



storica **MENTE**
LABORATORIO DI STORIA



ALMA MATER STUDIORUM
Università di Bologna
Dipartimento di Storia Culture Civiltà



DIBATTITI

Benedict Anderson e le “comunità immaginate”:
Nazioni e nazionalismi attraverso uno sguardo spiazzante

STORICAMENTE.ORG
Laboratorio di Storia

Maria Chiara Giorgi
Benedict Anderson e il potere dell'immaginazione

Numero 12 - 2016
ISSN: 1825-411X
Art. 18
pp. 1-16
DOI: 10.12977/stor635
Editore: BraDypUS
Data di pubblicazione: 17/10/2016

Sezione: Dibattiti

Benedict Anderson e il potere dell'immaginazione

MARIA CHIARA GIORGI

Univ. Genova
Dipartimento di Scienze Politiche

Premessa

Il libro di Anderson non finisce mai, a più di trent'anni dalla sua prima pubblicazione (1983), di interrogare le questioni del presente. In questo senso, esso può ben definirsi un "classico", secondo l'accezione formulata da Italo Calvino, nella sua capacità di legarsi a un'istanza di attivazione/riattivazione individuale e collettiva. È un'opera che ci interpellava ancora e ci costringe a una presa di parola non solo *in relazione* al passato, ma *per* il tempo in cui viviamo e nella *prospettiva* di un futuro capace di orientarci. È in questa direzione che propongo una lettura di *Comunità immaginate* volta a farne il "cuore" di una riflessione più ampia, ipotizzando al contempo un dialogo tra il testo di Anderson e altri testi. Le questioni che a mio parere il volume intercetta, oltre quelle note e che sembrano assumere rilievo per il presente sono quattro.

1. La rottura epistemologica operata da Anderson e il patrimonio di studi che si collocano sulla sua scia (*i postcolonial studies*);
2. La crisi sempre più evidente dello Stato-nazione, l'emergere di nuovi conflitti e soggettività: Anderson e la questione politica odierna;
3. La potenza dell'immaginazione: un "dialogo" tra Anderson e Spi-

noza. Come reinventare e re-immaginare nuove istituzioni, il legame sociale, la democrazia?

4. Interrogativi sulla scarsa ricettività di Anderson nel panorama italiano (problematica questa legata alle peculiari vicende storiche nazionali).

Eredità e costruzioni

È indubbio che la fondamentale acquisizione andersoniana della nazione «come artefatto culturale di un particolare tipo», discenda – come sottolinea D’Eramo nella presentazione all’edizione italiana – dall’operazione di sua desacralizzazione e denaturalizzazione. È il noto tema analizzato da diversi autori, da Gramsci, a Hobsbawm, a Said, e ampiamente ripreso da numerosi altri successivi studi. L’idea è cioè che la nazione, al pari delle tradizioni e delle comunità politiche, sia prima di tutto inventata, pensata e immaginata, nel “male” e nel “bene” (lo stesso Anderson [1996] parla dell’eredità del nazionalismo nei termini di un Giano bifronte). Quanto tracciato da Anderson si è sempre più sedimentato a livello storiografico (ma anche nelle coscienze), producendo una rottura epistemologica portata avanti dagli studi postcoloniali. Si pensi ad esempio, al ruolo da essi esercitato nel mettere a fuoco il carattere composito della realtà coloniale; l’interazione profonda esistente tra i vari soggetti che subiscono o agiscono la colonizzazione; i nessi tra le rappresentazioni del mondo coloniale e quelle della metropoli (sulla scia di Said); la scoperta, a partire da Foucault, «della dimensione epistemica del colonialismo moderno, dell’intreccio inestricabile di sapere e potere che vive al cuore del progetto coloniale moderno». Si pensi,

¹ Mezzadra 2012. Rispetto agli studi postcoloniali in riferimento a queste tematiche, data la complessità e la grande produzione, ci si limita a ricordare, sulla scia di Franz Fanon (in specie *I dannati della terra*, 1997): Said 1991 e 1998; Spivak 1988 e 2004; Young 2001; Bhabha 2001; Chambers, 2003; Chakrabarty 2004; Mbembe 2005. Per

alla capacità propria di questi studi di aprire la strada a una ricostruzione dell'alterità coloniale come lato oscuro della soggettività giuridica occidentale e, utilizzando il concetto gramsciano di egemonia, di decostruire le logiche binarie colonizzatore/colonizzato. Strada che ha peraltro permesso di rintracciare una soggettività nuova, "ibridizzata", che risolve «nel corpo di un nuovo protagonista quelle contrapposizioni sulle quali la modernità coloniale aveva costruito il suo discorso»².

