

I DIRITTI UMANI:  
OVERO IL DISCORSO DELLA GUERRA  
E I RACCONTI DELLA RESISTENZA  
INTERVISTA AD ANTONELLO PETRILLO

ESTRATTO DAL  
RAPPORTO SUI DIRITTI GLOBALI 2010

A CURA DI SOCIETÀINFORMAZIONE



LAVORO DI RICERCA

COPYRIGHT © BY LAVORO DI RICERCA  
Biella, febbraio 2023

Dal Rapporto sui diritti globali, 2010  
a cura di SocietàINformazione  
Milano, 2010

**I DIRITTI UMANI:  
OVVERO IL DISCORSO DELLA GUERRA  
E I RACCONTI DELLA RESISTENZA**



<https://lavorodiricerca.altervista.org>

## **I DIRITTI UMANI: OVVERO IL DISCORSO DELLA GUERRA E I RACCONTI DELLA RESISTENZA.**

*Intervista ad Antonello Petrillo*

Con Antonello Petrillo, esploriamo la genealogia dei diritti umani nel suo progressivo farsi e rielaborarsi. Nei filamenti sparsi di essa, scopriamo come tra i fondamenti liberali e gli approdi post-liberali si siano insinuate sottili linee di continuità e discontinuità estreme. Scorre davanti al nostro sguardo una serie di diapositive che ci mostrano come l'Occidente sia andato progressivamente rovesciando il di-ritto in guerra ai diritti.

Petrillo ci suggerisce di leggere questa dinamica come la sovrapposizione continua di intrecci e conflitti tra il discorso di guerra dei poteri e i racconti di resistenza di dominati e vittime. Una narrazione algida, a un polo. Racconti vivi, al polo opposto, dentro e fuori dei quali la sofferenza stessa e il dolore si fanno cifra della lotta; dentro e fuori dei quali il desiderio di diritti emerge come desiderio di cambiamento.

In questo scenario critico, non possiamo più ritenere gli Altri, in quanto diversi da noi, come dei "barbari". Partendo dallo smascheramento di questa menzogna, con Petrillo, cogliamo in azione i virus che hanno contaminato la civiltà occidentale, dalla polis di Atene in avanti. Il discorso sull'Altro è, da allora, un discorso di potere e di disconoscimento di diritti. Il dramma è che quella ricusazione originaria si è fatta ora guerra permanente che trasmigra di continuo dallo spazio globale agli universi locali e viceversa.

L'evolvere di questa dialettica storica e politica viene puntualizzata da Petrillo attraverso la descrizione di tante micro e macro battaglie, le quali hanno squarciato i mondi reali e le vite pulsanti di masse sempre più precipitate e segregate in una condizione di subumanità senza diritti. Una situazione disumana e angosciante, dove la speranza è diventato l'impulso passionale più difficile da coltivare. Eppu-

re, ci indica Petrillo, è proprio da qui che riparte la resistenza al potere. Ed è proprio questa, al di là e contro il mero calcolo dei rapporti di forza, a illuminare la scena con squarci duraturi.

**Redazione Diritti Globali.** *Il discorso pubblico sui diritti umani non sfugge, purtroppo, alla presa dei tentacoli di quella "macchina narrativa" (per fare uso di una categoria che sempre più frequentemente vai usando) che li etnicizza. Ritieni che l'eticizzazione dei conflitti valga come una delegittimazione dei diritti? E che la delegittimazione sia causa ulteriore di etnicizzazione?*

