

Achille Mbembe

Necropolitiche

*Wa syo' lukasa pebwe
Umwine wa pita*

Ha lasciato la sua impronta sulla pietra,
e poi vi è passato sopra

Proverbio lamba, Zambia

L'assunto di questo saggio¹ è che l'espressione ultima della sovranità consista, in larga misura, nel potere e nella capacità di decidere chi può vivere e chi deve morire². Uccidere o permettere di vivere definiscono perciò i limiti della sovranità, i suoi attributi fondamentali. Esercitare la sovranità significa esercitare il controllo sulla mortalità e definire la vita come il dispiegarsi e il manifestarsi del potere. Si potrebbe riassumere in questi termini ciò che Michel Foucault (1975, pp. 213-214) ha indicato come *biopotere*: quell'ambito della vita sul quale il potere esercita il proprio controllo.

Ma in quali particolari condizioni viene esercitato il diritto di uccidere, lasciar vivere o abbandonare alla morte? Chi è il soggetto di questo diritto? Che cosa ci dice l'attuazione di un tale diritto circa la persona che viene messa a morte e la relazione di ostilità che esiste fra la vittima e il suo assassino? La nozione di biopotere è in grado di dar conto delle contemporanee forme attraverso le quali il politico, nei modi della guerra, della resistenza, o della lotta al terrore, fa dell'uccisione del nemico il suo obiettivo fondamentale e assoluto? La guerra, dopo tutto, è in buona parte un modo per realizzare la sovranità come *esercizio del diritto di uccidere*. Immaginando la politica come una forma di guerra, dobbiamo chiederci: quale posto è dato alla vita, alla morte e al corpo umano (in particolare al corpo-ferito o al corpo-cadavere)? Come vengono iscritti nell'ordine del potere?

La politica, il lavoro della morte, e il “diventare Soggetto”

Per rispondere a tali domande, il mio lavoro attinge al concetto di biopotere e ne esplora il rapporto con nozioni come quelle di sovranità (*imperium*) e stato di eccezione³. Una tale analisi pone un certo numero di interrogativi empirici e filosofici ai quali vorrei brevemente rispondere.

Come è ben noto, il concetto di stato di eccezione è stato spesso discusso in relazione al nazismo, al totalitarismo, ai campi di concentramento e di sterminio. I campi della morte, in particolare, sono stati interpretati in vario modo come una metafora centrale della violenza sovrana e distruttiva e come segno estremo del potere assoluto del negativo. Scrive Hannah Arendt (1951, p. 444): “Non ci sono paralleli con la vita nei campi di concentramento. Il suo orrore non può essere mai del tutto compreso con l’immaginazione per la semplice ragione che essa sta al di là della vita e della morte”.

Poiché coloro che vi erano reclusi erano stati privati di ogni status politico e ridotti alla nuda vita, il campo è per Giorgio Agamben (1995a, pp. 50-51) “il luogo nel quale la più assoluta *conditio inhumana* mai apparsa sulla terra sia stata realizzata”. Nella struttura politico-giuridica del campo, aggiunge Agamben, lo stato di eccezione cessa di essere una sospensione temporanea dello Stato di diritto. Secondo Agamben esso assume un’organizzazione spaziale stabile, che rimane in modo permanente al di fuori dello Stato di diritto.

Lo scopo di questo saggio non è discutere la singolarità dello sterminio degli ebrei o assumerlo come un esempio⁴. Io parto dall’idea che la modernità sia stata all’origine di molteplici nozioni di sovranità – e dunque della nozione di biopolitica. Trascurando questa molteplicità, la critica politica post-moderna ha purtroppo privilegiato le teorie normative della democrazia e reso il concetto di ragione uno dei più importanti elementi tanto del progetto della modernità, quanto del *topos* della sovranità⁵. Da questa prospettiva, l’espressione ultima della sovranità è la produzione di norme generali attraverso un corpo (*demos*) fatto di uomini e donne uguali e liberi. Questi ultimi sono considerati soggetti a pieno titolo, capaci di auto-comprensione, auto-consapevolezza e auto-coscienza. La politica è pertanto definita secondo un duplice profilo: come un progetto di autonomia e come la realizzazione di un accordo collettivo attraverso la comunicazione e il riconoscimento. Questo, ci è stato detto, è ciò che la differenzia dalla guerra (Schmidt 1996).

In altre parole, è sulla base di una distinzione tra ragione e irrazionalità (passioni, illusioni) che la critica tardo-moderna è stata in grado di articolare una certa idea del politico, della comunità, del soggetto o, più semplicemente, di ciò che significhi una buona vita, come attuarla, e quale sia il processo per diventare un soggetto morale. All’interno di questo paradigma la ragione è la verità del soggetto, mentre la politica è l’esercizio della ragione nella sfera pubblica. L’esercizio della ragione è equivalente all’esercizio della libertà: un aspetto chiave dell’autonomia individuale. Il romanzo della sovranità riposa in questo caso sull’opinione che il soggetto sia il padrone e, al tempo stesso, l’autore in grado di controllare i propri intenti. La sovranità è dunque definita come

un doppio processo di auto-istituzione e auto-limitazione (fissare da sé i propri limiti). L'esercizio della sovranità consiste, a sua volta, nella capacità di auto-creazione della società attraverso il ricorso a istituzioni ispirate da un comune immaginario e da particolari significati sociali (Castoriadis 1975; 1999).

La lettura fortemente normativa della politica della sovranità è stata oggetto di numerose critiche, che non starò qui a riesaminare (cfr. in particolare Gilroy 1993, in particolare il secondo capitolo). Il mio interesse è rivolto soprattutto a quelle figure della modernità il cui principale progetto non è la battaglia per l'autonomia, ma *il sistematico uso strumentale dell'esistenza umana e la distruzione materiale delle popolazioni e dei corpi*. Queste figure della sovranità sono lontane dall'essere una scheggia di inusuale follia o l'espressione di una rottura nell'equilibrio fra gli impulsi e gli interessi della mente e del corpo. In realtà esse sono, come i campi della morte, ciò che costituisce il *nomos* dello spazio politico nel quale ancora viviamo. Inoltre le contemporanee esperienze di sterminio suggeriscono che è possibile sviluppare una lettura della politica, della sovranità e del soggetto diversa da quella che abbiamo ereditato dal discorso filosofico della modernità. Invece di considerare la ragione come la verità del soggetto, possiamo guardare ad altre fondamentali categorie che sono meno astratte e più palpabili: come la vita e la morte.

Per comprendere un simile progetto è significativo far riferimento all'argomento di Hegel sulla relazione fra la morte e il "diventare soggetto". La prospettiva hegeliana sulla morte si fonda su un concetto duplice del negativo. Innanzitutto l'essere umano nega la natura (una negazione che si esprime nello sforzo di ridurre la natura ai propri bisogni). L'uomo trasforma gli elementi negati attraverso il lavoro e la lotta. Nel trasformare la natura, l'essere umano crea un mondo, ma nel corso di questo processo egli è esposto alla sua stessa negatività. All'interno del paradigma hegeliano la morte diventa essenzialmente volontaria: è il risultato dei rischi consapevolmente assunti dal soggetto. Secondo Hegel in questi rischi l'animale che costituisce l'essere naturale del soggetto umano viene sconfitto. Detto altrimenti, l'essere umano *diventa veramente un soggetto* – si separa cioè dalla sua parte animale – nella lotta e nel lavoro attraverso i quali si confronta con la morte (intesa qui come violenza del negativo). È attraverso questo confronto con la morte che egli è gettato dentro l'incessante movimento della Storia. Diventare soggetto presuppone pertanto sostenere il lavoro della morte. Far ciò è proprio quanto Hegel definisce la vita dello Spirito. La vita dello Spirito, afferma Hegel, non è quella vita terrorizzata dalla morte e che nega (prescinde, evita, risparmia) la sua stessa distruzione, ma la vita che accetta la morte e convive con essa. Lo Spirito arriva alla verità solo con il ritrovare se stesso nel totale smembramento⁶. La politica è la morte che vive una vita umana. Tale è, inoltre,

la definizione del sapere e della sovranità assoluti: rischiare la totalità della vita di qualcuno.

Anche Georges Bataille offre intuizioni illuminanti per comprendere come la morte strutturi l'idea di sovranità, il politico e il soggetto. Bataille ridefinisce il legame concettuale istituito da Hegel tra morte, sovranità e soggetto in almeno tre modi.

In primo luogo egli interpreta la morte e la sovranità come il parossismo dello scambio e della sovrabbondanza – o, per utilizzare la sua terminologia: dell'*eccesso*. Per Bataille la vita è imperfetta solo quando la morte l'ha presa in ostaggio. La vita stessa esiste soltanto nell'irruzione della morte e nello scambio con essa⁷. Egli sostiene che la morte è la putrefazione della vita, il cattivo odore che costituisce a uno stesso tempo l'aspetto repulsivo e la sorgente della vita. Sebbene distrugga ciò che doveva essere, cancella ciò che si supponeva avrebbe continuato a essere, e riduce al nulla l'individuo che ghermisce; la morte non si limita al puro annichilimento dell'essere. Al contrario essa è soprattutto autocoscienza: è la più lussuosa forma di vita, quella dell'effusione e dell'esuberanza, un potere di proliferazione. In modo ancora più radicale, Bataille fa derivare la morte dall'orizzonte del significato. Questo è in contrasto con la prospettiva di Hegel, per il quale nulla è definitivamente perso nella morte; infatti la morte è vista come dotata di significato, in quanto strumento di verità.

C'è un altro aspetto. Bataille vincola definitivamente la morte al regno dell'eccesso assoluto (*dépense*), altra caratteristica della sovranità, mentre Hegel prova a mantenere la morte all'interno di un'economia del significato e del sapere. La vita, al di là di quanto essa rappresenta, è il dominio della sovranità, afferma Bataille. Date queste premesse, la morte diventa il punto nel quale la distruzione, la soppressione e il sacrificio costituiscono un eccesso così radicale e irreversibile che esse non possono essere più definite come semplice negatività. La morte è allora il principio stesso dell'eccesso – una forma di *anti-economia*. Da qui la metafora della lussuria e del *carattere lussuoso della morte*.

C'è infine la correlazione che Bataille istituisce fra morte, sovranità e sessualità. La sessualità è inestricabilmente connessa alla violenza e alla dissoluzione dei confini del corpo e del Sé, a causa degli impulsi orgiastici o connessi agli escrementi. In virtù di ciò, la sessualità riguarda le due principali forme di impulsi umani polarizzati – quello dell'escrezione e quello dell'appropriazione – così come il regime dei tabù che li circondano (Bataille 1985, pp. 94-96). La verità del sesso e le sue qualità letali risiedono nell'esperienza della dissoluzione dei confini che separano la realtà, gli eventi e gli oggetti immaginari.

Per Bataille la sovranità ha dunque molte forme, ma da ultimo può essere definita come il rifiuto di accettare i limiti che la paura della morte

dovrebbe indurre il soggetto a tenere in considerazione. Il mondo del sovrano, continua Bataille (p. 96),

(...) è il mondo nel quale il limite della morte è soppresso insieme ad essa. La morte è presente, la sua presenza definisce quel mondo di violenza, ma la morte vi è presente sempre e solo per essere negata, nient'altro che questo. Il sovrano, conclude, è colui che è come se la morte non esistesse (...) Egli non ha riguardo per i limiti dell'identità più di quanto non ne abbia per il limite della morte, o meglio, questi limiti sono la stessa cosa. Il sovrano è la trasgressione di tutti questi limiti.

Dal momento che il dominio delle proibizioni naturali include fra l'altro la morte (insieme alla sessualità, ai rifiuti, agli escrementi ecc.), la sovranità esige "la forza di violare la proibizione contro l'assassinio, sebbene è vero che tale volontà sia sottoposta alle condizioni definite dalle tradizioni locali". Al contrario della subordinazione, che è sempre radicata nella necessità e nel bisogno presunto di evitare la morte, la sovranità reclama il rischio della morte (Botting, Wilson 1997; cfr. anche Bataille 1957; 1988).