Si pensi ancora, tra i tanti e ulteriori esempi, all'importante critica formulata a chiare lettere negli ultimi anni da voci come quella di Partha Chatterjee (peraltro citato da Anderson) rispetto ai tempi e agli spazi vuoti e omogenei propri della cittadinanza occidentale. Il disvelamento del carattere fittizio di essi – dato dal fatto che si tratta di tempi e spazi dove le persone possono *immaginare* di stare ma dove non vivono concretamente – ha accompagnato la fondamentale presa d'atto che esistono tempi eterogenei, temporalità "altre" rispetto a quelle inscritte nella logica del progresso e dello sviluppo dello Stato nazione occidentale [Chatterjee 2006].

È così che si scopre, sulla scia dello stesso Anderson, come l'invenzione di nazioni, di tradizioni, di etnie, di razze e persino di mondi (come Said insegna, l'Oriente e l'Occidente) divenga a partire dalle esigenze dello stesso sviluppo capitalistico e grazie a strumenti che Anderson ben individua (la stampa, ovvero il cosiddetto capitalismo-a-stampa) un formidabile "congegno" del meccanismo di «istituzione del "corpo politico"» [Balibar 2002, 68], così come della medesima macchina della sovranità occidentale alla quale siamo stati abituati³. A questo meccanismo che consta di due aspetti specifici, va fatta però una premessa.

una rassegna italiana cfr. *Occidentalismi* 2004; Mellino 2005; Mezzadra 2008.

² Nuzzo 2004/05, 464. A questo proposito si rinvia a. Prakash 1995, 4 ss.; Guha 2002.

³ Ciò, spiega Anderson, avviene al pari di come era stato per i grandi sistemi culturali precedenti, quali le comunità religiose e il regno dinastico: unici sistemi politici immaginabili.

La premessa è in quanto attiene alla natura umana e, in fondo, alla materia della stessa politica più in generale. Come spiega Spinoza, è proprio degli essere umani l'ordine dell'immaginazione, intesa come narrazione che ciascuno imbastisce, ossia come produzione di immagini che ciascuno proietta sul mondo. Così come è «già sempre nelle forme di un immaginario collettivo (racconti investiti di speranze e timori), che gli individui si rappresentano i loro interessi, ossia che pensano e agiscono» [68]. Ma naturalmente il punto critico non risiede in questa attitudine della natura umana (che, afferma sempre Spinoza, dipende dalla "complexione" propria di ciascuno), bensì nella riduzione delle immagini e delle opinioni di ciascuno a una sola visione del mondo, la quale presuppone per tutti il desiderio della stessa cosa e il compiersi delle stesse esperienze. In breve, che tutti siano sostituibili gli uni con gli altri in un medesimo destino. L'altro aspetto problematico risiede nella natura dei meccanismi concernenti la sovranità, che infatti «si rivela una produzione collettiva continua, un processo [...] di "transfert" – dalle potenze individuali alla potenza pubblica» [46]. Rispetto a queste constatazioni, alcune inerenti alla natura umana, altre ai meccanismi profondi della materia politica, altre alla complessità di questa interazione, il testo di Anderson continua a essere un punto di riferimento sostanziale. D'altra parte, costitutivo dell'ordine politico (dei fondamenti della sua stessa legittimità, così come del sentimento di appartenenza) è tanto la dimensione antropologica, quanto la realtà che concerne le cosiddette "passioni", quanto la costruzione del discorso storico. Quest'ultimo si dà a partire dalla narrazione storica, intesa come «pratica sociale di scrittura che attinge i suoi elementi nell'immaginazione della massa e che tende a sua volta a produrre un effetto su di essa» [46] (per via di quelle retroazioni di foucaultiana memoria) [54]. Immaginazione, dimensione antropologica, narrazione, costruzione del discorso storico, mondo delle passioni/affetti (immaginazione); ma ancora, legittimazione politica, rapporti sociali, sono tutti i grandi "protagonisti" dell'ordine del discorso di Anderson. Discorso che quindi tocca questioni al fondo della politica e delle sue possibilità.

