più a brutali logiche militari, che ad ideologia razziste, così che i campi che si edificarono nel suolo Africano nei primi del novecento hanno per lo più assecondato dei calcoli politici mirati alla conservazione dei nuovi territori annesso. Di questo avviso è la Arendt, che si è concentrata soprattutto ad analizzare l'internamento e lo sterminio degli Ebrei nei campi di concentramento nazisti.

Tuttavia, la tesi che i campi di concentramento tedeschi avessero avuto dei precedenti in epoca coloniale, non è affatto ignorata da Arendt. Per la filosofa, è chiaro che l'importazione del modello campo in Europa e

³² Foucault, M., Milano 1998, cfr.

³³ Gilroy, P., London, 2004, cit. pg. 32 tr. it. mia.

la sua adozione dal regime totalitario tedesco ha osservato delle specificità assolutamente irriducibili. Infatti, mentre i campi inglesi in Sud Africa ed in India rispondevano a dei principi utilitaristici e agli interessi dei governanti, nei territori del terzo Reich questo non si verificò. E' cosa nota che secondo la Arendt, nei campi nazisti si presentò per la prima volta una crescita così intensa dei livelli di violenza che le crudeltà e le pratiche di sterminio che furono messa a regime contro i nemici interni del Reich da far vivere questi ultimi in uno stato di terrore permanente, la loro vita ordinaria come un incubo.

In un certo senso si è debitori del lavoro della Arendt, in quanto ha efficacemente evidenziato come i campi di concentramento nazisti siano stati funzionali e costitutivi dei regimi totalitari. La Arendt lo suggerisce indirettamente in un passaggio del *Le origine del totalitarismo* dove i lager appaiono «col loro isolamento e la razionalizzazione sistematica dei mezzi di degradazione umana, di tortura e di sterminio la vera istituzione centrale del potere totalitario»³⁴.

Nei *lager*, si compiva il progetto di una riduzione dell'uomo all'infra-umano, dove gli scienziati del Reich usavano gli internati come cavie umane³⁵ per i più riprovevoli esperimenti, per assecondare il tentativo di «compiere l'orrendo esperimento di eliminare, in condizioni scientificamente controllate, la spontaneità stessa come espressione del

³⁴ Arendt, H. Torino 2004, pg 600.

³⁵ Sulle cavie umane, si consulti anche Agamben, G. Torino 1995, pp. 171-178.

comportamento umano e di trasformare l'uomo in un oggetto, in un qualcosa che neppure gli animali sono»³⁶.

Non si può non essere d'accordo con la Arendt quando afferma che i *lager* messi a regime nel terzo Reich non possono essere visti come l'espressione di una violenza effimera e gratuita, perché adempivano un lavoro ancora più profondo e sotterraneo, qualcosa di profondamente strutturale che celebrava le sue nozze con l'ideologia nazista. La propaganda del Reich, in quegli anni, andava ad innervarsi saldamente nel retroterra culturale tedesco penetrando e ramificandosi in ogni aspetto della cultura e della società del tempo.

Anche Foucault, avendo colto che nel nazismo non si sia fatto altro che ingigantire sino al parossismo un fondamento biologico edificato attorno all'idea di razza, ed un fondamento di disciplina corroborato da una struttura sociale ferrea. Nel Nazismo, la compresenza di questi due poteri riflettevano simultaneamente due modelli di società, la biopolitica e la disciplinare. Però, nella sua analisi la carica di follia omicida presente nelle fibre della società nazista è rintracciabile a tutto tondo, e non si limita a rimanere all'interno del perimetro del campo. Il presunto monopolio sulla violenza che Weber assegnava allo stato, nella società nazista si disperde coagulandosi nell'intero della popolazione ed investe ogni rapporto di vicinanza, per cui è nella prossimità che ciascun elemento del popolo diviene un potenziale omicida :

³⁶ Arendt, H. Torino 2004, cit.pg. 600.

«Questo potere di uccidere, questo potere di vita e di morte, che attraversa tutto il corpo sociale della società nazista, si manifesta in primo luogo perché non è concesso solo allo stato, ma anche a tutta una serie d'individui, ad un enorme numero di persone (le Sa, le SS e via di seguito). Si potrebbe dire, al limite, che nello stato nazista tutti hanno diritto di vita e di morte sul proprio vicino, non fosse altro attraverso la pratica della denuncia che permette di fatto di sopprimere, o di far sopprimere chi ci è accanto»³⁷.

Meno sensibile al tema del potere, e parlando dalla parte delle vittime l'Arendt si sofferma sullo stato di terrore che invade la società nazista in modo altrettanto capillare per inquadrarne gli effetti.

L'organismo statale Nazista è come attraversato dall'interno da stati di opacità da buchi neri, per cui lo sdoganamento del delitto è un mistero che si svela nelle operazioni della polizia segreta, nell'educare i soldati politici, nell'indottrinamento delle formazioni d'élite, per cui l'esporsi alla morte, lo stato di prossimità con essa, che è massima nei campi di concentramento, servono ad un unico scopo, secondo la Arendt, ossia alla mostruosa illimitata esplorazione del possibile.³⁸

A mio avviso è su questo dislivello, in questa naturale scollatura che si intravede giustapponendo l'analisi dell'Arendt a quella di Foucault che s'inserisce il discorso di Agamben sul campo. Non senza una certa enfasi.

³⁷Foucault, M. Milano 1998, cit. pg. 224.

³⁸ Arendt, H. Torino 2004, cfr.

2.1.1 Che cosa è la biopolitica?

Questa visione del necropotere sarebbe monca dell'ampia retrospettiva che Foucault ha dedicato alla biopolitica e al biopotere. Per un certo verso, insistere solo sulla necropolitica significa almeno da un punto di vista teorico non inquadrare quelle macro-articolazioni del potere che formano precisi modelli sociali che nei termini in uso in Foucault si distinguerebbero come società di sovranità, di disciplina, e di governo³⁹.

Attraverso, l'analisi del potere di fatto si permette che venga a galla una minuziosa descrizione delle funzioni e dei meccanismi che caratterizzerebbero la maniera in cui il potere politico arriva a condensarsi e a deflettersi in una sfera culturale, (sociale, economica, securitaria, scientifica-epistemologica ecc.), dando precisi indirizzi alla composizione di un dato riassetto del corpo sociale.

Uno dei momenti cruciali, che grossomodo per Foucault ha segnato l'emergere di nuove istanze politiche come l'arte del governo ed economiche politiche è stato quando intorno al XVIII secolo è subentrato in occidente il problema della popolazione. Infatti, per Foucault, questa congiuntura ha permesso di ribaltare il paradigma della sovranità e quello della disciplina, in quanto a partire dal XVIII secolo assieme all'emergere della popolazione erano mutati radicalmente i contorni spaziali su cui potevano far presa i

³⁹ E' importante ricordare che Foucault è avverso ad una visione della storia in termini lineari e progressisti. Questo per allontanare l'ipotesi errata che il paradigma di sovranità, il paradigma della disciplina e quello del governo abbiano un inizio ed una fine che possano essere storicizzati ed indicizzati in una lettura progressista della storia occidentali. Questi invece sono da intendere come dei processi che possono anche coesistere, smorzarsi o acuirsi in varie fasi del divenire delle società.

modelli di potere enunciati da Foucault. Ad esempio, il quadro giuridico della sovranità era funzionale ad uno stato di giustizia rappresentato dall'obbedienza e dalla lealtà dei feudatari e del contado ad un sistema politico verticale che prevedeva il fenomeno degli incastellamenti ed il rispetto dell'alta gerarchia nobiliare. Il rispetto della figura del principe e del sistema dei bandi e delle leggi che si emanavano, garantiva il funzionamento di queste società, permetteva il rispetto delle consuetudini e che si sciogliessero le controversie all'interno dei feudi. Lo stesso si poteva dire dello stato amministrativo vigente nei secoli XV e XVI, in cui le fortificazioni dei castelli lasciano campo ad un sistema di frontiere che mettono in risalto forme di territorialità aperte alla frontiera, rivoltate come vele verso le grandi distese oceaniche, per cui era gioco forza rispecchiarsi in dei modelli di potere che ponessero l'accento sulle regole e sulla disciplina.

Entrambi i modelli, si prestavano poco ad applicarsi ad una rinnovata configurazione spaziale e territoriale dato dall'emergere del fattore della popolazione. Infatti, come ben sappiamo da Foucault, lo stato di governo si caratterizza per una territorialità che non coincide più con un ordinamento che si espande longitudinalmente e latitudinalmente lungo una superficie terrestre, ma si declinerebbe «per una massa, la popolazione, con il suo volume, la sua densità, e ovviamente il territorio su cui risiede»⁴⁰.

A questo punto possiamo rispondere alla prima istanza critica che avevamo precedentemente posto. La biopolitica sarebbe il compimento di

⁴⁰ Foucault, M. Milano 2005, cit.pg 89.

un processo, dove i circuiti di potere e sapere entrerebbero in contatto con ciò che prima solamente astrattamente poteva definirsi come vita e che adesso invece viene a coincidere con il movimento, la fisiologia, la generazione e la degenerazione di un'entità collettiva che a poco a poco ha rubato le scene al singolo, la popolazione. Questa struttura è interna ad una triangolazione, in cui è trasparente la conversione non-lineare di forze di «sovranità, disciplina, gestione del governo; [dove si esplicita che] obiettivo principale della gestione di governo è la popolazione e i suoi meccanismi essenziali sono i dispositivi di sicurezza»⁴¹.

Di questo avviso è la Forti che ritiene come la biopolitica sia un derivato di questa congiuntura che si ripropone «quando accanto al potere sovrano, e al potere disciplinare sui singoli corpi, entrano in scena una serie di pratiche e di saperi [medicina, demografia, igiene pubblica, statistica, urbanistica] che hanno come oggetto la popolazione e la vita in generale della popolazione come un bene da incrementare e proteggere. [...] Quando cioè la vita diventa una sorta di entità collettiva, da cui desumere regolarità e su cui proiettare previsioni».⁴² La biopolitica quindi andrebbe di pari passo con la nascita di un'istanza politica, si condenserebbe per l'incalzare di quei mutamenti che hanno accompagnato lungo le nuove scene del XVIII secolo la nascita della nuova forma politica del governo accanto al metodico insorgere della governamentalità e dell'economia politica.

Maurizio Lazzarato ci dona un importante contributo nella rilettura di Foucault. Nel prestare attenzione ai vari snodi passanti nelle molteplici

⁴¹ Ibi cit.pg.87.

⁴² Forti, S. Milano 2012, cit. pg .138.

relazioni di potere e di forza che attraversano il corpo sociale modellato da Foucault ne desume che «la biopolitica non sia altro che il coordinamento strategico di queste relazioni di potere finalizzate affinché i viventi producano più forza. La biopolitica è un rapporto strategico e non il potere di dettare legge o di fondare la sovranità. *Coordinare e finalizzare*, sono, secondo le parole di Foucault le funzioni della biopolitica, che nel momento stesso in cui opera in questo modo, riconosce di non essere la fonte del potere. Coordina e finalizza una potenza che non le appartiene in proprio, che viene da ‘fuori’»⁴³.

Ciò come vedremo in seguito sarà un elemento decisivo nei processi di soggettivizzazione.

⁴³ Lazzarato, M. in <http://multitudes.samizdat.net/Foucault-oltre-Foucault>

2.2 Antropologia dell'inerte.

In precedenza, si era accennato a come il campo, oltre ad avere una topologia, vada di pari passo con un programma antropologico. Questo può rilevarsi nella produzione della nuda vita, con il mettere in risalto il divenire inadeguato dell'uomo all'interno della struttura *nómos*/eccezione.

Questa inadeguatezza sarebbe il risultato di una riduzione dell'uomo che, non più intendibile come animale politico e razionale, ma solamente come animale. Questa variazione porterebbe ad una serie di attribuzioni come l'essere impolitico, vulnerabile, indifeso, privo di diritti, l'essere uccidibile per cui l'umano si determinerebbe attraverso una serie di connotazioni negative.

Questo processo sarebbe l'effetto del biopolitico, di un biopotere che si enuclea in un'articolazione del potere di vita e di morte. Questo Foucault lo aveva già individuato all'interno di una particolare concrezione spaziotemporale del passato:

«Il diritto che si formula come di 'vita o di morte' è nei fatti il diritto di far morire o di lasciar vivere. Dopo tutto era simbolizzato dalla spada. E forse bisogna ricollegare questa forma giuridica ad un tipo storico di società in cui il potere si esercitava essenzialmente come istanza di prelievo, meccanismo di sottrazione, diritto di appropriarsi di una parte delle ricchezze, estorsione di prodotti, di beni, di servizi di lavoro e di sangue imposto ai sudditi. Il potere era innanzitutto diritto di prendere: sulle cose, il tempo, i corpi ed infine la vita; fino a culminare nel privilegi d'impadronirsene per sopprimerla»⁴⁴.

⁴⁴ Foucault, M. Milano 2001, pg. 120.

Ridotta ai minimi termini la versione Agambeniana del biopotere parte da questo assunto, e tra l'altro non è stata esente da critiche. Uno dei più autorevoli avversari teorici di Giorgio Agamben è stato Jacques Derrida che ha speso parte del suo dodicesimo seminario tenuto all' EHESS di Parigi nel 20 Marzo del 2002, per criticare Agamben e la sua versione del concetto di biopolitica di Foucault.

Derrida, si sofferma su di un passaggio foucaultiano, su cui il filosofo italiano ha fatto leva per inquadrare la questione biopolitica. In questo individua un punto di rottura, l'elemento biopolitico non può essere ritenuta una svolta che rinnova lo statuto epistemologico dell'uomo. Non c'è un momento in cui s'interviene in maniera biopolitica e a partire da cui per cui si riformula in maniera inedita il rapporto di politica e vita.

Secondo Derrida, quando Michel Foucault afferma che «per millenni l'uomo è rimasto quello che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»⁴⁵, suggerisce che i margini di vita e politica, sono minimi e semi-osmotici, per cui il recupero dell'animalità dell'uomo implica una politica che pone come sua istanza fondamentale la natura dei rapporti di soggettivizzazione e la messa in discussione dell'uomo. Questo perché la fondatezza e l'esistenza stessa dell'uomo non sono assicurati dal godere di un'esistenza politica, perché c'è una vita animale che lo destabilizza e lo mantiene all'interno di una

⁴⁵ Foucault, M. Torino 2001, pg. 127.

progettualità aperta e non definita che mette in questione la stessa natura di essere vivente.

In un certo senso, il meccanismo necropolitico che si articola nel dispositivo di sovranità non esaurisce l'intera manovra biopolitica. Questo perché la sfera d'influenza che la vita mantiene coi processi di soggettivizzazione coincide con un ampio perimetro che in ottica foucaultiana fa rientrare i biopoteri all'interno di uno schema che non si riduce nella sola sovranità necropolitica. Questi assegnano margini di manovra che esulano dalle ristrettezze del paradigma di sovranità e apportano quelle importanti variabili che in ultima istanza vanno a comporre le poste di un politico che non cessa di confrontarsi e fondersi col vivente.

In questo senso, il filosofo non crede praticabile l'asse Foucault-Agamben in quanto la soluzione proposta da Agamben nella formulazione della *nuda vita* risulta non efficace nel sondare i limiti e le soglie dell'umano sia dal punto di vista del pensiero politico e sia per modellare una politica del vivente.

Inoltre, la tesi che ritiene che ci sia stata in un'epoca moderna un tale cambiamento nelle condizioni umane al punto da permettere una trasformazione radicale nello statuto epistemologico dell'uomo è insostenibile. Per Derrida, infatti, la *nuda vita* Agambeniana non è in contrasto con la *politikon zoôn* aristotelica, né tanto meno oggi tenderebbe a soppiantarla. Infatti, dal suo punto di vista sarebbe poco chiara la differenza passante tra l'attributo del vivente in quanto tale, tra una *zôê* che si presume

goda della possibilità di qualificarsi ulteriormente come *biòs* «e la differenza specifica che determina il genere *zòðn*»⁴⁶.

Ciò che è inaccettabile in questa critica è la facilità con cui s'individua un effetto soglia che permetta la separazione di una *zòê* da un *biòs*. Questo artificio che per molti versi è un effetto di un principio di sovranità, accentua il distinguo tra una vita che troppo frettolosamente si è definita solo in negativo, come in-qualificante o squalificante dell'umano, e una vita che in maniera plastica a partire da un dato momento, può, perdendo la sua accezione negativa, definire e qualificare la vita umana come politica.

Nella sua rilettura di Aristotele, Derrida poteva scorgere non solo dei passaggi che obbligavano a soffermarsi su differenti gradazioni dell'umano, ma nota come di fatto ci siano diverse giunture che vanno ad integrare un complesso di differenti inclinazioni.

Nelle sue parole si può apprezzare che la sfera politica dell'uomo si anima grazie ad un'integrazione che ammette in modo pieno la vita, sia nella sua accezione di *zòê*, sia in quella di *biòs*:

«Aristotele ha ben potuto dire, e secondo me assai ben detto, che *l'attributo del vivente come tale* (dunque la nuda vita, direbbe Agamben), l'attributo della nuda vita dell'ente chiamato uomo, è politico, là risiede la sua differenza specifica (...) l'inoltre di Foucault fa eco a questo quando dice ciò, sembrando opporre con un *in questione* due possibilità che da parte mia trovo perfettamente reciproche o reciprocabili o complementari»⁴⁷.

⁴⁶ Derrida, J. Milano 2009, cit. pp.406-407.

⁴⁷ Ibidem cit. pg. 407.

Il punto di vista critico di Derrida, al contrario della nuda vita Agambeniana, ci permette di individuare nella nuda vita una carica politica irriducibile. In questo senso visto che l'ipotesi Agambeniana rimane valida nel fotografare il negativo di un atto di potere omicida camuffato da naturalità contraffatta. Entrambe le ipotesi non verranno abbandonate per ricavare quegli strumenti teorici offerti dalle due prospettive. Questo perché si ritiene che una volta reimpostata la questione della nuda vita si possano rilevare alcuni aspetti nascosti nel concetto di campo. Questo vale sia dal punto di vista dell'investigazione filosofica, sia nel suggerire una possibile rilettura delle subalternità ed una rinnovata prassi politica.

Amnesso e concesso che il campo sarebbe il luogo di produzione della nuda vita, e ammettendo allo stesso tempo l'ipotesi Derridiana che la politica sarebbe un'attribuzione della nuda vita, il campo potrebbe anche essere il sintomo di questa trasformazione ma solo se sotto il segno del campo avvenisse lo sfilimento del nesso che separa ed esclude vita e politica.

Per cui avvertire che la vita diviene anche la posta stessa del suo pensiero politico, annullerebbe una volta per tutte la cesura che separa la vita dalla politica e metterebbe in crisi allo stesso tempo l'elemento separante, il cardine da cui avverrebbe una separazione inadeguata. Questa affermazione è molto importante perché rilevare la politicità della nuda vita, aprirebbe non tanto ad un abbandono della politica, ma alla sua amplificazione, poiché non solo la natura specifica dell'uomo è salva

nell'attributo che lo costituisce come *politikon*, ma anche in ciò che lo caratterizza come *zoôn*. Riserva di potenza che permette di puntare la rotta verso un pre-politico, o ad un post politico a partire da un *fuori* da cui è permesso di scorgere le forze biopolitiche coi loro biopoteri, e il loro punto d'applicazione.