**Antonello Petrillo.** I diritti umani sono anzitutto un prodotto storico. Malgrado la vocazione programmaticamente universalistica e metastorica che li sottende, è pur sempre sul piano del tempo e dello spazio che essi incrociano l'umanità generale e astratta, cogliendola in una sua localizzazione "particolare", una piega della storia che chiamiamo "Occidente", con i suoi statuti politici e i suoi peculiari rapporti di forza. Al contempo, i diritti umani sono un discorso: un ordine discorsivo potente e immediatamente politico, dotato di una propria tangibile materialità e capace di interagire con altri campi discorsivi, a esso limitrofi o direttamente associati. Il discorso può occultare la storia. Accade così oggi - in ragione delle necessità contingenti del *polemos* (per esempio quelle imposte dalla guerra "umanitaria"... ) - che la vulgata corrente oscuri ampiamente la natura storicamente particolaristica della nascita della teoria dei diritti umani scambiandola, come in un gioco di specchi, con il progetto universalistico che, pure, la ispira... Da una parte il racconto ci narra diritti umani assolutamente immanenti alla tradizione europeo-occidentale, implicati direttamente dalla superiore spiritualità che avrebbe fecondato questo angolo del pianeta sin dai tempi delle "bianche mura di Atene"...; dall'altra ci presenta un universalismo totalmente problematico, frutto di una corrispondenza assoluta fra teoria e prassi, come se le peripezie dell'universalismo non costituis-

sero, piuttosto, una linea di scontro, il punto di tensione costante dell'intera vicenda europea (le condizioni di esistenza dell'universalismo non si danno fuori dalla necessità di opporsi alle spinte particolaristiche che da sempre attraversano il continente, come ci insegnano la genesi dello stato-nazione e, ancor più, la sua dissoluzione...). Posta in questi termini la questione, alla superiore civiltà che è stata capace di produrre cotanta armonia fra idealità politica e pratica di governo non può che fatalmente contrapporsi la barbarie degli "altri", di tutti coloro che - fuori da questa tradizione - sono incapaci "per cultura" (giammai "per natura", ché un etnocentrismo coerentemente biologico metterebbe drammaticamente a rischio la vocazione all'esportazione dei diritti così tipica della guerra contemporanea!), di accedere da soli al patrimonio dei diritti umani. La spettacolarizzazione impudica - magistralmente messa a nudo da studiosi quali Boltanski e Mesnard - con la quale lo sguardo accosta da Occidente le vittime e il dolore altrui costituisce soltanto l'inizio della procedura di etnicizzazione. Quei corpi dilaniati, quell'infanzia offesa, quelle donne sfigurate vengono fatti muovere al ritmo di una danza macabra che ha, come le figurine di certi vecchi *carillon*, una funzione precisa: ripermetrare e rinforzare il confine, esprimere una volta di più quella siderale distanza che separa "noi" da "loro", scongiurare ogni rischio di possibili empatie. L'eticizzazione prosegue poi verso l'alto, alla ricerca di ulteriori, più fondative differenze (la "cultura" islamica, l'antropologia politica delle satrapie d'oriente etc.) e si cala verso il basso in una pratica tassonomica che si spinge sino a selezionare tanto categorie e sotto-categorie di vittime (dotate di differenti statuti morali), quanto tipologie di diritti umani più o meno urgenti di altri. Il vaglio sapiente della macchina narrativa discerne con incrollabile certezza all'interno di soggetti e situazioni concrete al cui interno lo sguardo storico e quello sociologico naufragherebbero irrimediabilmente: come il grano dal loggione, i Curdi "irakeni" possono così essere distinti da quelli "turchi", i diritti delle donne (con il loro macabro corredo di mutilazioni fisiche e velle imposte) separati da quelli dei lavo-