Differenza, soggettività, istituzioni

Tra le questioni principali intercettate da Anderson vi è senz'altro quanto ruota attorno ai dilemmi della cittadinanza moderna e della sua storia, alle sue costruzioni/concezioni identitarie, ai suoi protagonisti, alle sue tensioni costitutive e permanenti, alla sua dimensione conflittuale, al suo essere, nella nota espressione di Balibar, un "movimento dialettico incessante". Dilemmi propri della grande dicotomia che la attraversa: tra ordine effettivo (esistente) e ordine possibile (alternativo), tra momento insurrezionale e stabilità istituzionale [Balibar 2012]. Dilemmi che per molti aspetti hanno a lungo interrogato il femminismo, nelle sue versioni più critiche dell'essentialismo e di paradigmi identitari, nelle sue interpreti più attente ai rapporti intercorrenti tra identità, differenza (quale base di un ordine politico e simbolico sessuato) e costruzione di comunità universali (fondate sul presupposto racchiuso nella felice formula dell'«universalismo della differenza»)⁴.

Tra le numerosi voci del dibattito femminista internazionale figurano Spivak e Butler, interrogatesi pochi anni fa su alcuni di questi dilemmi, in particolare su alcuni aspetti già chiaramente evocati a suo tempo da Anderson. Nel libro, dall'emblematico titolo *Who sings the Nation-State?*⁵, le due filosofe da un lato colgono i fenomeni della deterritorializzazione, rispetto al territorio omogeneo ed esclusivo segnato in precedenza dallo Stato-nazione, sui cui si è costruita la moderna cittadinanza politica, e, dall'altro lato, dinnanzi a nuovi conflitti e a una pluralità di soggetti, sottolineano la necessità di giungere a inedite forme di *agency* politica capaci di sostanziare in modo diverso il sistema dei poteri pubblici e delle istituzioni. Questo libro, in forma di dialogo, pone al suo centro alcune questioni cruciali, sull'attuale stato della democrazia, sulla/e cittadinanza/e, sul rapporto tra Occidente e resto del

⁴ Cfr. in particolare Balibar 1993 e 2010; Marramao 2003; Dominijanni 2006.

⁵ Il volume è del 2007, la trad. it. è a cura di A. Pirri: Butler, Spivak 2009.

mondo, su quello storicamente datosi tra Stato e nazione (non coincidenti neanche in Anderson), sui soggetti coinvolti nei processi di trasformazione degli assetti economici, politici e sociali attuali (in primis i migranti), sulle connessioni tra le istituzioni presenti e le nuove forme di soggettività politica, sulle tendenze del capitalismo globale nella sua interazione distruttiva con le cosiddette strutture astratte dello Stato⁶. Questioni molto vicine alla grammatica di Anderson, ancora una volta. La riflessione da questi condotta permette infatti di tornare a riflettere sui nessi che intercorrono tra la partecipazione dei singoli alle esperienze della collettività e le condizioni effettive delle *persone* rispetto alla comunità politica di cui sono in parte espressione e alla quale appunto partecipano; così come sui nessi tra la costruzione di queste stesse comunità politiche e i processi/dinamiche di soggettivazione/assoggettamento. In altre parole si tratta dei nessi, *simbolici e materiali*, che legano le istituzioni politiche e le attuali «aspettative, speranze, timori, valori individuali e collettivi» [Costa 2000], ossia le istanze di autogoverno collettivo e l'immaginazione di inedite forme della politica, di nuovi strumenti della partecipazione. In fondo, a mo' di battuta, non è un caso che oggi in un momento di crisi dei canali e dei mezzi tradizionali della rappresentanza e della partecipazione politica, si senta il bisogno di re-immaginare la Comune di Parigi, valorizzando nel mentre pratiche scaturenti da quanto disseminato a livello sociale?.

A partire da qui le suggestioni volte a cogliere, a problematizzare e perché no a valorizzare – sul declino dello Stato-nazione – altre “co-

⁶ Nel dialogo tra le due filosofe si parla dello Stato sia con la S maiuscola, nel senso del ripensamento delle strutture astratto di esso, in riferimento alla reale universalizzazione del *welfare* (Spivak); sia dello stato con la s minuscola relativamente allo “stato di malessere”, allo stato di spossessamento, altamente giuridicizzato, in cui viviamo (Butler). In tal senso le due autrici si esprimono in modo diverso sul punto. La prima parla di reinventare lo Stato come struttura astratta (come struttura cioè di redistribuzione, di *welfare*, di costituzionalità); mentre la seconda mostra la natura restrittiva ed escludente di esso, sempre più volto a espellere e a sospendere i modi di protezione legale. Sul complesso e problematico ruolo dello Stato nell'attuale contesto globale si rinvia da ultimo in particolare a Mezzadra, Neilson 2014; Sassen, 2015.