Un'altra interessante critica alla nuda vita agambeniana ci proviene da Judith Butler, la quale ci mette in guardia rispetto ad una simile logica biopolitica sbilanciata fortemente intorno ad una teoria della sovranità.

Nel serrato dialogo con la Spivak, la Butler muove per un certo verso una critica simile a quella di Derrida anche se l'articola da un'altra posizione.

Nel seguente passaggio la Butler dice che:

«Senza dubbio una ragione della crescita di interesse nei confronti di Carl Schmitt, forse anche nei lavori di Giorgio Agamben su questo argomento, è l'idea che le costituzioni portino in seno il diritto del sovrano di sospendere le protezioni costituzionali. Questo va contro certi modi di raccontare la storia dell'ascesa del costituzionalismo democratico in cui la sovranità è superata da forme contrattuali di governo parlamentare. In particolare la lettura che fa Agamben dello "stato di eccezione" richiama chiaramente l'operazione di potere che abbiamo visto esercitarsi con la sospensione del diritto costituzionale di avere un processo e con l'imprigionamento di popolazioni nel nome della sicurezza nazionale [...] E' importante notare che la formulazione di Agamben dipende parzialmente da Arendt, sebbene suggerirei che lui porti i punti di vista di Arendt in una direzione significativamente differente. A suo parere, il potere dello stato inteso come potere sovrano si esercita paradigmaticamente attraverso la capacità di riportare una certa parte della

popolazione a uno stato (non uno stato) che è al di fuori dal sistema della politica, quello che Agamben come sai ha descritto come *nuda vita*»⁴⁸.

Sostanzialmente nella riflessione di Butler, la *nuda vita* non è altro che una figura dello spossessamento. Uno spossessamento inquadrabile all'interno di una cornice teorica forte (ne riconosce la filiazione Arendt e Benjamin), e che permette in negativo di evidenziare i limiti dei moderni stati nazione, e chi è non è contemplato questi limiti, gli odierni *senza stato*, esclusi dalle sagome della cittadinanza. Il termine *dispossession* può alludere anche ad un decrescimento di grado del *politico* alla sua diminuzione di specificità. In questo caso il decremento alluderebbe all'evaporare del concetto di politica nelle vaghe sfumature del concetto di vita e di biologico, e questo avrebbe come corrispettivo un'erosione della tutela. Ad esempio, i migranti col loro viaggiare e la pratica di trasgredire i confini, mettono alla prova sia il limite dei moderni stati nazione si sperimentano l'essere fuori da uno stato di tutela incarnando questa forma di *dispossession*.

Lo spossessamento ci mette di fronte, (e qui è implicita l'affinità col filosofo decostruzionista) ad una prima ipotesi parziale che ci invita a ripensare la politica e il politico, indagando le fragilità delle soglie che la attraversano dal suo stesso interno. Il discorso sui limiti degli stati nazioni in fondo è un discorso che insiste sulla nozione di soglia. Il chiedersi dei suoi limiti, allude a tutti quei prefissi che da una parte accompagnano il politico verso il suo *fuori*, un postpolitico, e dall'altro lo invitano a riflettere sulla

⁴⁸ Butler, J-Spivak, G. Roma, 2009, pg. 48.

sua origine il pre-politico. Fino a che punto le tutele degli stati nazioni possono essere estese sino a salvaguardare la vulnerabilità di un soggetto spossessato?

Quel che rende centrale l'analisi di Butler è che riesce ad individuare con precisione quelle forme di spossessamento che si esercitano sulla vita dei Migranti. A partire dalle analisi delle concrete forme di spossessamento individua le debolezze logico- concettuali dell'apparato Agambeniano. La *nuda vita* in Agamben accentua lo strapotere della *sovranità*.

In effetti, rispondere direttamente al quesito di chi possa essere la *nuda vita* di cui Agamben lungamente parla, è un qualcosa di ineludibile e di fondamentale per scardinare un intero sistema concettuale impoverito dal lessico della sovranità. L'affermare che *la vita gettata a mare* dei migranti possa in qualche maniera assomigliare alla *nuda vita*, è plausibile solo parzialmente e solamente se si chiariscono i contorni dell'odierno stato-nazione con le forme extraterritoriali che lo dilatano, le condizioni di espellibilità che regolano la popolazione e i poteri che in modo attivo o passivo investono i cittadini e i non cittadini.⁴⁹

Certamente *la vita gettata a mare dei migranti* è affine alla condizione dei *senza-stato* ben descritta da Arendt, ma in che modo questa è combinabile con la *nuda vita*? Ed in che senso la *nuda vita* può indicare solo certi gruppi d'individui e non l'intera popolazione, visto che Agamben sembra declinarla assieme allo *stato di eccezione* e alla sua teoria della

⁴⁹ Ibi. cfr.

sovranità, all'interno di categorie più ampie e che possono riguardare più fasce della popolazione?

Insistendo sul discorso della Butler si potrebbe arrivare a delle conclusioni parziali. Secondo la statunitense il lessico della *sovranità* è impoverente e rischia di svilire la portata del discorso su degli stati ben precisi di spossessamento che investono solo determinati gruppi di individui. Anche la stessa insistenza sul termine *nuda vita* per definire l'espulsioni o i blocchi alla mobilità dei migranti, come le condizioni dei prigionieri di Guantanamo, sembra fuorviante in quanto più simile ad una drastica esposizione ad un assoluto stato di non-tutela legale, di vulnerabilità, che compongono l'altra faccia dell'umanitarismo e delle guerre umanitarie.⁵⁰

Infatti Butler ci ammonisce dall'identificare con facilità la condizione di chi non godendo dello status di cittadino, e di chi non gode della tutela derivata da una protezione legale con l'estrema condizione umana racchiusa e definita dal termine *nuda vita* che indicherebbe qui una vita *tout court* spogliata dal potere del politico:

«Costoro sono privati della protezione legale ma non sono in alcun modo relegati alla 'nuda vita': la loro è una vita immersa nel potere. Il che ricorda , in modo cruciale che il potere non è la stessa cosa della legge. Noi tendiamo a descrivere l'essere senza stato attraverso certe procedure narrative e tropologiche [...] Nessuno è mai ritornato alla nuda vita, quale che sia il grado di destituzione, della sua situazione, perché c'è un'insieme di poteri che

⁵⁰ Ibi. cfr.

producono e mantengono questa situazione di destituzione, spossessamento, e dislocamento, che generano proprio questa sensazione di non sapere dove si è, e se ci sarà mai un altro posto in cui andare o essere [...] la riduzione e la spoliazione del prigioniero di guerra, sono uno stato prodotto attivamente, mantenuto, reiterato e monitorato da un dominio di potere complesso e violento, non esclusivamente l'atto di un sovrano o la trasformazione di un potere sovrano⁵¹ ».

Infatti, in modo concorde con Butler e Spivak, sospetto che la condizione necessaria del campo Agambeniano sia l'inimicizia, la diade amico-nemico a cui Schmitt, ha dato spessore fondativo e che ha ritenuto essere costitutivo del politico. Malgrado Agamben abbia usato la formula *campo* per universalizzare in diversi contesti alcune tendenze che ha individuato come costanti del mondo contemporaneo, a me sembra che questa facendo leva sulla uccidibilità e non sacrificabilità dell'uomo si rivolge innanzitutto alla vita di profondi stenti *vissuta* dagli internati nei lager nazisti questa, connotandosi come biopolitica assume una valenza universale

In questo caso è il culto del nemico e più precisamente del nemico interno, che permette lo sdoganamento di uno sfrenato sperimentalismo che si nutre della brama della forza al punto di violentare e pervertire le nozioni stesse della vita e del potere all'interno di un modello non biopolitico ma necropolitico e votato al genocidio. Detto ciò, smorzare la portata dell'ipotesi Agambeniana, per cui attraverso la proliferazione del fenomeno campo si leggerebbero le tendenze globali delle nostre società

⁵¹ Ibi.cit. pg. 35.

contemporanee, significa anche attuire il fenomeno di de-politicizzazione che in questa particolare visione della biopolitica starebbe prendendo sempre più campo. L'Arendtiano *engagement* che da il tono ad una *vita activa* è ciò che con più veemenza si oppone ad una vita naturalizzata e depoliticizzata.

Ciò nonostante, la stessa Arendt aveva intravisto come la nascita dell'economia politica e le radicali mutazioni operate attorno al concetto del lavoro avevano favorito la condensazione e l'emersione della *sfera della vita* nella scena pubblica e come conseguenza la costituzione di una nuova posta per l'ambizione del politico. L'*animal laborans* è la figura cardine di questa svolta, rappresentando l'unità metabolica di uomo e natura, una cesura fisiologica in cui la *zoe* è chiusa in un orizzonte di sopravvivenza dalla necessità che si attiva nel circolo vizioso della soddisfazione dei bisogni primari attraverso il lavoro.⁵²

Differentemente, non è che questa svolta sia ignorata dalla concettualizzazione del campo in Agamben, ma il filosofo italiano, come vedremo in seguito, sembra favorire quelle prospettive che volgono verso un paradigma biopolitico di sovranità. Accanto a ciò emergerebbe anche che l'interesse di svelare una bozza programmatica del carattere teologico politico attorno al paradigma del campo venga prima rispetto alla tessitura di un intreccio con le fitte trame del biopotere e le sue differenziazioni.

⁵² Arendt, H. Milano 1994, cfr.

In un certo senso, se il campo ricalca quel paradigma dal taglio biopolitico che è in uso in Agamben, la possibilità che i *campi siano ovunque* sarebbe la maniera in cui la sovranità biopolitica diffonde le sue cariche totalitarie su scala globale. Perciò, il rischio sarebbe quello di cadere nel tranello delle universalizzazioni. Infatti, l'uso del paradigma campo per investigare quegli esempi concreti che possono richiamare queste particolare forma di sovranità biopolitica o necropolitica, potrebbero favorire le universalizzazioni e le neutralizzazioni delle singolarità che caratterizzano una situazione particolare. Semplicemente col metterle in relazione con le peculiarità di un modello che rispecchia l'antecedente nazista. In questo caso si metterebbe l'accento su quell'atto di sovranità necropolitica che ha messo e mette in produzione la nuda vita trascurando le possibilità che in questa ci potrebbero essere anche delle preziose riserve di potere attivo.

Per essere più precisi occorre attenersi al testo *Homo Sacer* in cui questa ipotesi viene abbozzata :

«la radicale trasformazione della politica in spazio della nuda vita (cioè, in un campo), ha legittimato e reso necessario il dominio totale. Solo perché nel nostro tempo la politica è diventata integralmente biopolitica, essa ha potuto costituirsi in misura prima sconosciuta come politica totalitaria»⁵³.

Il totalitarismo di cui parla Agamben avrebbe una delimitazione, una tempistica ed un spaziamento proprio, dal momento in cui, avrebbe una

⁵³ Agamben, G. Torino 2005, pg. 132.

scansione battuta dalla sospensione degli stati di diritto attraverso il continuo ricorso alla categoria dell'emergenza e dell'eccezionalità.

Inoltre, in quanto si manterrebbe un ordinamento totalitario attraverso una precisa architettura politica dello spazio questo andrebbe a modellarsi assecondando una nozione necropolitica di sovranità che manterrebbe l'eminenza della sovranità rispetto alla sua subordinazione in relazione ad altre tecniche e tecnologie di governo.

2.2.1 Il necropotere, ovvero il potere di uccidere

Il principio di sovranità Agambeniano lavorerebbe in una zona sfumata che vedrebbe sovrapporsi e reciprocamente comprendersi e confondersi l'aspetto del vivere animale, una pulsione biologica dell'esistenza, con una progettualità, a più ampio respiro di vita, pienamente politica e umana. In sostanza, il principio di sovranità si condensa nella cattura della vita, nella reciproca espulsione e confusione di questi due aspetti la *Zòe* ed il *Bios*, e l'atto sovrano si configura come il potere che in forza di un arbitrio arbitrario fa rientrare degradandola l'aspetto del politico e la politicità dell'uomo nella sfera animale della vita.

In un certo senso, il dispositivo di sovranità sancisce l'impossibilità di trascendimento della vita animale per raggiungere i toni qualificanti di una vita attiva e allo stesso tempo nega che l'animalità della vita possa riservare un potenziale politico. Per Rosi Braidotti :

«l'evanescenza dileguante della *zòon politikòn* aristotelica, intesa nell'indiscernibilità della nuda vita agambeniana, ha affermato l'ennesimo parto di una soggettivizzazione al cui cuore si infligge il languore e la retorica della mancanza. E' qui che l'animalità umana, offrirebbe la sua vulnerabilità alle tecnologie biopolitiche e alle disposizioni di un potere sovrano riflettente la violenza delle politiche dominanti.

A maggior ragione è qui che questa forma di soggettivizzazione apparirebbe come a-logica e per difetto a-politica, così da offrirsi, malgrado lo stato metamorfico e fluido in cui s'avverte l'indiscernibilità del *Bios* e dello *Zòe*, come estremamente vulnerabile e troppo fragile rispetto alle ben solide polarità del *Bios* e dello *Zòe*. Come risultato questa soggettivizzazione, nascerebbe monca sotto lo sfondo di una vita che verrebbe tradita da

questa concettualizzazione binaria e che si definirebbe ad un livello de-politicizzato e depolitico dalla carica dissolvente di queste due attribuzioni»⁵⁴.

Rispetto alla famosa definizione di Aristotele dell'uomo, la nuda vita è molto distante dallo *Zoòn Politikòn* aristotelico, e può accogliere soltanto l'escluso dal Politico. Tuttavia, connotare soltanto in negativo una categoria di viventi, _ essere umani discriminati per genere, età, o status sociale (che attiva), piante, o animali_ ,significa non solo segnalare una mancanza di potere che si attuerebbe nel vivere politicamente e nel discrimine dell'aggettivo greco *politikòn*, ma anche individuare dei mutamenti e delle alternative che intravedono nell'uomo un principio di trasformazione ed il fallimento della sua fuga dal piano dello *Zòe*.

Detto questo, il problema della nuda vita inteso nell'accezione datale da Agamben risiede nella problematicità di inquadrarla sia come un processo di sottrazione e di spoliazione, ossia nel vederla all'interno di un ritorno all'animale attraverso una sorta di processo negativo di de-soggettivizzazione, sia all'interno di un corpo che in quanto segnato esclusivamente dalla *Zòe*, persisterebbe e sfuggirebbe ad una dimensione etica-politica, per scelta o per impedimento.

La restituzione del senso pieno della nuda vita ad un vita pre-discorsivo non può dipendere da una reinterpretazione della sfera della sovranità, se soprattutto la s'intende nella rilettura che ha dato Agamben della sovranità

⁵⁴ Braidotti, R Biopower and Necropolitics consultabile su :
http://www.springerlin.at/dyn/heft_text.php?textid=1928&lang=en

di Foucault, in cui il dispositivo di sovranità collima con l'articolazione di un discorso che oscilla in una sorta di arbitrato tra la vita e la morte.

In un certo qual modo il passare dal campo, inteso come pianificazione di uno spazio destinato alla messa in sicurezza della popolazione in cui prevarrebbe un dispositivo immunitario, al campo come luogo in cui l'architettura si è organizzata per lo sterminio della popolazione, impone l'acuirsi di una visione del mondo in cui vita e potere oltre che a tornare ad essere conflittuali impongono criteri selettivi e anche forme esacerbate di razzismo.

Questa forma di potere necropolitico è ciò che ha lasciato denotare il campo come *death factory*, fabbrica di morte, in cui sembra decisivo lo sfondo razziale su cui si è potuto modellare una nozione di corpo, di vita, di potere che ha spinto l'umanità ben al di sotto dei limiti che potevano mantenersi nella codifica del nesso *Biòs-Zòe* all'interno del vissuto umano.

Il crollo di questo distinguo, l'indistinzione tra le due polarità, non solo permette che la vita venga svilita, ma lascia aperte voragini che trascinano, (attraverso prassi feroci di inferiorizzazione), la soggettivizzazione razzializzata di una subalternità al livello dell'infra-umano. In questo caso, la ferita rimane non solo aperta, ma diviene anche la condizione tanto presente quanto ossessiva di una vulnerabilità ripetutamente violata.

La trasformazione del problema della sovranità in Agamben, coincide con la condizione della *nuda vita* e nella concezione di un potere violento che si raggruma e si condensa nella concreta possibilità di una

messa a morte dell'altro, senza che ci sia delitto e senza che vengano allestite le scene del sacro.

Ciò che viene accompagnato da questa manovra è il soggetto su cui si riversa la violenza del principio di sovranità, l'*Homo Sacer*, nel cui corpo si configura l'intreccio di vita e potere in maniera singolare.

L'*Homo Sacer* è segnato dal potere in maniera passiva, non ha capacità di resistenza e reazione, indica come la vita incarnata di ciascuno possa venire uccisa ma non sacrificata. La docilità dello *zòe* diviene nuda vita per questo meccanismo biopolitico che s'innerva nel principio di sovranità.

Lo spostamento verso la polarità dello *zòe* è una sostanziale dequalifica del vivere politico, un artificio che evidenziando una perdita di qualità del *politikòs* fa coincidere la presunta deprivazione del potere di resistenza e di reazione del corpo animale con l'interruzione o lo sbarramento della *vita activa*.

In questo caso, l'atto sovrano, coincide con il momento d'infrazione della legge e descrive l'affermazione simultanea di un potere esterno, di sovranità. Questo momento si distingue dall'immunizzazione (che svilupperemo successivamente), non si afferma nell'atto di delegare al sovrano una forma di rappresentanza politica al fine di arginare le cariche distruttive del conflitto portato dalla moltitudine, ma in un certo senso fa rientrare il carattere immunitario, perché è dall'alto di un principio di sovranità che l'impunità viene a coincidere con la potenza di uccidere parte della popolazione.

Il senso biopolitico di questa operazione si decifra nella crescita di un potere che a ragione di una riduzione dell'esistente della popolazione ad *Homini Sacri*, dispone di un potere che cresce a dismisura rispetto alla perdita di valore e potenza della vita dei sudditi.

Come contro bilanciamento, la difesa della vita diviene superflua, ed il biopotere può diventare necropotere in forza di quest'ultima e decisiva riduzione. Questo provvedimento, di per sé d'eccezione, di poter discernere tra vite degne e non, sancisce il passaggio del carattere immunitario che lascia la parte del debole per passare dalla parte di un principio di violenza, ad un foraggiamento del violento.

In questa maniera, l'immunità è vicina ad un'altra forma di assoluzione, l'impunità per cui l'atto di violenza del potere sovrano risulta incondannabile e necessario. In questo senso, l'immunitario non funge più da barriera protettiva che preserva ciascun elemento del popolo dal conflitto hobbesiano generalizzato, ma acuisce anche in maniera letale l'esposizione di ciascuno al rischio, e lo rimette sotto la mannaia del principio necropolitico di sovranità. Ne risulta che assieme all'aumento delle vulnerabilità di ciascuno, come aspetto culminante, questo dispositivo necropolitico (che a detta di Agamben trova nel campo di concentramento il suo paradigma), finisce col determinare un drastico aumento del tasso di morte nella popolazione. Infatti, il cessare di un sistema di diritti e tutele in concomitanza con l'imporsi di uno stato di eccezione, non solo può

condannare ad una morte lenta, ma nelle peggiore delle ipotesi può portare ad un innalzamento di una fase di ritorsione necropolitica.