ratori (a dispetto del corredo altrettanto macabro di morti bianche e riduzione in schiavitù)... L'universalismo dei diritti e il particolarismo delle situazioni oggettive qui non c'entra: si tratta, piuttosto, della sostituzione di un "particolare" storicamente e sociologicamente misurabile (indagabile, cioè, nelle sue componenti economiche, sociali, politiche...) con un "particolare" astratto, perimetrato attraverso categorie metafisiche che investono direttamente il *Volkgeist*, le "civiltà" e le "culture". Si tratta, precisamente, di ciò che costituisce - ancor prima dell'inferiorizzazione - l'essenza di ogni procedura di etnicizzazione: naturalizzare la storia e il sociale negandone la processualità, fatta di cause e di effetti, di guerre coloniali e sfruttamento di risorse, per esempio... Un dispositivo irrinunciabile al tempo delle guerre globali: cioè che permette di mantenere la distanza necessaria fra "noi" e "loro", anche quando combattiamo "per loro", per i "loro" diritti; cioè che giustifica non solo la trasformazione del nemico in minaccia all'umanità ma anche l'intensa produzione di vittime civili (naturalmente "accidentali") durante le operazioni belliche e la sospensione emergenziale del diritto nel post-guerra. "Loro", in fondo, non sono "noi": la differenza di *ethnos* può ben spiegare il "particolarismo necessario" di guerre condotte in nome dell'universale. Etnicizzazione dei conflitti e delegittimazione dei diritti rinviano l'una all'altra, funzionando come un sistema di pesi in un cilindro basculante: ciascuna segue l'altra; ciascuna, spostandosi, permette all'altra di ruotare...

**RDG.** *Dal tuo angolo di osservazione, in che misura crisi del discorso pubblico, crisi della democrazia e crisi dei diritti umani sono intrecciate e intrecciabili? In tutto ciò, qual è il ruolo giocato dalla guerra ai diritti condotta su scala globale e locale?*

**AP.** Partiamo da un dato: le guerre "ai diritti" mascherate da guerre "dei diritti" non risparmiano certo il suolo europeo. Vederle è spesso meno semplice giacché, man mano che ci si sposta verso occidente, la guerra tende a spogliarsi degli apparati militari per rivestire quelli della politica (in

gioco è qui il rovesciamento della massima clausewitziana segnalato per tempo da Foucault: la politica diviene "continuazione della guerra con altri mezzi"...). Le privatizzazioni, per esempio, condotte nel sacro nome della concorrenza e dei diritti del consumatore, possono così non di rado trasformarsi in autentiche guerre ai diritti dei lavoratori. Spesso gli stessi dispositivi di etnicizzazione non esitano a ripiegarsi verso l'interno: come nelle guerre dinastiche di Francia descritte da Thierry e Boulanvilliers, la difesa della società può passare ancora una volta dalla guerra delle razze. Si pensi allo scontro che ha opposto lo Stato alle popolazioni della Campania nella "guerra della mondezza" di qualche anno fa: l'interesse (giudizialmente provato innumerevoli volte) della particolare filiera economica costituitasi intorno al trattamento dei rifiuti ha potuto essere riconfigurato come interesse generale, mentre il diritto alla salute invocato dai locali veniva rubricato come l'ennesima manifestazione di intolleranza al progresso e alla civiltà di una vera e propria sottorazza interna, propaggine non doma di antiche plebaglie meridionali. Più in generale, la protervia con la quale ogni forma di opposizione sociale viene presentemente destituita di legittimità politica dal discorso ufficiale, inscisa prontamente nel campo del particolarismo "Nimby" o della barbarie politica, è una spia importante. Il trattamento riservato ai "diritti collettivi" (o ai beni collettivi, ai *commons* come l'acqua) indica, infatti, con sufficiente chiarezza il limite aporetico della teoria dei diritti umani. La politica contemporanea può spingersi fino a includere fra gli "interessi vitali" della nazione la tutela dei livelli economici conseguiti e della libertà di circolazione delle merci (è quanto proclamava, per esempio, il *National Security Council* statunitense nel 2002, a un anno dalle *Twin Towers*) e contemporaneamente ripudiare come particolaristici i diritti della popolazione alla propria salute fisica o a vivere in pace. La puntualità con la quale il potere oppone a ciascun conflitto locale una simmetrica proliferazione di micro-eccezioni (poteri commissari, interventi straordinari, zone rosse etc.) con tutto il corollario di lesioni all'ordinamento positivo che l'emergenziali-