munità immaginate”, dalle quali può forse arrivare una spinta decisiva per assetti *altri*. Si tratta di interrogare il prefigurarsi di un universo politico alternativo, che conduce anche a re-immaginare e re-inventare le istituzioni. D'altra parte il rimodellamento delle istituzioni presenti (in specie di quelle del *welfare*) e l'invenzione di nuove istituzioni, alternative a quelle statali, rappresentano una sorta di banco di prova delle battaglie politiche odierne. La definizione stessa dell'istituzione/istituzioni va ampliata (e indagata) rispetto a quella tradizionale che le considerava come argini entro cui scorre il fiume del potere (in funzione di mera garanzia). Le istituzioni quindi come atti/organizzazioni di cittadinanza attiva, come espressione di movimenti di riappropriazione della ricchezza prodotta.

Un ardito raffronto?

Il raffronto discende dal tentativo di far dialogare Anderson e Spinoza. Esso parrebbe darsi alla luce della particolare strada intrapresa dal filosofo per i cosiddetti “fondamenti della Città”. Come è noto infatti Spinoza, in particolare nell'*Etica*, delinea due diverse genealogie della Città, l'una è genesi razionale della Città (Parte IV) nella quale è protagonista il ruolo della ragione e la ricerca del proprio utile, presupposto di una associazione stabile, del bene altrui (ma anche espressione della differenza umana)⁷; l'altra è quella della fondazione della Città tramite la via degli affetti, ovvero *la genesi passionale della Città*, (Parte III)⁸. È proprio questa

⁷ Balibar 2002, 56. Nella ricerca del proprio utile, sono gli altri uomini con le loro forze aggiunte a essere ciò che è più utile a ciascuno. Ma proprio ciò implica che gli esseri umani siano reciprocamente utili in quanto differiscono gli uni dagli altri. La città concepita razionalmente è così «un'individualità collettiva, unita dagli affetti dell'amicizia, della moralità, della religione» ma assolutamente non fondata sull'uniformità.

⁸ Spinoza mostra così che vi è un'altra genesi (o «produzione») della società a partire dalle passioni stesse. Le due genealogie antitetico della Città corrispondono a due

la strada che intercetta i due autori, tramite una riflessione che pone al centro del rapporto tra la città e l'individuo precisamente la dimensione degli affetti, della comunicazione e soprattutto dell'immaginazione, intesa come processo di identificazione immaginaria, da Spinoza chiamato «imitazione affettiva» (*affectuum imitatio*). La grande intuizione sta nel fatto che «società e Stato costituiscono un unico rapporto, immaginario e razionale a un tempo, nel quale si esprime la singolarità naturale degli individui umani» [Balibar 1995, 117]. La complessità della genesi della Città per via degli affetti chiama in causa l'immaginazione (intesa appunto come identificazione) e si sviluppa in due punti qualificanti. Il primo: affinché gli esseri umani perseguano un bene comune occorre che esso sia per ciascuno un oggetto d'amore nell'immaginazione. D'altronde «l'amore che provo per qualcosa è accresciuto dal fatto che questo qualcosa sia anche amato» e desiderato da altri: la convergenza di questi affetti può costituire un legame sociale. Tuttavia, e qui arriva il secondo punto e la complessità, vi è una *illusione* e una *ambivalenza* data dal fatto che non si realizza unicamente convergenza. Noi infatti «immaginiamo che altri amino la stessa cosa che amo io» e al mio stesso modo. L'ambivalenza è legata «al sentimento che ho della mia impotenza a raggiungere il bene che desidero, alla speranza che ho di ottenerlo dagli altri ed al timore che provo di esserne privato da essi» [Balibar 2002, 56-7]. Vi è dunque sia speranza sia timore rispetto agli altri⁹; vi è convergenza ma anche possibilità del suo contrario. In tal senso, «la Città così costituita riposa su un'economia psichica assai potente e insieme instabile», quella denominata da Spinoza «imitazione degli affetti» e nel linguaggio moderno tradotta con identificazione [Balibar 2002,

aspetti di un medesimo processo.