Questo processo nelle sue fasi più critiche, dove giocoforza entrano anche altri fattori a rimpolpare la nuda essenzialità di questo schema necropolicizzante, può far saltare un sistema in cui la morte si arreca per via indiretta o diretta, ed in questo ultimo caso il campo diviene una fabbrica di morte è il luogo in cui la popolazione viene in massa sterminata.

2.3 Il principio di sovranità immunitaria

Il filosofo Italiano, Roberto Esposito ha utilizzato un termine in uso nelle scienze mediche e biologiche, “l’immunità”, per rilanciarlo filosoficamente.

Esposito ha evidenziato che l’immunità intesa in senso filosofico viene rivestita da tre differenti involucri che l’abbinano ad altri importanti tasselli del pensiero politico moderno: «la sovranità, la proprietà e la libertà»⁵⁵.

Il concetto di immunità è un concetto vicino ma che allo stesso tempo che si distingue da quello di biopolitica. Infatti, se per biopolitica s’intende, una presa di potere che facendo leva sulla sfaldatura del legame tra *bíos-nómos*, che ha permesso il porsi della politica e della vita in una posizione di asimmetrico squilibrio al punto da sancirne una forma di dominio dell’una sull’altra; nel paradigma immunitario Esposito vede una compresenza, un incastro di queste due polarità che vanno l’una ad integrare l’altra.

In effetti, per Esposito, «anziché sovrapposti – o giustapposti – in una forma esterna che sottomette l’una al dominio dell’altro, nel paradigma immunitario *bíos e nómos*, vita e politica, risultano due costituenti di un unico, inscindibile insieme che assume senso soltanto a partire dal loro

⁵⁵ Si consulti, Esposito, R. Torino 2004, cit.pp. 41-78.

rapporto. L'immunità non è solo la relazione che connette la vita al potere, ma il potere di conservazione della vita»⁵⁶.

Rispetto ai tre involucri che rivestirebbero il paradigma immunitario, questi fungono da interfaccia tra l'azione immunitaria vera e propria ed il punto di contatto coi concetti di sovranità, proprietà, e libertà, permettendo l'articolazione di questi sullo sfondo dello stesso carattere immunitario. Tra questi, qui desta interesse come Esposito ha dipanato l'involucro della sovranità; un indirizzo che, partendo dall'immunitario per finire nei gangli della sovranità permette, distinguendosi da un'interpretazione di una sovranità bio-politicizzante (e che confluisce nel tematizzazione del campo come spazio della nuda vita Agambeniana), l'apertura di una prospettiva differente. Questo principio di sovranità che accoglie in grembo la sovranità, in un certo senso può dirsi anche biopolitico, ma rispetto al potere di uccidere Agambeniano, sviluppa i suoi presupposti in maniera differente arrivando a sostenere tesi opposte da quelle di Agamben.

Secondo Rancière, ad esempio :

«While Foucault opposed modern biopower to old sovereignty, Agamben matches them by equating Foucault's "control over life" with Carl Schmitt's state of exception. Schmitt had posited the state of exception as the principle of political authority. The sovereign power is the power that decides on the state exception in which normal legality is suspended. This ultimately means law hinges on a power of decision that is itself out of law Agamben identifies the state of exception with the power of decision over life.»⁵⁷

⁵⁶ Ibi, cit.pg.41.

⁵⁷ Rancière, J. Durham 2004 , cit. pg. 304.

L'incrocio tra questa nozione di potere sovrano preso in prestito da Foucault e la nozione di *eccezione* Schmittiana, è ciò che ha permesso di modulare il potere di uccidere, la visione della sovranità di Foucault con quella di Schmitt. Infatti, nel campo di derivazione Agambeniana, è come se gravassero degli effetti gravitazionali che affossano il soggetto nei buchi neri della sovranità. L'idea di biopolitica che Foucault ha sviluppato in più testi ed in maniera non univoca viene attutita da questo agglutinamento con Schmitt. Come risultato ciò che accompagna la biopolitica in Foucault, i punti di contatto tra vita e politica che passano da elaborate pratiche politiche, strategie di governo e di *governance* vengono attutite.

Quindi nel campo, la figura della biopolitica rimarrebbe la faccia nascosta di una sovranità politica, con precise funzioni dal controllare al segmentare la popolazione sino alla concepirne lo sterminio.

In breve se la paternità del termine di biopolitica è riconducibile a Foucault quella di Agamben non è perfettamente collimante con la versione datale dal francese. Di questo avviso è Thomas Lemke che ci ricorda che «mentre in Agamben il biopotere rimane negativamente riferito alla forma della sovranità, in Foucault esso rappresenta un insieme di nuove tecniche di potere che operano accanto ed in contrasto con il potere della sovranità»⁵⁸.

Al contrario, Esposito, grazie ad un approfondito lavoro su Hobbes individua nel paradigma di sovranità, «la più potente risposta ordinativa al problema moderno dell'autoconservazione della vita»⁵⁹. E soprattutto per via di una affinità che a partire da Agamben ha fatto consolidare la nozione

⁵⁸ Lemke, T., Berlin 2002, pg. 622.

⁵⁹ Esposito, R. Torino 2004, pg. 55.

di campo all'interno di una visione necropolitica della sovranità, l'insistere di Esposito sul carattere immunitario della sovranità è un qualcosa di cruciale che parte soddisfano gli esempi analizzati nel capitolo precedente.

Rispetto alla linea di pensiero Hobbesiana, l'intervento immunitario si attiva allorché l'istanza del conflitto si scontra con l'altro impulso naturale del conato auto-conservativo. In aggiunta, Esposito sottolinea che in Hobbes non è assolutamente presente alcun indizio di quella *nuda vita* che ha caratterizzato la sua nozione di campo proposta da Agamben. La vita in Hobbes non viene mai ridotta alla pura funzione biologica, né tantomeno subisce una dequalifica, un abbassamento di grado che la porterebbe a coincidere con la posizione che descrive il degrado di una vita reclusa nei campi di concentramento che riflette la tragicità di una condizione umana.

Primo Levi, in *Se questo è un uomo*, ci ricorda come la figura dell'internato è problematica in quanto vicina ad essere un'entità liminare, come sospesa tra la vita e la morte: «si esita a chiamarli vivi: si esita a chiamar morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo stanchi per comprenderla»⁶⁰.

Al contrario, la vita troverebbe nel politico una forma di necessario rovesciamento del biologico e del naturale, una forma di rifugio che la metterebbe al riparo dalle cariche autodistruttive dello stato di natura.

Questo passaggio, avverrebbe attraverso uno spunto di trascendenza, una negazione: la fuoriuscita da uno stato naturale, in cui la guerra di tutti contro tutti è predominante, comporta lo sdoppiamento della nozione di vita

⁶⁰ Levi, P. Torino 1989, pg. 113.

ed il suo innalzamento in uno stadio di sovranità immunizzante. E' proprio attraverso questa forma di evasione dallo stato di natura che si permette di accedere ad un valore aggiunto, alla articolazione più complessa che trascina la vita degli individui in vita dei cittadini. In un certo senso, l'acquisizione di questo surplus è ciò che rende possibile l'ipotesi della *salus*, la salute intesa non solo come *conservatio vitae*, ma soprattutto come *beneficio*, e *bene* perseguibile da parte del popolo; l'unione dei cittadini nel corpo della sovranità.

Questo passaggio, è molto delicato in quanto chiarisce quali effetti il dispositivo di sovranità Hobbesiana produce all'interno del paradigma immunitario. I cittadini entrano in un rapporto di sovranità deliberatamente e per contratto, e attraverso questo accedono ad una forma di preservazione che li libera dal rischio delle tensioni orizzontali. Nello stato di natura vi erano delle acute note conflittuali che ponevano i soggetti in relazione di comunanza. La sovranità recide il tratto comune che mette gli uni alla mercé dell'altro, per trovare una zona libera dal pericolo di un'offesa mortale, la relazione longitudinale che lega il soggetto al sovrano esemplificata dal contratto sociale.

L'immunizzazione sovrana è una forma di liberazione che l'individuo ottiene dal *munus*, ma i costi di questa invulnerabilità sono alti. Se da una parte, il patto sociale si contrae deliberatamente per sfuggire dai rischi del conflitto e per sottrarsi ad una comunità ferina, in automatico i soggetti risentono i contraccolpi di questo passaggio, le cui conseguenze si continuano ad avvertire sino alle soglie dei nostri tempi.

Innanzitutto, il rapporto di sovranità lega il sovrano ed i sudditi all'interno di un paradosso che lascia intuire un problema di rappresentazione. Il popolo viene rappresentato da un sovrano che allo stesso tempo gli è identico e diverso. D'accordo con Esposito, in Hobbes questa contraddizione interna alla sovranità è prodotta da una forma di *trascendenza immanente* che animando i vincoli di sovranità relega i termini della relazione, ovvero i cittadini ed il sovrano, in precise posizioni topologiche. Questo problema della rappresentazione si configura nell'acuirsi di un dislivello, perché se ragionevolmente il sovrano è diverso dai sudditi, questa diversità è dovuta al fatto che rappresentandoli pur stando al loro posto, la posizione di comando assunta dal sovrano rimane fuori dalla loro portata⁶¹.

La prerogativa del sovrano è dunque quella di poter occupare una posizione di rappresentanza, e da questa posizione esercitare il potere politico; quella dei sudditi invece, è quella di aver acconsentito a questa sottrazione di potere attraverso il contratto sociale. In questo senso, per i sudditi, la condizione di essere politicamente dei soggetti è vigente solo in quanto rimangono assoggettati e irretiti dal potere del sovrano il quale, in quanto «sovrano assoluto può liberare gli individui da altri poteri dispotici»⁶².

Un ulteriore contraccolpo del rapporto di sovranità è avvertibile se si analizza la condizione del suddito come membro di una comunità e se, come sostiene Esposito, si coglie nel meccanismo di sovranità una

⁶¹ Esposito, R.Torino 2004, pg. 58.

⁶² Ibidem , pg. 59.

deprivazione dell'essere in comune. Questo, come conseguenza più immediata porta ad un accostamento del suddito all'individuo moderno.

Il soggetto investito dalla sovranità non combacia con un dispossamento che lo porta ad una fuoriuscita dal politico, ed ad un ritorno al biologico, come nel caso della *nuda vita* agambeniana, ma subisce un mutamento che rivoluziona i suoi rapporti di comunità. Perde una forma di co-assialità che lo manteneva in una relazione con altri uomini e tra pari.

Questa mutazione che avviene all'interno della comunità, è ciò che fa assumere al dispositivo immunitario dei connotati biopolitici. Come potente meccanismo, la sovranità rompe tutti quei vincoli orizzontali che permettevano ai rapporti tra individui di rimanere tra pari e omogenei. Cosa che assieme alla perdita del conflitto generalizzato e alla neutralizzazione del rischio di morte o di ferimento, ha cessato di porsi in essere.

Scambiato per principio di autonomia, il riflesso del potere sovrano invece investe l'individuo atomizzandolo, e nel momento in cui si capisce che la fonte del pericolo risiede nella comunità, nello scambio cogli altri, nel corpo a corpo, nel non-mediato, l'immunizzazione funge da intercessore e si adopera per prosciugarla.

In effetti, il dispositivo sovrano fluidifica le regioni di questo passaggio, ponendo in essere l'artificio del contratto, fa il vuoto intorno al suddito, lo individualizza, lo assolutizza a sua volta.

Questo movimento è il senso più profondo dell'essere soggetti e assoggettati, è ciò che caratterizza la neutralizzazione del *bellum*

Hobbesiano, in cui la possibilità d'esser soggetti all'altro andava a collimare con l'incontro-scontro *del tutti contro tutti*.

In questo senso, Esposito vede nell'assolutismo dell'individuo l'effetto più significativo del meccanismo di sovranità perché va ad incidere profondamente nella sua costituzione, visto che lo modifica dall'interno, toccando il punto in cui la vita lo attraversa, e va a comporre il suo universo relazionale. Ma questa forma d'ipertrofia assolutista, che riguarda l'individuo, non va letta semplicemente come l'accesso smodato ad una forma di libertà senza freni, cosa che sarebbe limitata dagli obblighi contrattuali che legano il suddito al sovrano, ma nella sparizione, o meglio nell'immunizzazione di una forma di comunanza che avrebbe assestato i sudditi, i rapporti coi poteri e con la molteplicità in maniera differentemente pericolosa.

Perciò il punto fondamentale da cogliere in questo *excursus* è che, internamente al dispositivo di sovranità, si attiva una reazione che sgombra il piano relazionale del soggetto moderno definendone le mutazioni e le possibilità anche politiche del non essere più in-comune. In questo, rimanendo fedelmente interni alla prospettiva di Esposito, si assiste ad un rinnovamento antropologico dell'umano.

Questo rapporto di sovranità è ben diverso da quello usato da Agamben. Come abbiamo visto, il fulcro attorno a cui ruotano i ragionamenti Agambeniani è una particolare visione del potere sovrano. La destituzione che procura questo potere non assolve da una parte il suddito

dal conflitto e dall'altra lo atomizza immunizzandolo, ma al contrario destituendole dalle protezioni istituzionali, lo pone in uno stato di estrema debolezza necropolitica.

Infatti, Agamben da una lettura completamente opposta all'immunizzazione di Esposito. Se infatti da Hobbes il filosofo italiano ricava il suo modello immunitario, Agamben deflette il conflittualismo hobbesiano come condizione di estrema vulnerabilità:

«Lo stato di natura hobbesiano non è una condizione pregiuridica affatto indifferente al diritto della città, ma l'eccezione e la soglia che lo costituisce e lo abita; esso non è una guerra di tutti contro tutti, quanto più esattamente una condizione in cui ciascuno è per altro *nuda vita e homo sacer* .»⁶³

Questo punto era stato ritenuto essenziale da Hanna Arendt che evidenzia soprattutto in *la condizione umana*, la tendenza moderna a rinchiudersi in quella sfera dell'*idion* che si rivela irriducibile al carattere ideale dell'esperienza profondamente politica della *koinòn* greca. Questo aspetto, che coincide in sostanza col solipsismo e con la frantumazione della nozione di comunità, era ciò che aveva sottolineato Esposito nel delineare gli effetti che la rappresentanza provocava nella destituzione dello stato di natura e nel sancire il passaggio della moltitudine all'ombra di un principio di sovranità.

Come ripetuto più volte, la de-socializzazione dell'esperienza umana è ciò che sta anche a cuore ad Arendt che vede nella progressiva depoliticizzazione dell'esperienza umana, quel *quid* che minerebbe la *vita*

⁶³ Agamben, G. Torino 1995, pg. 118.

activa. La figura dello schiavo è ciò che più incarna la concretezza di questa deprivazione, rispecchia la fase dello spossamento che è direttamente proporzionale al possesso di beni materiali, una forma di reclusione comune anche a chi, come la donna greca conduce un'esistenza limitata al perimetro delle mura domestica. L'uno e l'altra incarnano la figura di chi rimane al di fuori dalla sfera pubblica e non occupando alcuna spazio di rilievo nella città stato, divengono quasi l'ombra del cittadino:

« la sfera privata era simile all'altra, era il lato oscuro e nascosto della sfera pubblica, e mentre essere politico significava conseguire le più alte possibilità dell'esistenza umana, non avere un proprio posto privato (come uno schiavo) significava non essere più umano». ⁶⁴

Tuttavia, è possibile che senza trascendimento, la densità concettuale della *vita* possa avere in politica ed in filosofia un valore non esclusivamente passivante ? Arendt, ha colto pienamente l'opportunità di tematizzare la vita senza che intervenga un trascendimento del politico? Ha colto la possibilità che nell'immanenza, nell'intersecarsi di vita e politica la profondità concettuale della *vita*, possa fungere da risorsa per una progettualità politica altra, e viceversa?

A parere di Roberto Esposito:

«Dal momento in cui l'ingresso sulla scena del mondo moderno della questione sulla vita coincide con il ritiro della politica sotto la duplice pressione del lavoro e della produzione, il termine di biopolitica _ come anche quello marxiano, di 'economia politica' _ risulta

⁶⁴ Arendt, H. Milano 1994 , pg..47.

sfornito di senso. Se l' 'attività politica' è considerata in linea di principio eterogenea alla sfera della vita biologica, non potrà mai darsi un'esperienza appunto bio-politica, situata precisamente al loro punto di incrocio»⁶⁵.

Tuttavia, come avevamo riportato in precedenza, Esposito quando inquadra il problema del dissolvimento della comunità, si premura di non neutralizzare politicamente il terreno di una comunità inesistente, ma lo mantiene all'interno di una forma politica de- socializzante, e questo finisce coll'apporre i sigilli al passaggio di un uomo che si apre alla possibilità del *politikon zoôn*, ad un altro, avvertibile solo come *zoôn*, un confinamento in quella dimensione domestica descritta dalla stessa Arendt.

Riassumendo, sia in Esposito dove l'immunità è la conseguenza principale di un dispositivo sovrano che nello scioglimento della comunità pone la subalternità in forma politica e de-socializzata, sia in Agamben, dove il dispositivo sovrano di fatto azzera la reciprocità e la complementarità dei termini vita e politica e rende possibile il modello di nuda vita, il binomio vita e politica viene a reimpostarsi all'interno di una separazione.

Come afferma Esposito, l'uso anche linguistico di una terminologia che si riferisce ad *una politica della vita*, ed ad *una politica sulla vita*, mostra come ci siano due piani che s'inclinano a secondo del tipo di fonte che evidenzia la polarità di potere preponderante. Oscillazione che, in maniera definitiva, non risolve la questione che si pone allorché si deve

⁶⁵ Esposito, R.Torino 2004, pg. 163.

decidere se la cattura della vita sia conseguenza di un ordinamento politico, di una esuberanza del potere politico che mettendo a distanza riesce ad inquadrare la vita come oggetto, o viceversa la politica rimanga in un rapporto d'immanenza con la vita, in quanto è da sempre iscritta nel registro del *biòs*, anche quando prova a trascenderla con l'artificio della sovranità.

In questo senso, la *zôê* ed il *biòs* non valgono solo come due possibili qualifiche dell'umano, o dell'animalità dell'uomo, non sono esclusivamente dei valori interni ai rapporti di soggettivizzazione che premono sul corpo dei viventi, ma fungono anche da inesauribili riserve per la costituzione dei rapporti di forza che vanno a legarsi in differenti registri di sapere che si sono contesi il primato sulla vita.

Questa riflessione può, se non farci entrare in confidenza col concetto di Biopolitica, lasciarci almeno intendere fino a che punto un'ideologia possa sposarne e far proprio un programma biopoliticizzante. In un certo senso, come del resto è stato più che palpabile nella congiunzione espositiva sovranità-immunità, è sintomatico che alcuni termini (ma in alcuni casi anche concetti) vengano usati nel lessico medico ed in quello politologico. Il ricorso a metafore organicistiche che ha unito l'idea dello stato con quello di un organismo, è stato un espediente utilizzato sin dai classici del pensiero filosofico. Le contaminazioni tra il sapere medico, biologico, filosofico e politico è sicuramente qualcosa di inveterato nei secoli del pensiero occidentale.

