

Biblioteca

31

Edizione originale:
The Politics of the Governed
Copyright © 2004, Columbia University Press, New York

Traduzione autorizzata dall'edizione in lingua inglese
pubblicata dalla Columbia University Press.
Edizione in lingua italiana pubblicata in accordo con
l'Agenzia Letteraria Eulama, Roma.

Copyright © 2006, Meltemi editore, Roma

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 – 00185 Roma
tel. 064741063 – fax 064741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

Partha Chatterjee

Oltre la cittadinanza

La politica dei governati

A cura di Sandro Mezzadra
Traduzione di Matteo Bortolini



MELTEMI

Indice

- 9 Prefazione all'edizione italiana
- 13 Prefazione
- Parte prima*
Leonard Hastings Schoff Memorial Lectures, 2001
- 19 *Capitolo primo*
La nazione nel tempo eterogeneo
- 43 *Capitolo secondo*
Popolazioni e società politica
- 69 *Capitolo terzo*
Le politiche dei governati
- Parte seconda*
Globale/locale
Prima e dopo l'11 settembre
- 107 *Capitolo quarto*
Il mondo dopo la Grande Pace
- 131 *Capitolo quinto*
Canto di battaglia
- 137 *Capitolo sesto*
Le contraddizioni del secolarismo

- 155 *Capitolo settimo*
Le città indiane stanno finalmente diventando borghesi?
- 171 *Epilogo*
Le Idi di marzo
- 175 Postfazione
Sandro Mezzadra
- 187 Bibliografia

L'ostinata moltitudine cede per ultima;
le altre vacillano incessantemente.

Anonimo (prima modernità)

A Edward Said (1935-2003),
studioso straordinario

Prefazione all'edizione italiana

Quandopaese circa dieci anni fa cominciai a riflettere sull'insieme di pratiche che ho definito "società politica", i miei interessi erano assai limitati. Avevo alle spalle le ricerche del progetto dei *Subaltern Studies* sulla resistenza dei contadini nell'India coloniale e la critica dello Stato postcoloniale nata dalla nostra interpretazione della partecipazione dei contadini al movimento nazionalista indiano. La storia di come le opere del marxista italiano Antonio Gramsci, arrivate in India negli anni Settanta, abbiano costituito un nuovo punto di partenza della storiografia indiana è ormai nota. Eravamo convinti che nella coscienza dei contadini lo Stato fosse un'entità estrinseca e distante. Le istituzioni dello Stato coloniale penetravano spesso nella vita dei contadini, e tuttavia questi ultimi consideravano tali intrusioni come l'intervento – a volte benefico, spesso irritante e molesto, altre volte seriamente dannoso e pericoloso – di una forza esterna. Pensavamo inoltre che le forme della coscienza contadina andassero al di là dei confini delle popolazioni rurali: al contrario, esse caratterizzavano anche le pratiche politiche degli operai industriali e dei poveri delle città, persone che si erano urbanizzate di recente e che mantenevano forti legami con le campagne. Dopo l'indipendenza e la fondazione della repubblica postcoloniale, e dunque dopo l'attribuzione formale della cittadinanza a tutti gli indiani, la relazione tra lo Stato e i contadini non era fondamentalemente cambiata. Le masse contadine erano state incluse nel concetto formale di "popolo", ma una reale partecipazione alla vita quotidiana dello Stato era loro preclusa.

Durante gli anni Ottanta, cominciai però a rendermi conto dell'emergere di fenomeni nuovi. L'idea che le istituzioni dello Stato fos-

sero esterne e lontane dalla coscienza dei contadini non mi convinceva più. Le politiche di sviluppo dello Stato postcoloniale erano penetrate profondamente nella vita quotidiana dei contadini, ma non solo: le stesse popolazioni rurali avevano cominciato a rivolgersi allo Stato sia come fonte di opportunità per migliorare le proprie condizioni di vita sia come recettore di lamentele e proteste. Forse che la promessa della modernità postcoloniale era stata mantenuta? Il contadino indiano stava forse diventando un moderno cittadino della nazione?

Nient'affatto. Le pratiche emergenti della democrazia postcoloniale indiana erano assai più complicate di quanto una candida narrazione della modernizzazione potesse immaginare. I contadini e gli altri gruppi marginali erano sì stati introdotti nelle politiche governamentali moderne, ma solo come gruppi di popolazione, non come cittadini. Venivano curati, sostenuti e incoraggiati a vivere in maniera più sana e produttiva. E tuttavia, ciò li rendeva oggetti della politica, elementi differenti della popolazione che avanzavano esigenze particolari e rispondevano a ricompense e sanzioni diverse. Compresi che il campo delle politiche governamentali apriva una nuova area politica le cui pratiche non erano per nulla assimilabili a quelle della società civile dei cittadini propriamente detti. Decisi di definire tale campo (non senza una certa vanità, vista la storia dell'uso del termine nella teoria politica liberale) "società politica".