⁹ Come chiarisce sempre Balibar 1995, 116: «lo sforzo di ciascuno perché gli altri «vivano conformemente alla propria indole (*ingenium*)» o perché egli stesso viva «conformemente all'indole degli altri», oscilla necessariamente tra amore e odio. *La socievolezza è, dunque, l'unità di una convenienza reale e di un'ambivalenza immaginaria che producono entrambe effetti reali*».

57]. Se gli uomini sono *anche esseri di immaginazione e non solo esseri di ragione* «la loro comunità deve risposare su un meccanismo di identificazione», ossia «su un *eccesso* di somiglianza, a sua volta immaginario» [57]. E infatti ci spiega Spinoza, analizzato tramite le lenti di uno dei suoi massimi interpreti, il «“simile” – l’altro individuo con cui possiamo identificarci, verso il quale proviamo sentimenti “altruistici”, colui che la religione chiama “il prossimo” e la politica “concittadino” – non esiste come tale in natura». È piuttosto costituito da un processo di identificazione immaginaria che agisce tanto nel riconoscimento reciproco degli individui, quanto «nella formazione della “moltitudine” come aggregato instabile di passioni individuali». Gli uomini dunque diventano “simili” e ciò che provoca l’identificazione è questa immagine dell’altro come oggetto affettivo. Immagine però che è del tutto ambivalente: insieme attraente e repellente; rassicurante e minacciosa. La stessa causa è perciò «all’origine dei comportamenti antitetici che “socializzano” rispettivamente l’Amore e l’Odio» [Balibar 1995, 115]. Rispetto ai rapporti di identificazione, Spinoza si sofferma sulla cosiddetta ambizione, corrispondente al «desiderio di vedere gli altri conformarsi alle proprie opinioni, e anche di presentare agli altri una immagine di sé che piaccia loro, nella quale essi possano identificarsi». Ciò vale tanto individualmente, quanto più in generale, nei meccanismi dai quali discendono le rappresentazioni collettive di nazione (o di classe), «nelle quali appare in piena luce la controparte dell’identificazione affettiva, che è il timore e il misconoscimento delle differenze tra gli individui». Non a caso non c’è amore (del concittadino, del compagno, del prossimo), senza odio (nazionale, di classe, teologico), e queste due passioni contrarie si possono riferire anche «agli stessi oggetti a seconda che siano percepiti nell’immaginazione come simili o come differenti» [Balibar 2002, 57]. Spinoza esamina così «le conseguenze contraddittorie che risultano permanentemente dal modo in cui ogni individuo, identificando gli altri come rappresentanti di un’Idea generale dell’Uomo, desidera sempre che “gli altri vivano secondo la sua indole” [...] come se ciò fosse la condizione

della propria esistenza, da cui risultano quegli Universali pratici, volgari in sommo grado, che sono le idee di *classe* e di *nazione*» [Balibar 2001, 52]. L'acquisizione a cui si arriva, rilevante ai fini di questo raffronto, è che «la socievolezza passionale è quindi necessariamente conflittuale» [Balibar 2002, 56]; che essa è altrettanto reale, produce realtà (la nazione come artefatto culturale di un particolare tipo, come prodotto, ci dice Anderson, è altrettanto reale e dotata di *attuosità*). Si tratta dunque di una grande acquisizione che accomuna i due e che consente di tornare a illuminare uno degli aspetti accennati, ovvero quello che attiene alla presa in carico e alla problematizzazione del rapporto esistente tra l'universo politico e l'imprescindibilità tanto dei vincoli imposti dalla storia e dall'antropologia; quanto delle passioni e del mondo degli affetti. D'altronde sottovalutare le cosiddette passioni, «non comprendere che esse costituiscono il vincolo e la base d'appoggio per la stessa analisi politica», vuol dire negare la «possibilità di costruire un modello di riferimento efficace nella pratica» [Pezzillo 1991, XVII]. Ciò è oggi tanto più fondamentale, in un momento in cui la ricerca di nuovi strumenti istituzionali si accompagna, anzi è sostenuta, da istanze di autonomia (e di libertà) provenienti da molteplici e plurali soggettività politiche, per le quali l'orizzonte e la spinta «passionale», affettiva è terreno ineludibile. È anche il desiderio alla base della coesione sociale e della spinta all'associazione da parte degli esseri umani, ed esso, accanto alla ragione, va profondamente indagato e preso appunto in carico. Si sta forse andando oltre il testo di Anderson, ma in verità esso pone domande ancora attuali su questi nessi, tanto più in un momento di profonda crisi degli Stati-nazione, di ricerca di nuove soluzioni di vita comune. Nel prospettare soluzioni valide per un progetto di convivenza futuro, è un orizzonte di invenzione della democrazia a fare da contesto materiale e immaginario. Una democrazia che «si crea o ricrea se stessa a partire da pratiche politiche», da «atti di cittadinanza» che la fanno esistere materialmente» [Balibar 2012, 166] e che sono tesi a raggiungere un'emancipazione collettiva capace di sfidare l'ordine costituito.