Sicuramente, agli occhi di Esposito è chiaro che l'ingresso della sfera del biologico nel politico è stato più che lampante:

«Il nazismo non è, né può essere, una filosofia realizzata perché è già una *biologia* realizzata. Mentre il trascendentale del comunismo è la storia, il soggetto è la classe e il lessico è l'economia. Il trascendentale del nazismo è la vita, il soggetto è la razza, e il lessico la *biologia*»⁶⁶.

Nel nazismo, la *biologia*, intesa letteralmente come discorso sulla vita, è stato il settore disciplinare, in cui si è potuto dar fondamento ad una teoria del soggetto che si è potuto strutturare ideologicamente attorno ad una mistica della vita, che ha posto il sapere biologico e l'ideologia razzista, al servizio di una politica che si rivelava come selettiva. Nuovamente, il distinguere tra vita degne e no, lo sperimentalismo avviatosi nei campi di concentramento sull'umano, risultava nella posizione trascendentale assunta dalla vita. Lo sterminio degli Ebrei e degli zingari nei campi di concentramento trovava la sua folle giustificazione nella fusione della vita degna con l'idea della razza superiore.

Esposito, ritiene che ci sia in Heidegger una matrice filosofica importante che si è spinta nei difficili territori in cui vita e politica trovano una decisa articolazione. Al di là di una supremazia biologica ideologica della razza e concettualmente in contrasto col pensiero biopolitico e biologico del Reich, Heidegger mostra un importante distinguo sul piano

⁶⁶ Esposito, R. Torino, cit. pg. 117.

della qualifica morale dell'ente che trova valore nell'essere *appunto per la morte*.

Esposito, suggerisce che «mentre nella *tanatopolitica* nazista la morte rappresenta il presupposto, prima ancora che il destino, della vita svuotata dalla potenza biologica – e perciò ridotta a mera esistenza – Per Heidegger essa è il modo di essere proprio di un'esistenza distinta dalla nuda vita»⁶⁷.

In Heidegger, la *fatticità* dell'esistente resta saldamente quella cifra irriducibile da cui si sgrana il contrasto che vede schierarsi da una parte vita ed esistenza, e dall'altra le possibili progettualità che spingono una vita umana indirizzabile politicamente. L'incrinatura di questo piano permette d'intravedere lo sfasamento che può esserci tra la vita incarnata da un individuo ed il suo trascendimento politico.

Jacques Derrida si sofferma a lungo sul concetto di immunità, sugli esiti filosofici e politici di una visione *organicistica* e *bio-logica* della comunità e dei rapporti tra individui in relazione a ciò che il filosofo francese ha chiamato una condizione *auto-immunitaria*.

Il fatto che, a partire degli anni novanta, Derrida inizi a utilizzare massicciamente la categoria di autoimmunità ha a che vedere con la centralità sempre più esplicitamente assunta dalla questione della vita e da un pensiero del vivente all'interno del lavoro decostruttivo.

Come Derrida mette in evidenza, nell'ottica biologico-medica con malattia autoimmune s'intende una patologia del sistema immunitario per cui un organismo

⁶⁷ Ibi.pg.169.

reagisce contro i propri elementi costituenti. In condizioni normali, vi è infatti uno stato di tolleranza immunitaria: le strutture del proprio organismo vengono riconosciute come “proprie” dalle cellule del sistema immunitario e come tali non vengono rigettate. Nella patologia autoimmune, l’organismo considera invece come estranee cellule che sono sue, attivando conseguentemente contro di esse una risposta immunitaria, che diviene perciò auto-immune, danneggiando o distruggendo i propri stessi componenti. Alcune cellule, nonostante facciano parte del proprio organismo, vengono individuate come antigeni, come agenti dannosi ed estranei al proprio organismo, scatenando la risposta immunitaria.

Derrida è particolarmente interessato al processo autoimmunitario e a una generalizzazione della “logica” a esso immanente. Egli stesso rilegge la nozione di autoimmunità in una famosa intervista rilasciata immediatamente in seguito all’attentato dell’11 settembre:

«Un processo autoimmunitario è, lo si sa, quello strano comportamento del vivente per il quale, in maniera quasi suicida, esso si impegna a distruggere “se stesso”, le proprie protezioni, ad immunizzarsi contro la “propria” immunità»⁶⁸

La democrazia, «nella sua autoimmunità costitutiva, nella sua vocazione all’ospitalità», nella sua «essenza iperbolica e più autoimmunitaria che mai», è uno spazio esemplare per sorprendere questa «perversione normale e normativa», che va «ben al di là dei semplici processi biologici attraverso i quali un organismo tende a distruggere, in modo quasi spontaneo e più che suicida, tale o talaltro organo, tale o talaltra delle sue proprie protezioni immunitarie»⁶⁹. La democrazia è sin dall’inizio esposta al rischio della propria autodistruzione: essa non può

⁶⁸ Derrida, J. 2003b, p. 102.

⁶⁹ Derrida, J. 2003a, p. 159.

conservarsi che mantenendo aperta la possibilità del proprio sovvertimento, assicurando le condizioni della propria distruzione.

Tra gli esempi più evidenti e più attuali di processo autoimmune all'interno di una democrazia vi è, secondo Derrida, quello che riguarda gli eventi dell'11 settembre:

«Assistiamo allo spettacolo di un'amministrazione americana, potenzialmente sostenuta da altre amministrazioni in Europa e nel resto del mondo, che, pretendendo di fare la guerra contro l'«asse del male», contro i nemici della libertà e contro gli assassini della democrazia nel mondo, deve inevitabilmente e innegabilmente restringere, all'interno del suo stesso paese, le libertà cosiddette democratiche o l'esercizio del diritto, rinforzando i poteri inquisitori della polizia ecc., senza che nessuno, nessun democratico, possa seriamente opporvisi, e non limitarsi a lamentare questo o quell'abuso nell'uso a priori abusivo della forza con cui una democrazia si difende contro i propri nemici, difende se stessa, da sé, contro i proprio nemici potenziali.

Essa deve somigliare loro, corrompersi e minacciare se stessa per proteggersi dalle proprie minacce. Al contrario, forse è proprio perché vivono in una cultura e secondo un diritto largamente democratici che gli Stati Uniti hanno potuto aprirsi e mostrare la loro grande vulnerabilità a immigrati, per esempio ad apprendisti piloti, “terroristi” esperti ed essi stessi suicidi, che, prima di rivolgere contro gli altri, ma anche contro di sé, le bombe aeree che erano diventati, e di lanciarle, insieme lanciandosi contro le due torri del World Trade Center, si sono esercitati sul territorio sovrano degli Stati Uniti, in barba alla CIA e all'FBI, forse non senza un certo consenso autoimmune di un'amministrazione a un tempo più e meno imprevedente di quanto non si creda davanti a un evento supposto imprevedibile e grave. I “terroristi” possono essere cittadini americani, e alcuni tra quelli dell'11 settembre forse lo sono stati; in ogni caso, sono stati aiutati da cittadini americani, hanno rubato aerei americani, hanno volato con aerei americani, sono decollati da aeroporti americani»⁷⁰.

⁷⁰ Derrida, J. 2003a, pp. 67-68.

La dinamica dell'11 settembre è emblematica di una logica autoimmunitaria anche perché l'aggressione è venuta dall'interno: la democrazia americana si è per così dire attaccata da se stessa, attraverso quegli «altri» che essa, ha accolto e reso parte di sé, addestrato e armato, abbassando le proprie difese, rendendosi perciò vulnerabile ed esponendosi al rischio della minaccia.

La relazione all'alterità è, per Derrida, ad un tempo ciò che rende possibile e impossibile la vita, quella necessità di modificazione e trasformazione al di fuori della quale non vi è che la morte.

L'io vivente può sopravvivere solo auto-infettandosi, come dice Derrida, portando in sé l'altro. Vi è ipseità solo se vi è alterazione, vi è vita solo dove vi è vulnerabilità, permeabilità, ossia apertura all'altro. Perciò Derrida parla di una implacabile legge della conservazione auto distruttrice, della ipseità egologica: conservarsi è sempre alterarsi. Vivere, secondo il pensiero del vivente implicato dalla categoria di autoimmunità, è, ancora per Derrida, aprirsi all'altro.

Capitolo 3 - Risvolti storici.

Inizialmente, in questo paragrafo ci soffermeremo su degli esempi storici in cui la forma campo è stata usata in concomitanza con degli stati di conflitto che hanno fatto la loro comparsa in contesti per lo più coloniali. Alla fine del paragrafo prenderemo in esame come i campi hanno fatto la loro comparsa in Europa.

Come è noto, gli Spagnoli in seguito alla scoperta dell'America, furono i primi Europei a cimentarsi nelle avventure coloniali e presto si trovarono a gestire un impero che comprendeva tutta l' America Centrale, e quasi la totalità del Sud America. Nel 1896, il governo Spagnolo in seguito ad una rivolta che si stava diffondendo nell'isola di Cuba, sentirono la necessità di separare i rivoltosi dal resto dei civili. Apparentemente, il ricorso ai campi, aveva la funzione di proteggere la popolazione non belligerante tanto che il governatore in carica nell'isola caraibica emise per provvedimento un bando che invitava quei contadini che non desideravano essere trattati come ribelli a concentrarsi in campi fortificati.⁷¹

Il caso di Cuba, è molto importante, perché probabilmente nell'isola Caraibica si è intravisto per la prima volta il campo in forma moderna. L'esempio Cubano, non è esente da criticità ed è offuscato da diversi coni d'ombra. I contadini che decisero di trovare rifugio nei campi, in quanto ritennero che l'obbedienza al decreto li avrebbe potuto tenere lontani dall'acuirsi della rivolta furono tratti in inganno, ed in contemporanea

⁷¹ Kaminski, A. Torino 1997,cfr.

l'istituzione del campo non ha risposto pienamente ad una messa in sicurezza della popolazione.

In effetti, in seguito all'ultimatum dato dal governatore dell'isola, i 400.000 mila contadini (e tra questi si annoveravano un numero cospicuo di donne e bambini), che hanno obbedito all'ordine del governatore, mandati nei campi di concentramento allestiti in tutta l'isola, sottoposti a condizioni di estrema deprivazione, hanno trovato la morte.

Quindi, nei campi Cubani che avrebbero dovuto ergersi a salvacondotti sono divenuti divennero luoghi di rappresaglia indiretta. Il fatto che molti Cubani trovarono la morte nei campi sminuisce di molto il fatto che questi non morirono sotto il fuoco delle forze Spagnole o filo spagnole.

Il provvedimento enunciato dal governatore aveva una seconda agenda, ed era senz'altro più mirato a far arrendere parte della popolazione che a creare delle zone affrancate dal conflitto. Non c'è stata una volontà di separare i ribelli dai civili, ma si è proposto una resa incondizionata alla popolazione dell'isola la cui accettazione ha recato alla popolazione una dolorosissima reclusione forzata.

Il risultato di questa crisi offrì il pretesto agli Statunitensi d'ingerire nella politica dell'isola. Infatti, successivamente ad una crisi diplomatica, nel 1898 scoppiò il conflitto ispano-statunitense. Questo fatto secondo Rigoulot e Kotek, ha assegnato due primati all'isola caraibica: _ Il territorio Cubano oltre ad essere stato per la prima volta il luogo in cui si sono spianati i campi

è stata anche il primo luogo in cui nella storia moderna si è applicato il *diritto d'ingerenza a scopo umanitario*.⁷²

Anche se in forme diverse, l'esempio di Cuba è stato replicato pochi anni dopo nella colonia Inglese del Sudafrica. Nell'arco del quadriennio in cui si combatté la terza guerra Boera (1898-1901), i ribelli di origine Olandese che insidiatisi in Sud Africa, erano riusciti provvisoriamente a rendere indipendenti le province di Orange e Transvaal. Ma in seguito alla capitolazione delle province Boere indipendenti, il conflitto arrivò agli Inglesi. Nel 1900, Il comandante delle truppe Britanniche pianificò l'utilizzo dei campi di concentramento per internare più di 110 mila Boeri e impose che si chiudessero i perimetri dei campi con del filo spinato.

Il ricorso alla concentrazione e all'internamento dei civili ha qui una spiegazione pratica ed è attribuibile a questioni strategico militari. A Londra l'internamento dei Boeri non era visto come un provvedimento ingiusto e immotivato, perché i coloni di origine Olandese del Sud Africa erano percepiti con ostilità, erano dei nemici che avevano messo in questione la piena sovranità Inglese sulla colonia.

Andando a consultare le cronache del tempo si può notare come l'opinione pubblica veniva attratta da campagne mediatiche interventiste che facevano leva sul fatto che la guerra fosse *giusta* in quanto era in gioco quell'unità imperiale del regno messa in discussione dalle rivendicazioni illegittime dei Boeri. Come si scorge dai titoli di un giornale che era letto a Londra il 4 Agosto del 1900 : " Se l'unico modo per garantire tale conquista è il

⁷² Kotek, J. Rigoulot, P. Milano 2001, cfr..

trasferimento dell'intera popolazione Olandese, non esiteremo a spostare in massa uomini, donne e bambini".⁷³

Anche dal caso Sudafricano, si può evincere che i campi potevano essere degli adattamenti strategici mirati ad assecondare le logiche del conflitto, spesso giustificati da provvedimenti amministrativi.

Nell'anno 1900 in Sudafrica il comandante delle truppe Inglesi, mediante la pianificazione di 58 campi stabiliti nelle tre grandi province di Orange, Transvaal e Natal, pensò di contenere 114 mila persone per neutralizzare le capacità organizzative, e la possibilità che il sentimento di rivalse Boera potesse trasformarsi in guerriglia. Questa tattica rientrò in una strategia militare più ampia che aveva previsto per smantellare il tessuto connettivo della rivolta, la distruzione dei grossi centri urbani Boeri e le loro reti infrastrutturali e sociali ed il concentramento di gran parte dell'etnia Boera ad esclusione di chi potesse essere reclutato come soldato, nei campi.

Come nel caso di Cuba, gli alti tassi di mortalità conseguenti all'ammassamento nei campi, furono dovuti a diverse cause concomitanti, ma le severe condizioni ambientali, la scarsa igiene e la mancanza di cibo furono certamente preponderanti.

Le morti nei campi avvennero senza sentenza ed indirettamente, la logica del lasciar morire anche in questo caso nuovamente prevalse. In seguito alle pressioni ricevute dai governi esteri e alle manifestazioni di protesta avvenute nella stessa Inghilterra, dove parte della società civile mostrò la sua disapprovazione nei confronti dei metodi brutali impiegati nella

⁷³ St. James Gazette's, 4 Agosto 1900, cit. in Ibi, pg 44.

campagna in Sudafrica, sotto intervento del governo inglese ci furono sostanziali miglioramenti nelle condizioni di vita dei Boeri reclusi nei campi. Miglioramenti che portarono allo smantellamento delle strutture dedite al concentramento avvenuto a fine guerra.

Nel 1904 i Tedeschi si espansero, in una zona dell'Africa australe che approssimativamente coincide con l'attuale Namibia, popolata da una tribù di pastori. Il ricorso ai campi da parte dei tedeschi in Namibia è stata funzionale allo sterminio degli indigeni. Infatti, come ci ricorda la ricerca storica sui campi fatta da Kotek e Rigoulot a questi fu intimato di abbandonare la loro terra, pena la morte, a prescindere dal fatto che fossero armati o rimanessero dediti alla pratica dell'allevamento del bestiame.

Di conseguenza ai soldati Tedeschi fu ordinato di sparare a vista ad ogni indigeno sorpreso nei territori da anettere all'impero coloniale. L'annessione Tedesca delle terre degli Herero, comportava che ogni forma di presenza indigena nel territorio (e questo riguardava anche i gruppi familiari) fosse passibile di uccisione. In questo ultimatum, lo sterminio degli Africani risultava essere la *condicio sine qua non* quel lembo di terra d'Africa poteva ritenersi pienamente germanica.

Il diktat era indirizzato agli Herero considerati «non più sudditi» e si concludeva con un eloquente: «*Questa è la mia decisione per il popolo Herero*». Questo enunciato che sancisce l'annessione territoriale della terra degli Herero è emblematico della ferocia che contraddistinse le imprese coloniali, in quanto è rivolto ad un popolo fatto da individui ancora in vita, ma ne presagisce una rapida morte.

L'invito macabro ad accettare quel destino che da lì a poco li avrebbe segnati risuona come una premonizione, e come tale è indirizzata a dei fantasmi. La nuova sovranità Tedesca, imponeva attraverso la rimozione violenta di quel tribale e di quel primitivo rappresentato dagli Herero, la necessità d'immettere sul territorio nuovo sangue e questo si sarebbe rinnovato soltanto attraverso lo sterminio e le uccisioni di massa. L'operazione di pulizia etnica promossa da Von Trotha richiama fortemente l'assunto Schmittiano secondo cui c'è una relazione ancestrale che lega il diritto, la terra e la politica. Sgombrare il territorio dagli Herero, è un gesto che è concorde con la tesi di Schmitt che trapela nel suo *Nomos della Terra*, dove la terra diviene «la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo.»⁷⁴

Federico Rahola, ha notato come nello sterminio degli Herero si è mostrata la cifra dell'eccesso laddove, invece che sudditi il potere si è rivolto contro «masse di corpi da plasmare, di cui disporre integralmente», e laddove si è rilevato che quel « sovrappiù incolmabile (..) allude a un vuoto su cui è possibile ipotizzare linee di tragica ricorrenza con la Shoah».⁷⁵ Concorda con questo punto anche Sciorba che evidenzia come « nei luoghi di eccidio degli Herero si ritrovano già in nuce tutti gli orrori dei futuri campi nazisti in continente : la morte burocratizzata, predisposta, calcolata nel dettaglio.»⁷⁶

⁷⁴ Schmitt, C. Milano 1991, pg.15.

⁷⁵ Rahola, F. Verona 2003, .pg. 69.

⁷⁶ Sciorba, A. Verona 2009, pg. 41.

Ci sono molti altri esempi che ci dicono che l'uso dei campi è stato una pratica molto frequente nella storia coloniale Europea. In Libia sotto il Comando di Graziani, l'Italia fece ricorso al campo e tra l'altro usò anche le armi chimiche anche contro i civili; I Francesi spianarono campi in Algeria, per rinchiudere insorti e civili tra il 1956 ed il 1961; e nuovamente gli Inglesi tornarono a spianare ed ad allestire campi per il concentramento della popolazione Kikuyu nel 1950, che era riuscita ad organizzarsi nel movimento politico e insurrezionalista Mau-Mau e a sperimentare forme di guerriglia contro il giogo coloniale Inglese.

3.1 Il triangolo guerra migrazione campo

In Europa, il ricorso ai campi si è diffuso sempre più frequentemente agli inizi del Novecento. Prima di delineare una breve casistica di come il fenomeno ha preso sempre più frequentemente piede nel suolo occidentale è necessario fare due precisazioni. L'Ottocento, è stato il secolo dei Risorgimenti e della riscoperta di quelle identità nazionali che hanno minato alla base le grosse unità imperiali. L'erosione di questa, ha portato alla scoperta della trinità popolo-territorio-nazione che ha dato fondamento all'espandersi dei nazionalismi lungo il novecento. Sembrò quasi che territorializzare e segmentare la popolazione a secondo di una discriminante etnica-identitaria costituisse il requisito indispensabile per entrare nella modernità.