Ricavai un grande aiuto concettuale dalla lettura delle ultime opere di Michel Foucault, anche se devo dire che la mia interpretazione è assai obliqua, in quanto utilizza le analisi foucaultiane delle pratiche del potere tipiche delle democrazie industriali di massa dell'Europa e del Nord America per spiegare le forme emergenti del governo e della politica nell'India contemporanea. Con ciò ho trasferito, e qualche volta rovesciato, le relazioni tra sovranità, disciplina e governamentalità che secondo Foucault costituivano la modalità storica dell'esercizio del potere nell'Occidente moderno. La mia distinzione tra società civile e società politica non è ciò che ci si attende da una normale lettura di Foucault.

Ciò di cui sto parlando, tuttavia, non riguarda soltanto la storia postcoloniale. Se guardiamo alle questioni di governo che oggi ven-

gono sollevate dai nuovi flussi migratori verso l'Europa occidentale e il Nord America, non possiamo che concludere che la distinzione tra cittadini e popolazione – la distinzione tra società civile e società politica – non è affatto irrilevante per comprendere l'Occidente contemporaneo. Che cosa possiamo dire delle centinaia di migliaia di lavoratori turchi che pur avendo passato tutta la loro vita in Germania sono ancora categorizzati come “ospiti”, e non cittadini? E cosa dire dei milioni di persone che pur lavorando negli Stati Uniti, detenendo proprietà e pagando le tasse vengono ancora definiti “illegali”? Sono tutte persone che fanno parte della “popolazione”, non della cittadinanza. La loro sopravvivenza non è garantita dall'appartenenza alla società civile, quanto piuttosto dal disperato tentativo di usare gli strumenti della società politica.

Può darsi allora che oggi i temi trattati in questo piccolo libro possano interessare l'Europa. Benché in Italia Antonio Gramsci non sia più di moda, la storia di come le sue idee abbiano avuto una nuova vita in un continente lontano e abbiano prodotto opere e dibattiti su questioni politiche molto diverse potrebbe interessare qualcuno. Michel Foucault è naturalmente una figura molto più familiare, ma qui è stato utilizzato in maniera un po' particolare. Infine, forse, i lettori italiani troveranno sorprendente che le teorie nate dai problemi del mondo postcoloniale possano illuminare i problemi dell'Europa attuale. Ma dopotutto per due secoli il resto del mondo si è sentito dire che le teorie emerse dalle esperienze storiche dell'Europa andavano bene per tutti.

Calcutta
20 giugno 2006

Prefazione

Ho tenuto le Leonard Hastings Schoff Lectures nel novembre del 2001. Sono grato alla Commissione per i seminari della Columbia University, e in particolare a Robert Belknap, per avermi invitato. È stato un onore seguire gli esimi colleghi della Columbia University che le avevano tenute prima di me. Sono particolarmente grato a Akeel Bilgrami, Nicholas Dirks, Edward Said e Gayatri Chakravorty Spivak per le calorose e generose introduzioni alle conferenze nonché ai membri del pubblico, tra cui molti dei miei studenti, per l'entusiastica partecipazione alle discussioni che ne sono nate. Nel rivedere le conferenze per la pubblicazione ho tenuto ben presenti le questioni sollevate dal pubblico.

Devo confessare che era un po' scoraggiante parlare sotto l'ombra smisurata di quello che era successo a New York, negli Stati Uniti e nel nostro povero mondo nelle settimane che avevano preceduto le conferenze. Non potevo pretendere di offrire alcun rischiaramento spettacolare né, di certo, alcuna soluzione magica agli impossibili problemi del mondo. Ciò che allora speravo di comunicare al mio pubblico, e ciò che ora spero di presentare ai miei lettori, è una descrizione particolare – per quanto confusa e indeterminata possa essere – di ciò che muove le energie e le aspirazioni di moltissime persone nella maggior parte del mondo. Non è un mondo familiare per molti di noi, e non affermo certo di possederne la conoscenza privilegiata di chi lo vive dall'interno. In molti casi io stesso lo osservo da fuori, e tuttavia per la maggior parte dell'anno, quando vivo e lavoro lontano da Columbia e da New York, questo mondo si insinua nella mia coscienza e afferma la sua presenza in un modo che per me è impossibile ignorare. È il mondo della politica popolare nella maggior parte del mondo – il luogo in cui, io credo, og-

gi prende forma la politica moderna. È folle e irresponsabile ignorarla dicendo con disprezzo: è solo una baraccopoli del Terzo mondo o un vicolo arabo. Sono luoghi in cui la politica assume una forma opposta all'etichetta civica della vita metropolitana ed è, contemporaneamente, assai insistente nelle sue rivendicazioni perché, primo, coinvolge un sacco di gente e, secondo, si apre a mobilitazione e *leadership*.