Trattando la sovranità come violazione delle proibizioni, Bataille riapre la questione dei limiti del politico. In questo caso il politico non è però l'avanzare del movimento dialettico della ragione. La politica può essere pensata soltanto come una trasgressione che cresce vertiginosamente, come quella differenza che disorienta l'idea stessa del limite. Più in particolare è la differenza messa in gioco dalla violazione del tabù (Bataille 1957; 1988).

Il biopotere e la relazione con il nemico

Dopo aver presentato una lettura del politico come *lavoro della morte*, mi rivolgo ora alla nozione di sovranità, manifestata prevalentemente come *diritto di uccidere*. Per gli scopi del mio discorso intendo mettere in rapporto il concetto foucaultiano di biopotere con altre due nozioni: quella di stato di eccezione e quella di stato di assedio (su quest'ultima, cfr. Schmitt 1921). Esamino in particolare quelle traiettorie attraverso le quali lo stato di eccezione e la relazione con il nemico diventano le basi normative del diritto di uccidere. In tali istanze il potere (ma non necessariamente il potere di Stato) fa riferimento e si appella continuamente all'eccezione, all'emergenza, e a un'immagine fittizia di nemico. In altri termini la domanda è: qual è la relazione fra politica e morte in quei sistemi che possono funzionare solo in uno stato di emergenza?

Nella formulazione che ne dà Foucault, il biopotere sembra funzionare attraverso la divisione della popolazione fra coloro che devono vivere e coloro che devono morire. Operando sulla base di una scissione fra gli esseri viventi e i morti, un tale potere si definisce in relazione all'ambito biologico: un ambito del quale assume il controllo investendosi del diritto di decidere. Questo controllo presuppone la distribuzione delle specie umane in gruppi, la suddivisione della popolazione in sottogruppi, e l'istituzione di una cesura biologica fra gli uni e gli altri. Questo è ciò che Foucault etichetta con il termine (a prima vista familiare) di *razzismo* (Foucault 1976, pp. 8 sgg., 74).

Che la razza (o, in questo ambito, il razzismo) abbia un ruolo così prominente nei calcoli del biopotere è pienamente comprensibile. Dopo tutto, ben più che il pensiero di classe (l'ideologia che definisce la storia come una lotta di classe), la razza è stata un'ombra onnipresente nella pratica e nel pensiero politico dell'Occidente, specialmente quando esso giunge a immaginare la non umanità e il dominio di popoli stranieri. Riferendosi sia a questa onnipresenza, sia in generale al mondo fantasmatico della razza, Arendt situa le loro radici nella sconvolgente esperienza dell'alterità e suggerisce che la politica della razza è legata, da ultimo, alla politica della morte⁸. In effetti, nella terminologia foucaultiana, il razzismo è soprattutto una tecnologia rivolta a permettere l'esercizio del biopotere, "il vecchio diritto sovrano della morte" (p. 216).

Nell'economia del biopotere la funzione del razzismo è quella di regolare la distribuzione della morte e rendere possibile le funzioni omicide dello Stato: è, continua Foucault, "la condizione per rendere accettabile l'atto di mettere a morte" (p. 229). Foucault afferma chiaramente che il diritto sovrano di uccidere (*droit de glaive*, "diritto di spada") e i meccanismi del biopotere sono iscritti nel modo stesso in cui tutti gli Stati moderni funzionano (pp. 227-232). In effetti essi possono essere visti come elementi costitutivi del potere dello Stato nella modernità.

Secondo Foucault, lo Stato nazista rappresenta la perfetta realizzazione di uno Stato che esercita il diritto di uccidere. Questo Stato ha sovrapposto la gestione, la protezione e la riproduzione della vita al diritto sovrano di uccidere. Attraverso le estrapolazioni biologiche sul tema del nemico politico, organizzando la guerra contro i suoi avversari ed esponendo, nel medesimo tempo, i suoi stessi cittadini a essa, lo Stato nazista ha aperto la strada a un tremendo consolidarsi del diritto di uccidere, quale è culminato nel progetto della "soluzione finale". Nel far ciò, è diventato l'archetipo di una configurazione del potere che ha combinato le caratteristiche dello Stato razzista, omicida e suicida.

Si è sostenuto che la totale combinazione di guerra e politica (e del razzismo, del potere di uccidere e del "suicidio" nel senso ora evocato), sino a rendere indistinguibili queste dimensioni l'una dall'altra, sarebbe

unica dello Stato nazista. Suggestisco qui di considerare la percezione dell'Altro nelle forme di una sfida alla mia vita, di una minaccia letale o di un estremo pericolo la cui eliminazione fisica rafforzerebbe il mio potenziale di vita e la mia sicurezza, come un immaginario (fra i molti possibili) della sovranità, caratteristico sia degli inizi che della tarda modernità. Il riconoscimento di questa percezione comprende buona parte delle tradizionali critiche della modernità: quelle che vi sottolineano il nichilismo e il suo proclama secondo cui la volontà di potere costituisce l'essenza dell'essere; quelle che danno rilievo alla reificazione – compresa come il diventare-oggetto dell'essere umano; quelle, infine, che vi mettono in risalto l'elemento della subordinazione di ogni cosa a una logica impersonale, al regno del calcolo e della razionalità strumentale (Habermas 1985, soprattutto i capitoli 3, 5 e 6). In effetti, da una prospettiva antropologica, ciò che queste critiche implicitamente contestano è una definizione della politica come lo stato di guerra per eccellenza. Esse sfidano l'idea secondo la quale il calcolo della vita passi necessariamente per la morte dell'Altro, che la sovranità consista nella volontà e nella capacità di uccidere come strategia per sopravvivere.

Assumendo una prospettiva storica, un certo numero di studiosi ha sostenuto che le premesse materiali dello sterminio nazista devono essere cercate nell'imperialismo coloniale da un lato e nel carattere seriale delle tecniche di morte dall'altro: tecniche sviluppate nel periodo di tempo compreso fra la rivoluzione industriale e la prima guerra mondiale. Secondo Enzo Traverso, le camere a gas e i forni crematori sono stati il culmine di un lungo processo di disumanizzazione e industrializzazione della morte, del quale un aspetto originale fu l'integrazione della razionalità strumentale con la razionalità amministrativa e produttiva del mondo occidentale moderno (l'officina, la burocrazia, la prigione, l'esercito). Una volta meccanizzata, l'esecuzione seriale fu trasformata in una procedura rapida, puramente tecnica, impersonale e silenziosa. Questo sviluppo fu reso possibile in parte dagli stereotipi razzisti e dal fiorire di un razzismo basato sulle classi sociali, che, nel tradurre i conflitti sociali del mondo industriale in termini razziali, finì con l'assimilare le classi lavoratrici e "le persone senza stato" del mondo industriale ai "selvaggi" del mondo coloniale (Traverso 2002).

In realtà i legami tra modernità e terrore originano da molte sorgenti. Alcune devono essere cercate nelle pratiche politiche dell'Ancien Régime. Da questa prospettiva, la tensione fra l'eccitazione del popolo per la violenza e il sangue, da un lato, e i concetti di giustizia e vendetta, dall'altro, è essenziale. Foucault mostra in *Sorvegliare e punire* come l'esecuzione del presunto regicida Damiens andò avanti per ore, soprattutto per la soddisfazione della folla (Foucault 1975). Ben nota è la lunga processione dei condannati nelle strade prima dell'esecuzione, l'esibizione di

parti del corpo (un rituale che divenne un aspetto comune della violenza popolare) e l'esposizione finale delle teste decapitate su un'asta.

In Francia l'avvento della ghigliottina segna una nuova fase nella "democratizzazione" dei modi di disporre dei nemici dello Stato. In effetti questa forma di esecuzione, che era stata un tempo prerogativa della nobiltà, viene estesa a tutti i cittadini. In un contesto nel quale la decapitazione è vista come meno umiliante dell'impiccagione, le innovazioni nelle tecnologie dell'esecuzione non sono rivolte solo alla "civilizzazione" dei modi di uccidere. Esse sono dirette anche a disporre di un esteso numero di vittime in un tempo relativamente breve. Allo stesso tempo, emerge una nuova sensibilità culturale, nella quale uccidere il nemico dello Stato è un'estensione del divertimento. Compaiono forme di crudeltà più intime, più piacevoli, più eccitanti.

Ma in nessun'altra epoca è così manifesta la sovrapposizione di ragione e terrore come durante la Rivoluzione francese (Wokler 1998). Durante la Rivoluzione francese il terrore è costruito come un profilo quasi necessario della politica. Si afferma che esiste un'assoluta trasparenza fra il popolo e lo Stato. Come categoria politica, "il popolo" viene gradualmente trasformato da realtà concreta a figura retorica. Come David Bates (2002, cap. 6) ha mostrato, i teorici del terrore credono possibile distinguere tra le espressioni autentiche della sovranità e le azioni del nemico. Essi credono anche che sia possibile differenziare, nella sfera politica, l'"errore" del cittadino dal "crimine" del controrivoluzionario. Il terrore diventa così un modo di marcare l'aberrazione nel corpo politico, e la politica viene concepita come una forza mutevole della ragione e come un tentativo fallibile, diretto a creare uno spazio dove possa essere ridotto l'"errore", venga affermata la verità e si possa disporre del nemico. Infine, il terrore non è legato soltanto alla credenza utopica nel potere illimitato della ragione umana: è anche chiaramente connesso ai vari racconti del dominio e dell'emancipazione, molti dei quali sostenuti dall'idea illuministica della verità dell'errore, del "reale" e del simbolico.

Marx, ad esempio, combina la fatica (il ciclo infinito della produzione e del consumo richiesto per assicurare la vita umana) con il lavoro (la creazione di artefatti che si aggiungono al mondo degli oggetti). Il lavoro è visto come il veicolo del processo storico di auto-creazione dell'umanità. Questo processo è esso stesso un conflitto di vita e di morte, un conflitto le cui tracce conducono alla verità della storia: il dominio del capitalismo e delle merci e le contraddizioni associate a essi. Secondo Marx, con l'avvento del comunismo e l'abolizione dei rapporti di scambio, gli oggetti appariranno per quello che essi realmente sono, il "reale" presenterà se stesso per come esso è di fatto, e la distinzione tra soggetto e oggetto, fra essere e coscienza, potrà essere trascesa (Marx 1867-94). Ma,

associando l'emancipazione umana all'abolizione della produzione di merci, Marx cancella le divisioni esistenti fra il regno della libertà disegnato dall'uomo, il regno della necessità determinato dalla natura e la contingenza della storia.

L'impegno nell'abolizione della produzione di merci e il sogno di un accesso diretto e immediato al "reale" rende, di fatto, tali processi necessariamente violenti (la realizzazione della cosiddetta logica della storia e la costruzione dell'umanità). Come mostra Stephen Louw, i principali esponenti del pensiero marxista non lasciano alternative, tranne quella di "tentare di introdurre il comunismo per la via di una decisione amministrativa, che nella pratica significa che i rapporti sociali saranno liberati dalla mercificazione con la forza" (Louw 2000, p. 240). Storicamente questo tentativo ha assunto la forma della militarizzazione del lavoro, del crollo della distinzione fra Stato e società e del terrore rivoluzionario⁹.