Come evidenzia bene Rahola: « La Grande Guerra si può infatti leggere come il climax del processo d'identificazione tra Stato e Nazione: il compimento di un progetto lungo più di un secolo, che porta Nazioni a organizzarsi in Stati e stati a diventare/scoprirsi per la prima volta Nazioni.»⁷⁷

Il filo rosso comune a queste riflessioni è il tema del nemico su cui Schmitt ha edificato il suo pensiero politico. Rispetto a ciò, il fatto che una popolazione si riconosca omogeneamente come etnia che appartiene ad un territorio, spesso consegue ad una difesa del territorio in funzione di una presunta costruzione identitaria in base ad un principio di nazionalità.

⁷⁷ Rahola, F. Verona 2003, pg.71.

Quindi, l'ergere barriere storiche e culturali a presidio dei confini reali o immaginari, trova spesso come controparte la costruzione sociale di un nemico che abita lo spazio della non appartenenza, che col suo essere fuori dal grembo dello stato nazione può attrarre su di sé le caratteristiche del nemico. Non a caso, questo stato di non-appartenenza spesso si combina con il non essere tutelati e coperti da diritti, azione che sancisce l'affiliazione ad uno stato sotto la forma della cittadinanza.

Questa trama che insiste sul carattere negativo dello straniero che occupa il doppio spazio del nemico e del senza Stato ha accompagnato a lungo il meccanismo concentrazionario che si è esplicitato assieme al fallimento dell'integrazione dell' *outsider*, alla sua non accettazione e alla sua degradazione al rango di non nazionale.

In Europa, lo strumento dei campi, si utilizzò per la prima volta in Olanda nel 1914 per contenere i Belgi che stavano fuggendo dal loro paese, in seguito all'invasione Tedesca. Tuttavia i Belgi rifugiatesi in Olanda furono concentrati nei campi assieme a quei migranti Belgi che avevano abbandonato la madrepatria per cercare maggiori fortune in terra Olandese. A partire dal 1914, nei Paesi Bassi si contavano diversi campi provvisori e un campo permanente, quello di Nunspeet, per contenere l'ondata di profughi che nel 1915 raggiunsero la cifra di un milione. Questi sono stati rinchiusi in un arco di tempo che è andato ben oltre la fine del conflitto. Le testimonianze del tempo ci hanno fatto sapere che i primi rimpatri vennero eseguiti dal governo Olandese per mezzo di convogli speciali nel Febbraio del 1919. In questo esempio è evidente che Il triangolo guerra-migrazione-

campo ha giocato un ruolo preponderante. Il concentramento forzato dei Belgi in Olanda, protrandosi sino al 1919 a guerra finita è un fatto che incrina profondamente l'ipotesi che nei campi Olandesi prevaleva una logica umanitaria. Se è pur vero che i Belgi erano andati a cercar rifugio in Olanda, nei campi Olandesi finirono anche quei cittadini Belgi che erano emigrati in Olanda per lavoro da tempo e che non correivano alcun rischio per l'invasione Tedesca del Belgio. Questo, rende l'idea dell'asfissiante clima culturale che si respirava in Europa in quegli anni a cavallo tra le due guerre e questo aspetto nazionalistico raggiunse un livello parossistico quando quegli individui che per motivi di lavoro avevano eletto a loro residenza l'Olanda furono inseriti nei convogli del 1919 e rimpatriati.

La reclusione dei migranti Ucraini in Canada tra il 1914 ed il 1920 è un altro esempio di questa triangolazione. Gli Ucraini avevano iniziato a raggiungere lo stato Nord Americano nel 1890, ed i flussi migratori composti dagli Ucraini emigrati in Canada sono stati stabili sino allo scoppio della grande Guerra.

In seguito all'entrata del Canada nel conflitto mondiale, gli Ucraini furono considerati enemy aliens nonostante avessero risieduto per più di un in Canada e avessero stabili rapporti lavorativi coi Canadesi e avessero contribuito col loro lavoro alla crescita del paese. Dopo l'etichettamento furono destinati in 26 campi e costretti ai lavori forzati e queste condizioni di internamento durarono anche in questo caso ben oltre il conflitto.

Negli Stati Uniti, lo stigma dell'essere considerato un enemy aliens, ricadde su molti emigrati provenienti dalla Germania e da quei paesi che allora

confluivano nell'impero Austro-Ungarico. Nel biennio 1916-1917, negli Stati Uniti si instaurarono due forme d'internamento:

_ Ci furono campi mirati all'isolamento e alla neutralizzazione di coloro che erano classificabili come nemici per provenienza, in quanto provenivano da paesi contro cui gli Statunitensi si erano schierati al fronte, e campi ordinati dal presidente Wilson nel 1917, che furono noti come Exclusion Zones. E che furono riservati agli immigrati sospetti di essere degli enemy aliens. Questi luoghi di reclusione furono un limbo pesantissimo per molti europei che erano in attesa di ottenere la naturalizzazione Statunitense che videro la sospensione del loro processo di naturalizzazione.

In Inghilterra, la comparsa del campo segnò una forte inversione di tendenza con le politiche di tolleranza che erano state rivolte nei confronti di stranieri rifugiatisi nell'isola Britannica durante l'Ottocento. Tra il 1914 ed il 1915, la paura che ci potessero essere nell'isola dei cospiratori stranieri portò all'emissione di un decreto che intimava la reclusione preventiva di chi potesse essere sospettato di promuovere attività anti-nazionali. Nel 1919, il campo dell'Isola di Mann, Knockaloe recluse quasi 20.000 mila persone.

In Francia, come negli esempi visti in precedenza, l'internamento nei campi ha mostrato come la drammaticità degli eventi bellici ha influito pesantemente nei modi di organizzare la politica interno dello Stato. Tuttavia, se nel 1914, si rinchiudevano nei campi quegli individui che potevano rivelarsi pericolosi in quanto reputati esterni agli apparati di uno Stato che si era irrigidito sul principio essenzialista di nazionalità, nel 1915 si avviarono le pratiche delle denazionalizzazioni.

Non si trattava più di non accogliere nello stato gli stranieri, così come avveniva nelle exclusion zones in cui si bloccava il processo di naturalizzazione, ma si espelleva dallo stato nazione. Le denazionalizzazioni furono fatte contro i cittadini dell'Alsazia e della Lorena, tacciati di filo germanismo e contro chi aveva già ricevuto una naturalizzazione in quanto non poteva considerarsi per sangue un Francese.

Questo fenomeno è molto importante perché non ha precedenti nella storia e perché permette di capire ciò che Arendt aveva sottolineato nel ribadire che l'ingresso nei campi coincide l'abbandono dei diritti di cittadinanza⁷⁸. Le pratiche della denazionalizzazioni hanno sancito questo assunto. Nella destituzione di uno status politico, che vuol dire appartenenza ai ranghi della cittadinanza si apre una voragine che metterà in questione il bios dell'uomo e la sua politicità. Questo, oltre che ad evidenziare la provvisorietà del giuridico può produrre anche una reazione a catena: la perdita dello status di cittadini apre le porte di un'entità massificata ancora più grande (quella di non-cittadini). Tuttavia come dice in questa maniera si rischia di perdere il contatto con la sfera della soggettività ed il potere della politica. Per cui come sostiene Rancière anche nelle più prostranti delle situazioni la politicità dei soggetti, di coloro che non hanno parte, è un qualcosa che resta anche nelle squilibrio più radicale, nelle chiusure e nelle esclusioni più estreme; perché è nell'atto di compiere rivendicazioni che s'impone la forza del dissenso:

⁷⁸ Arendt, H. Torino 1999, cfr.

«A political subject, as I understand, it is a capacity for staging such scenes of dissensus. It appears thus that man is not the void term opposed to actual rights of the citizen. It has a positive content that is the dismissal any difference between those who “live” in such or such sphere of existence, between those who are or are not qualified for political life »⁷⁹.

Questo per dire che, da una parte tramite le de-nazionalizzazioni s'intravedono le vulnerabilità del soggetto inteso come non-cittadino, ed è attraverso queste vulnerabilità che il campo acquisisce un potere illimitato e dequalificante che riduce l'uomo al rango di nemico o lo tratta come un animale da macello. Da un'altra parte questo percorso porta ad un discorso che gira attorno ad una concezione dell'uomo come vittima, dimenticando che la vita politica di questo non può cessare per l'atto incondizionato di un sovrano. In un certo senso, può essere sviante insistere sull'univocità della dimensione del campo, come grado zero del politico o eleggerlo a pensiero che critica il fondamento del politico.

⁷⁹Rancière, J.Durham 2004 , cit. pg.304.

Capitolo 4 - Mondi doppi, sul coloniale.

4.1 Il colonialismo ed il campo; Rapporti di forza e soggettivizzazione.

La tesi che vorrei abbozzare si evince dal seguente parallelismo: così come il campo è un concetto spaziale che non trova un'interpretazione adeguata al di fuori di una particolare concezione plurale delle forze e dei rapporti che s'intrattengono tra queste⁸⁰, allo stesso modo il colonialismo\postcolonialismo si riproduce, e si ripropone all'interno di una relazione di mancata soggettivizzazione, i cui effetti sono endemici a questo rapporto. Questo emerge dalla convinzione che ci sia una forte relazione che vincola la forma campo alle colonie⁸¹, ed in qualche modo è possibile affermare che questa relazione si protragga anche nel postcolonialismo.

In questo caso, si è scelto di non separare il colonialismo dal postcolonialismo, in quanto si condivide la tesi comune a molti pensatori che non accoglie la pacificazione che risiederebbe nel del prefisso *post* del colonialismo. Questo perché si ritiene il processo della colonizzazione inesausto è quindi ancora in atto.

Bhabha e Spivak (e non sono i soli) evidenziano come alcuni tratti tipici del colonialismo nel postcoloniale sarebbero ancora vivi nel postcoloniale. Entrambi definiscono la critica al coloniale come un processo che mira a ridefinire la posizione della subalternità e a restituire la

⁸⁰ Si consulti Scurba, A. Verona 2009.

⁸¹ Si consulti. Rahola, F. Verona, 2003. Dove si evince che l'esperienza del coloniale non può scindersi dalla genealogia del campo. In questo senso aggiungerei che una riflessione sul campo non può ignorare quei temi cari al postcolonialismo che c'impongono una riflessione sul doppio binario della subalternità e su come il dominio coloniale abbia avuto a che fare tanto con la figura del subalterno quanto con quella del dominante.

soggettività sottratta dal colonialismo. A ragion per cui la necessità vigente di una critica postcolonialista risiede nel mettere in evidenza che la storia del coloniale è una storia tuttora aperta e la cui posta si condensa in una sorta di dialettica mancata. Mancamento che risulta nel fallimento del riconoscere all'altro il suo essere soggetto di fatto e di diritto.⁸²

Sulla stessa lunghezza d'onda, Mellino puntualizza che per postcolonialismo non s'intende uno scarto temporale, un cessare improvviso dei rapporti di violenza e dominazione:

«Il *post* di Postcoloniale si presenta come un'altra provocazione postmoderna [...] più che indicare una frattura o un distacco nei confronti del passato, sta qui a significare, in una sorta di ritorsione epistemologica Lyotardiana, proprio il contrario: l'impossibilità di un suo superamento date le dinamiche neocoloniali che hanno caratterizzato la maggior parte dei processi storici di decolonizzazione formale»⁸³.

Dunque, il post-colonialismo indica una forma di continuità con un tipo di potere che nelle pratiche delle de-colonizzazioni ha semplicemente mutato di forma e ha continuato ad esistere all'interno di prassi che solo in minima parte hanno recato in sé i caratteri del cambiamento.

A questo proposito Franz Fanon, è stato molto puntuale nel descrivere come, ciò che poteva apparire come una conquista d'indipendenza, non era altro che il frutto di una negoziazione tra la vecchia dominazione straniera e i nuovi governanti indigeni. Per Fanon, i movimenti

⁸² Spivak, G. Urbana 1988, cfr e Bhabha, H. London 1992, cfr .

⁸³ Mellino, M. Roma 2005 , pg. 11.

d'indipendenza in Africa non hanno sancito altro che un passaggio di consegne (che spesso tra l'altro assumeva le forme del protettorato). Egli ha testimoniato come le decolonizzazioni (tramite il perdurare di quegli accordi politici, economici e commerciali che avevano permesso che si stabilissero rapporti privilegiati tra l'ex-paese colonizzatore ed i colonizzati), hanno spesso assunto tratti farseschi ed ogni ascesa al potere coincideva con l'impegno di garantire continuità agli equilibri del passato.

Per Balibar ad esempio, la decolonizzazione formale di un paese è sempre seguita da una ri-territorializzazione del colonialismo. Questa ri-territorializzazione, prende corpo nella riproposizione del giogo: Colonia – Europa. Ciò è particolarmente evidente in fenomeni sociali quali possono essere le migrazioni.

Balibar nota come il riacutizzarsi del problema del colonialismo si fa concreto ogni qual volta un migrante incarna una figura d'esclusione sociale, ogni volta che a causa di molti fattori, (ma anche e soprattutto per gli impedimenti legali che separano il migrante dal cittadino), il trovare collocazione nella società *ospitante* diventa un'impresa.

Per il filosofo politico : «la ri-colonizzazione si può leggere sia su un piano reale e quotidiano, sia negli effetti che ha su tutta l'umanità. Il legame tra i due piani è assicurato dalla comunicazione che riesce a dare ad ognuno un'immagine stereotipata del suo posto all'interno della gerarchia, proiettandola virtualmente nel luogo in cui vive»⁸⁴.

⁸⁴ Balibar, E. Roma 2004, pg.80.

Questo porta lo straniero o l'outsider ad introiettare l'esclusione, e a mantenere intatto quel senso di distanza, quel gap di risorse materiali, culturali ed economiche che lo tenevano *fuori dai giochi* e che presumeva di colmare attraverso il viaggio.

Se assumendo questa prospettiva, in parte si può affermare un rapporto d'inscindibile reciprocità tra le migrazioni ed il colonialismo, per un altro verso questo assunto ci aiuta a comprendere la complessità della colonia come luogo eterotopico. In questo senso, quando si parla di Colonia e di Post-colonia, non s'intende semplicemente un paese conquistato e governato da stranieri in base a criteri che rispecchiano le esigenze degli occupanti, ma si tratta anche di uno spazio topologico tanto complesso quanto irrisolto, che non può definirsi esclusivamente in maniera linearmente geopolitica.

Ad esempio, i confini che delimitano una nazione o una colonia, che separano il mondo civilizzato dalle barbarie, non sempre trovano una collocazione precisa. Come spesso capita in Europa per quelle norme che disciplinano i fenomeni migratori, queste suddivisioni si frantumano e vengono spesso messe in crisi con l'instaurare un dominio, in cui la negoziazione attuale o pregressa di un rapporto di forza colma le lacune del diritto e i suoi vuoti giuridici.

Ciò nonostante, come ci ricorda Fanon, le suddivisioni spaziali nella colonia la modellano dall'interno seguendo un netto ordinamento geometrico e segregazionista. Il colonizzato abita un mondo scisso in due, perché la colonia è divisa geometricamente da spartiacque, è ordinata e

regolamentata dalla presenza delle caserme e dai commissariati di polizia. Nel mondo coloniale, mancano le cosiddette zone grigie per cui le figure degli intermediari che popolano il mondo capitalista e che mediano e disciplinano lo sfruttato, rendendolo incline al potere, vengono meno⁸⁵.

Fanon fa notare come, il compito di disciplinamento che nelle società occidentali è assolto da una serie di secolarizzazioni, da funzionari statali, dai professori nelle istituzioni scolastiche, come dai preti attraverso il ricorso al potere pastorale viene assolto nelle colonie dal potere militaresco. Infatti, «il gendarme e il soldato, con la loro presenza immediata, i loro interventi diretti e frequenti, mantengono il contatto col colonizzato e gli consigliano, a colpi di sfollagente di napalm, di non muoversi. Come si vede, l'intermediario del potere usa un linguaggio di pura violenza».⁸⁶

Tuttavia, questa storia che s'incunea nello spazio vuoto di una mancata soggettivizzazione non può che leggersi sulla scia di una microfisica foucaultiana e le differenze tra dominanti e subalterni, tra subalternizzati e dominanti non può che altresì leggersi sotto un'ottica del potere; in maniera immanente, e senza mai uscire da un rapporto della forza con la forza.

Da questo assunto, l'accostamento del campo alla colonia\postcolonia, il modo in cui entrambe le sfere si fagocitano decostruiscono la cifra del colonialismo. All'interno di linee di forza\potere, la questione della subalternità che è in gioco nel postcolonialismo si scorge

⁸⁵ Fanon, F. Torino 2007, cfr.

⁸⁶ ibi pp. 5-6.

all'interno di un potere multiforme che alterna un rapporto interattivo di forze molteplici, con l'imposizione di un dominio della violenza.

Gioco forza, insistendo in questi interstizi, occorre destreggiarsi in un'analisi che scandagli le densità del potere, che segua come questo si coaguli nelle forme della soggettivizzazione, denunciando catture, influenze, e possibili definizioni dell'altro in relazione al sé. In maniera generica, riflettere sul gioco coloniale ha in un certo senso a che fare con una riflessione che si interessa di capire come si possa combinare la cifra di una forza di conquista con l'assoggettamento. Se questo rispecchi una forma di disconoscimento che rende fragile e infondata la subalternità indigena, oppure se si dipani in maniera differente attraverso meccanismi e dispositivi più pervasivi, più concreti e materiali, che dal profondo lavorino oscuramente sui corpi.

In Mbembe come in Spivak e in Bhaba, la storia della colonia è una storia amputata del suo soggetto principale ma questa mancanza è figlia di una negazione, di un impedimento che concretamente ha vietato all'altro l'uscita da uno stato degradante. Il regime bianco, ha assunto i connotati di un regime razzista e questo ha tenuto il nero ad uno stato di lontananza dall'umanità che il bianco rappresenta e di prossimità col nulla assoluto.

Secondo Mbembe, i giochi coloniali hanno avuto più di un legame con l'umanesimo europeo, il quale spesso ha sposato il progetto colonialista delle varie potenze, sino (come avevamo visto prima) a costituire la sua infrastruttura ideologica. In questo senso il carattere del umanesimo europeo

ha forti le impronta di un'esaltazione feroce del sé, e di una negazione radicale dei valori altrui.

Egli crede che il colonialismo debba essere analizzato attraverso lo studio di quelle stesse cariche grottesche che sono scaturite dall'interazione del sapere e del potere razzista con la colonia. Queste hanno tratteggiato una gestione delle risorse, l'imposizione di una sovranità che si è andata a deformare nella singolarità di una realtà deforme.

Lo storico Camerunense definisce questo sistema di spoliazione, impossessamento e dominio, il regime della *bestia*. Perciò il compito della critica postcoloniale è quello di smontare la sua ossatura, far venire a galla le sue scorie, mostrando come il giogo di dipendenza che si è insinuato in un dislivello economico, infrastrutturale, tecnologico(ecc..) si ramifica sottilmente nei più chiusi interstizi del sociale, e su più livelli. Infatti egli dice che «per il pensiero postcoloniale la razza costituisce infatti la regione selvaggia dell'umanesimo europeo, la sua bestia.»⁸⁷

Il razzismo produce le striature del progetto coloniale, gli sformamenti che tratteggiano poteri e saperi sulla carta degli atti e che s'incidono sulla carne dei sudditi, è la guaina di un sistema politico che scava nelle colonie le sue logiche deliranti. In parte, Mbembe avverte che il compito della critica postcoloniale coincide con una minuziosa decomposizione del potere-sapere razzista. Ciò nonostante, avendo posto le condizioni di continuità tra il colonialismo ed il postcolonialismo, l'incentrare l'analisi sul razzismo non è privo di problematicità in quanto

⁸⁷ Mbembe, A. Milano 2008, pg.48.

occorrerebbe cogliere come le vecchie forme di razzismo si rinnovino nel postcolonialismo.