La politica dei governati ha una dimensione locale e una dimensione globale, e negli ultimi anni tra i due livelli sono avvenuti scambi significativi e intrecciati. Ho dunque deciso di includere nel volume altre quattro conferenze tenute negli ultimi anni: potrebbero aiutare a proiettare la mia idea di società politica nel suo più ampio contesto globale e a illustrare le possibilità e i limiti della *leadership* politica nel contesto locale attuale. I capitoli che ho aggiunto offrono anche quello che potrebbe essere un interessante cambio di prospettiva – il discorso sulla politica che si sposta dall'accademia occidentale all'“Oriente”. Vi sono talmente abituato da non rendermi più conto delle precise modalità della traduzione: lascio ai lettori il compito di trarre le proprie conclusioni.

È ormai da qualche anno che sto sviluppando l'idea della società politica nella maggior parte del mondo. Inutile dire che ho ricevuto enormi benefici dalle discussioni con molte persone in molti posti del mondo. Ho cominciato a scrivere questa versione delle conferenze durante un soggiorno al Wissenschaftskolleg di Berlino. Ho discusso, con grande vantaggio, versioni precedenti di queste idee a Bangalore, Calcutta, Cambridge (Massachusetts), Delhi, Hyderabad, Istanbul, Kathmandu, Londra, Parigi e Taipei. Ho ricevuto importanti stimoli da un piccolo gruppo di persone con cui mi ritrovo di tanto in tanto a New York per discutere – Talal Asad, Carlos Forment, Mahmood Mamdani e David Scott. I colleghi del gruppo editoriale dei *Subaltern Studies* sono stati i miei compagni intellettuali per molti anni, voglio ringraziarli tutti. Come sempre, sono grato ai miei colleghi del Centre for Studies in Social Sciences di Calcutta, il mio posto di lavoro per la maggior parte dell'anno, per la loro amicizia e il sostegno dimostrati.

Ringrazio Peter Dimock, Anne Routon e Lesile Bialler della Columbia University Press per l'aiuto e la comprensione nella supervisione della pubblicazione di queste conferenze. Sono grato anche ad Ahmed Ali, Dilip Banerjee, Bikash Bose, Sabuj Mukhopadhyay

e Fr. P. J. Joseph of Chitrabani per avermi permesso di usare le loro fotografie nel libro. Abhijit Bhattacharya degli archivi e tutto lo staff della biblioteca del Centre for Studies in Social Sciences di Calcutta mi sono stati come sempre enormemente d'aiuto: a tutti va il mio ringraziamento.

Calcutta
31 marzo 2003

Parte prima
Leonard Hastings Schoff
Memorial Lectures, 2001

Capitolo primo

La nazione nel tempo eterogeneo

I

Il tema che intendo affrontare è la politica popolare nella maggior parte del mondo. Dicendo “popolare” non presuppongo alcuna forma istituzionale o processo politico particolare. Vorrei suggerire, tuttavia, che gran parte della politica che intendo descrivere è condizionata dalle funzioni e dalle attività governamentali che ci attendiamo di trovare nei governi di ogni paese. Aspettative e attività da cui deriva, io credo, un certo tipo di rapporto tra governi e popolazioni. La politica popolare che intendo descrivere emerge, ed è modellata, da tali relazioni. Ciò che intendo con “la maggior parte del mondo” si chiarirà, spero, via via che procederò nell’argomentazione. In generale, l’espressione indica quelle parti del mondo che non hanno partecipato direttamente alla storia dell’evoluzione delle istituzioni della moderna democrazia capitalistica. In maniera approssimativa, con “moderna democrazia capitalistica” si potrebbe indicare l’Occidente moderno. E tuttavia, come mostrerò, l’Occidente moderno gode di una significativa presenza in parecchie società moderne non occidentali, così come dall’altra parte esistono larghi settori della società occidentale contemporanea che non fanno necessariamente parte dell’entità storica nota come “Occidente moderno”. Ma se proprio dovessi fare una stima delle persone che, a livello mondiale, vanno incluse nella mia descrizione della politica popolare, direi che sto parlando della vita politica di più di tre quarti dell’umanità.