È possibile sostenere che l'obiettivo era l'eliminazione della pluralità, condizione fondamentale dell'essere umano. Infatti il superamento della divisione di classe, l'indebolimento dello Stato e la nascita di una volontà perfettamente condivisa presuppongono un'ottica secondo la quale la pluralità rappresenta l'ostacolo principale per la realizzazione del *telos* predeterminato nella storia. In altre parole, il soggetto della modernità marxiana è, in essenza, impegnato nel tentativo di dimostrare la propria sovranità ingaggiando una lotta contro la morte. In questo caso, esattamente come nell'ottica di Hegel, il racconto del dominio e dell'emancipazione è chiaramente legato a un discorso sulla verità e la morte. Il terrore e il diritto di uccidere diventano i mezzi per realizzare quel movimento, già conosciuto, della storia.

In ogni resoconto storico sull'ascesa del terrore è necessario fare riferimento alla schiavitù, che può essere considerata una delle prime istanze di sperimentazione biopolitica. In molti sensi, la struttura propria del sistema della piantagione e delle sue successive manifestazioni, corrisponde alla figura emblematica e paradossale dello "stato di eccezione"¹⁰.

Questa figura è paradossale per due ragioni. In primo luogo, nel contesto della piantagione, l'umanità dello schiavo appare come la raffigurazione perfetta di un'ombra. La condizione di schiavo risulta da una triplice perdita: la perdita di una "casa", la perdita dei diritti sul proprio corpo e la perdita dello status politico. Questa triplice perdita equivale alla dominazione assoluta, all'alienazione a partire dalla nascita e alla morte sociale (vale a dire l'espulsione dall'umanità nel suo insieme). Come struttura politico-giuridica, la piantagione è uno spazio dove lo schiavo *appartiene* a un padrone. Non è una comunità, poiché per definizione l'appartenenza alla comunità implica l'esercizio del potere del discorso e del pensiero. Come sostiene Paul Gilroy (1993, p. 57)

i modelli estremi di comunicazione definiti dalla piantagione ci portano a riconoscere le ramificazioni extralinguistiche e anti-discorsive del potere, che agiscono dando forma agli atti comunicativi. Nella piantagione, dopo tutto, non vi può essere nessuna reciprocità al di fuori della possibilità di ribellione o suicidio, fuga o lutto silenzioso. Indubbiamente non c'è un'unità grammaticale nel discorso capace di mediare la ragione comunicativa. In molti sensi gli abitanti di una piantagione vivono in modo non-sincrono.

Lo schiavo ha un prezzo in quanto strumento di lavoro. Lui o lei ha un valore in quanto proprietà: il suo lavoro è richiesto e usato, dunque lo schiavo è tenuto in vita, ma in uno stato di "ferita permanente", in un mondo fantasmagorico di orrori, di intensa crudeltà e di profanazione. Il tenore di violenza che accompagna la vita dello schiavo risulta evidente nella tendenza di chi sorveglia a comportarsi in modo crudele e imprevedibile e nello spettacolo del dolore inflitto sul corpo dello schiavo¹¹. L'uso della violenza, al pari delle frustate e delle uccisioni, in questo contesto, fanno parte delle "buone maniere"¹²: sono atti di pura distruzione dettati dal capriccio, il cui obiettivo è instillare terrore¹³. La vita dello schiavo, in molti sensi, è una forma di morte-nella-vita.

Come Susan Buck Morss ha suggerito, la condizione dello schiavo produce una contraddizione fra la libertà di proprietà e la libertà della persona. Nella schiavitù si stabilisce una relazione disuguale lungo le linee di un disuguale "potere sulla vita". Il potere sulla vita dell'altro assume la forma del commercio: l'umanità di una persona si dissolve al punto che è possibile affermare che la vita dello schiavo è *posseduta* dal padrone (Buck Morss 2000). È come se la vita dello schiavo fosse una "cosa". Essendo posseduto da qualcun'altro, l'esistenza dello schiavo assume i contorni di un'ombra.

Nonostante il terrore e l'essere tagliato fuori dalla sfera simbolica, lo schiavo mantiene delle prospettive alternative nei confronti del tempo, del lavoro e del sé. Questo è il secondo elemento paradossale dello "stato di eccezione". Benché lo schiavo sia trattato come se non esistesse – se non in quanto mero attrezzo o strumento di produzione –, egli ha comunque la possibilità di dare la forma della performance a praticamente qualsiasi oggetto, strumento, linguaggio o gesto e, successivamente, stilizzarli. Rompendo con lo sradicamento e distaccandosi dal mondo delle "cose" di cui egli è solo un frammento, lo schiavo è capace di dimostrare la versatilità e la capacità di trasformarsi dei legami umani, attraverso la musica e attraverso il suo corpo, quello stesso corpo che si supponeva "posseduto" da qualcun altro¹⁴.

Se le relazioni fra la vita e la morte, le politiche della crudeltà e i simboli di profanazione si confondono nel sistema della piantagione, è soprattutto durante le fasi coloniali e sotto i regimi di apartheid che si rea-

lizza una particolare “formazione di terrore” sulla quale vorrei ora riflettere¹⁵. La caratteristica più originale di questi sistemi fondati sul terrore è la concatenazione tra biopotere, “stato di eccezione” e “stato di assedio”, nella quale risulta centrale, ancora una volta, il concetto di razza¹⁶. Infatti, in molti casi, la selezione delle razze, la proibizione dei matrimoni misti, la sterilizzazione coatta e perfino lo sterminio delle popolazioni sconfitte sono state sperimentate per la prima volta nel mondo coloniale. È qui che vediamo la prima sintesi fra il massacro e la burocrazia, essendo quest’ultima l’incarnazione della razionalità occidentale (Arendt 1951). Secondo la tesi sviluppata dalla Arendt, c’è una connessione fra il nazional-socialismo e l’imperialismo tradizionale. La conquista coloniale rivelò, a suo giudizio, un potenziale distruttivo fino ad allora sconosciuto: durante la seconda guerra mondiale siamo stati testimoni dell’estensione alle popolazioni “civilizzate” di un metodo riservato prima di quel momento ai “selvaggi”.

È in fin dei conti irrilevante determinare se le tecnologie che finirono per produrre il nazismo ebbero origine nelle piantagioni e nel colonialismo o se, invece, come sostiene Foucault, il nazismo e lo stalinismo non fecero altro che amplificare una serie di meccanismi che già esistevano nelle formazioni politiche e sociali dell’Europa occidentale (come l’assoggettamento del corpo; le disposizioni sanitarie; il darwinismo sociale; l’eugenetica; la teoria medico-legale sull’ereditarietà, la degenerazione e la razza). Tuttavia rimane il fatto che, nel pensiero filosofico moderno, nella pratica politica europea e nell’immaginario, la colonia rappresenta il luogo dove la sovranità consiste fundamentalmente nell’esercizio del potere al di fuori della legge (*ab legibus solutus*), e dove è più probabile che la pace assuma la forma di una “guerra senza fine”.

Una prospettiva di questo tipo corrisponde alla definizione di “sovranità” che Carl Schmitt formula all’inizio del XX secolo, secondo la quale la sovranità è il potere di decidere in condizioni di “stato di eccezione”. Per poter valutare chiaramente l’efficacia della colonia come “formazione di terrore” abbiamo bisogno di fare un excursus nell’immaginario europeo, specialmente per quanto riguarda l’addomesticamento della guerra e la creazione di un ordine giuridico europeo (*Jus publicum Europeum*).

Alla base di questo ordine stavano due principi chiave: in primo luogo venne postulata l’uguaglianza giuridica di tutti gli Stati. Questa uguaglianza era soprattutto applicata al *diritto di fare la guerra* (cioè il diritto di togliere la vita). Questo diritto aveva due implicazioni: da un lato la possibilità di uccidere o stringere accordi di pace venne riconosciuta come una funzione preminente di ogni Stato. Questa funzione era collegata al riconoscimento del fatto che uno Stato non avrebbe potuto avanzare pretese di governo al di fuori dei suoi confini e, viceversa, che all’interno delle sue frontiere, lo Stato non avrebbe riconosciuto altre autorità

al di sopra di se stesso. La seconda implicazione era che lo Stato si assumesse il compito di “civilizzare” i modi di uccidere e di attribuire degli obiettivi “razionali” all’atto stesso di uccidere.

Il secondo principio dell’ordine giuridico europeo riguardava la territorializzazione della sovranità dello Stato; vale a dire, la definizione delle frontiere nel contesto dell’ordine globale che si era imposto di recente. Così, lo *Jus publicum* assunse rapidamente la forma di una distinzione fra, da un lato, quelle parti del globo disponibili per l’appropriazione coloniale e, dall’altro, l’Europa stessa (dove lo *Jus publicum* doveva essere applicato)¹⁷. Questa distinzione, come vedremo, fu cruciale nell’affermazione dell’efficacia della colonia come una “formazione di terrore”. Sotto lo *Jus publicum* una guerra legittima era quella condotta da uno Stato contro un altro Stato o, per essere più precisi, una guerra fra Stati “civilizzati”. La centralità dello Stato nel calcolo della guerra derivava dal fatto che esso era, simultaneamente, il modello dell’unità politica, un principio dell’organizzazione razionale, l’incarnazione dell’idea di universalità e un simbolo morale.

Nello stesso contesto, le colonie erano simili alle frontiere. Erano zone abitate da “selvaggi” che non avevano una forma di organizzazione statale e non avevano costruito un mondo umano. I loro eserciti non erano un’entità distinta e le loro guerre non erano guerre fra eserciti regolari. Le guerre coloniali non implicavano la mobilitazione di soggetti sovrani (i cittadini), che si rispettavano reciprocamente anche se nemici. In queste guerre non vi era una distinzione fra combattenti e non-combattenti, oppure fra “nemico” e “criminale”¹⁸; dunque, era impossibile concludere un accordo di pace fra le parti. In sintesi le colonie erano zone in cui la guerra e il disordine, le figure interne ed esterne della dimensione politica, erano contigue o si alternavano tra di loro. In questo senso le colonie erano il luogo per eccellenza dove i controlli e le garanzie dell’ordine giuridico potevano essere sospesi: il luogo dove la violenza dello “stato di eccezione” era ritenuta qualcosa che operava al servizio della civilizzazione.

Le colonie potevano essere dominate attraverso spazi di assoluta assenza di legge, a partire dalla negazione di ogni tipo di legame razziale fra il conquistatore e il nativo. Agli occhi dei conquistatori, la vita del selvaggio non era che un’altra forma di vita animale, un’esperienza orrenda, qualcosa di alieno, al di là di ogni possibilità di comprensione o di immaginazione. Secondo Arendt, ciò che rende i “selvaggi” diversi dagli altri esseri umani, non è tanto il colore della pelle quanto la paura che essi si comportino come una parte della natura e possano trattare la natura come suoi padroni indiscussi. La natura, in tutta la sua maestà, rimaneva comunque una realtà opprimente, in confronto alla quale i selvaggi apparivano come fantasmi, irreali e spettrali. Era come se i selvaggi fossero

degli esseri umani “naturali”, ai quali mancava il carattere specificamente umano, la realtà specificamente umana, “così quando gli Europei li massacravano, era come se non fossero del tutto consapevoli di commettere un omicidio” (Arendt 1951, p. 192).

Per tutte le ragioni sopra elencate, nelle colonie il diritto sovrano di uccidere non era soggetto a nessuna regolamentazione. La guerra coloniale non era soggetta a regole istituzionali o legali, e non era un’attività legalmente codificata. Al posto di questa codificazione, il terrore coloniale si intrecciava con le fantasie di selvatichezza e di morte generate dal colonialismo stesso, che concorrevano alla costruzione di un effetto di realtà¹⁹. La pace non era necessariamente il risultato finale della guerra coloniale; infatti la distinzione stessa fra guerra e pace non aveva molta utilità: le guerre coloniali erano concepite come l’espressione dell’ostilità assoluta del conquistatore contro un nemico assoluto²⁰. Tutte le manifestazioni di guerra e di ostilità che erano state lasciate ai margini dall’immaginario legale europeo, trovarono nelle colonie lo spazio ideale per riemergere. Nelle colonie la distinzione fittizia fra i “fini della guerra” e i “mezzi della guerra” crollò. Accanto a questa idea collassò la finzione che la guerra potesse funzionare come un contesto retto da leggi e regole, e che l’opposto di essa fosse la carneficina, dalla quale è assente il rischio e per la quale non esiste una giustificazione strumentale.