smo di per sé comporta, si configura in realtà come una modalità di gestione permanente dei conflitti fra diritti collettivi (e/o sociali) e interessi economici. È chiaro che questo prevalere ormai comune dell'elemento del "governo", del momento della decisione su quello della partecipazione, segna una fuoriuscita drammatica dal tempo delle democrazie post-belliche, dallo stato sociale di diritto. La guerra globale si riverbera in quelle locali e viceversa: il discorso pubblico cui la socializzazione politica della nostra generazione ci aveva abituati non può che risultarne irreparabilmente compromesso, schiacciato... Non mi sembra trattarsi però, come sostenuto da alcuni, di crisi della politica *tout court*. La politica può ancora definire ciò che è particolarismo e ciò che deve assumere valore universale: derubricare come pulsioni egoistiche i diritti collettivi e sociali, assegnare al campo dell'universalismo meritevole di tutela attiva (sino, appunto, all'*azione* bellica) gli interessi un tempo confinati alla *lex mercatoria* non è affare di poco conto. Non parlerei, dunque, di "crisi della politica", quanto di rapporti di forza: all'interno delle democrazie liberali il peso di alcuni diritti continua a crescere a discapito di altri, spostandone quel punto di equilibrio che alla metà del Novecento si era coagulato intorno alla cittadinanza di *Welfare*. Sotto i nostri occhi si dipana la fuoriuscita da una particolare, storica, forma di compromesso fra ideologie e gruppi sociali, non la fuoriuscita dalla governamentalità liberale. Gli aspetti più odiosi che il nostro sguardo giunge a cogliere, gli aspetti più tragici della biopolitica contemporanea, persino quelli che la rivolgono continuamente in tanatopolitica, spingendola ad aggredire direttamente la nuda vita e i diritti umani a essa connessi, ne sono ancora parte integrante. Occorrerebbe, dunque, interrogarsi proprio sui fondamenti liberali dei diritti umani, esplorando il peculiare rapporto fra universalismo e particolarismo che ne marca le origini. Per far questo bisogna, ovviamente, spingersi oltre le vulgate e le narrazioni correnti, oltre le cortine fumogene che l'Occidente ha sparso a piene mani intorno alla propria culla. Parafrasando Nietzsche, si potrebbe dire che nessuna *Ursprung*, nessuna ori-



gine mitica può occultare la natura strettamente processuale e storica della nascita dei diritti umani, il loro costituirsi progressivo per *Erfindung*, invenzione storicamente condizionata dagli aspri conflitti sociali e politici che attraversarono l'Europa al suo interno e la contrapposero poi ai liberi Stati dell'America del Nord. L'eco di questi scontri è chiaramente percepibile nella fitta selva di "dichiarazioni" fiorita intorno ai diritti umani, dal Bill of Rights del 1689 alla Dichiarazione di Philadelphia, a quella dell'89 francese, al primo tentativo di positivizzazione/giuridicizzazione dei diritti umani espresso nella Carta del 1948, alla Carta approvata a Nizza nel 2000 dall'Unione Europea. Soprattutto - come non hanno mancato di notare studiosi del calibro di Kelsen, Marshall, Bobbio e, più recentemente, Zolo - l'eco di tali scontri si riflette direttamente nel profilo marcatamente ideologico che le enunciazioni dei diritti umani assumono sin dall'inizio. Infatti, pur non necessitando sul piano logico di rinvii a fondazioni ultime di carattere metafisico o religioso, tali enunciazioni appaiono nella realtà emanazione diretta di una fra le molte filosofie politiche europee, il giusnaturalismo (a sua volta fortemente impregnato di metafisica cristiana) e indissolubilmente legate a una prospettiva politica precisa, quella liberale e individualistica. Fin dall'inizio, perciò, nelle varie formulazioni dei diritti umani l'universalismo programmatico dei contenuti corrisponde al più schietto particolarismo delle opzioni e delle prassi politiche. Il particolarismo non solo alimenta da sempre il conflitto tra *homme* e *citoyen*, ossia tra società civile e società politica, con tutte le compressioni e le fuoriuscite "emergenziali" dal regime dei diritti ogni qualvolta la ragion politica lo necessiti (da questo punto di vista, il *Patriot Act* statunitense, le leggi inglesi o italiane del post 11 settembre hanno solo generalizzato una prassi assai più risalente: la Costituzione giacobina del 1793 avrebbe garantito una libertà di stampa *indefinie* se solo le urgenze rivoluzionarie non avessero fatto subito proclamare a Robespierre che essa andava sospesa qualora avesse compromesso la *liberté publique...*), bensì segna soprattutto la contraddizione tra *homme* e *bourgeois*, come acutamente rilevava nella