Dovrò rielaborare alcuni familiari concetti della teoria sociale, tra cui società civile e Stato, cittadinanza e diritti, affiliazioni universali e identità particolari. Occupandomi di politica popolare do-

vrò anche considerare la questione della democrazia. Dopo che avrò sistemato le mie lenti e vi avrò convinto a guardarci attraverso, molti di questi concetti non sembreranno più gli stessi. La società civile, per esempio, apparirà come il club esclusivo delle élite moderne, separate dalla più ampia vita popolare delle comunità e trincerate nelle *enclave* della libertà civica e del diritto razionale. La cittadinanza assumerà due forme differenti – formale e reale. E diversamente dal consueto lessico della distinzione tra chi comanda (*the rulers*) e chi obbedisce (*the ruled*), utilizzato dai greci a Machiavelli fino a Marx, inviterò il lettore a ragionare nei termini della distinzione tra chi governa (*those who govern*) e chi è governato (*those who are governed*). Suggestirò che la *governance*, il nuovo termine di moda degli studi politici, corrisponde al *corpus* di conoscenze e di tecniche che vengono usate da, o a vantaggio di, chi governa. Oggi la democrazia non è il governo del popolo, da parte del popolo e per il popolo. Essa corrisponde piuttosto alla politica dei governati.

Chiarirò e approfondirò l'argomentazione concettuale nel capitolo secondo. Qui vorrei cominciare a introdurre la riflessione sulla politica popolare richiamando l'attenzione del lettore su un conflitto che sta al centro della politica moderna in gran parte del mondo. Si tratta della contrapposizione tra l'ideale universale del nazionalismo civico, basato sulle libertà individuali e sul riconoscimento di uguali diritti al di là di razza, religione, lingua o cultura, e le esigenze particolari dell'identità culturale, che possono concretizzarsi nella richiesta di un trattamento differenziale a favore di gruppi resi particolari da vulnerabilità, arretratezza o ingiustizie storiche, o da altre ragioni. Tale conflitto è, io credo, un sintomo della transizione che nel ventesimo secolo ha portato la politica moderna da una concezione della democrazia fondata sull'idea di sovranità popolare a un'idea della politica democratica modellata dalla governamentalità.

Benedict Anderson (1983) ha ben colto l'ideale universale del nazionalismo civico quando, nell'ormai classico *Comunità immaginate*, ha sostenuto che la nazione vive in un tempo vuoto e omogeneo. Egli sottoscrive così la tendenza, dominante nella storiografia moderna, che immagina lo spazio sociale della modernità come disteso entro un tempo vuoto e omogeneo, quello che un marxista potrebbe definire "tempo del capitale". Anderson ri-

prende esplicitamente la formulazione di Walter Benjamin e la utilizza per mostrare in maniera assai convincente le possibilità di costituire ampie e anonime forme di socialità grazie all'accadere simultaneo dell'esperienza della lettura dei quotidiani o seguendo le vite private di personaggi pubblici fittizi. La medesima forma di simultaneità esperita nel tempo vuoto e omogeneo ci permette di considerare come reali le categorie dell'economia politica – prezzi, salari, mercati e così via. Il tempo vuoto e omogeneo è il tempo del capitale. All'interno del suo ambito il capitale non sopporta alcuna resistenza alla propria libertà di movimento. Quando incontra un ostacolo il capitale ritiene di trovarsi di fronte a un altro tempo – a qualcosa che proviene dal pre-capitale, a qualcosa che appartiene alla pre-modernità. Si suppone che siffatte resistenze al capitale (o alla modernità) emergano dal passato dell'umanità, qualcosa che andava lasciato indietro ma che, per qualche motivo, non è stato superato. Immaginando il capitale (o la modernità) come un attributo del tempo, questo modo di pensare riesce non solo a bollare le resistenze come arcaiche e arretrate, ma anche a garantire il trionfo definitivo di capitale e modernità al di là di ciò che le persone potrebbero volere o sperare – poiché, dopotutto, il tempo non si ferma.

Nel suo volume più recente, *The Spectre of Comparisons*, Anderson (1998) ha continuato l'indagine di *Comunità immaginate* distinguendo il nazionalismo dalle politiche dell'etnicità grazie alla differenza tra due tipi di serialità prodotte dagli immaginari moderni della comunità. La prima è la serialità illimitata degli universali quotidiani del pensiero sociale moderno: nazioni, cittadini, rivoluzionari, burocrati, lavoratori, intellettuali e così via. La seconda è la serialità limitata della governamentalità: i numeri totali e determinati delle categorie numerabili di persone prodotte dalle statistiche e dai sistemi elettorali della modernità. Le serialità prive di limiti vengono solitamente immaginate e narrate grazie ai classici strumenti del capitalismo a stampa – il giornale quotidiano e il romanzo –, e permettono agli individui di pensarsi come membri di solidarietà più ampie di quelle dei rapporti faccia a faccia; di scegliere di agire sulla base di tali solidarietà; di trascendere con un atto di immaginazione politica i limiti imposti dalle pratiche tradizionali. Le serialità illimitate sono potenzialmente emancipative. Le serialità limitate, al contrario, funzionano so-