Senza dubbio però è possibili imputare all'ideologia razzista, un programma ideologico di governo che non tiene conto di un altro inferiorizzato.

Avevamo visto in precedenza, che Deleuze aveva ritenuto che in Foucault agissero delle pieghe di soggettivizzazione. Per Deleuze, Foucault ci descrive come i Greci ben sapevano come piegare il fuori, come «la forza appartiene al fuori poiché è essenzialmente rapporto con altre forze: è inseparabile in sé stessa dal potere di affezione su altre forze (spontaneità) e di subire affezioni da altre forze (ricettività)».⁸⁸ Un tipo di sapere e potere, in cui ogni elemento della microfisica esercita una forza su altre. Un tipo di rapporto che sarebbe impensabile senza un fuori che si crea nello scarto che si frappone tra i corpi, ed i corpi stessi. In quanto la concezione pluralista delle forze ammette che i corpi siano delle singolarità e col loro entrare in rapporto, si avvierebbe quel processo funzionale alla circolazione delle forze in cui il tasso di aleatorietà presente tra il momento di produzione e quello d'interazione delle forze, è ciò che caratterizzerebbe l'imprevedibilità nei rapporti fra i viventi.

Come ha intuito Richard Sennet, la sensibilità greca passava da un forma di sapere medico e da una fisiologia che era mirata ad amplificare la fisicità del cittadino. Il concepire un'etica ed una politica modellata in base alle supposte capacità, e alle potenze dei corpi non poteva prescindere da

⁸⁸ Deleuze, G. Napoli 2002 pg. 133.

questa forma di separazione che sanciva le virtù del corpo dalle sue corruzioni. Il corpo del cittadino, era non solo il tramite tra il singolo e la *polis* ma anche ciò che fisiologicamente sanciva le giuste distanze tra lo status del cittadino e quello dello schiavo. Sennet allora si appella ad una visione della Grecia classica dove la potenzialità fisica del corpo è direttamente proporzionale alla sua capacità d'incidere politicamente nei luoghi pubblici della città stato al punto da costituirne uno status quo:

«Il calore nel corpo sembrava governare le capacità di vedere, ascoltare, agire ed anche di parlare[...] questo registro medico ha anche agevolato una messa in relazione tra cittadini e schiavi: da una parte il corpo degli schiavi che si è sviluppato stupido e freddo per la mancanza dell'esercizio del discorso; e dall'altra il cittadino il cui corpo si è riscaldato grazie al fuoco sacro del dibattito pubblico tenuto nelle assemblee »⁸⁹.

In un certo senso, se s'intende il colonialismo all'interno della deprivazione del libero processo di soggettivizzazione occorre individuare le ragioni di questo blocco. Barriere che in questo caso si pongono tanto all'interno del rapporto di forza che vige nel campo, quanto nelle dinamiche che scaturiscono nel colonialismo\postcolonialismo.

Vedere cosa s'intercala tra i nessi del sapere - potere che sono a chiamati a determinare le forme ed i possibili campi della conoscenza sarebbero il potere-sapere e i processi e le lotte che lo attraversano e da cui è costituito, e le partiture del politico che insieme alle strategie di

⁸⁹ Sennet, R, Torino Milano, 1992 pp. 43- 44.

orchestrazione dei dispositivi⁹⁰ renderebbero possibili, le forme più varie di soggettivizzazione⁹¹.

Ed in particolar modo sarebbe difficile discernere le soggettivizzazioni dalle forme di assoggettamento, che qui invece collimano con le tragiche condizioni di una vita condotta allo stremo, di un esistente che nel corpo al corpo col negativo rischia costantemente l'annichilirsi.

Tuttavia nella soggettivizzazione c'è anche un respiro di libertà. Rancière ad esempio la connota come «la produzione, tramite una serie di atti, di un'istanza e di una capacità di enunciazione che non erano identificabili in un campo di esperienza dato, la cui identificazione dunque va di pari passo con la raffigurazione del campo dell'esperienza». Questo perché occorre immaginare i corpi in soggettivizzazione come se fossero dei sistemi di feritoie e aperture, che si riproducono in forme di prossimità con un fuori, inteso come sua condizione di possibilità. La trama della soggettivizzazione si declina come un sistema di pieghe nel corpo e nei corpi.

Accanto al corpo, tuttavia, Foucault ci ricorda che ci sarebbe un'altra cosa irriducibile alla sfera corporale, qualcosa tanto incorporea quanto non sostanziale e che prende il nome di anima. Questa gioca un ruolo decisivo e

⁹⁰ Per dispositivo intendo Deleuzianamente l'intreccio vettoriale di tre elementi, sapere, potere e soggettività che in costante tensione gli uni con gli altri, non smettono mai d'incrociarsi secondo una costante variabile, che riproduce un aleatorio non del tutto privo di casualità, un margine di libertà, che è interno ai rapporti tra le diverse forze che interagiscono tra loro. Si consulti Deleuze, G. Napoli 2002.

⁹¹ Rancière, J. Roma 2007, pg. 54.

si configura come «l'elemento dove si articolano gli effetti di un certo sapere e il riferimento di un sapere»⁹².

E' infatti nell'anima che si dettano le condizioni di possibilità di una politica che s'incunea come una protesi, e s'incista come uno stigma, le pieghe della soggettività e i suoi scarti. Nell'incorporeo dell'anima si condensano gli effetti di quelle le variabili aleatorie che riproducono gli incontri tra i corpi ed il loro mutuo l'attraversamento. Da ciò si ricava che l'uomo non è altro che un effetto, il risultato di un assoggettamento che mantiene però la possibilità di soggettivizzarsi come sua riserva di libertà.

Per cui, l'assoggettamento e la soggettivizzazione sono entrambi momenti che derivano dal rapporto di potere e sapere, ma afferiscono a due dimensioni che differiscono a secondo dei gradi di dipendenza dal rapporto con le forze che li hanno determinati e dalla capacità di ricavare da questa relazione col fuori, le pratiche di libertà e le *regole facoltative dell'uomo libero*.⁹³

L'importanza di questa articolazione, trova il suo crocevia nell'uomo, nella suo intenderlo come un processo, la combinazione di un rapporto in cui è l'effetto, il colpo di dadi, l'eventuale che si produce nel mutuo incontro con l'altro, e che intra-soggettivamente si estrinseca nell'opposizione anima-corpo.

⁹² Foucault, M. Torino 1976, pg. 33

⁹³ Deleuze, G. Napoli 2002, pp. 134-135.

Come co-articolazione delle forze di potere e sapere, l'uomo si ritrova con «un'anima [che] lo abita e lo conduce all'esistenza, che è essa stessa un elemento della signoria che il potere esercita sul corpo.»⁹⁴

Al contrario, il prosciugarsi delle riserve del fuori, o il prevalere di uno stato non di potere, ma di dominio, porta ad un asfissia dei margini di libertà e le forme di soggiogamento divengono più che concrete. In un certo senso, Foucault mette a fuoco il livello delle poste in gioco che rimangono assolutamente politiche:

«analizzare l'investimento politico del corpo e attingere ad una microfisica del potere suppone dunque che si rinunci _ per quel che concerne il potere _ all'opposizione violenza ideologia, alla metafora della proprietà, al modello del contratto o a quello della conquista; [...] potremmo sognare una " anatomia" politica. Non sarebbe lo studio di uno Stato inteso come un "corpo" (coi suoi elementi, le sue risorse, le sue forze) ma non sarebbe neppure lo studio del corpo e dei suoi contorni presi come un piccolo Stato. Si tratterebbe del 'corpo politico' come insieme di elementi materiali e di tecniche che servono da armi, collegamenti, vie di comunicazioni e punti di appoggio alle relazioni di potere e di sapere che investono i corpi umani e li assoggettano facendone oggetti di sapere»⁹⁵.

L'accostamento del campo alla colonia\postcolonia impone a sua volta che la cifra del colonialismo di mettersi all'interno di queste linee di forza\potere. Il riconoscere come la storia di una certa mancanza, come le questioni inerenti alla subalternità stiano all'interno di una visione del potere multiforme. Una storia in cui l'alternanza della natura delle forze ha

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Foucault, M. Torino 1976, cit. pg. 32.

imposto un dominio violento e razzista e soppresso le variabili vitali dei processi di soggettivizzazione. L'imposizione di un dominio della violenza, sarà l'oggetto della parte restante del capitolo.

4.2 *La colonia è un labirinto di forze*

In precedenza abbiamo individuato come tra il campo e la colonia ci fossero dei tratti comuni. Entrambi sono luoghi su cui l'esercizio delle forze tende a generare la privazione di un'autonomia, la castrazione del potere che ha il sé nel farsi protagonista della sua costituzione. Inoltre, la colonia ed il campo hanno entrambe un carattere eterotopico.

L'*eterotopia* o spazio altro, nasce come luogo di contestazione, a partire da cui è possibile contestare gli altri spazi. La casa chiusa è un esempio di questo carattere in cui « si denuncia tutto il resto della realtà come un'illusione». ⁹⁶ Nel caso delle colonie, la contestazione può avvenire mediante la creazione di un mondo altro, che perseguendo un modello utopico, un progetto ideologico o teologico politico, può porsi come altro luogo, o luogo dell'altro e denunciare l'inadeguatezza di ciò a cui si contrappone, l'altro mondo.

Il filosofo francese utilizza l'esempio della colonia gesuita del Paraguay dove alla fine della piazza centrale del villaggio c'era la chiesa; da un lato il collegio, dall'altro la prigione. I Gesuiti regolamentavano meticolosamente, dalla sera alla mattina e dalla mattina alla sera, tutta la vita dei coloni. L'angelus suonava alle cinque del mattino per il risveglio; poi segnava l'inizio del lavoro; a mezzogiorno la campana richiamava la gente, uomini e donne, che avevano lavorato nei campi; alle sei ci si riuniva per la cena, e a mezzanotte la campana suonava di nuovo: era la cosiddetta campana per il 'risveglio coniugale', perché i gesuiti, che ci tenevano alla

⁹⁶ Foucault, M. Napoli 2006, pg.24.

riproduzione dei coloni suonavano allegramente le campane ogni sera per far proliferare la popolazione; cosa che effettivamente avvenne perché gli indiani che erano 130.000 all'inizio della colonizzazione gesuita, diventarono 400.000 alla metà del XVIII secolo. Era l'esempio di una società interamente chiusa su se stessa, che niente collegava al resto del mondo, tranne il commercio e i guadagni considerevoli della Compagnia di Gesù.⁹⁷

Dunque, il sogno coloniale coincide con la rappresentazione di un mondo per l'altro senza contraddizioni o attriti, dove quei fattori di dispersione e di molteplicità che hanno un effetto costitutivo o destabilizzante nella costituzione del soggetto sono neutralizzati. Questo aspetto del progetto coloniale impone all'altro di farsi soggetto nel rinvio circolare e permanente a sé stesso, è funzionale al dominio del sé, ad un modello di dominazione che può fondarsi sulla meccanica di una soggettività concatenata. Una presa che soggiogherebbe in maniera unilaterale i subalterni rendendoli docili e privi di qualsiasi forma di riscatto o di autonomia.⁹⁸

Un altro interessante aspetto del coloniale è che questo può definirsi come un ambiente risultante all'interno di «un labirinto di forze in azione e queste forze si situano entro uno spazio che si adoperano a rilevare, coltivare, ordinare».⁹⁹ Infatti, oltre che come eterotopia la colonia s'inscrive nello spazio come ambiente che in Foucault acquisisce una valenza particolare e diventa : «una zona di interferenza tra gli eventi prodotti da

⁹⁷ Ibi. pp. 26-27.

⁹⁸ Mbembe, A. Milano 2008, Cfr..

⁹⁹ Mbembe.A.Roma 2005 ,pg. 202.

individui, popolazioni e gruppi, e gli eventi quasi naturali che accadono attorno ad essi »¹⁰⁰.

Quando Fanon parla di spazio del terrore nel descrivere la durata del momento della conquista della colonia, amplificata dal numero di caserme e dalla tendenza a tenere il possesso territoriale *manu militari*, accenna al tentativo di geometrizzare e di attutire mediante la forza ed il linguaggio della violenza le reazioni dei colonizzati. L'ordine violento che viene ad imposto dai coloni nasce attraverso una naturalizzazione dell'esterno e l'avvertire il paesaggio (compresa la popolazione indigena) come facente parte di una natura avversa essendo percepita ossessivamente come il prodotto di una perpetua conquista. Se per il colonizzato la colonia è divenuta lo spazio del terrore, come rovescio della medaglia per il colono lo spazio coloniale è uno spazio di «velleità», «capriccio» e «vertigine».

Mbembe interagendo con la letteratura coloniale del tempo ritrae diversi esempi di come l'ambiente possa ritenersi come una mediazione, di come il mondo delle colonia possa divenire *ambiente* assumendo la prospettiva del colono :

«Nessuna colonia può dirsi completa senza le sue mille varietà di formiche: creature feroci, voraci, che in viaggio senza posa, notte e giorno instancabilmente attaccano elefanti, gorilla e ogni Negro in cui si imbattono; penetrano, abiti e abitazioni, raggiungono le cime degli alberi più alti, spolpano le ossa a ratti e topi, e con rabbia furibonda divorano scarafaggi e scorpioni»¹⁰¹.

¹⁰⁰ Foucault, M. Milano 2005, pg 30.

¹⁰¹ Mbembe, Roma 2005, cit. pg 216

Questi spazi d'affezione sono gli intermedi della relazione colono-colonizzato e l'uno è il rovescio della medaglia dell'altro. Allo stesso tempo è attraverso questi intermedi che si attivano i rapporti di forza e le articolazioni del labirinto-colonia.

A mio parere, osservare la maniera in cui questi tre livelli articolano tre maniere diverse di concepire una forma di modellamento della soggettività postcoloniale è fondamentale. Questo perché il colonialismo la cui critica si consolida come post-colonialismo è inteso come una forza, che per esercitarsi ha bisogno di due polarità che si mettono reciprocamente in relazione l'una con l'altra. Questo reciproco coinvolgersi dei due termini della relazione per ricavare una forma di soggetto derivato dall'incontro di due forze contrastanti è una delle anime dei processi di soggettivizzazione. Processi che per un verso, provano ad incanalare il verso di un fascio di rapporti nei canali di un dominio violento.

Una particolare architettura del potere che riflette una nozione di sovranità ed una forma di comando che si dispone a raggiera in funzione di una triplice visione della violenza: una *violenza fondativa* di stampo hegeliano, una *violenza legittimante* che coincide col processo in cui la violenza fondativa si trasforma in autorità riconosciuta, e una *violenza di durata*, di guerra che si attua nel proporre l'esistenza, la diffusione, e la durata di questa autorità oramai legittimata¹⁰².

In questo senso, il potere coloniale rispecchia una forma particolare di potere dove i toni della sovranità sono particolarmente accesi. Mbembe,

¹⁰² Ibi pg. 34.

ci indica che il possesso della colonia si scandisce in una presa della sovranità, in un *occupatio* bellica:

«la sovranità sulla colonia non ha carattere legale ma deriva da un *fait accompli*. [..] Per definizione essa non si fonda sul consenso degli sconfitti e si presenta dunque *ab initio* come atto di violenza. In terzo luogo, infine l'occupazione coloniale non si limita a congelare i diritti giuridici dell'entità politica invasa ma riduce progressivamente il peso di tale entità politica, sino al punto in cui essa non vanta più alcun titolo sul territorio del quale il potere coloniale è diventato usufruttuario»¹⁰³.

Questi sono i tre momenti che scandiscono l'acquisizione della terra ed il suo farsi territorio coloniale, ma non illustrano tutti gli interstizi della colonia. Oltre il possesso, il governo della colonia segue un ordinamento particolare.

Avevamo visto in precedenza, come la storia delle colonie richiami il problema della soggettivizzazione e che questo sottintenda una forma di razzismo. Per Foucault «il razzismo è [..] legato al funzionamento di uno stato che è obbligato a servirsi della razza, della purificazione delle razze, e della purificazione della razza, per esercitare il suo potere sovrano. La giustapposizione, o piuttosto il funzionamento, attraverso il biopotere del vecchio potere sovrano del diritto di morte, implica il funzionamento, l'instaurazione e l'attivazione del razzismo»¹⁰⁴. Questo, come ci ricorda Mbembe, può fungere da blocco ai processi di soggettivizzazione, e risolversi negli automatismi della *necropolitica*.

¹⁰³ Mbembe, A. Roma 2005, pg.214.

¹⁰⁴ Foucault, M. Milano 1998, pg 228.

La relazione *necropolitica* ha bisogno per avviarsi dei due attori principali del potere coloniale il colono ed il colonizzato nella presenza di un soggetto e della sua ombra:

«un soggetto agli occhi del quale il diritto non ha a che vedere con la giustizia, ma, al contrario, è un certo modo di provocare la guerra, di condurla e di renderla perenne. E' infine un soggetto per il quale la ricchezza è soltanto un mezzo per esercitare il diritto di vita e di morte sugli altri [...] E' questa la ragione per cui la relazione coloniale oscilla costantemente tra il desiderio di sfruttare l'altro [posto come razzialmente inferiore] e la tentazione di eliminarlo, di sterminarlo»¹⁰⁵.

Tuttavia, se ci si limitasse a vedere nei blocchi dei processi di soggettivizzazione solamente delle matrici razziste si prenderebbe un abbaglio, così come (anche se in senso lato si deve riconoscere la fondatezza), sarebbe opportuno considerare anche, che sotto i regimi coloniali e postcoloniali potrebbero essere sussistite le condizioni per il crearsi delle forme, se pur minime di autonomia, anche forme minoritarie o molecolari di soggettivizzazione. La legittimità di questo dubbio è evidente nell'analisi delle nuove forme di razzismo che pendono nel postcoloniale come eredità del coloniale ma allo stesso tempo si mantengono negli sviluppi di questo processo inesaurito.

Come si può certificare la mancanza delle soggettivizzazioni, ammettendo che le variazioni dei processi, deleuzianamente parlando, avvengono ammettendo la possibilità terza che nel processo del divenire il valore è prodotto non come il risultato di una variazione scalare ed

¹⁰⁵ Mbembe, A. Milano, 2008, pg. 49.

estensiva, una misura di grandezza che va nel verso del più grande o del più piccolo, ma come il risultato di divenire intensivo e minoritario?

Come avvertire, o come non avvertire le variazioni del molecolare se in ultima analisi le soggettivizzazioni nel divenire illimitato, tendono ad evadere nell'invisibilità? Come può non essere razzista a sua volta un discorso che nega al soggetto di aprirsi alla soggettivizzazione ?