*Questione ebraica* il giovane Marx: i diritti dell'uomo come limite all'esercizio del potere politico espressi nelle varie carte, altro non sono che i "diritti borghesi", ossia i diritti dell'uomo "naturale" nel suo individualismo più esasperato... *L'Erfindung*, l'invenzione dei diritti umani separa dunque astrattamente l'uomo dal cittadino: il cittadino rimane un fantasma nella concretezza dei rapporti sociali ed economici (la "società civile" nella quale continua a valere il puro interesse egoistico) mentre, simmetricamente, l'uomo può essere negato tutte le volte che la ragion politica lo richiede. Le miserie e gli orrori del presente - sia quando il loro teatro è la società civile, con lo spettacolo dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo nelle mille forme di schiavitù che la globalizzazione conosce (dall'infanzia negata nelle manifatture pakistane all'asservimento della manodopera migrante nei tanti *sweatshop* che fioriscono ben dentro il suolo europeo), sia quando si compiono negli scenari tragici della politica (da Pol Pot a Saddam Hussein ad Ahmadinejad, da Mazar I Shariff ad Abu Ghraib, a Guantanamo, a Gaza...) - hanno dunque a che fare con il pensiero occidentale e con i limiti intrinseci alla teoria dei diritti umani e alle sue matrici ideologiche assai più di quanto siamo generalmente disposti ad ammettere. Attraverso la cartina di tornasole dei diritti umani è possibile, in altre parole, intravedere quanto poco il *refrain* dello "scontro di civiltà", cui il nostro orecchio cosmopolita è ormai così abituato, riguardi territori e razze e quanto invece misuri in tutta la sua portata un irriducibile scarto fra visioni del mondo diverse, *Weltanschauung* "politiche" e non "culturali". Le voci critiche che crescentemente si levano da Oriente alla teoria occidentale dei diritti umani possono allora essere intese per ciò che sono realmente: non già una critica all'universalismo, ai valori della persona umana o all'Occidente in sé, quanto una critica all'ideologia liberale, ossia a una visione politica dei rapporti sociali tutt'altro che universale. Nelle posizioni assunte dal gruppo degli *Asian Values* in seno alle Nazioni unite a partire dagli anni Novanta, nella Dichiarazione di Bangkok o nella Dichiarazione Islamica Universale dei Diritti dell'Uomo, è possibile co-