lo con numeri interi: all'interno di ogni determinata categoria di classificazione, l'individuo può contare solo come zero o come uno, e mai come frazione, il che significa, dall'altra parte, che tutte le affiliazioni parziali o composite sono escluse per principio. Si può essere solo "neri" o "non neri", "musulmani" o "non musulmani", "tribali" o "non tribali", e mai solo parzialmente, o contestualmente, tali. Le serialità limitate, suggerisce Anderson, sono costrittive e forse intrinsecamente conflittuali. Esse producono gli strumenti della politica etnica.

Anderson utilizza la distinzione tra serialità limitate e illimitate per avvalorare il suo argomento a favore dei meriti del nazionalismo contro la costante bassezza delle politiche a sfondo etnico. Ovviamente Anderson vuole salvaguardare quanto di genuinamente etico e nobile c'è nel pensiero critico universalistico dell'Illuminismo. Di fronte ai fatti incontrovertibili del conflitto e del mutamento della storia, l'aspirazione è quella di affermare un universale etico che non neghi la varietà dei desideri e dei valori degli uomini, e non pretenda di metterli da parte in quanto effimeri o privi di valore, ma che sia capace di ricomprenderli e integrarli come concreta base storica su cui l'universale etico va a fondarsi. Nella tradizione di gran parte del pensiero progressista del ventesimo secolo, Anderson considera la politica dell'universalismo come un aspetto essenziale del tempo in cui viviamo. Egli parla della "considerevole espansione planetaria non solo del nazionalismo, ma di una concezione della politica profondamente standardizzata, emersa in parte da una riflessione sulle pratiche quotidiane, radicate nella civilizzazione materiale industriale, che hanno eliminato il cosmo per fare spazio al mondo" (Anderson 1998, p. 29). Tale concezione della politica necessita di un'idea *unitaria* del mondo, così che una stessa attività, la "politica", possa avere luogo *ovunque*. Si noti che all'interno di tale concezione il tempo si trasforma facilmente nello spazio, così che diventa più corretto parlare del tempo-spazio della modernità. In questo senso, la politica abita il tempo-spazio vuoto e omogeneo della modernità.

Non sono d'accordo. Io credo che questa descrizione della modernità – del capitale, in realtà – sia sbagliata, perché è unilaterale e si concentra su una sola dimensione del tempo-spazio della vita moderna. Le persone possono immaginarsi nel contesto di un tempo vuoto e omogeneo, ma non ci vivono dentro. Il tempo vuoto e

omogeneo è il tempo utopico del capitale; esso connette passato, presente e futuro in maniera lineare, creando la possibilità di tutti quegli immaginari di carattere storicistico – identità, nazionalità, progresso e così via – che Anderson e molti altri hanno reso familiari. Ma il tempo vuoto e omogeneo non si trova in alcun punto dello spazio reale – è u-topico. Il vero spazio della vita moderna consiste di eterotopie – il mio debito nei confronti di Michel Foucault (1984) dovrebbe essere evidente, anche se non sempre sarò fedele all'uso che egli fa del termine. In questo caso il tempo è eterogeneo e caratterizzato da densità differenti. Gli operai dell'industria non interiorizzano interamente la disciplina del lavoro del capitalismo, ed è ancora più curioso che, nei casi in cui lo fanno, non lo fanno tutti allo stesso modo. Ritengo che ignorare tutto ciò equivalga a sostituire il reale con l'utopico.

Qualche anno fa, descrivendo la posizione della nazione nella temporalità, Homi Bhabha (1990) ha mostrato che la narrazione della nazione tendeva a dividersi su una temporalità doppia e dunque a risolversi in una inevitabile ambivalenza: da una parte il popolo era il destinatario della pedagogia nazionale, in quanto sempre in divenire all'interno di un processo di progresso storico e non ancora abbastanza evoluto per realizzare il destino della nazione; dall'altra parte, tuttavia, l'unità del popolo, così come la sua identificazione permanente con la nazione, doveva essere ripetutamente significata, ripetuta e realizzata. Proporrò alcuni esempi di tale ambivalenza e sosterrò che essa è un aspetto inevitabile della politica della modernità. Il suo mancato riconoscimento corrisponde a un atto di speranzosa carità ovvero a una forma di appoggio dell'attuale struttura di dominio all'interno della nazione.