È futile, in questo caso, cercare di risolvere uno dei paradossi della guerra più difficili da trattare, che Alexandre Kojève (1947) coglie bene nella sua rilettura della “fenomenologia dello spirito” di Hegel: il suo idealismo e, simultaneamente, la sua apparente inumanità.

I “poteri di morte” e l’occupazione coloniale della tarda modernità

Si potrebbe pensare che le idee che ho sviluppato fino a questo momento corrispondano a un passato lontano, nel quale le guerre imperiali avevano, di fatto, l’obiettivo di distruggere i poteri locali, installare le truppe e istituire nuovi modelli di controllo militare sui civili. Un gruppo di ausiliari locali poteva, poi, assistere i vincitori nella gestione dei territori conquistati, una volta annessi all’impero. All’interno dell’impero, alle popolazioni sconfitte era assegnato uno status che avrebbe consacrato la loro condizione di saccheggianti. In queste configurazioni politiche, la violenza costituiva la forma originale del diritto e l’eccezione forniva la struttura della sovranità.

Ogni fase dell’imperialismo implicò anche l’introduzione di certe tecnologie chiave (le corvette militari, il chinino, le linee di piroscafi, i cavi telegrafici sottomarini, le ferrovie coloniali) (Headrick 1981). L’occupazione coloniale in sé aveva a che fare con il misurare, delimitare e affer-

mare il controllo su una nuova area geografica: si trattava di inscrivere nel suolo un nuovo ordine di relazioni sociali e spaziali. La scrittura di queste nuove relazioni spaziali (la territorializzazione) era, in ultima analisi, equivalente alla produzione di frontiere, gerarchie, zone ed *enclaves*; al sovvertimento dei sistemi di proprietà preesistenti; alla classificazione delle persone in categorie differenziate; allo sfruttamento delle risorse estrattive e, finalmente, alla creazione di un ampio serbatoio di immaginari culturali. Questi immaginari fornirono un significato all'attuazione di sistemi di diritto differenziati, applicati alle distinte categorie di persone, con scopi diversi, all'interno dello stesso spazio. Questi immaginari, in breve, fornirono un contenuto all'esercizio della sovranità. Lo spazio, dunque, fu la materia prima della sovranità e della violenza che essa portava con sé. La sovranità implicava l'occupazione, e l'occupazione implicava il relegare i colonizzati in una zona intermedia fra la condizione di "soggetto" e la condizione di "oggetto".

Questo è il caso del regime dell'apartheid in Sud Africa. In questo contesto le *township* (comunità) – i territori urbani destinati ai neri – rappresentavano la forma strutturale, e le *homeland* – le zone prevalentemente rurali, anch'esse destinate ai neri – erano le riserve attraverso le quali il flusso di lavoratori immigranti poteva essere regolato e il processo di urbanizzazione dell'Africa poteva essere tenuto sotto controllo²¹. Come ha dimostrato Belinda Bozzoli (2000, p. 79), la *township* era in particolare un luogo nel quale "furono sperimentate condizioni di severa oppressione e povertà su base razziale e di classe sociale". In quanto costruzione socio-politica, culturale ed economica, la *township* può essere considerata un'istituzione di controllo scientificamente programmata (ivi).

Il funzionamento delle *township* e delle *homeland* comportava, per i neri che abitavano nelle aree dei bianchi, condizioni di severa restrizione della produzione di merci; i neri, inoltre, non avevano la possibilità di possedere delle terre se non in aree riservate; la residenza dei neri in fattorie dei bianchi era illegale – se non in qualità di inservienti o impiegati –; i flussi di accesso alle città erano limitati e, in seguito, il diritto di cittadinanza venne negato agli africani²².

Frantz Fanon descrive vividamente il processo di costruzione dello spazio nelle aree soggette all'occupazione coloniale. Per lui, l'occupazione coloniale implica soprattutto una divisione dello spazio in scomparti: questa divisione comporta la creazione di linee di confine e di frontiere interne, le cui epitomi sono le caserme e i commissariati di polizia. Lo spazio è controllato attraverso un discorso di pura forza, di presenza immediata e di intervento frequente e diretto, e l'organizzazione di esso ha come premessa il principio di esclusività reciproca (Fanon 1961, p. 7). Ma la cosa più importante è che lo spazio è il modo in cui opera il potere di morte:

la città del colonizzato (...) è un luogo malfamato, popolato di uomini malfamati. Vi si nasce in qualunque posto, in qualunque modo. Vi si muore in qualunque posto, di qualunque cosa. È un mondo senza interstizi, gli uomini ci stanno ammonticchiati, le capanne ammonticchiate. La città del colonizzato è una città affamata, affamata di pane, di carne, di scarpe, di carbone, di luce. La città del colonizzato è una città in ginocchio, una città a testa in giù (pp. 6-7).

La sovranità in questi luoghi equivale alla capacità di definire chi conta e chi non conta, chi è *eliminabile* e chi non lo è.

Le modalità di occupazione coloniale della tarda modernità differiscono in varie forme dai modelli di occupazione della prima modernità, soprattutto nella loro caratteristica combinazione fra potere disciplinare, biopolitica e politiche di morte. Il più compiuto esempio contemporaneo di “potere di morte” è l’attuale occupazione dei territori palestinesi.

In questo contesto, lo Stato colonialista fonda la sua pretesa di legittimità a partire da un particolare discorso storico e identitario, sorretto dall’idea che l’esistenza dello Stato sia un diritto divino. Questo discorso è in competizione con un altro, legato allo stesso spazio sacro. Poiché i due discorsi sono incompatibili e le due popolazioni sono inscindibilmente legate, qualsiasi demarcazione del territorio sulla base di un criterio di “pura identità” è praticamente impossibile. La violenza e la sovranità, in questo caso, fanno appello a un fondamento divino: la condizione stessa di persona si definisce a partire dalla devozione a una divinità e l’identità nazionale è immaginata come un’identità *contro* l’Altro e *contro* altre divinità (cfr. Schwartz 1997).

La storia, la geografia, la cartografia e l’archeologia sono state chiamate a spalleggiare queste pretese e, così facendo, hanno rinsaldato i legami fra identità e topografia. Di conseguenza, la violenza coloniale e l’occupazione sono profondamente segnate dal sacro terrore della verità e dell’esclusività (come testimoniano le espulsioni di massa, la localizzazione delle “persone senza stato” in campi di rifugiati e l’organizzazione di nuovi insediamenti di coloni). Soggiacente al terrore del sacro vi è il costante lavoro di escavazione e di esumazione di ossa disperse, il ricordo permanente di un corpo lacerato, dilaniato in migliaia di pezzi e mai più lo stesso e il limite, o meglio, l’impossibilità di rappresentarsi il “crimine originale”, la morte innominabile e il terrore: vi è, insomma, il terrore dell’Olocausto (Flem, cit. in Nancy 2001).

Tornando alla lettura dell’occupazione coloniale in termini di spazialità proposta da Fanon, l’occupazione tardo-moderna della striscia di Gaza e della West Bank presenta delle caratteristiche importanti per quanto riguarda la costruzione di una specifica “formazione di terrore”, che

ho chiamato “potere di morte” (necropower). Si tratta delle dinamiche della frammentazione territoriale, la chiusura e l’espansione degli insediamenti. L’obiettivo di queste dinamiche è duplice: lo scopo è, da un lato, di rendere impossibile ogni spostamento e, dall’altro, di implementare una separazione secondo il modello dell’apartheid. I territori occupati, dunque, sono divisi in una complicata rete di limiti interni e in diverse cellule isolate. Secondo Eyal Weizman (2002) la dispersione e la segmentazione ridefiniscono in modo chiaro i rapporti fra spazio e sovranità, a partire da una divisione del territorio in diversi piani e dall’adozione di frontiere tridimensionali che attraversano da una parte all’altra il volume dell’area dominata.

Per Weizman queste azioni fanno parte di una “politica della verticalità” e da esse deriva una forma di sovranità che potrebbe essere chiamata “sovranità verticale”. Sotto un regime di “sovranità verticale”, l’occupazione coloniale opera attraverso strutture quali i passaggi sopraelevati e i sottopassaggi, che separano lo spazio aereo dalla terra e dividono la terra stessa in crosta e sottosuolo. Le modalità di occupazione coloniale sono dettate anche dalla natura stessa del terreno e dalle sue variazioni topografiche (colline e valli, montagne e corsi d’acqua). Infatti le terre alte offrono dei vantaggi strategici che le zone a valle non presentano (l’efficacia nel campo visivo, l’autodifesa, le fortificazioni panoptiche che permettono di fissare molti punti di osservazione differenti). Come dice Weizman, “gli insediamenti dei coloni possono essere visti come congegni ottici urbani usati per la sorveglianza e per l’esercizio del potere”. In condizioni di occupazione coloniale tardo-moderna, la sorveglianza è orientata sia verso l’esterno sia verso l’interno del territorio, l’occhio agisce come un’arma e viceversa.

Secondo Weizman, al posto di una divisione conclusiva in due nazioni lungo una linea di confine, “la particolare organizzazione del territorio della West Bank ha creato molteplici separazioni, frontiere provvisorie fra territori che si relazionano gli uni con gli altri attraverso la vigilanza e il controllo”. In queste circostanze, l’occupazione coloniale non è affine soltanto al controllo, alla sorveglianza e alla separazione: essa è anche equivalente alla reclusione. Si tratta di un’occupazione frantumata, che segue le linee dell’urbanistica frammentata (*splintering urbanism*), fatta di nodi suburbani e comunità chiuse, che caratterizza la tarda modernità (Graham, Marvin 2001).

Una forma di occupazione frammentata è caratterizzata, in termini di infrastrutture, dalla presenza di un rete di circonvallazioni stradali a scorrimento veloce, di ponti e di tunnel che si intrecciano, da sopra e da sotto, l’uno con l’altro, nel tentativo di mantenere il principio fanoniano di “reciproca esclusività”. Secondo Weizman (2002),

le circonvallazioni tendono a separare il traffico Israeliano da quello Palestinese, meglio se evitando persino gli incroci fra le due reti. Perciò queste vie enfatizzano la sovrapposizione di due geografie separate che abitano lo stesso paesaggio. Nei punti in cui è inevitabile che le reti si incrocino viene improvvisata una separazione: molto spesso si costruiscono delle stradine polverose, scavate per permettere ai Palestinesi di passare sotto le ampie e veloci autostrade che collegano gli insediamenti dei coloni, nelle quali sfrecciano i veicoli militari e i furgoni Israeliani.

In queste condizioni di sovranità verticale e di occupazione coloniale frammentata, le comunità sono separate lungo l'asse y. Questo porta a una proliferazione dei luoghi di violenza. I campi di battaglia non sono localizzati esclusivamente sulla superficie della terra; infatti, il sottosuolo e lo spazio aereo si trasformano in zone di conflitto. Non c'è alcuna continuità fra la terra e l'aria: anche le frontiere dello spazio aereo si dividono fra strati inferiori e superiori. La simbologia dell'essere in alto (di chi è più in alto) è reiterata ovunque. L'occupazione del cielo acquisisce, di conseguenza, un'importanza centrale, dal momento che la maggior parte del lavoro di polizia è realizzato dall'aria. Numerose altre tecnologie sono state mobilitate in direzione analoga: i sensori a bordo di veicoli aerei senza passeggeri (UAV), i jet di riconoscimento aereo, gli aerei Hawkeye dotati di un sistema di pre-allarme, gli elicotteri di assalto, un satellite per l'osservazione della terra, le tecniche di "ologrammatizzazione" che rendono l'uccidere una cosa mirata.