Anderson, uno sconosciuto in patria?

Una domanda provocatoria: perché in Italia Anderson è rimasto uno sconosciuto?.

Al di là della provocazione le motivazioni parrebbero attenersi al rapporto che intercorre qui tra società e Stato nazionale (a partire dalla sua fondazione metà ottocentesca).

Esistono alcuni caratteri originali della storia istituzionale italiana, per parafrasare il noto e fondamentale saggio di Marc Bloch. Lunghe linee di continuità, nonostante le tre grandi cesure storiche (lo Stato liberale, il fascismo e la Repubblica). Senza nulla togliere alle novità qualificanti ogni singolo periodo, né alle specificità della “costituzione materiale” di ciascuna fase storica, si potrebbe dire che esistano tratti distintivi dello Stato italiano (assumendo quest'ultimo come un'istituzione peculiare fra le altre, storicamente fondata).

Lo Stato italiano per sua origine storica è, infatti, connotato da una natura intrinsecamente corporativa e particolaristica, che lo ha reso incapace di rendersi autonomo da interessi privati, soprattutto economici, non consentendo ai poteri pubblici di farsi garanti ed espressione degli interessi collettivi. Si è parlato di una mancata emancipazione dello Stato italiano e piuttosto di una sua legittimazione settoriale [Cassese 2014].

Lo stesso processo di costituzionalizzazione è stato imperfetto: lo Statuto albertino venne concesso dall'alto e mancò un momento costituente. La classe dirigente fu tradizionalmente connotata da una ristrettezza quasi fisiologica, priva di capacità “espansiva” e avvezza a continue regressioni in quella che Gramsci definiva la fase “economico-corporativa”, caratterizzata dallo sfruttamento delle masse popolari fino all'estremo e da una politica ridotta a puro rapporto di forza, che cessava di essere il «luogo di reciproco riconoscimento, di interazione tra volontà diverse, di contaminazione tra bisogni e aspettative, di solidarietà tra forze, di elaborazione di intenti comuni», di trasformazione delle identità e della realtà medesima [Burgio 2003, 170; 2014]. L'immiserirsi della politica a esercizio del potere si è tradotto in una ricerca primiti-

vistica dell'utile immediato, quale retroterra a ciò che Gramsci chiama la fine dell'espansività borghese nei confronti delle classi subalterne. Lo Stato si è ridotto, in specie durante il fascismo ma già agli esordi, «Stato di Pulcinella» [Gramsci 1919], a strumento privato dei dominanti, mobilitandosi a soccorso di interessi privati della classe al potere – o del partito al governo – con una regressione a forme premoderne di dominio (prive di “dirigenza”, di egemonia). È qui che la crisi, in presenza di «un equilibrio statico», spiega ancora Gramsci, viene risolta con l'intervento del capo carismatico e con la rottura della legalità, ossia con l'affermarsi violento di forze private – «potenze oscure» – che fanno irruzione sulla scena del conflitto politico e sociale e assumono un ruolo determinante in ambito istituzionale, scavando il solco tra rappresentanti e rappresentati¹⁰. Nel caso italiano peraltro, sempre restando ai commenti gramsciani, i mali di «questo disgraziato nostro paese» non riguardano soltanto la borghesia nazionale e le modalità di sviluppo del capitalismo, bensì anche «le manchevolezze dell'organismo nazionale nel suo insieme, degli “italiani” quindi, del loro carattere, dei loro costumi, del loro modo di intendere la vita umana e di concepire il rapporto tra l'individuo e la società» [Gramsci 1917]. A essere coinvolti sono allora lo stesso spirito civico, l'educazione intellettuale, il sostrato ideale del popolo italiano, l'esercizio di libertà interiore e la vita morale di ciascuno e di tutti, insomma quell'insieme di aspetti sui quali non si è mai cessato di riflettere e puntare il dito. Fatta l'Italia e, potremmo dire, non gli italiani, lo Stato italiano è rimasto di fatto uno Stato monoclasse (per usare la nota definizione di Massimo Severo Giannini). E qui anche si potrebbero ripercorrere le analisi di Gramsci del Risorgimento e del fascismo (rivoluzioni passive); connotate da «scarsa aderenza delle classi alte al popolo» [Gramsci 1975, 396], da un atteggiamento delle classi dirigenti volto a difendersi dall'influenza di forze sociali e poli-