È possibile cogliere nel mondo postcoloniale parecchi esempi di tempo denso ed eterogeneo: capitani d'industria che rimandano la firma di un contratto perché non hanno ancora ricevuto il responso degli astrologi di fiducia, operai che si rifiutano di toccare i nuovi macchinari prima che siano stati consacrati con l'adeguato rito religioso, elettori che si danno fuoco disperati per la sconfitta del leader politico preferito, ministri che dichiarano apertamente di aver procurato posti di lavoro per i membri del proprio clan e di avere escluso chi non vi appartiene. Definire tali situazioni "co-presenza di tempi differenti" – il tempo del moderno e i tempi del pre-moderno – equivale a una riaffermazione dell'utopismo della moder-

nità occidentale. Gran parte dell'etnografia più recente ha dimostrato che i tempi "altri" non sono semplici vestigia di un passato premoderno, quanto piuttosto prodotti originali dell'incontro con la modernità. Bisogna dunque usare l'espressione "tempo eterogeneo della modernità". E, volendo spingere la polemica un passo avanti, aggiungerò che in realtà il mondo postcoloniale fuori dell'Europa occidentale e del Nord America costituisce la *maggior*e parte del mondo moderno popolato.

Vorrei discutere dettagliatamente un esempio della costante tensione tra la dimensione utopica del tempo omogeneo del capitale e lo spazio reale costituito dal tempo eterogeneo della governamentalità, insieme agli effetti che detta tensione esercita sui tentativi di narrare la nazione.

II

Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) è stato uno dei migliori studenti della Columbia University. Nato nella comunità di intoccabili mahar del Maharashtra, in India, lottò contro ostacoli formidabili per ottenere un'educazione di livello universitario e prepararsi a una carriera professionale. Ottenne un dottorato in Scienza della politica alla Columbia University nel 1917 e conservò il ricordo dell'influenza dei suoi insegnanti John Dewey ed Edwin Seligman (C. U. B. 1995). In India Ambedkar è celebre come il più importante leader politico dei disprezzati *dalit* – le ex caste "intoccabili". Da questo punto di vista è stato celebrato e, allo stesso tempo, denigrato per avere lottato strenuamente in favore di una rappresentanza politica riservata ai *dalit*, per una riserva preferenziale, o "azione positiva", in loro favore nei settori dell'educazione e dell'amministrazione pubblica e per aver portato la costruzione di una loro specifica identità culturale oltre il limite della conversione a un'altra religione – il buddismo. Allo stesso tempo, Ambedkar è celebre anche come il principale artefice della Costituzione indiana, fermo sostenitore di un moderno Stato interventista e della protezione legale dei valori moderni della cittadinanza egualitaria e del secolarismo. Raramente la tensione tra omogeneità utopica ed eterogeneità reale si è realizzata in modo più evidente che nella carriera intellettuale e politica di B. R. Ambedkar.

Mi concentrerò su alcuni dei momenti della vita di Ambedkar per mettere in luce le contraddizioni che le opposte esigenze della cittadinanza universale, da una parte, e della protezione di diritti particolaristici, dall'altra, rovesciano sulla politica moderna. Il mio scopo è quello di dimostrare che non esiste alcuna narrazione storica della nazione capace di risolvere tali contraddizioni.

Ambedkar era un modernista tutto d'un pezzo. Credeva nella scienza, nella storia, nella razionalità, nel secolarismo e, soprattutto, nello Stato moderno come il luogo in cui si realizza concretamente la ragione umana. E tuttavia, come intellettuale *dalit*, non poteva non porsi la seguente domanda: come si spiega la forma, unica nel suo genere, di disuguaglianza praticata all'interno del cosiddetto sistema delle caste indiano? In due importanti opere – *Who were the Shudras* (Ambedkar 1946) e *The Untouchables* (Ambedkar 1948) – Ambedkar andò alla ricerca delle specifiche origini storiche dell'intoccabilità. Ne concluse che l'intoccabilità non risaliva affatto a un tempo immemorabile: essa aveva una storia ben definita che poteva essere scientificamente studiata e che non risaliva a più di 1.500 anni prima.

Non è necessario esprimere un giudizio circa la plausibilità delle teorie di Ambedkar. È più interessante, per noi, la struttura narrativa che egli propone: Ambedkar sostiene che, in principio, esisteva una situazione di uguaglianza tra bramini, *shudra* (servi) e intoccabili. “In principio” non significa in un qualche stato di natura mitologico, ma in un momento storico preciso in cui tutte le tribù ariane praticavano forme di pastorizia nomadica. Seguì una fase di agricoltura sedentaria e la reazione, nella forma del buddismo, alla religione sacrificale delle tribù vediche. Venne poi il conflitto tra bramini e buddisti che portò alla sconfitta politica di questi ultimi, alla degradazione dei *shudra* e all'allontanamento, come intoccabili, dei “maledetti” che si nutrivano di carne di manzo. La moderna lotta per l'abolizione delle caste risultava dunque un tentativo di tornare a quella originaria uguaglianza che costituiva la condizione storica iniziale della nazione. La ricerca utopica dell'omogeneità viene dunque storicizzata. Ciò rappresenta, come sappiamo, una classica narrazione storicistica del nazionalismo moderno.