gliere non solo il rigetto di un preteso universalismo dei diritti, percepito invece come il risultato di un atteggiamento etnocentrico, neocoloniale e "missionario" dell'Occidente, che proporrebbe come universali valori chiaramente connessi a una particolare vicenda storica e a una particolare visione politico-giuridica, bensì l'attacco al cuore "individualista" di tale *Weltanschauung*, cui viene contrapposta una idea comunitarista (la *Umma* degli islamici, per esempio) dei rapporti sociali. È sorprendente osservare come i contenuti propriamente "sociali" di tale concezione olistica della comunità (ossia le componenti della solidarietà, dell'equa distribuzione delle ricchezze, della dignità del lavoro etc.) crescano nella misura in cui ci si allontani dalla capacità di permeazione dell'ideologia capitalista del mercato. Così la concezione comunitarista può alimentare in Cina o nelle nazioni-manifattura del Sud Est asiatico la produzione statalista e dirigistica di comunità fortemente integrate nel mercato, finalizzata alla preminenza dei "doveri" sui "diritti" e dell'"armonia sociale" sulla democrazia, mentre dà luogo, nelle *bidonvilles* terzomondiali crescentemente conquistate dal proselitismo musulmano, a un Islam radicale in seno al quale gli elementi di giustizia sociale concreta (variamente ispirati al concetto di *Waqf*) fanno premio sui sofismi dottrinari. Il successo dei Fratelli Musulmani in Egitto, di Hamas in Palestina, di Hezbollah nel Libano, della Shi'a in Iraq e in Iran non può essere spiegato senza comprendere questa loro vocazione apertamente "sociale". Singolare è, in proposito, l'insufficienza delle sinistre occidentali - sempre più subalterne, sembrerebbe, anche nelle loro componenti più radicali, al paradigma etnocentrico - nel cogliere quanto da vicino queste lotte combattute *in partibus infidelium* somiglino a quelle per i "diritti sociali" della nota trilogia marshalliana, condotte sul suolo europeo in fondo fino a non molto tempo fa. Se solo si è disposti ad ascoltarla, persino la voce dell'Islam radicale - per parlare di quella più drasticamente esotizzata ed etnicizzata fra le voci globali di dissenso al Nuovo Ordine Mondiale - può risuonare infinitamente più prossima alle orecchie dell'Occidente: *de te fabula narratur*, le condi-

zioni di asservimento e sfruttamento denunciate a Oriente sono le stesse che, fino a ieri, denunciavamo. La rincorsa, tanto di moda fra le sinistre europee, di un presunto "Islam moderato" da quest'angolazione non può che svelare, corripettivamente, tutta la miseria di un pensiero ormai pienamente subalterno, con il corollario invariabile di sostegni accordati (salvo postume ritrattazioni) ai più satrapi fra i satrapi orientali, nel nome esclusivo della loro liberale adesione ai principi del mercato. Eppure, basterebbe riandare a quella pagina dimenticata del giovane Marx prima citata, a quell'opposizione irriducibile tra diritti dell'"uomo individuale egoistico" e diritti sociali. Per Marx l'emancipazione umana si sarebbe realmente compiuta soltanto quando, strappata via la maschera astratta imposta all'*homme* dalla sua condizione di *bourgeois*, l'uomo autentico fosse riapparso nella sua natura sociale di animale politico, costitutivamente avvinto ai propri simili per condizione e destino. Soltanto allora la contraddizione apparentemente insanabile fra *homme* e *citoyen* avrebbe potuto essere ricomposta e l'uomo non avrebbe più avuto bisogno di alienare la propria forza sociale nella figura della politica. Tutto ruota, in definitiva, al tempo di Marx come oggi, intorno alla possibilità di delineare una concezione dell'uomo e dei suoi diritti fondata, piuttosto che sull'astrazione dell'individuo, sulla natura sociale del bipede implume... Sconfitto il marxismo, era perciò fatale che l'etologia politica liberale volgesse il proprio sguardo, la propria parola e i propri cannoni a Oriente, alla caccia di impronte che anche lontanamente rinviassero alla presenza di culture politiche fondate sul legame sociale piuttosto che sull'individuo come macchina singolare, proprietaria e desiderante. È questa la vera *smoking gun* pertinacemente inseguita nelle pieghe della storia, stanata senza tregua ai quattro angoli del pianeta! Il punto di forza del capitalismo liberale (la pretesa superiorità nella tutela dei diritti umani) si svela qui come il suo *vulnus* più profondo, il suo autentico tallone d'Achille...