Questa precisione è combinata con le tattiche di guerra proprie dell'assedio medievale, adattate allo spazio urbano reticolare del campo di rifugiati. Il sabotaggio orchestrato e sistematico della rete di infrastrutture urbane e sociali del nemico è il complemento dell'appropriazione della terra, dell'acqua e delle risorse dello spazio aereo. Una delle tecniche critiche in questo processo di "disabilitare" il nemico è il *bulldozing*: vale a dire, la demolizione delle case e delle città, lo sradicamento degli ulivi, la perforazione dei serbatoi d'acqua con i proiettili; i bombardamenti e il blocco delle comunicazioni elettroniche; il disfacimento delle strade, dei trasformatori elettrici e delle piste di atterraggio; la disattivazione delle televisioni e delle emittenti radiofoniche; la distruzione dei computer; il furto dell'attrezzatura medica; il saccheggio dei simboli culturali, politici e burocratici del proto-Stato palestinese. Si tratta, in poche parole, di una strategia di guerra infrastrutturale (*infrastructural warfare*) (Graham 2002). Mentre al di sopra delle teste gli elicotteri Apache, equipaggiati con armamento pesante, vengono usati per pattugliare l'aria e uccidere dall'alto, il bulldozer corazzato (Caterpillar D9) viene usato sul suolo come arma da guerra e di intimidazione. In contrasto con le forme di occupazione coloniale della prima moderni-

tà, queste due armi sanciscono la superiorità degli strumenti del terrore, altamente tecnologici, della tarda modernità²³.

Come illustra il caso palestinese, l'occupazione coloniale nella tarda modernità è una concatenazione di molteplici poteri: disciplinare, biopolitico e necropolitico. La combinazione dei tre poteri assegna a quello coloniale una posizione di assoluto dominio sugli abitanti del territorio occupato. Lo *stato di assedio* è di per sé un'istituzione militare. Esso permette l'esercizio del "diritto di uccidere" senza tracciare una differenza fra il nemico interno o esterno: il mirino della sovranità è puntato su intere popolazioni. I villaggi assediati sono isolati e tagliati fuori dal mondo. La vita quotidiana è militarizzata. Ai comandanti militari locali è data la facoltà di decidere a loro discrezione a chi sparare e quando sparare. I movimenti fra le cellule disperse del territorio richiedono dei permessi formali. Le istituzioni civili locali vengono sistematicamente distrutte. La popolazione sotto assedio è privata dei mezzi di sostentamento. Le uccisioni invisibili si aggiungono alle esecuzioni extragiudiziarie.

Macchine da guerra ed eteronomia

Dopo aver esaminato il modo in cui opera il "potere di morte" nell'occupazione coloniale della tarda modernità, vorrei adesso soffermarmi sulla guerre contemporanee. Le guerre contemporanee corrispondono a un momento nuovo, e difficilmente possono essere comprese facendo riferimento a teorie precedenti sulla "violenza contrattuale", a tipologie che dividono le guerre in "giuste" e "ingiuste" o, persino, allo strumentalismo di Carl Von Clausewitz (Walzer 1977). Secondo Zygmunt Bauman, le guerre nell'era della globalizzazione non includono fra i loro obiettivi il conquistare, l'acquisire e il prendere controllo di un territorio: idealmente sono conflitti del tipo "colpisci-e-fuggi".

Il crescente divario fra mezzi di guerra di basso livello tecnologico e mezzi di alto livello non è mai stato tanto evidente quanto nella guerra del Golfo e durante la campagna in Kosovo. In entrambi i casi, la dottrina della forza "travolgente o decisiva" venne attuata in pieno grazie a una rivoluzione senza precedenti nella tecnologia militare, che ha moltiplicato la capacità di distruzione (Ederington, Mazarr 1994). La guerra aerea, in quanto relazionata con l'altitudine, l'armamento pesante, la visibilità e l'*intelligence*, è emblematica del caso in questione.

Durante la guerra del Golfo, l'uso combinato di bombe intelligenti e di bombe all'uranio impoverito (DU), di armi stand-off di alta tecnologia, di sensori elettronici, di missili guidati a laser, di bombe a grappolo e bombe asfissianti, di veicoli aerei senza equipaggio, di segretezza e intelligenza cibernetica, annientò in tempi brevi le potenzialità dei nemici.

In Kosovo, l'obiettivo di "degradare" le potenzialità dei serbi assunse la forma di una guerra infrastrutturale, che prese di mira e distrusse ponti, ferrovie, autostrade, reti di comunicazione, depositi di olio, impianti di riscaldamento, centrali elettriche e impianti per la depurazione delle acque. Come si può immaginare, l'attuazione di una strategia militare di questo tipo, specialmente se combinata con l'imposizione di sanzioni economiche, diede come risultato la distruzione del sistema di infrastrutture del nemico.

Il danno duraturo per la popolazione civile è particolarmente eloquente. Per esempio, la distruzione del complesso petrolchimico di Pančevo alla periferia di Belgrado, durante la campagna in Kosovo,

lasciò nelle vicinanze un tale livello di tossicità a causa della presenza di cloruro di vinile, ammoniaca, mercurio, benzene e diossina, che alle donne incinte fu indicato che dovevano abortire e tutte le donne della zona vennero avvertite del fatto che avrebbero dovuto evitare le gravidanze per almeno due anni (Smith 2002, p. 367)²⁴.

Le guerre nell'era della globalizzazione tendono a costringere il nemico alla sottomissione, senza considerare le conseguenze immediate, gli effetti collaterali e il danno alle popolazioni provocato dalle azioni militari. In questo senso, le guerre contemporanee ricordano più la strategia di guerra dei nomadi che quella delle nazioni sedentarie o quella di conquista e annessione territoriale propria della modernità. Con le parole di Bauman (2001, p. 15):

Essi fondano la propria superiorità rispetto alle popolazioni stanziali sulla velocità dei loro spostamenti, sulla loro abilità di arrivare dal nulla senza preavviso per poi svanire nuovamente senza avvertimento, sulla loro capacità di viaggiare leggeri e senza l'impiccio di quei bagagli che invece limitano la mobilità e il potenziale di manovra delle popolazioni sedentarie²⁵.

Questo è un momento di mobilità globale; una delle sue caratteristiche importanti è che le operazioni militari e l'esercizio del "diritto di uccidere" non sono più monopolio dello Stato, e l'esercito regolare non è più l'unico mezzo per svolgere queste funzioni. Non è facile individuare chi sia l'autorità ultima e definitiva in un determinato spazio politico. Al posto di questa autorità emerge un *patchwork* inestricabilmente ingarbugliato di poteri incompleti e sovrapposti, che rivendicano il diritto a governare; differenti istanze giuridiche *de facto* si intrecciano a livello geografico e abbondano le fedeltà plurali, i sistemi di sovranità asimmetrici (*suzerainties*) e le *enclaves*. In questo modello eteronomo di organizzazione dei diritti e rivendicazioni territoriali ha po-

co senso insistere in una distinzione netta fra l'ambito interno e l'ambito esterno della politica, intendendo questi come campi separati da linee divisorie chiaramente demarcate.

Prendiamo come esempio l'Africa: in questo contesto l'economia politica dello Stato è cambiata drammaticamente nell'ultimo quarto del XX secolo. Molti Stati africani non possono più affermare di avere il monopolio della violenza legittima e dell'uso dei mezzi di coercizione all'interno dei loro territori, e neanche di avere il pieno controllo delle loro frontiere. La coercizione è diventata essa stessa una merce: la mano d'opera militare è comprata e venduta in un mercato dove l'identità dei fornitori e degli acquirenti non conta praticamente nulla. Le milizie urbane, gli eserciti privati, gli eserciti dei signori locali, le imprese di vigilanza privata e gli eserciti statali sostengono di avere il diritto di usare la violenza o di uccidere. Gli Stati vicini o gli eserciti ribelli affittano le armi agli stati più poveri. I gruppi che dispiegano la violenza non statale sono i fornitori di due risorse coercitive fondamentali: la forza lavoro e i minerali. La maggior parte degli eserciti è composta da cittadini, bambini soldato, mercenari e *privateers*²⁶.

Sono emerse anche, oltre agli eserciti, quelle che, seguendo Deleuze e Guattari (1980), possiamo chiamare "macchine da guerra" (*warmachines*). Le "macchine da guerra" sono composte da gruppi ridotti di uomini armati; questi segmenti si frazionano o si fondono fra loro a seconda dei compiti che devono essere portati a termine o delle circostanze. Le "macchine da guerra" sono organizzazioni polimorfe e diffuse, caratterizzate dalla loro abilità metamorfica. Esse hanno una relazione mobile con lo spazio e, talvolta, godono di complessi legami con forme statali (che vanno dall'autonomia all'incorporazione). Lo Stato può, di sua scelta, trasformarsi in una "macchina da guerra", può appropriarsi di una "macchina da guerra" già esistente oppure contribuire a crearne una nuova. Le "macchine da guerra" adottano alcuni elementi dagli eserciti regolari, ai quali incorporano degli elementi nuovi, che si adattano ai loro principi di segmentazione e deterritorializzazione. Gli eserciti regolari possono, a loro volta, fare proprie alcune delle caratteristiche delle "macchina da guerra".

Una "macchina da guerra" combina una pluralità di funzioni: essa ha le caratteristiche di un'organizzazione politica e di una compagnia mercantile, può operare attraverso la predazione e la cattura e può addirittura coniare una propria moneta. Le "macchine da guerra" devono generare dei contatti diretti con i network economici transnazionali, per alimentare l'estrazione e l'esportazione delle risorse localizzate nei territori sotto il loro controllo.

Le "macchina da guerra" si affermarono in Africa nell'ultimo quarto del XX secolo, in diretta relazione con l'erosione della capacità del-

lo Stato postcoloniale di costruire una base economica per l'autorità politica e l'ordine. La costruzione di detta base economica implica l'aumento dei redditi fiscali e la capacità di controllare e regolare l'accesso alle risorse naturali all'interno di un territorio chiaramente definito. A metà degli anni Settanta, quando lo Stato cominciò a perdere la sua capacità di mantenere una base economica, emerse un legame chiaramente delineato fra l'instabilità monetaria e la frammentazione spaziale. Negli anni Ottanta, la brutale esperienza della repentina perdita di valore delle valute locali divenne qualcosa in più di un luogo comune, infatti diversi paesi attraversarono dei cicli di iperinflazione (e questo comportò delle risposte acrobatiche, fra cui l'improvvisa sostituzione di una valuta). Durante le ultime decadi del XX secolo, la circolazione monetaria ha influenzato lo Stato e la società almeno in due modi diversi.

In primo luogo si è verificato un generale prosciugamento della liquidità monetaria e una graduale concentrazione di essa in certi circuiti, l'accesso ai quali è soggetto a condizioni di restrizione sempre più severe. Come conseguenza, il numero di individui che avevano i mezzi per tenere gli altri in posizione di dipendenza attraverso il debito ha subito un brusco decremento. Storicamente, il processo di intrappolare e tenere sotto controllo i subordinati attraverso il meccanismo del debito è stato uno strumento centrale tanto nella produzione di individui quanto nella creazione di legami politici (Miller 1988, in particolare i capitoli 2 e 4). Questi legami erano fondamentali nel determinare il valore della persona e la sua utilità. Qualora il valore e l'utilità di una persona non fossero dimostrabili, si poteva disporre di essa in qualità di schiavo, servo o cliente.