¹⁰ Gramsci 1975, 1603 e 1619. L'impasse dovuto alla situazione di stallo tra forze in lotta può tuttavia generare più esiti, rispetto ai quali si rinvia alle note gramsciane sul fenomeno cesarista.

tiche sovversive, dal pericolo delle minacciose classi lavoratrici. Così come ci si potrebbe soffermare sui limiti della borghesia democratica italiana nel contesto dell'unificazione, sull'attitudine di casta della borghesia nazionale, sulla forte estraneità al processo unitario e alla vita del nuovo Stato delle masse contadine, sull'endemico ed elementare "ribellismo" delle classi popolari. Il noto e forte distacco tra paese reale e paese legale, così come la mancata legittimazione popolare dello Stato unitario e un retroterra di particolarismo, sono dati storici incontrovertibili¹¹. Gli aspetti qualificanti di quest'ultimo sono tra gli altri: la forte discrezionalità dei poteri pubblici; l'insufficiente tutela di libertà e diritti (data la debolezza della garanzia costituzionale); la pervasività della logica privatistica, con predominanza forte del diritto proprietario concepito come potere assoluto; l'esclusione della maggior parte della popolazione dalla cittadinanza politica [Rodotà 1995, 301 ss.]. Queste potrebbe addursi come alcune delle "cause" profondamente storiche e di lunga data della scarsa ricettività di Anderson nel contesto italiano.

In conclusione, i punti di forza del testo risiedono nella sua capacità di mettere in relazione dato strutturale (lo stesso andamento dei rapporti di forza tra le classi sociali) e quanto attiene al terreno della cosiddetta sovrastruttura (processi educativi, linguistici, emozionali etc), leggendo al contempo scarti e uscendo da meccanici nessi di causalità. Così come sono nella sua capacità di analizzare le tendenze/interessi/dispositivi delle classi dominanti (aristocrazia, borghesia) *parallelamente* alla capacità di coglierne le conseguenze in relazione ai processi di reazione delle "masse". Ciò che Anderson fa, dandoci una lezione per il futuro degli studi, è cogliere tanto quel sistema di assoggettamento imposto dalle potenze imperiali ai colonizzati; quanto alcuni aspetti della loro soggettivazione, in specie delle cosiddette "intelligenze bilingui", di coloro cioè che ebbero la possibilità di dar vita a movimenti di liberazione nazionale. Il testo

¹¹ Cfr. da ultimo in termini simili Allegretti 2014.

riesce così a cogliere il movimento di costituzione reciproca esistente tra le esigenze del capitalismo che danno vita al colonialismo (riprendendo la nota spiegazione di Marx) e le conseguenze da esso innescate per i colonizzati, nei termini di progettazione di alternative. Un'operazione questa che solo alcuni autori hanno saputo fare nel campo della storiografia sul colonialismo, uscendo da interpretazioni binarie. Assai arduo ma cruciale è proprio non smarrire i giochi di potere datisi nello spazio imperiale – unico ma profondamente differenziato –; la complessità delle dinamiche presenti negli incontri, scontri, nelle negoziazioni, nell'assoggettamento e nelle lotte dei soggetti colonizzati; la specificità dei processi di soggettivazione co-implicati nel discorso coloniale. Certo colpisce, si potrebbe concludere, il livello di sfasatura odierna tra la ricchezza e consapevolezza proprie degli studi che si sono mossi sulla scia della lezione di Anderson e la realtà materiale, ove nazionalismi sanguinosi proliferano a fronte di una crisi profonda dell'Unione europea. D'altra parte, è proprio Anderson a farci comprendere la natura dei conflitti identitari che oggi si moltiplicano. Così come a far luce su quei meccanismi – che un altro grande intellettuale, Ernst Bloch, seppe individuare parlando della “forza” tradizionale della religione capace di occupare uno spazio oggi più che mai da riconquistare – soggiacenti a quella che Anderson chiama «la magia del nazionalismo»¹².