Per mostrare come tale narrazione venga interrotta dal tempo eterogeneo della governamentalità coloniale vorrei rivolgermi ora al racconto immaginario (*fiction*) del nazionalismo.

III

Uno dei più grandi romanzi di stile modernista sul nazionalismo indiano è *Dhorai charitmanas* (Bhaduri 1949-1951) dello scrittore bengalese Satinath Bhaduri (1906-1965). Il romanzo è deliberatamente strutturato secondo la forma del *Ramcharitmanas*, la narrazione in lingua *hindi*, scritta dal santo-poeta cinquecentesco Tulsidas (1532-1623), dell'epica storia di Rama – il mitico sovrano che, grazie alla sua vita e alla sua condotta esemplare, si diceva avesse creato sulla Terra il più perfetto dei regni. Il *Ramayana* di Tulsidas, probabilmente l'opera letteraria più conosciuta nelle vaste regioni indiane in cui viene parlato l'*hindi*, presenta un lessico morale quotidiano che taglia trasversalmente le divisioni di casta, classe e setta, ed è ritenuto il veicolo più potente della diffusione dei valori culturali bramini nell'India settentrionale. La particolarità della versione modernista dell'epica è che Satinath Bhaduri ha messo al centro della sua storia un eroe, Dhorai, proveniente da una delle caste inferiori.

Dhorai è un *tatma* del Bihar settentrionale (il distretto è quello di Purnea, ma Bhaduri usa il nome fittizio di Jirania). Il suo gruppo non è composto da contadini: è specializzato infatti nella copertura dei tetti e nello scavo dei pozzi. Il padre di Dhorai muore quando lui è ancora un bambino, e quando sua madre decide di risposarsi lo lascia alle cure di Bauka Bawa, il santone del villaggio. Dhorai cresce accompagnando di porta in porta il *sadhu* con la sua ciotola per le elemosine, cantando canzoni che trattano soprattutto del leggendario re Rama e del suo regno perfetto. Il mondo mentale di Dhorai è immerso nel tempo del mito – non va a scuola, ma sa che chi legge il *Ramayana* è persona di grande valore e autorità sociale. I suoi anziani – coloro che lo circondano – sanno del governo, naturalmente, dei tribunali e della polizia, e alcuni vicini che hanno lavorato nei giardini e nelle cucine dei funzionari sanno addirittura quando il magistrato distrettuale ce l'ha con il presidente del consiglio distrettuale o quando la nuova cameriera passa troppo tempo nel *bungalow* del poliziotto. Ma la loro strategia di sopravvivenza, affinata dall'esperienza di generazioni e generazioni, consiste generalmente nello starsene alla larga dal governo e dalle sue procedure. Una volta gli abitanti del vicino villaggio di Dhanagar danno fuoco alla capanna di Bauka Bawa per via di una faida.

La polizia indaga e chiede a Dhorai, l'unico testimone oculare, di descrivere ciò che ha visto. Proprio mentre sta per cominciare a rispondere, egli incrocia gli occhi di Bauka Bawa, che paiono dire: "Non parlare: questa è la polizia, e tra un'ora se ne sarà andata. Gli abitanti di Dhangar sono i nostri vicini, dobbiamo vivere insieme a loro". Dhorai, colto il messaggio, dice alla polizia di non aver visto nulla e di non sapere chi ha appiccato il fuoco.

Un giorno Dhorai, insieme ad altri abitanti del villaggio, sente qualcuno parlare di Ganhi Bawa, che viene considerato un santo più importante di Bauka Bawa e, in realtà, di ogni altro Bawa, in quanto è importante quasi quanto lo stesso Rama. Ganhi Bawa, raccontano, non ha mai mangiato carne né pesce, non si è mai sposato e va in giro completamente nudo. Anche il preside bengalese, l'uomo più colto della regione, è diventato suo discepolo. La notizia che l'immagine di Ganhi Bawa è apparsa su una zucca suscita grande eccitazione. Con importanti celebrazioni la zucca miracolosa viene sistemata nel tempio del villaggio e l'uomo più santo del paese viene omaggiato con offerte. Tutti i *tatma* concordano nel dire che Ganhi Bawa è una grande anima, anche perché i musulmani hanno promesso di smettere di mangiare la carne e le cipolle e lo sciamano del villaggio, che nessuno ha mai visto sobrio, ha giurato che d'ora in poi berrà soltanto *toddy* leggerissimi¹ e se ne starà lontano dall'opio. Poco tempo dopo, alcuni abitanti del villaggio si recano fino alla capitale del distretto per vedere Ganhi Bawa e tornano indietro un po' raffreddati: le folle non hanno permesso loro di vedere il grand'uomo da vicino, ma quello che hanno visto non è ciò che si attendevano. Raccontano che, proprio come gli avvocati *chic* e gli insegnanti di città, Ganhi Bawa porta gli occhiali! Si è mai visto un sant'uomo con gli occhiali? Qualcuno sussurra addirittura che potrebbe trattarsi di un imbroglione.