In secondo luogo, l'afflusso controllato del capitale e la concentrazione dei movimenti monetari intorno alle zone in cui certe risorse specifiche vengono estratte, ha reso possibile la formazione di "economie di *enclave*" e ha fatto saltare i vecchi calcoli di valore intorno a cose e persone. La concentrazione intorno alle *enclaves* di attività connesse con l'estrazione di risorse di alto valore, ha reso questi spazi dei luoghi privilegiati per la guerra e per la morte. La guerra stessa è alimentata dall'incremento nelle vendite dei prodotti estratti (Cilliers, Dietrich 2000); di conseguenza, sono emersi nuovi collegamenti fra il fare la guerra, le "macchine da guerra" e l'estrazione delle risorse²⁷. Le "macchine da guerra" sono coinvolte nella costruzione di economie transnazionali a partire da economie locali o regionali. In molte zone, il crollo delle istituzioni politiche formali, sotto la pressione della violenza, tende a portare alla formazione di economie militari. Le macchine da guerra (in questo caso le milizie o i movimenti ribelli) diventano rapidamente meccanismi altamente organizzati di predazione, che tassano il territorio e la popolazione che lo occupa, e fanno ricor-

so a una serie di reti transnazionali e di diaspore, che forniscono loro il supporto materiale e finanziario.

La nascita di nuove forme di governabilità è correlata alla nuova geografia dell'estrazione delle risorse. Queste forme non hanno precedenti e consistono nella "gestione delle moltitudini" (*management of the multitudes*). L'estrazione e lo sfruttamento economico delle risorse naturali che le "macchine da guerra" realizzano viaggiano di pari passo con i tentativi più brutali di immobilizzare intere categorie di persone e fermarle in termini spaziali, oppure, paradossalmente, lasciarle libere di muoversi, per costringerle, in seguito, a sparpagliarsi su vaste aree che non sono più all'interno dei confini territoriali di uno Stato. In quanto categoria politica, le popolazioni si dissolvono in ribelli, bambini soldato, vittime e rifugiati, o civili menomati dalle mutilazioni, o semplicemente vengono massacrati secondo il modello degli antichi sacrifici. I superstiti, reduci di esodi orribili, sono poi confinati in campi di profughi o in altre zone di eccezione (Landau 2002, in particolare pp. 281-287).

La nuova governabilità è diversa dal *commandement* (Mbembe 2000, capp. 1-3). Le tecniche di vigilanza e disciplina e la possibilità di scelta tra obbedienza e simulazione, che caratterizzavano il dominio coloniale e postcoloniale, hanno gradualmente lasciato il posto a un'alternativa che è più tragica perché più estrema. Le tecnologie della distruzione sono diventate più tangibili, più anatomiche e sensoriali, in un contesto in cui l'unica possibilità è la scelta fra la vita o la morte (Talley, Spiegel, Gris 2001). Se il potere dipende ancora dal controllo dei corpi (o dalla possibilità di concentrare questi corpi in campi), le nuove "tecnologie della distruzione" si preoccupano meno di inserire i corpi in apparati disciplinari, che non di inscrivere, a tempo debito, nel massacro, che rappresenta l'espressione odierna dell'ordine dell'economia massimalista.

La generalizzazione dell'insicurezza, a sua volta, ha approfondito la distinzione sociale fra gli armati e gli inermi (*loi de repartition des armes*). Le guerre non sono più combattute fra gli eserciti di due Stati sovrani, sempre più spesso sono fatte da gruppi armati che agiscono sotto la copertura di uno Stato contro altri gruppi armati, che non sono sotto il controllo di uno Stato, ma che controllano territori ben definiti. Per entrambi i contendenti, i civili disarmati oppure organizzati in milizie sono i bersagli principali. Nei casi in cui i dissidenti armati non hanno rovesciato il potere statale, hanno comunque provocato delle divisioni territoriali e sono riusciti a prendere il controllo di intere regioni, che, soprattutto se ci sono depositi minerari, vengono amministrate secondo il modello dei feudi²⁸.

I modi di uccidere non divergono molto. Nel caso dei massacri, i corpi senza vita sono ridotti frettolosamente allo stato di semplici scheletri. La loro morfologia, da quel momento in poi, li introduce nel registro del-

le generalità indifferenziate: semplici resti di un dolore insepolto, corporeità vuote senza alcun significato, strani depositi sprofondati in un crudele stupore. Nel caso del genocidio ruandese – in cui un numero rilevante di scheletri furono riesumati o quanto meno lasciati a vista – ciò che colpisce è la tensione fra la strana freddezza mineralizzata delle ossa e la tenace volontà di queste stesse ossa di comunicare qualcosa, di veicolare un significato.

In questi resti impassibili sembra non vi sia alcuna atarassia: niente tranne l'illusorio rigetto di una morte che, tuttavia, è già avvenuta. In altri casi, quando l'amputazione sostituisce la morte immediata, tagliare gli arti apre la strada all'uso di tecniche di incisione, ablazione ed escissione, che colpiscono anch'esse le ossa come bersaglio. Le tracce di queste chirurgie demiurgiche persistono a lungo nella forma di figure umane che di certo sono vive, ma la cui integrità fisica è stata sostituita da pezzi, frammenti, pieghe e ferite immense che difficilmente si richiederanno. La funzione di questi pezzi è mantenere davanti agli occhi della vittima – e di chi sta intorno a lui o a lei – lo spettacolo morboso dell'amputare.

Sul movimento e sul metallo

Torniamo all'esempio della Palestina, dove due logiche inconciliabili si confrontano: la *logica del martirio* e la *logica della sopravvivenza*. Nell'esame di queste due logiche vorrei riflettere su due questioni parallele: la morte e il terrore da una parte, e il terrore e la libertà dall'altra.

Confrontando queste due logiche, osserviamo che il terrore non sta da una parte e la morte dall'altra: il terrore e la morte stanno nel cuore di ciascuna di esse. Come Elias Canetti ci ricorda, il sopravvissuto è colui che è stato sul sentiero della morte, che sa che ci sono state molte morti e, in piedi in mezzo ai caduti, è ancora vivo. O, più precisamente, il sopravvissuto è un individuo che, catturato da un intero branco di nemici, non solo è riuscito a scappare vivo, ma anche a uccidere i suoi aggressori. Canetti segnala che, nella logica del sopravvivere, "ogni uomo è nemico dell'altro" (1960, p. 273). Detto in modo ancora più radicale, nella logica del sopravvivere, "il terrore suscitato dalla vista di un morto si risolve poi in soddisfazione, poiché chi guarda non è lui stesso il morto" (ib.). È la morte dell'altro, la sua presenza fisica in quanto cadavere, che fa percepire al sopravvissuto la sua unicità; ogni nemico ucciso fa provare un senso di maggiore sicurezza a chi sopravvive (pp. 273-336).

La logica del martirio segue, invece, linee diverse. L'epitome è l'attentatore suicida, una figura che, di per sé, solleva una serie di questioni.

Qual è la differenza intrinseca tra uccidere con un missile lanciato da un elicottero o da un carro armato, e uccidere usando come arma il proprio corpo? La differenza fra le armi usate per provocare la morte impedisce di stabilire un sistema di scambio generalizzato tra i modi di uccidere e i modi di morire?

L'attentatore suicida non indossa una divisa da soldato e non mette in mostra nessun arma. Il candidato al martirio insegue i suoi bersagli: il nemico è una preda alla quale si tende una trappola. A questo proposito è significativo che il luogo dell'imboscata sia la fermata dall'autobus, il caffè, la discoteca, il mercato, il posto di blocco, la strada, sia, insomma, uno spazio della vita quotidiana.

Il corpo trappola si aggiunge all'imboscata. Il candidato al martirio trasforma il suo stesso corpo in una maschera, che nasconde la bomba pronta per la detonazione. A differenza del carro armato o del missile, che sono chiaramente visibili, l'arma che si cela nel corpo è invisibile, nascosta in modo da diventare una parte del corpo. L'arma è una parte del corpo in modo così intimo, che al momento della detonazione essa annienta il corpo del portatore stesso, il quale trascina con sé o riduce in pezzi i corpi degli altri. Il corpo non soltanto nasconde un'arma, il corpo è trasformato in arma, non in un senso metaforico, ma nel senso più reale, balistico, dell'espressione.

In questo caso la mia morte va accanto alla morte dell'Altro. L'omicidio e il suicidio si compiono nello stesso atto e, in larga misura, la resistenza e l'autodistruzione sono sinonimi. Concedersi alla morte significa ridurre se stessi e l'altro allo status di pezzi di carne inerte, sparsi ovunque e assemblati con difficoltà prima del funerale. La guerra in questo caso è un corpo a corpo (*guerre au corps-à-corps*). Per uccidere bisogna avvicinarsi il più possibile al corpo del nemico. Prima di far detonare la bomba è indispensabile risolvere il problema della distanza tramite un lavoro di avvicinamento e copertura.

Come dobbiamo interpretare questo modo di versare il sangue in cui la morte non è solo la *propria* morte, ma è sempre legata alla morte dell'altro? (Heidegger 1927, pp. 289-322). In che modo si differenzia dalla morte provocata da un missile o un carro armato, in un contesto dove il costo della sopravvivenza è calcolato nei termini della capacità e prontezza di un individuo di uccidere qualcun'altro? Nella logica del "martirio" la volontà di morire si fonde con la volontà di trascinare nella morte il nemico, vale a dire, il desiderio di chiudere la porta alla possibilità di vivere per tutti. È una logica che appare contraria all'altra, la quale consiste nel desiderio di imporre la morte agli altri mentre si preserva la propria vita. Canetti descrive l'istante del sopravvivere come un istante di potere. Il trionfo deriva dalla possibilità di esserci quando gli altri (i nemici in questo caso) non ci sono più. È

la logica classica dell'eroismo: uccidere gli altri mentre si tiene a distanza la propria morte.

Nella logica del martirio emerge una nuova semiotica dell'uccidere, che non è necessariamente una questione legata al rapporto fra la forma e il significato. Come ho indicato prima, il corpo è la divisa del martire. Ma il corpo non è soltanto un oggetto da proteggere contro il pericolo e contro la morte. Il corpo non ha alcun potere o valore in sé, il potere o il valore del corpo risultano da un processo di astrazione basato sul desiderio di eternità. In questo senso, possiamo considerare che il martire agisce all'insegna del futuro poiché ha stabilito un momento di supremazia nel quale il soggetto può sconfiggere la propria mortalità. In altre parole, nella morte del martire il futuro è collassato nel presente.

Nel suo desiderio di eternità, il corpo sotto assedio attraversa due stadi. Prima si trasforma in una mera cosa, una materia malleabile. Poi, il modo in cui esso è dato alla morte – il suicidio – fornisce l'ultima cornice di significato. La materia del corpo, o meglio la materia che è il corpo, è investita da proprietà che non si deducono dal suo carattere di "cosa", ma che derivano da un *nomos* trascendentale al di fuori della cosa stessa. Il corpo sotto assedio diventa un pezzo di metallo che ha la funzione, attraverso il sacrificio, di far esistere la vita eterna. Il corpo si duplica e, nella morte, scappa letteralmente dallo stato di assedio e dall'occupazione.

Per concludere, vorrei esplorare la relazione fra il terrore, la libertà e il sacrificio. Martin Heidegger sostiene che l'umano essere-per-la-morte è la condizione decisiva di ogni vera condizione di libertà (1927). Un individuo è libero di vivere la propria vita solo perché è libero di morire la propria morte. Se Heidegger accorda una dimensione esistenziale all'essere-per-la-morte e lo considera un evento di libertà, Bataille suggerisce che "in realtà il sacrificio non rivela nulla". Esso è semplicemente la manifestazione assoluta del negativo e, in un certo senso, il sacrificio è anche una commedia. Per Bataille la morte rivela il lato animale dell'essere umano, al quale egli si riferisce come l'"essere naturale" del soggetto, e aggiunge: "per far sì che l'uomo si riveli a se stesso l'uomo deve morire, ma egli dovrebbe farlo mentre è ancora in vita – dovrebbe guardarsi mentre cessa di esistere". In altre parole, il soggetto deve essere completamente vivo nel preciso istante della morte, deve essere pienamente consapevole della propria morte e vivere nell'impressione di stare morendo. La morte stessa diventa consapevolezza del sé dal momento che essa elimina l'essere cosciente.