Bibliografia

- Allegretti U. 2014, *Storia costituzionale italiana. Popolo e istituzioni*, Bologna: Il Mulino.
- Anderson B. 1996, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma: Manifestolibri.
- Balibar É. 1993, *Le frontiere della democrazia*, Roma: Manifestolibri.
- 1995, *Spinoza e la politica*, Roma: Manifestolibri.

¹² Si veda in particolare il capitolo di Anderson 1996 dal titolo *Radici culturali*, 30 ss.

- 2001, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano: Mimesis.
- 2002, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano: Ghibli.
- 2010, *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Paris: Puf.
- 2012, *Cittadinanza*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Bhabha H. 2001 *I luoghi della cultura*, Roma: Meltemi.
- Burgio A. 2003, *Gramsci storico. Una lettura dei «Quaderni del carcere»*, Roma-Bari: Laterza.
- 2014, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma: Deriveapprodi.
- Butler J., Spivak G. C. 2009, *Che fine ha fatto lo Stato nazione?*, Roma: Meltemi.
- Cassese S. 2014, *Governare gli italiani. Storia dello Stato*, Bologna: Il Mulino.
- Chakrabarty D. 2004, *Provincializzare l'Europa*, Roma: Meltemi.
- Chambers I. 2003, *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'Occidente*, Roma: Meltemi.
- Chatterjee P. 2006, *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, Roma: Meltemi
- Costa P. 2000, *Intervento*, Seminario sulle Istituzioni, Bologna 25 febbraio 2000, resoconto di E. Guaraldi, «Scienza & politica», 22, 125-131.
- Dominijanni I. 2006, *Lo stile della differenza*, in Martinengo A. 2006, *Figure del conflitto. Identità, sfera pubblica e potere nel mondo globalizzato. Scritti in onore di Giacomo Marramao*, Roma: Casini.
- Fanon F. 1997, *I dannati della terra*, Torino: Einaudi.
- Foucault M. 2010, «Bisogna difendere la società», (Corso del 4 febbraio 1976), Milano: Feltrinelli (II ed.).
- Gramsci A. 1917, *Caratteri italiani*, «Avanti!», 10 luglio (pagina torinese).
- 1919, *Il paese di Pulcinella*, «Avanti!», 30 gennaio (edizione piemontese).
- 1975, *Quaderni del carcere*, Quaderno 13, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, Torino: Einaudi.
- Guha R. 2002, *History at the Limit of World-History*, New York: Columbia University Press.
- Marramao G. 2003, *Passaggio ad Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Mbembe A. 2005, *Postcolonialismo*, Roma: Meltemi.
- Mellino M. 2005, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma: Meltemi.
- Mezzadra S. 2008, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel mondo globale*, Verona: Ombre corte.

- Mezzadra S. 2012, *In viaggio. Michel Foucault e la critica postcoloniale*, in Collettivo Bartleby (ed.) 2012, *Saperi in polvere. Una introduzione. agli studi culturali e postcoloniali*, Verona: Ombre corte.
- Mezzadra S., Neilson B. 2014, *The State of Capitalist Globalization*, «Viewpoint Magazine», 4, <https://viewpointmag.com/2014/09/04/the-state-of-capitalist-globalization/>.
- Nuzzo L. 2004/05, *Dal colonialismo al postcolonialismo: tempi e avventure del 'soggetto indigeno', L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 33-34: 463-508.
- Occidentalismi 2004, «Parole chiave», 31.
- Pezillo L. 1991, *Introduzione*, in Spinoza B., *Trattato politico*, Bari: Laterza.
- Prakash G. (ed.) 1995, *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton: Princeton University Press.
- Rodotà S. 1995, *Le libertà e i diritti*, in R. Romanelli (ed.) 1995, *Storia dello stato italiano dall'Unità ad oggi*, Roma: Donzelli.
- Said E. 1991, *Orientalismo*, Torino: Bollati Boringheri.
- Said E. 1998, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Roma: Gamberetti.
- Sassen S. 2015, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Bologna: Il Mulino.
- Spivak G. C. 1988, *Can the Subaltern Speak?*, in Nelson C., Grossberg L. (eds.) 1998, *Marxism and the Interpretation of Cultures*, Urbana: University of Illinois Press.
- 2004, *Critica della ragione postcoloniale*, Roma: Meltemi.
- Young R. J. C. 2001, *Postcolonialism. A Historical Introduction*, Oxford: Blackwell.