**RDG.** *La crisi delle retoriche dei diritti umani somiglia a un che di impalpabile, se si rimane nell'empireo degli enunciati filosofici. Se si scende verso il "basso" della storia, le cose cambiano completamente. Lì ci si imbatte nella carne e nel sangue della sofferenza e del dolore delle vite offese e calpestate. Come è possibile "narrare" e "redimere" questa offesa?*

**AP.** Narrare, io credo, è già un poco redimere. Se si guarda alla politica contemporanea oltre i suoi statuti formali, le sue costituzioni, le sue carte, se la si riguarda, cioè, sotto il profilo delle configurazioni concrete che il gioco politico assume - la sua *dunasteia* - non si può non notare - assieme allo spostamento d'asse dal momento della rappresentanza a quello della decisione richiamato in precedenza - un altro evidente scivolamento: quello dai luoghi della rappresentanza ai luoghi della *rappresentazione*. Nelle democrazie d'Occidente la politica si "mediatizza", diviene sempre di più "teledemocrazia", arte barocca della messa in scena del consenso... Ovvio che la capacità di narrare (anche il sé più intimo, la propria famiglia, i propri gusti, le proprie preferenze sessuali) e gli altri (gli "avversari", gli oppositori, coloro che variamente resistono alle decisioni del potere) divenga una qualità fondativa per il *cursus honorum* dell'uomo politico contemporaneo, rendendo del tutto accessori (e spesso intercambiabili) vecchi orpelli come l'individuazione dei soggetti e degli interessi da rappresentare, le scelte di campo, i programmi etc. Ma non c'è narrazione, non c'è discorso senza campo: ogni narrazione è lotta; dunque, innanzitutto, negazione di tutti i possibili contro-discorsi, fino al loro potenziale silenziamento. Non potremmo spiegare, senza questa volontà di silenziare il discorso altrui, le contese asperime sul controllo dei mezzi di comunicazione che imbarbariscono il nostro paese. La carne e il sangue della sofferenza, come tu dici, non appena tentano di trasformarsi in grido di dolore della vita offesa, sono immediatamente catapultate all'interno di questo gioco. La presa di parola che si leva nei mille movimenti locali di reazione a un'ingiu-

stizia è perciò sottoposta a una procedura di contestazione *a priori* della sua legittimità e, possibilmente, negata fino alla sua riduzione a *silenzio*. Coerentemente, il silenzio non segue più la sconfitta (il "silenzio dei vinti"), bensì ne costituisce parte integrante: è l'arma e l'offesa, il delitto e la pena, lo stivale che calpesta e la rappresentazione di chi è calpestato (le vittime in tv...). Come ci ricordava tempo fa Said, nel *Fidelio* di Beethoven Florestano è avvinto in ceppi per aver pronunciato una verità inaccettabile al potere. La sua condanna è il silenzio, protetto dalle spesse mura di un carcere segreto; nel frattempo altri (il potere) racconteranno Florestano... Il silenzio non è, infatti, un gioco a somma zero: alle procedure di destituzione di parola fanno seguito quelle volte al suo impossessamento e la narrazione di una nuova verità sostituisce la vecchia. Il potere espropria così il soggetto e, con esso, la politica, riducendo a balbettio primordiale e rigettando nell'inintelligibilità qualunque voce intenda porsi fuori dall'ufficialità del coro. Ogni resistenza si trasforma, così, in terrorismo, qualunque conflitto a base ecologica diviene particolarismo localista ("Nimby"), ogni rivendicazione di diritti sociali (difesa del lavoro etc.) trascorre in arretratezza culturale. La redenzione non può, perciò, che transitare attraverso la contro-narrazione, la ripresa della parola su di sé. Queste procedure attuali di destituzione di parola mi ricordano tue antiche riflessioni sull'afasia delle rivolte meridionali che mi hanno accompagnato per anni. Allora come oggi - lo sanno bene i fisici e i musicisti - il silenzio non esiste: è una convenzione, come il "vuoto". Allora come oggi occorre piegarsi ad ascoltare, cogliere la politica laddove la narrazione ufficiale nega possa esserci. "Possono i subalterni parlare?", si chiedeva provocatoriamente Gramsci: sì, i subalterni parlano...