La complicata maestria con cui Satinath Bhaduri racconta l'educazione di Dhorai nel villaggio dei *tatma* nei primi decenni del Novecento può essere tranquillamente letta come un'attendibile etnografia della *governance* coloniale e del movimento nazionalista dell'India settentrionale. Gli studi di Shahid Amin (1984; 1995), per esempio, ci hanno insegnato che la costruzione dell'autorità del

¹ *Toddy* è il succo fermentato di palma, con o senza aggiunta di superalcolici (N.d.T.).

Mahatma Gandhi tra i contadini indiani si è giovata di storie sui suoi poteri miracolosi e dicerie circa il destino dei suoi sostenitori e dei suoi detrattori, oppure che il programma del Partito del Congresso e gli obiettivi del movimento si propagavano nelle campagne utilizzando il lessico del mito e della religione popolare. Pur essendo eventi capaci di connettere le vite di milioni di persone nelle città e nei villaggi dell'India, Gandhi e i movimenti da lui guidati negli anni Venti e Trenta del Novecento non rappresentavano un'esperienza comune. Nonostante partecipassero a quelli che per gli storici sono i medesimi grandi eventi, le persone abitavano mondi della vita assai differenti e raccontavano le proprie esperienze mediante lessici molto diversi. La nazione, anche se costituita per mezzo di tali eventi, esisteva soltanto in un tempo eterogeneo.

Si potrebbe obiettare, naturalmente, che la nazione è appunto un'astrazione. Che è, secondo l'espressione resa celebre da Benedict Anderson, una "comunità immaginata" e che quindi la costruzione ideale e vuota, galleggiando nel tempo omogeneo, può ricevere contenuti diversi da parte di gruppi di persone diverse – le quali, nel complesso, pur continuando a occupare collocazioni spaziali particolari, possono essere incluse nella serialità illimitata dei cittadini della nazione. Si tratta indubbiamente del sogno di ogni nazionalista, sogno condiviso anche da Satinath Bhaduri, lui stesso importante funzionario nell'organizzazione del Partito del Congresso nel distretto di Purnea. Bhaduri conosceva bene il particolarismo e la limitatezza della vita quotidiana dei suoi personaggi: non erano ancora cittadini della nazione, ma lui sperava in un cambiamento. Vedeva che anche i modesti *tatma* e *dhangar* stavano destandosi. Il suo eroe, *Dhorai*, guida i *tatma* alla vittoria contro i *bramini* e li spinge a indossare direttamente il cordino sacro – nell'ambito di un processo, diffuso in tutta l'India, che il sociologo M. N. Srinivas (1966) ha descritto come "sanscritizzazione", ma che, come ha dimostrato lo storico David Hardiman (1987), è caratterizzato da uno scontro durissimo e spesso violento sul dominio delle élite e la resistenza dei subordinati. L'intricato schema delle classificazioni governamentali basato sulle caste e le comunità non è mai assente dalla narrazione di Satinath. E tuttavia, con una deliberata allusione alla storia del leggendario principe Rama, Satinath mette il suo eroe *Dhorai* nel bel mezzo di una crudele cospirazione architettata dai parenti. Sospettando sua moglie di una relazione con un cristiano del vil-

laggio di Dhangar, egli abbandona il villaggio, se ne va in esilio e si rifà una vita in un altro paese, tra altre comunità. Dhorai è strappato alla limitatezza della sua casa e gettato nel mondo. La nuova strada acciottolata, sulla quale macchine e camion sfrecciano di fianco ai carretti trainati da buoi, accende la sua immaginazione. “Dove comincia questa strada? E dove finisce? [Dhorai] non lo sa. Forse nessuno lo sa. Passano carri carichi di mais, altri portano i querelanti al tribunale distrettuale, altri ancora portano gli ammalati all’ospedale. Le ombre che popolano l’immaginazione di Dhorai gli suggeriscono la vastità del paese” (Bhaduri 1949-1951, p. 70). La nazione prende forma. Satinath spedisce il suo eroe in un viaggio epico verso il fine promesso, il quale, poiché non siamo più nell’età mitica di Rama, è la cittadinanza e non un regno.