Il concetto di *Black Atlantic* di Paul Gilroy si muove in questa direzione. Nella sua teoria anti-anti-essenzialista si premura di formulare le singorità della *Blackness*, le peculiarità degli stili di vita maturati attraverso quel rimosso della storia che è stata la diaspora dei neri d'Africa, la loro riduzione in schiavitù, la piantagione, l'esperienza della deportazione nella nave negriera. In queste prassi, un ruolo determinante l'ha avuta un'altra eterotopia, la nave, vista come crogiuolo di un'identità aperta e cronotipo un «vivo sistema micro politico e micro culturale in movimento [che veicola] l'attenzione verso il *middle passage*, verso i numerosi progetti per i ritorni redentivi alla terra madre africana, verso la circolazione di idee e di attivisti così come verso il movimento di prodotti culturali e politici fondamentali: opuscoli, libri, dischi per grammofoni e corali»¹⁰⁶.

Gilroy ha individuato nel terrore razziale, nella sofferenza quei tratti comuni che hanno permesso all'interno della *Blackness* di articolare il prediscorsivo all'interno di forme culturali complesse come il Soul ed il Jazz. In un certo senso, accogliere questa visione è un dovuto atto di

¹⁰⁶ Gilroy, P. Roma, 2003, pp. 51-52.

decentramento e da un risvolto significativo a questa storia della soggettività rimossa.

4.3 Ritratto d'autocrate

Achille Mbembe ha descritto la recrudescenza di violenza che ha caratterizzato la vita in Africa centrale intorno alla fine degli anni Novanta. Una violenza che nelle postcolonie s'intreccia coi piccoli gesti mirati alla sopravvivenza. E' molto frequente, specie nelle cronache di vita quotidiana raccolte negli appunti degli antropologi, constatare che la vita urbana delle megalopoli africane riserva sempre qualcosa di altro, di poco inquadrabile ed in una sorta di relazione d'invisibilità con l'ordine delle cose.

Gli scritti e i report degli studiosi di antropologia urbana che hanno posto attenzione alle forme di vita e all'articolazioni politiche informali che prendono corpo negli *Slums* africani evidenziano spesso come ci sia un sommerso che si tiene un passo indietro rispetto all'apparire caotico e frenetico della vita e del commercio. Questo sommerso, che prende il nome d'informalità, non è solamente una condotta economica, ma anche uno stile di vita, una variazione mondana, *wordly*.

Tuttavia, negli scritti di Mbembe, questo presentimento che afferisce ad un certa doppiezza del piano del reale, acquisisce spessore teorico e diventa una modalità di rappresentare il mondo circostante, un mondo segnato da una crisi radicale e da una forma temporale:

«Il contesto in cui si svolge questa attività è il presente immediato, e il tratto distintivo di questo presente è quella che viene chiamata crisi. Oltre che per le sue determinanti politiche e le sue manifestazioni visibili e materiali, del tutto evidenti, questa crisi deve essere intesa come la persistenza di un eccesso essenziale, una forma di violenza opaca e di terrore nata da una specifica mancanza: quella del soggetto/suddito postcoloniale, che non può far

valere liberamente la propria possibilità o offrire a se stesso /a l'ambiente in cui vivere una forma di ragione in grado almeno di rendere intellegibile l'esistenza quotidiana, se non addirittura di conferirle il suo pieno significato»¹⁰⁷.

L'esperienza della restrizione del piano dell'intellegibile, restituisce una capacità parziale di orientamento in cui le forme di sopravvivenza sono sperimentate quotidianamente e improvvisate. Mbembe sceglie di rendere tangibile i contorni delle colonie\postcolonie attraverso l'analisi del figurativo e lo strumento della rappresentazione segnica.

La delicatezza dell'operazione di Mbembe sta nel punto di contatto tra il rappresentato ed il segno, soprattutto se si considera il fatto che se ci si concentra su delle elaborazioni segniche (come nel caso della satira politica Cameroonense) pensandole come dei setacci per rintracciare gli elementi spuri del quotidiano, la rappresentazione ne risulta forzata, violentata dalle forze che dal reale alla carta sono chiamate in causa. Questo effetto di dissolvenza si offre negli effetti che il presente immediato produce nella cognizione del reale, quando l'eccesso si mostra come ciò che si espande in maniera bilaterale, gravando nell'intercapedine che separa «le componenti del mondo reale e del linguaggio per far sì che [queste] si annullino»¹⁰⁸.

Di fatto, l'aderire o meno di queste vignette con le asperità di un piano esistenziale che s'inasprisce solidamente nella postcolonia, è sempre il risultato di uno sfondamento : un eccesso di realtà che messa su carta indica cosa sta accadendo nel fuori della rappresentazione, quali forze sono

¹⁰⁷ Mbembe, A. Roma 2005,pg. 168.

¹⁰⁸ Ibi cit. pg. 176.

in gioco e quali combinazioni e meccanismi premono come eccedenze sui soggetti rappresentati.

L'oggetto di questi fumetti e delle satire sono gli interpreti passivi del potere, i sudditi, coloro che non riescono ad avere una visione nitida della realtà circostante sulla loro pelle (e spesso agendo alla cieca), accumulano nella scansione del presente immediato esperienza, ma accanto a loro si delineano le figure degli interpreti attivi, gli autocrati.

Entrambi, sudditi e autocrati, soggetti comprimari calati in un ambiente in crisi, che si pone come il vero ecosistema nelle colonie. La crisi si produce nell'unione di uno stato di mancanza, quello del soggetto che nello spazio postcoloniale occupa la posizione del suddito, con uno stato di proliferazione che si produce in un eccesso essenziale dovuto all'innalzamento dei livelli di violenza opaca e di terrore prodotti da questa specifica mancanza e agito dall'altro elemento della coppia, l'autocrate.

Come abbiamo detto in precedenza, il suddito e l'autocrate sono permeati dai rapporti di violenza-potere, visibilità-invisibilità, ma soprattutto le loro azioni sono scandite dal presente temporale, che è il tempo della crisi. Questa crisi che coincide con un eccesso sensoriale, un senso di bruttura che forma l'aura grassa dell'autocrate. Crea blocchi nelle capacità minimali di ragionamento, nelle possibilità strategica esistenziale di elaborare ciò che viene dopo e come affrontarlo. Il presente immediato, in un certo senso entra in cortocircuito con la capacità di rappresentarsi da parte di una data comunità urbana un futuro comune. Il suddito e l'autocrate formano una mappa della postcolonia, tratteggiata tra le crepe di una

particolare forma temporale che scandisce i tempi della sopravvivenza. La formula temporale del presente immediato si fa concreta nella presenza dei corpi grassi e emaciati, nel modo in cui occupano la postcolonia, e si procacciano i mezzi di sussistenza. La crisi, dunque, prende i connotati di una curva temporale che si descrive nella capacità di trattenere, possedere, deglutire, scandita dai desideri di possesso e dalle fantasie di evasione, in cui si delinea un orizzonte di crisi dove:

«il piacere ed il bisogno di appagamento sono pertanto complementari e assumono forme variegate: eccesso e intemperanza, stravaganza e incuria, la facoltà di fissare i limiti (arbitrarietà) e d'infrangerli (trasgressione)_ in breve l'evidente facilità con cui mediante un semplice *fiat*, si può decidere di stabilire qualcosa o di abolirlo. In un contesto simile, naturalmente regna l'impunità: si fa quel che si vuole , si mangia quel che c'è senza preoccuparsi del domani».¹⁰⁹

In precedenza abbiamo appreso come sarebbe impossibile immaginare rapporti di forza che non siano interni a rapporti di potere, ma allo stesso tempo occorre affermare che non ci sarebbe potere, ma solo violenza nell'affermazione di una forza singolare che vertendo sui corpi, su oggetti o su esseri determinati produrrebbe distruzione, variazioni di forme e sfiguramenti, e allo stesso tempo sarebbe impossibile immaginare rapporti di forza che non siano interni al potere¹¹⁰.

Secondo l'autorevole parere di Deleuze, il potere inteso foucaultianamente si distingue anche dalla violenza perché non ha un

¹⁰⁹ Mbembe, A. Roma 2004 , pg 199.

¹¹⁰ Deleuze, G. Napoli 2002, cfr.

oggetto su cui esercitarsi, ma entra sempre in una relazione seriale con altre forze. Questa forma di rapporto seriale per Deleuze implica un continuo rimando col probabile ed il possibile che costituiscono allora aleatoriamente le categorie fondamentali del potere ed il suo campo privilegiato di applicazione.

A questo punto, utilizzando sempre la visione Deleuziana del potere in Foucault, questo non è solo un rapporto di forze ma anche: «un'azione sull'azione, su azioni eventuali o attuali, future o presenti», oppure come «un'insieme di azioni su azioni possibili»¹¹¹.

All'interno di questa cornice, Mbembe elabora la sua acuta diagnosi sul lavoro oscuro del potere nella colonia, servendosi di due *personaggi concettuali*, il suddito e l'autocrate. Queste due polarità si lasciano differenzialmente trapassare dal potere, sono complementari. Occupano nel piano posizioni asimmetriche e de-assestate che li fanno muovere ed agire in modo differenti, ed attingere a diversi livelli di virtualità. Come i vasi comunicanti, il suddito e l'autocrate fungono da circuito in cui la differenza di condizioni materiali, il gap esistenziale che li separa viene recuperato nella riconversione circolare dei beni, per cui la penuria del suddito si recupera nell'autocrate sotto forma di eccesso¹¹².

L'autocrate, diviene, specie nel mondo della rappresentazione fumettistica e satirica, l'espressione figurativa di un surplus che distorce la realtà, e ne restituisce la sua portata allucinatoria: un rigonfiamento, il suo doppio ventre.

¹¹¹ Deleuze, G. Napoli 2002, pg.98.

¹¹² Mbembe, A. Roma 2004cfr.

La trascrizione segnica del mondo colonialista ed il suo aderire ad un codice di visibilità ha una forte valenza politica. Con l'occuparsi del figurativo e delle vignette Mbembe si pone un programma: quello di dare visibilità ai poteri, di enunciarli attraverso l'incarnato della satirico, nel senso che le grinze, i tratti del potere che traspaiono su carta, catturati da chi fa satira indicano una maniera di abitare e di parlare del mondo¹¹³.

La forte politicità di questa operazione si rivela allorquando, alludere a ciò che accade, equivale a strappare dall'informe del quotidiano, quei conflitti e quei disordini, quella natura inveterata del potere che senza espressione rimarrebbero nel silenzio e nell'invisibilità.

La peculiarità dell'operazione Mbembiana, risiede nell'avvalersi di un linguaggio, quello della satira che riesce a rispondere e realizzare nel figurativo le scansioni di una forma temporale singolare, il presente immediato. Nelle vignette, attraverso il loro modi di porsi e gli stili di vita che rappresentano si spiega la loro presa sul mondo delle colonie. In Deleuze, il personaggio concettuale è una preconditione filosofica, e l'involucro del movimento che si attiva come manifestazione dei «territori, le deterritorializzazioni e le riterritorializzazioni assolute del pensiero»¹¹⁴.

Accanto ai personaggi concettuali, Deleuze individua anche i tipi psicosociali che hanno invece la funzione di «rendere percettibili nelle

¹¹³ Ibidem cfr.

¹¹⁴ Deleuze, G. Torino 1996 cit. pg.59.

circostanze più insignificanti o più importanti le formazioni di territori, i vettori di deterritorializzazione, i processi di riterritorializzazione»¹¹⁵.

Tuttavia il personaggio concettuale ed i tipi psicosociali, sono vicendevolmente legati tra di loro in quanto entrambi afferiscono ad uno spaziamento (in cui dinamicamente vengono concepite le forze che fanno presa sulla terra ed il territorio), in cui si coniugano due livelli, come lo si deduce dal seguente passaggio:

«Non si dovrà credere che le deterritorializzazioni e le riterritorializzazioni del pensiero trascendano quelle psicosociali; ma neanche vi si riducono o ne sono un'astrazione, un'espressione ideologica. E' piuttosto una congiunzione, un sistema di rinvii o di passaggi perpetui. I tratti dei personaggi concettuali, hanno con l'epoca e con l'ambiente storico in cui appaiono dei rapporti che solo i tipi psicosociali permettono di valutare. Ma inversamente, i movimenti psichici e mentali dei tipi psicosociali, i loro sintomi patologici, i loro atteggiamenti relazionali, i loro modi esistenziali, i loro statuti giuridici diventano suscettibili di una determinazione puramente pensante e pensata, che li strappa alle condizioni storiche di una società come pure al vissuto degli individui, per farne dei tratti di personaggi concettuali o degli *eventi del pensiero* sul piano che esso si traccia o sotto i concetti che crea. I personaggi concettuali e i tipi psicosociali rinviano gli uni agli altri e si coniugano senza mai confondersi»¹¹⁶.

In questo senso, ritengo che l'autocrate ed il suddito siano quei due attori che impersonano due differenti modi di relazionarsi con le forze e con il potere all'interno del contesto della postcolonia. In questa maniera, la postcolonia diviene come il luogo o la terra, dove si sprigionano delle forze

¹¹⁵ Ibi. cit.pg.58.

¹¹⁶ Ibi cit.pg.60.

che si compongono e si mettono in atto in maniera singolare sino a investire in maniera singolare i corpi della popolazione, i sudditi ed i soggetti attivi del potere, l'autocrate.

L'analisi di questo incrocio è importante perché ci può aiutare a capire ad esempio il prevalere ed il diffondersi di uno stadio violento del potere che sopravanza un sistema di forze, e permette anche di andare a verificare come questo effetto collaterale, che prende il nome di violenza, possa andare ad influenzare la vita collettiva della popolazione e «l'espressione della cultura urbana popolare»¹¹⁷.

Per questo motivo, cogliere la natura di questa triangolazione è molto importante in quanto ci permette di definire meglio la questione del potere e della forza nella Postcolonia e di comprendere i suoi effetti più immediati. Come abbiamo visto la serialità è costitutiva del potere che, assieme ad una certa visione della virtualità e della potenza, lo caratterizza come un processo aperto al mondo delle variazioni e della probabilità. Inoltre come ricorda Badiou, la virtualità in Deleuze risponde ad una parafrasi matematica ed ha anche echi profondamente Bergsoniani, per cui «un singolo essente (..) è attuale in quanto è la soluzione di un problema posto dalla virtualità che esso attualizza»¹¹⁸.

¹¹⁷ Uno dei tratti caratteristici della cultura urbana popolare è quello delle molteplicità simultanee. Mbembe assieme a Roitman ha osservato come lo stato di profonda crisi che ha vissuto il Cameroon nei primi anni novanta ha creato diversi scompensi che si possono riassumere in un aumento del sommerso, un sovraccarico di linguaggio, l'arbitrarietà del mercanteggiare, la risoluzione informale delle dispute, la perdita del valore reale delle cose e della corrispondenza tra merce e valore. Queste varie fasi di vita mondana sono ben riassunte da queste annotazioni fatte da Mbembe che si propone d'indagare la enorme sproporzione che passa tra la rappresentazione della realtà ed i suoi segni, cercando di inquadrare di volta in volta le ragioni dell'eccesso. Si consulti Mbembe, A. Roma 2005.

¹¹⁸ Badiou, A. Torino 2004, pg 56.

Detto questo, se si concepiscono le forze all'interno di reazioni aperte e seriali, occorre andare a verificare il tipo di potere che fa presa sul personaggio concettuale del suddito, il tipo di risposte che in esso si sollecitano, ed in che modo la sua capacità d'azione (descritta dal frammento temporale del presente immediato) può rimanere immobilizzata nel segno della crisi.

In una prima analisi sembrerebbe che questo lo coinvolgerebbe solo in parte, denotandosi come un non-soggetto. In questo caso però l'assenza di soggetto non rimarca semplicemente una mancanza che verrebbe bilanciata dalla pienezza dell'autocrate o dall'assoluta libertà del colono, ma evidenzia anche i limiti della soggettivizzazione dei subalterni, che come ci ricorda Taussig rispetto al caso dei Afroamericani, ma (ci ha indicato anche qualcosa di simile Fanon) rispetto alla vita del colono, ha oscillato «tra cultura del terrore» e «spazio della morte»¹¹⁹.

Inquadrare il suddito, tratteggiarlo, ricavare la sua immagine in relazione all'autocrate a mio avviso, risponde all'esigenza di scopercchiare i rapporti di forza operanti nella postcolonia. La liceità di questa operazione è fragilmente avvallata dallo statuto che acquisisce il mondo della satira e delle vignette in Mbembe, dato che l'immagine viene vista non tanto «come una copia esatta della realtà» ma come «una figura retorica»¹²⁰, «molteplicità simultanee (..) dell'essere e del non essere, di persone e cose_

¹¹⁹ Taussig, M. cit. in Mezzadra, S. Milano 2008, cit. pg. 70.

¹²⁰ Mbembe, A. Roma 2004, pg 167.

cioè la radicalità della loro vita e la violenza della loro morte e del loro annullamento»¹²¹.

Ciò che si può ribadire nell'immediato è che il suddito sia il prodotto di una relazione monocratica di potere.

I suoi tratti ci dicono come viva la crisi, come sia piegato e soggettivizzato da forze che hanno smesso di esercitarsi serialmente e pluralmente. Come si trovi stretto in una morsa, in cui l'equilibrio delle tensioni e dei rapporti tra le forze, confluiscono in un prodotto che riflette la degenerazione di uno stato di violenza, che ha messo sotto le sue cariche oppressive come se fossero cose di cui integralmente disporre, i corpi della popolazione.

In maniera più ragionata, invece si può dedurre un altro elemento interessante. La coppia suddito-autocrate non solo risulta centrata nella cattura della coppia potere-violenza, ma è invischiata anche in una relazione di visibilità-invisibilità che permea in maniera altrettanto invasiva l'ambiente postcoloniale\coloniale.

Merleau-Ponty, ci riferisce di «un invisibile come ciò che non è attualmente visibile ma che potrebbe esserlo [per] degli aspetti nascosti o inattuali della cosa»¹²², o come di un'invisibilità che si compone nel visibile ma che ne rimane esclusa come elemento di in-visibilità, per via della sua natura «esistenziale o della sua membratura non figurativa»¹²³.

¹²¹ Ibi cit. pg.171

¹²² Merleau-Ponty, M. Milano 1969, pg. 268.

¹²³ Ibidem.

Del resto, Foucault, prima di dichiarare in maniera chiara la disgiunzione tra violenza e potere si è mostrato aperto alla possibilità che ci possa essere un innesto dell'uno sull'altro, e che infine il potere possa rivestire un nocciolo duro di violenza:

«Si deve forse cercare il carattere specifico delle relazioni di potere nella violenza la quale ne sarebbe la forma primitiva, il suo segreto permanente, e la sua risorsa ultima [che] in fondo apparirebbe come la sua verità nel caso esso fosse costretto a gettare la maschera e a mostrarsi come realmente è?»¹²⁴

Ma come questa nozione di segreto, o di invisibilità interviene nella sfera della vita pubblica, al punto da poter infestare l'ambiente coloniale/postcoloniale? Ma è fruttuoso chiedersi se il potere non sia altro che un camuffamento della violenza?

Un segreto come ricorda Taussig è tanto più «penetrabile quanto più è efficace e magnificante di una realtà, e si fa pubblico quanto più la sua ideologia e la sua volontà di diffusione è soddisfatta nella potenza dell'immaginazione di chi ne è escluso. Questo perché quando il segreto ottiene lo status di feticcio è dalla sua stessa pelle che si emana una luce sacra, da cui parte l'intimazione che ha coperto un segreto pubblico»¹²⁵.