In un senso, questo è ciò che succede, attraverso un sotterfugio, nel sacrificio (o per lo meno è sul punto di succedere o succede in un modo elusivo, sfug-

gente). Nel sacrificio il sacrificato si identifica con l'animale in punto di morte. Muore vedendo sé stesso morire e, anche, in un certo senso, attraverso il suo desiderio, che è tutt'uno con l'arma del sacrificio. Ma è una finzione! (Bataille 1955, p. 90).

E, per Bataille, la finzione è, in un certo senso, il mezzo con cui l'uomo "volontariamente inganna se stesso" (ib.).

Come possiamo collegare le nozioni di "finzione" e di "inganno" all'attentatore suicida? Non vi è dubbio che, nel caso di chi compie un attentato-suicidio, il sacrificio corrisponde alla spettacolare messa a morte del sé, che diventa vittima di se stesso (è, dunque, un auto-sacrificio). L'auto-sacrificato si appropria del potere della sua stessa morte e procede in direzione di questa a testa alta. Il potere di cui si appropria deriva dalla convinzione che la distruzione del proprio corpo non minaccia la continuità dell'essere e dall'idea che l'essere esista al di fuori di noi. L'auto-sacrificio consiste, in questo caso, nella rimozione di una duplice proibizione: quella dell'auto-immolazione (il suicidio) e quella dell'omicidio. A differenza dei sacrifici primitivi, non c'è in questo caso un animale che funga da sostituto per la vittima. La morte acquisisce il carattere di una trasgressione, ma, a differenza della crocifissione, la dimensione dell'espiazione è qui assente. Non si tratta del paradigma hegeliano del prestigio e della ricognizione. Infatti, una persona morta non può riconoscere il suo uccisore, anch'egli morto. Possiamo chiederci, allora, se la morte che avviene in questo caso sia puro annientamento e annullamento, eccesso e scandalo?

Viste dalla prospettiva della schiavitù o dell'occupazione coloniale, possiamo affermare che la morte e la libertà sono irrevocabilmente legate. Come abbiamo visto, il terrore è un tratto caratteristico dello schiavismo e dei regimi coloniali della tarda modernità, entrambe specifiche esperienze di assenza di libertà. Vivere sotto un regime di occupazione coloniale nella tarda modernità equivale a esperire una condizione permanente di dolore: strutture fortificate, posti militari e posti di blocco ovunque; edifici portatori di dolorose memorie di umiliazione, interrogatori e pestaggi; coprifuoco che, ogni notte, imprigionano dal tramonto all'alba centinaia o migliaia di persone nelle loro case affollate; soldati che pattugliano le strade poco illuminate, spaventati dalle loro stesse ombre; bambini accecati dalle pallottole di gomma; genitori umiliati e colpiti di fronte alle loro famiglie; soldati che pisciano sulle staccionate mentre sparano ai serbatoi d'acqua dei tetti vicini e cantano rumorosamente degli slogan offensivi, solo per divertirsi, e, intanto, picchiano le fragili porte di lamiera per mettere paura ai bambini, confiscano i documenti o buttano mucchi di spazzatura nel mezzo dei quartieri residenziali; guardie di frontiera che prendono a calci la bancarella della verdura o chiudono le

frontiere secondo il loro capriccio; ossa rotte, spari e vittime in uno scenario che si avvicina alla follia (Hass 1996).

In tali circostanze la disciplina della vita e le esigenze del rigore (che punisce con la morte) sono segnate dall'eccesso. Ciò che collega il terrore, la morte e la libertà è una nozione *estatica* della temporalità e della politica. Il futuro può essere autenticamente anticipato, ma non nel presente: il presente stesso non è che il momento di una visione: quella di una libertà non ancora giunta. La morte nel presente è il mediatore della redenzione. Lungi dal rappresentare l'incontro con un confine, con una frontiera o con un limite, la morte in questo caso è vissuta come "una liberazione dal terrore e dalla schiavitù" (Gilroy, 1993, p. 63). Come nota Gilroy, preferire la morte alla servitù perenne ci dice qualcosa sull'essenza stessa della libertà (e della mancanza di essa). Se la mancanza di libertà è l'essenza del significato dell'esistenza per lo schiavo e il colonizzato, è attraverso questa stessa mancanza che lo schiavo conferisce valore alla propria mortalità. Riflettendo sulla pratica del suicidio individuale o collettivo degli schiavi messi al muro dai loro inseguitori, Gilroy suggerisce che la morte in questo caso può essere rappresentata come *agency*. La morte è qualcosa sulla quale e attraverso la quale io ho un potere, ma essa è anche lo spazio dove operano la libertà e la negazione.

Conclusioni

Nel presente saggio ho sostenuto che le forme contemporanee di sottomissione della vita al potere della morte (le politiche di morte) riconfigurano profondamente le relazioni che esistono fra la resistenza, il sacrificio e il terrore. Ho dimostrato che la nozione di biopotere è insufficiente per rendere conto delle forme contemporanee di sottomissione della vita al potere della morte. Ho, dunque, proposto la nozione di "politiche di morte" e di "poteri di morte" per fare riferimento alla varie forme in cui, nel nostro mondo contemporaneo, le armi vengono impiegate per produrre la massima distruzione delle persone e di creare dei *mondi di morte*, forme nuove e uniche di esistenza sociale, nelle quali popolazioni intere sono assoggettate a condizioni di vita che equivalgono a collocarle in una condizione di "morti in vita". Questo saggio mette anche in evidenza alcune delle topografie represses della crudeltà (in particolare la piantagione e la colonia) e suggerisce che, in condizioni di esercizio del "potere di morte", si offuscano le linee di separazione fra resistenza e suicidio, sacrificio e redenzione, martirio e libertà.

(Traduzione di Roberto Beneduce e Cristina Vargas)

Note

¹ Il testo è il risultato di conversazioni con Arjun Appadurai, Carol Breckenridge e Francis Vergé. Alcune parti sono state presentate in seminari e workshop tenuti a Evanston, Chicago, New York, New Haven e Johannesburg. Preziose critiche mi sono state offerte da Paul Gilroy, Dilip Parameshwar Gaonkar, Beth Povinelli, Ben Lee, Charles Taylor, Crawford Young, Abdoumalik Simone, Luc Sindjoun, Souleymane Bachir Diane, Carlos Forment, Ato Quayson, Ulrike Kistner, David Theo Goldberg e Deborah Posel. Ulteriori commenti e suggerimenti, oltre a incoraggiamenti e aiuti decisivi, mi sono giunti da Renana Ebr-Vally e Sarah Nuttall. Questo lavoro è dedicato al mio compianto amico Tshikala Kayembe Biaya.

² Il presente lavoro prende distanza dalle definizioni della sovranità tradizionalmente adottate dalle scienze politiche e dalle scienze delle relazioni internazionali. Tali definizioni situano per lo più la sovranità dentro i confini della Stato-nazione, all'interno di istituzioni il cui potere è conferito dallo Stato, o all'interno di reti e istituzioni sopranazionali. Si veda ad esempio il numero speciale di «Public Culture» (1999), *Sovereignty at the Millennium*. Il mio approccio si fonda sulla critica sviluppata da Michel Foucault (1975, pp. 37-55, 75-100, 125-148, 213-244) nei confronti della nozione di sovranità e il rapporto fra questa, la guerra e il bio-potere. Si veda anche Agamben 1995b.

³ Sullo Stato di eccezione cfr. Schmitt 1921; 2000: pp. 210-228, 235-236, 250-251, 255-256.

⁴ Su questo dibattito, cfr. Friedlander 1992 e, più recentemente, Ogilvie 2001.

⁵ Si veda ad esempio Bohman, Rehg 1997 o Habermas 1992.

⁶ Hegel 1807. Si veda anche la critica di Alexander Kojève (1947), specialmente l'*Appendice*, e Bataille 1955 (specialmente i capitoli *Hegel, la morte e il sacrificio*, pp. 326-348, e *Hegel, l'uomo e la storia*, pp. 349-369).

⁷ Cfr. Baudrillard 1997, in particolare pp. 139-141.

⁸ “La razza è, politicamente parlando, non l'inizio dell'umanità ma la sua fine (...), non la nascita naturale dell'uomo ma la sua morte innaturale” (Arendt 1951, p. 157).

⁹ Sulla militarizzazione del lavoro si veda Bukharin 1920; Trotsky 1921. Sul crollo della distinzione fra Stato e società si veda Marx 1871; Lenin 1977. Per una critica del “terrore rivoluzionario” si veda Merleau-Ponty 1947. Un esempio più recente per quanto riguarda il “terrore rivoluzionario” si trova in Stern, a cura, 1998.

¹⁰ Cfr. Hartman 1997; Moreno Fragnals 1976.

¹¹ Cfr. Douglass 1986.

¹² L'espressione “buone maniere” è usata in questo caso per indicare il collegamento tra la compostezza sociale e il controllo sociale. Secondo Norbert Elias (1939, cap. 2), le buone maniere incorporano ciò che è considerato un “comportamento socialmente accettabile”, i “prezetti di condotta” e la cornice della “convivialità”.

¹³ “Più forte lei urlava, più forte lui colpiva con la frusta e dove il sangue scorreva più veloce, lì frustava più a lungo; racconta Douglass sulla flagellazione di sua zia, da parte di Mr. Plummer. Egli l'aveva frustata fino a farla urlare e poi fino a farla tacere e, se non fosse stato per la stanchezza, non avrebbe smesso di colpire quella pelle-animale coperta di coaguli di sangue (...) era stato uno spettacolo terribile” (Douglass 1986, p. 51) A proposito dell'uccisione casuale di schiavi si veda ancora Douglass (pp. 67-68).

¹⁴ Cfr. Abrahamms 1992.

¹⁵ Sono consapevole del fatto che le forme di sovranità coloniale furono sempre frammentarie e complesse, “meno preoccupate di legittimare la propria presenza e assai più violente che in Europa” (Hansen, Stepputat 2005, p. 9). È importante segnalare che “gli stati Europei non cercarono in nessun caso di governare i loro territori coloniali con la stessa uniformità e intensità che era stata applicata al governo delle proprie popolazioni” (ib.).

¹⁶ Nel libro *The Racial State*, David Theo Goldberg (2002) sostiene che, a partire dal XIX secolo, ci sono almeno due tradizioni storiche sulla razionalizzazione razziale che competono fra di loro: il naturismo (basato sul presupposto di inferiorità) e lo storicismo (basato sulla affermazione della “immaturità” storica dei nativi e, di conseguenza, sulla possibilità di “educarli”). In una comunicazione privata (23 agosto 2002), Goldberg ha sostenuto che queste due tradi-

zioni giocarono dei ruoli diversi intorno alla questione della sovranità, dello Stato di eccezione e delle forme di “potere di morte”. In quest’ottica, il “potere di morte” può avere molteplici manifestazioni: il terrore, la morte o altre forme più “benevole”, che risultano nella distruzione di una cultura con lo scopo di “salvare la popolazione da sé stessa”.

¹⁷ Cfr. Balibar 2000, pp. 54-55.

¹⁸ Cfr. Walter 1969.

¹⁹ Per un efficace resoconto di questo processo si veda Taussig 1987.

²⁰ Sulla nozione di “nemico” si veda il numero speciale di «Raisons politiques» 2002.

²¹ Sul concetto di “township” si veda Maasdorp, Humphreys 1975.

²² Cfr. Giliomee 1985; Wilson 1972.

²³ Si pensi alla quantità di nuove bombe utilizzate dagli Stati Uniti durante la guerra del Golfo e durante la guerra in Kosovo; molte puntavano all’obiettivo di distribuire una pioggia di cristalli di filamenti di grafite per disattivare globalmente gli impianti elettrici e le stazioni di distribuzione.