Mbembe, precisa che l'invisibilità nel mondo coloniale è un qualcosa di diffuso e soprattutto che va ben oltre il suo rapporto con il visibile.

¹²⁴ Foucault, M. Firenze 1989, pp. 245-254.

¹²⁵ Taussig, M. Stanford 1999, cit. pg. 58, tr. it. mia.

Visibilità e invisibilità sono incommensurabili perché ciò che sembra evidente alla luce del sole ha comunque un opacità interiore che sfugge allo sguardo che lo preme e lo attira in cadute che sprofondano nella sfera del magico e delle superstizioni. In altre parole, l'invisibilità allude anche ad un sommerso che non può emergere ma che scatena tutto un rapporto col magico e col superstizioso che mostra i suoi influssi nell'emerso: Questo ciclo, tende a influenzare la circolazione degli scambi di natura commerciale, o che si praticano nei rapporti umani e affettivi, gli scambi economici che nella difficile arte della sopravvivenza vengono messi alla prova all'interno delle informalità dei rapporti quotidiani:

«Nella misura in cui non vi era alcuna rappresentazione del mondo reale priva di rapporto con il mondo dell'invisibile (e dunque priva di un rapporto con uno spettro), l'immagine non poteva essere altro che forma visibile e costruita di un qualcosa che doveva perennemente nascondere se stesso (..) proprio perché l'immagine si riferiva incessantemente alle funzioni molteplici e simultanee della vita stessa, per il pensiero autoctono essa era carica di poteri che creavano scompiglio e turbamento»¹²⁶

In questi vige una senso di sfalsamento, e c'è sempre un sentore che ci porta a sospettare che dietro le apparenze formali ci sia altro. E ciò significa che questo invisibile, non è solo l'interfaccia di una sfera magico-religiosa,

¹²⁶ Mbembe, A. Roma 2004, pg. 170.

ma è soprattutto l'interfaccia che opacizza le trasparenze di un'economia formale rendendola informale. Spaccati di quotidianità ci presenta Mbembe, e di questi riporto volentieri un esempio:

— «Falsi tassametri; fatture di acqua, elettricità e telefono contraffatte; ricevute di tasse e altre imposte alterate: in questi giorni sono in pochi a pagare. I medici stanno abbandonando gli ospedali e curano i pazienti a casa propria. Gli insegnanti fanno finta di prestar servizio in istituzioni ufficiali, e in segreto organizzano classi private destinate a quanti hanno i mezzi per pagare. I pubblici ufficiali lavorano di notte in segreto. Tutti stanno diventando clandestini, hanno un lato nascosto.»¹²⁷

In risposta di ciò, si afferma il carattere peculiare dell'Autocrate la violenza, la sua dote il corpo, il suo potere l'arbitrio¹²⁸. Il ritratto d'autocrate oscilla intorno al margine che segna la soglia della rappresentazione segnica. Al di là della carta, c'è la postcolonia, nella sua immagine ci sono le crepe che alludono alla fuoriuscita dal mondo reale per segnare nuovamente il grottesco. L'autocrate Mbembe lo considera un segno ed in quanto tale nasconde un potere inquietante:

«La forza dell'autocrate come segno sta dunque nello sviluppare tutta la sua potenzialità attorno al potere di creazione riuscendo a cogliere l'atto di immaginazione-ossia la cosa migliore che può assoggettare a sé –proprio là dove rivendica la propria emancipazione da esso. Si tratta di un aspetto particolarmente drammatico in contesti nei quali l'autoritarismo

¹²⁷ Mbembe, A. Roma 2004, pg. 172.

¹²⁸ Ibi cfr.

va di pari passo con la scarsità e la carestia;ne emergono due tipi di violenza: una causata dalla scarsità in quanto tale, l'altra scatenata dalla fondamentale brutalità politica». ¹²⁹

In Mbembe, nonostante, che la figura dell'autocrate e del suddito sia ricavata dall'analisi del mondo della rappresentazione grafica, osservando le pagine delle vignette di satira, come nei manifesti elettorali, o negli schermi delle televisioni di stato, lo scorgere che un'immagine ci stia dicendo qualcosa del mondo, rompe con la falsa credenza che l'immagine si possa risolvere in maniera autoreferenziale e rimanendo imprigionata in un mondo di carta o ad essere un riflesso animato su degli schermi. In un certo senso, finzione e rappresentazione poggiano sulla realtà come una patina allucinatoria e su questa filigrana, si dilata la corporeità animalesca del soggetto di potere.

Inquadrata la coppia è nell'immaginazione dei sudditi che l'autocrate viene percepito come una creatura multiforme e camaleontica. Le sue identità molteplici lo hanno attraversato e lo insinuano in un rapporto di complicità con le rappresentazioni che si possono offrire dell'uomo qualunque. Il suo essere un po' tutti quanti, lo fa intersecare con i tratti di una massa di sudditi, gli lasciano assumere le caratteristiche di una popolazione disindividuata che a sua volta lo percepisce come uno di loro.

Ma in perché il suddito si trova costretto ad immaginare l'aurea di potere che investe l'autocrate e che lo rende principe indiscusso della postcolonia?

Rispondere a questa domanda, non è un'impresa semplice perché costringe ad affrontare il tema della rappresentazione e di una forma d'incantamento che porta a credere al potere dell'immagine, al suo ruolo di enunciare la

¹²⁹ Ibi pg. 196.

realtà, il mondo del fuori. Nell'analisi di questa coppia Mbembe ci da una versione del potere poco rassicurante, in quanto ci conduce negli angoli più oscuri del quotidiano. Tuttavia, anche qui è viva una flebile speranza di contrasto e questo si riscontra nella capacità ancora viva di saper rendere conto di una realtà anche se questa si disperde nell'allucinazione e nell'inferno del senso. C'è speranza quando attingendo alle risorse del pre-discorsivo, attingendo ad un sapere forse minore, si riesce seppure minimamente a contro effettuare il rapporto di potere, restituendo un'immagine che mima i processi della realtà.¹³⁰ Un mimo che come dice Deleuze non ripete l'evento, lo contro effettua riproducendo il suo simulacro come scarto differenziale. Alla violenza della fantasia che possiede l'autocrate si oppone la contro effettuazione di una fantasia violenta. E' il caso di dire che riuscire ad esprimersi, anche con le vignette è un modo per affrontare ed inoltrarsi nei tratti più bui dell'esistente.

¹³⁰ Deleuze, G. Milano, 1997, cfr.

Bibliografia

- Amendola, A., Bazzicalupo, L., Chicchi, F., Tucci, A., *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivizzazione*, Quodlibet, Macerata, 2008.
- Agamben, G., *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Agamben, G., Deleuze, G., *Bartleby, la formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993.
- Agamben, G., *La comunità che viene*, Einaudi, Torino, 1990.
- Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2007.
- Agamben, G., *Il regno e la gloria*, Neri Pozza, Milano, 2007.
- Agamben, G., *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 1995.
- Agamben, G., *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 1979.
- Agamben, G., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza, 2010.
- Agamben, G., *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- Agamben, G., 1998, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.
- Agamben, G., *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.
- Agamben, G., *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata, 1994.
- Agamben, G., *Signatura rerum*, Bollati Boringhieri, Milano, 2008.
- Agamben, G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Amato, P., *Tecnica e Potere*, Mimesis, Milano, 2008.
- Anderson, B., *Imagined communities*, Verso, London, 1983.
- Appadurai, A., *Modernity at large*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.
- Appadurai, A., *Sicuri da morire*, Meltemi, Roma, 2005.
- Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2004.
- Arendt, H., *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1994.
- Augé, M., *Nonluoghi*, Elèuthera Milano, 2010.
- Augé, M., *Per un'antropologia della mobilità*, Jaca Book Milano, 2010.
- Badiou, A., *Deleuze*, Einaudi, Torino, 2004.
- Balibar, E., *Noi cittadini d'Europa?*, Manifestolibri, Roma, 2004.
- Bhabha, H.K., *The location of culture*, Routledge, London, 1994.

Bhabha,H.K., *Nation and Narration*,Routledge,London, 1992.

Bataille,G., *La sovranità*, Il Mulino,Bologna, 1990.

Bataille,G.,*L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari, 1978.

Baudrillard,J. *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano,1990.

Bauman,Z., *Liquid modernity*,Polity Press,Cambridge 2000.

Bauman,Z., *Wasted lives* ,Polity Press,Cambridge 2003.

Bazzicalupo,L., *Il governo delle vite*, Editori Laterza, Bari,2006.

Beck,U., *La società del rischio*, Carocci, Roma, 2000.

Benjamin, W., *Angelus Novus*, Einaudi.Torino, 1962.

Benjamin,W., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino,1997.

Biemann,U. Holmes,B. *The Maghreb connection*, Actar, Barcelona, 2006.

Bobbio, N. *L'età dei diritti*, Einaudi,Torino, 1997.

Boutang,Y.M. *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, Roma,2002.

Braidotti,R. consultabile su: Biopower and Necropolitics consultabile su :
http://www.springerin.at/dyn/heft_text.php?textid=1928&lang=en

Buck-Morss, S. *Hegel,Haiti, and universal History*,University of Pittsburgh Press, Pittsburgh,2009.

Butler,J.,*Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005.

Butler,J.,Spivak,G., *Che fine ha fatto lo stato nazione ?* Meltemi, Roma, 2009,
Who sing the nation state, Seagull books, New Delhi.

Cacciari,M. *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano,1994.

Caillois, R., *L'uomo e il sacro*, Bollati Bolinghieri, Milano,2001.

Callois, R., *La comunione dei forti*, Bollati Bolinghieri,Milano,2007.

Castells,M., *La Nascita della società in rete*, Ube Paperback, Milano, 2008.

Castel,R., *La discriminazione negativa*, Quodlibet, Macerata,2008.

Castel,R., *L'insicurezza sociale*, Einaudi, Torino, 2004

Castles, S., Davidson,A. *Citizenship and Migration*, Palgrave, New York, 2000.

Castles,S., Miller,M.J. *The age of migration*, Palgrave, New York, 2003.

Catucci,

Cavalletti,A., *La città biopolitica*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

- Chambers, I., *Paesaggi migratori*, Meltemi, Roma, 2003.
- Chignola, S., (a cura di), *Governare la vita*, Ombre corte, Verona, 2006.
- Cheah, P., Fraser, D., Grbich, J., *Thinking through the body of law*, New York University Press, New York, 1996.
- Cometa, M. *Dizionario degli studi Culturali*, Meltemi, Roma, 2004.
- Cremonesini, V., Città e potere, lo spazio urbano come organizzazione biopolitica, in *Materiali foucaultiani*, 1 (1\6) 2012, www.materialifoucaultiani.org.
- Cuttitta, P., *Segnali di confine*, Mimesis, Milano, 2007.
- De Certau, M., *The practice of everyday Life*, University of California Press, Berkeley, 1988.
- Dal Lago, A., *Non-persone*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- De Landa, M., *A thousand years of nonlinear history*, Zones Books, New York, 2000.
- De Landa, M., *A new philosophy of society*, Continuum, London, 2006.
- De Landa, M., *War at the age of intelligent machines*, Zone, New York, 1992
- Deleuze, G., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996.
- Deleuze, G. *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano, 1997.
- Deleuze, G., *Divenire molteplice*, Ombre corte, Verona, 1996.
- Deleuze, G., *Foucault*, Cronopio, Napoli, 2002.
- Deleuze, G. Guattari, F. *Kafka per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata, 1996.
- Deleuze, G. *La piega*, Einaudi, Torino 2004.
- Deleuze, G., *Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata, 1995.
- Deleuze, G. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Mille piani*, Castelvecchi, Roma, 1997.
- Deleuze, G., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000.
- Deleuze, G., *Spinoza, filosofia pratica*, Guerini e associati, Milano, 1991.
- Demichelis, L. Leghissa, G. *Biopolitiche del lavoro*, Mimesis, Milano, 2008
- Derrida, J., *Forza di legge*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Derrida, J., *La bestia e il sovrano*, Jaca Book, Milano, 2009.
- Derrida, J. *Max&Sons*, Mimesis, Milano, 2008.

- Derrida, J., *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano, 2003a.
- Derrida, J. 2003b, «Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida», in *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Laterza, Roma-Bari; ed. orig. *Auto-immunités, suicides réels et symboliques. Un dialogue avec Jacques Derrida*, in «J. Derrida, J. Habermas, Le “concept” du 11 septembre. Dialogues a New York (octobre-décembre 2001)», Galilée, Paris 2003.
- Derrida, J., *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano, 1993.
- Esposito, R., *Bios*, Einaudi, Torino, 2004.
- Esposito, R., *Communitas*, Einaudi, Torino, 2006.
- Esposito, R., *Immunitas*, Einaudi, Torino, 2002.
- Esposito, R., *Pensiero vivente*, Einaudi, Torino, 2010.
- Fanon, F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 2000.
- Fanon, F., *Il negro e l'altro*, Il saggiautore, Milano, 1972.
- Fanon, F., *Pelle nera maschere bianche*, Tropea editore, Milano, 1996.
- Forti, S., *I nuovi demoni*, Feltrinelli, Milano, 2012.
- Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- Foucault, M., *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, Marietti 1820, Genova, 2008.
- Foucault, M., *Eterotopia*, Mimesis, Milano, 2010.
- Foucault, M., *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- Foucault, M., *Il pensiero del fuori*, SE, Milano, 1998.
- Foucault, M., *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano, 2009.
- Foucault, M., *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano, 1985.
- Foucault, M., *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.
- Foucault, M., *La società disciplinare*, (a cura di) Vaccaro, S., Mimesis, Milano, 2010.
- Foucault, M., *La storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1963.
- Foucault, M., *La strategia dell'accerchiamento*, (a cura di) Vaccaro, S., Duepunti, Palermo, 2009.
- Foucault, M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2001.
- Foucault, M., *Le parole e le cose*, Bur, Milano, 1998.
- Foucault, M., *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2003.

- Foucault, M., *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 2004.
- Foucault, M., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977.
- Foucault, M., *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Foucault, M., *Sorvegliare e Punire*, Einaudi, Torino, 1993.
- Foucault, M., *Utopie Eterotopie*, Cronopio, Napoli, 2006.
- Gilroy, P., *The Black Atlantic*, Meltemi, Roma 2003, ed. or, *The Black Atlantic*, Verso, London, 1993.
- Gilroy, P., *Between Camps*, Routledge, London, 2004.
- Goffman, E., *Asylums*, Einaudi, Torino, 2001.
- Hallward, P., *Absolutely Postcolonial*, Manchester University Press, Manchester, 2001.
- Hardt, M., Negri, t., *Impero*, Rizzoli, Roma, 2003.
- Jullien, F. *A treatise on efficacy*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1996.
- Kaminski, A. *I campi di concentramento dal 1896 ad oggi*. Storia, funzioni, tipologia. Bollati Boringhieri, Torino, 1997.
- Kant, I., *Critica della ragion pratica*, TEA, Milano, 1996.
- Koolhaas, R. Boeri, S. Kwinter, S., *Mutations*, Actar, Barcelona, 2000.
- Kotek, J. Rigoulot, P., *Il secolo dei campi*, Mondadori, Milano, 2001.
- Kojeve, A. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996.
- Latour, B., *Reassembling the social*, Oxford University Press, Oxford, 2007. Lazzarato, M consultabile su: in <http://multitudes.samizdat.net/Foucault-oltre-Foucault>
- Lefebvre, H., *The production of space*, Blackwell, Oxford, 2007.
- Linebaugh, P., Rediker, M., *I ribelli dell'Atlantico*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- Lyotard, J., *La condizione Postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- Mamdani, M., *Citizen and subject*, Princeton university press, Princeton, 1996.
- Mbembe, A., *Necropolitics*, in *Public culture* 15(1), Duke university press, London 2003.
- Mbembe, A., *On private indirect government*, Codesria, Dakar 2002.
- Mbembe, A., *Che cos'è il pensiero postcoloniale ?* in *Aut-Aut* 339 (7), Il Saggiatore, Milano, 2008.

Mbembe,A., *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005, *On the Postcolony*,University of California press, Stanford 2001.

Mellino, M., *La critica postcoloniale*,Meltemi,Roma2005.

Merleau-Ponty,M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1993.

Mezzadra,S., *I confini della libertà*, Derive Approdi, Roma, 2004.

Mezzadra,S., *Diritto di fuga*, Ombre corte, Verona, 2001.

Buck-Morss,S., *Hegel, Haiti, and universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009.

Nancy,J., *La comunità inoperosa*,Cronopio,Napoli 2003.

Ong,A., *Da rifugiati a cittadini*, Raffaello Cortina, Milano,2005.

Papastergiadis,N., *The turbulence of migration*. Polity Press, Cambridge 2007.

Petti,A., *Arcipelaghi e enclave*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.

Rahola,F., *Zone definitivamente temporanee*, Ombre corte, Verona, 2003.

Rancière,J., *Il disaccordo*,Meltemi,Roma, 2007.

Rancière,J., Who's the subject of the right of man, in *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2\3), Duke University Press, Durham, 2004.

Ratzel,F. *Geografia dell'uomo* Roma,1914

Rediker, M., *The slave ship*, Penguin book, Londra,2007.

Roitman, J., *Fiscal disobedience*, Princeton University Press, Princeton,2005.

Said,E., *Orientalism*,Pantheon books,New York, 1978.

Sassen,S., *Territory,authority,rights*, Princeton University Press,Princeton 2006.

Simone,A., *For the city yet to come*, Duke University Press, Durham,2004.

Schmitt,C., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaerum*, Adelphi, Milano,1991.

Schmitt,C., *Le categorie del politico*, Il Mulino,Bologna 1998.

Schmitt,C., *Terra e mare*,Adelphi, Milano, 2002.

Sciurba,A., *Campi di forza*, Ombre Corte, Verona, 2009.Spivak,G., «Can the Subalterns speak ?», in C. Nelson, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press,1988, pp. 271-313.

- Spivak,G., *The postcolonial critic*, a cura di S.Haraysm, Routledge,London,1990.Spivak,G., *A critique of a postcolonial reason*, Harward University Press,Cambridge 1999.
- Taussig, M., *Defacement*, Stanford University Press, Stanford, 1999.
- Thomson,J.E., *Mercenaries,pirates,& sovereigns*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Torricelli, G., *Potere e spazio pubblico urbano*, Academia Universa Press, Città di Castello 2009.
- Vaccaro,S., (a cura di) *Pensare altrimenti*, Eleuthera,Milano 2011.
- Virno,P., *Grammatica della moltitudine*, Derive Approdi,Roma 2003.
- Weizman,E., *Architettura dell'occupazione*,Bruno Mondadori, Milano,2009.
- Weizman,E., *Il male minore*, Gransasso Nottetempo, Roma, 2009.
- Young,J.,C., *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005.
- Young,J.,C, *Mitologie Bianche*, Meltemi ,Roma 2007.
- Žižek,S., *Il grande Altro*, Feltrinelli,Milano 1999.
- Žižek,S., *Did somebody say totalitarianism?* Verso,London, 2001.
- Žižek,S., *Violence*, Profile book, London, 2008.
- Žižek,S., *The ticklish subject*,Verso ,New York 2000.