²⁴ Sull’Iraq si veda Simons 1998; Shehabaldin, Laughlin 2000.

²⁵ “Lontani come sono dai loro ‘bersagli’, volando su coloro che colpiscono troppo velocemente per poter osservare la devastazione prodotta e il sangue versato, i piloti, ormai trasformati in operatori al computer, hanno di rado l’opportunità di guardare in faccia le loro vittime e scrutare la morte che hanno disseminato”, aggiunge Bauman (2001, p. 15). “I militari professionisti del nostro tempo non vedono cadaveri e ferite. Possono dormire tranquilli; nessun rimorso li manterrà svegli” (ib.). Si veda anche Bauman 2002.

²⁶ Nel diritto internazionale i “privateers” sono definiti come “i vascelli appartenenti ad un privato, che navigano sotto commissione durante la guerra, garantendo a chi li usa il potere di adoperare tutte le ostilità in mare permesse dalle usanze di guerra”. Uso questo termine per riferirmi alle formazioni armate che agiscono indipendentemente da qualsiasi società politicamente organizzata e perseguono interessi privati, siano esse coperte dalla maschera dello Stato oppure no. Si veda Thomson 1997.

²⁷ Si veda per esempio il *Rapport du Groupe d’experts sur l’exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesses de la République démocratique du Congo*, rapporto delle Nazioni Unite n. 2/2001/357, inviato dal segretario generale per il Consiglio di Sicurezza il 12 aprile 2001. Si veda anche il paper di Richard Snyder, *Does Lootable Wealth Breed Disorder? States, Regimes, and the Political Economy of Extraction*.

²⁸ Si vedano a questo proposito Hodges 2001 (in particolare il cap. 7) ed Ellis 1999.

Bibliografia

- Abrahams, R. D., 1992, *Singing the Master: the Emergence of African American Culture in the Plantation South*, New York, Pantheon.
- Agamben, G., 1995a, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot et Rivages; trad. it. 1996, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G., 1995b, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Arendt, H., 1966, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harvest; trad. it. 1967, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Balibar, E., 2000, *Prolégomènes à la souveraineté: La frontière, l’Etat, le peuple*, «Les temps modernes», n. 610, pp. 54-55.
- Bataille, G., 1955, Hegel, la mort et le sacrifice, «Deucalion», 5, x, pp. 21-43; nuova ed. 1988, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, vol. XII; trad. it. “Hegel, la morte e il sacrificio”, in M. Campa, F. di Stefano, a cura, 1985, *Sulla fine della storia*, Napoli, Liguori.

- Bataille, G., 1957, *L'érotisme*, Paris, Minuit; nuova ed. 1986, San Francisco, City Lights; trad. it. 1969, *L'eroticismo*, Milano, Mondadori.
- Bataille, G., 1985, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bataille, G., 1988, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, New York, Zone.
- Bates, D., 2002, *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press.
- Baudrillard, J., 1997, "Death in Bataille", in Botting, Wilson, a cura, 1997.
- Bauman, Z., 2001, *Wars of the Globalization Era*, «European Journal of Social Theory», 4, n. 1, pp. 11-28.
- Bauman, Z., 2002, *Penser la guerre aujourd'hui*, «Cahiers de la Villa Gillet», n. 16, pp. 75-152.
- Bohman, J., Rehg, W., a cura, 1997, *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press.
- Botting, F., Wilson, S., a cura, 1997, *Bataille: A Critical Reader*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Bozzoli, B., 2000, *Why Were the 1980s "Millenarian"? Style, Repertoire, Space and Authority in South Africa's Black Cities*, «Journal of Historical Sociology», 13, 1, pp. 78-110.
- Buck-Morss, S., 2000, *Hegel and Haiti*, «Critical Inquiry», n. 26, pp. 821-866.
- Bukharin, N., 1920, *Ekonomica Perknodnovo Perioda*, Moscow; prima trad. ingl. 1920, *The Economics of the Transition Period*; nuova ed. 1979, *The Politics and Economics of the Transition Period*, London, Routledge & Kegan; trad. it. 1971, *Economia del periodo di trasformazione*, Milano, Jaca Book.
- Canetti, E., 1960, *Masse und Macht*, Hamburg, Classen Verlag; trad. ingl. di C. Stewart, 1984, *Crowds and Power*, New York, Farrar Straus Giroux; trad. it. 1981, *Massa e potere*, Milano, Adelphi.
- Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- Castoriadis, C., 1999, *Figures du pensable*, Paris, Seuil.
- Cilliers, J., Dietrich, C., a cura, 2000, *Angola's War Economy: The Role of Oil and Diamonds*, Pretoria, Institute for Security Studies.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit; trad. it. 1987, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Douglass, F., 1986, "Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave", a cura di H. A. Baker, New York, Penguin.
- Ederington, B., Mazarr, M. J., a cura, 1994, *Turning Point: The Gulf War and U.S. Military Strategy*, Boulder, Westview.
- Elias, N., 1939, *Über dem Prozess der Zivilisation*, Basel, Verlag; trad. ingl. 1978, *The History of Manners, vol. 1, The Civilizing Process*, New York, Pantheon Books; trad. it. 1988, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, il Mulino.
- Ellis, S., 1999, *The Mask of Anarchy: The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*, London, Hurst & Company.
- Fanon, F., 1961, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero; trad. ingl. 1991, *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Weidenfeld; trad. it. 1962, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi.

- Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard; trad. ingl. 1977, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York, Pantheon Books; trad. it. 1976, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, Torino, Einaudi.
- Foucault, M., 1976, *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France, 1975-1976*; nuova ed. 1997, Paris, Seuil; trad. it. 1990, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, Firenze, Ponte alle Grazie.
- Friedlander, S., a cura, 1992, *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Harvard University Press.
- Giliomee, H., 1985, *Up against the Fences: Poverty, Passes and Privileges in South Africa*, a cura di L. Schlemmer, Cape Town, David Philip.
- Gilroy, P., 1993, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press; trad. it. 2003, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma, Meltemi.
- Goldberg, D. T., 2002, *The Racial State*, Malden (Mass.), Blackwell.
- Graham, S., 2002, "Clean Territory": Urbicide in the West Bank, «OpenDemocracy», pubblicazione on line, www.opendemocracy.net, 7 agosto.
- Graham, S., Marvin, S., 2001, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobility and the Urban Condition*, London, Routledge.
- Habermas, J., 1985, *Der philosophische diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. ingl. 1987, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge, MIT Press; trad. it. 1987, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza.
- Habermas, J., 1992, *The Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. ingl. 1996, *Between Facts and Norms*, Cambridge, MIT Press; trad. it. 1996, *Fatti e norme*, Milano, Guerini e Associati.
- Hansen, T. B., Stepputat, F., 2005, *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press.
- Hartman, S., 1997, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford, Oxford University Press.
- Hass, A., 1996, *Drinking the Sea at Gaza: Days and Nights in a Land under Siege*, New York, Henry Holt.
- Headrick, D. R., 1981, *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, New York, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F., 1807, *Die Phänomenologie des Geistes*; trad. fr. 1991, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier; trad. it. 1970, *La fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia.
- Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann; trad. fr. 1986, *Être et temps*, Paris, Gallimard; trad. it. 1976, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi.
- Hodges, T., 2001, *Angola: From Afro-Stalinism to Petro-Diamond Capitalism*, Oxford, James Currey.
- Kojève, A., 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- Landau, L. B., 2002, *The Humanitarian Hangover: Transnationalization of Governmental Practice in Tanzania's Refugee-Populated Areas*, «Refugee Survey Quarterly», 21, 1, pp. 260-299.
- Lenin, V. I., 1977, *Selected Works in Three Volumes*, Moscow, Progress, vol. II; trad. it. 1973, *Opere scelte*, Mosca, Edizioni Progress, voll. I-III.

- Louw, S., 2000, *In the Shadow of the Pharaohs: The Militarization of Labour Debate and Classical Marxist Theory*, «Economy and Society», 29, 2, pp. 239-263.
- Maasdorp, G. G., Humphreys, A. S. B., a cura, 1975, *From Shantytown to Township: An Economic Study of African Poverty and Rehousing in a South African City*, Cape Town, Juta.
- Marx, K., 1867-94, *Das Kapital*, Berlin, Dietz; trad. it. 1968-70, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, voll. I-III.
- Marx, K., 1871, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, Leipzig; trad. ingl. 1972, *The Civil War in France*, Moscow, Progress.
- Mbembe, A., 2000, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 2005, *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi.
- Merleau-Ponty, M., 1947, *Humanisme et Terreur*, Paris, Gallimard; trad. ingl. di J. O'Neill, 1969, *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, Boston, Beacon; trad. it. 1965, *Umanesimo e terrore*, Milano, Sugar.
- Miller, J. C., 1988, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Moreno Fragninals, M., 1976, *The Sugarmill: The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba, 1760-1860*, New York, Monthly Review Press.
- Nancy, J.-L., a cura, 2001, *L'Art et la mémoire des camps: Représenter exterminer*, «Le Genre Humain», n. 36, Paris, Seuil.
- Ogilvie, B., 2001, *Comparer l'incomparable*, «Multitudes», n. 7, pp. 130-166.
- «Public Culture», 1999, *Sovereignty at the Millennium*, n. 47.
- «Raisons politiques», 2002, *L'enemy*, n. 5.
- Schmidt, J., a cura, 1996, *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twenty-Century Questions*, Berkeley, University of California Press.
- Schmitt, C., 1921, *Die Diktatur: von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarinischen Klassen-Kampf*, München, Duncker & Humblot; trad. fr. 2000, *La dictature*, Paris, Seuil; trad. it. 1975, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma-Bari, Laterza.
- Schmitt, C., 1963, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot; trad. fr. 1992, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion; trad. it. 2005, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Milano, Adelphi.
- Schwartz, R. M., 1997, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago, University of Chicago Press.
- Shehabaldin, A., Laughlin, W. A. Jr., 2002, *Economic Sanctions against Iraq: Human and Economic Costs*, «International Journal of Human Rights», 3, 4, pp. 1-18.
- Simons, G. L., 1998, *The Scourging of Iraq: Sanctions, Law and Natural Justice*, New York, St. Martin's.
- Smith, T. W., 2002, *The New Law of War: Legitimizing Hi-Tech and Infrastructural Violence*, «International Studies Quarterly», vol. 46, n. 3, pp. 355-374.
- Stern, S., a cura, 1998, *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*, Durham, Duke University Press.
- Talley, L., Spiegel, P. B., Girgis, M., 2001, *An Investigation of Increasing Mortality among Congolese Refugees in Lugufu Camp, Tanzania, May-June 1999*, «Journal of Refugee Studies», 14, 4, pp. 412-427.

- Taussig, M., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.
- Thomson, J., 1997, *Mercenaries, Pirates, and Sovereigns*, Princeton, Princeton University Press.
- Traverso, E., 2002, *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, il Mulino; trad. fr. 2002, *La violence nazie. Une généalogie européenne*, Paris, La Fabrique Éditions.
- Trotsky, L., 1919, *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*, Ann Arbor, University of Michigan Press; trad. it. 1977, *Terrorismo e comunismo*, Milano, SugarCo.
- Walter, E. V., 1969, *Terror and Resistance: A Study of Political Violence with Case Studies of Some Primitive African Communities*, Oxford, Oxford University Press.
- Walzer, M., 1977, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books.
- Weizman, E., 2002, *The Politics of Verticality*, «OpenDemocracy», pubblicazione on line, www.openDemocracy.net, 25 aprile.
- Wilson, F., 1972, *Migrant Labour in South Africa*, Johannesburg, Christian Institute of Southern Africa.
- Wokler, R., 1998, *Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror*, «Political Theory», n. 26, pp. 33-55.