**RDG.** *Il gruppo di ricerca da te coordinato, presso l'Università "Suor Orsola Benincasa" di Napoli (URiT - Unità di Ricerca sulle Topografie Sociali), ha insediato le proprie esplorazioni nel cuore vivo della realtà. A livello locale (Napoli e Campania), con le ricerche sulla mimetica del lavoro irre-*

*golare, sulle rivolte anti-discarda e sulla frammentazione conflittuale delle forme della città. A livello globale, prima con una panoramica critica sui muri che nel mondo separano e ghettizzano e successivamente con un'indagine sulla società civile in Iraq. Questo biforcarsi e incrociarsi della ricerca tra locale e globale non consente, forse, di demistificare le narrazioni ideologiche che l'Occidente ha dato e dà tanto di sé che dell'Oriente?*

**AP.** Beh, parlerei piuttosto di uno sforzo, di una tensione che è alla base del nostro agire come gruppo di ricerca... Non so quanto effettivamente sia uno sforzo riuscito, ma in ogni caso l'intento sì, è quello di portare la nostra piccola *boite à utils* laddove l'essentialismo culturalista istituisce nuovi confini, separa il simile dal simile, unisce il differente al differente. Non casualmente le abituali categorie sociologiche, largamente applicate all'ermeneutica degli aspetti più minuti della vita sociale in Occidente, categorie quali giovani/vecchi, uomini/donne, occupati/disoccupati, poveri/ricchi, operai/contadini, implodono al cospetto dell'Islam. Tali categorie sono disegnate in funzione di e direttamente connesse allo sviluppo delle tecnologie di gestione del vivente all'interno dei confini delle popolazioni delle quali il biopotere si prende cura: ciò che è fuori è minaccia biologica, la sua descrizione deve essere affidata ad altre categorie, appositamente modellate sul confine fra le razze. Le forme reali del vivente, quelle che gli antropologi definiscono popolazioni "politetiche" (caratterizzate, ossia, da una grande varietà di elementi comuni e di discontinuità), vengono incessantemente scomposte e ricomposte secondo i principi di volta in volta più utili all'economia politica dell'esclusione: i confini della pelle o della lingua o della fede tracciano cartografie di un'umanità a geometrie variabili, distinguendo non solo l'uomo dal sub-umano, ma anche il non-umano e infinite gradazioni interne per ciascun raggruppamento. In gioco è l'occultamento della natura processuale, relazionale del fatto sociale, ossia la sua *depoliticizzazione*: i nessi tra miseria e ordine produttivo vigente, tra arretratezza di alcune regioni

del pianeta e pratiche coloniali che le hanno investite etc., possono così scomparire nell'indistinta ascrizione al campo della natura. Introdurre elementi di differenziazione, classificare, frammentare, produrre asimmetrie e squilibri all'interno di quel *continuum* biologico che il bio-potere investe costituiscono la *ratio* profonda del razzismo. È per questo che il ricorso alle categorie spaziali, alla misurazione delle topologie - intese à la Bourdieu come pratiche di *distinzione* all'interno del corpo sociale - ci è sembrato il più produttivo ai fini delle nostre ricerche. Misurare queste pratiche sul terreno analizzando i dispositivi concreti mediante i quali operano nelle singole situazioni sul piano ideologico (naturalizzazione della questione migratoria, perimetrazione simbolica dei confini tra lavoro legittimo e illegittimo, gerarchizzazione morale dei differenti livelli di consumo culturale e materiale, etnicizzazione/meridionalizzazione delle rivolte napoletane per il diritto alla salute, etnicizzazione/islamizzazione delle rivolte di disoccupati a Fallujah), su quello fisico (muri in Cisgiordania, barriere anti-migranti, picchetti militari alle discariche, checkpoints a Baghdad) ma anche e soprattutto nell'interfaccia fra tali piani (laddove, cioè, il confine tra rappresentazione simbolica e coercizione fisica si fa più labile, come nelle pratiche di ridefinizione dei sistemi urbani, nella costituzione dei nuovi *slum*, nelle nuove politiche di accesso ai trasporti, alla sanità, all'istruzione...), può servire a gettare una luce nuova su ciò che ci accomuna e ciò che ci distingue in questo mondo globalizzato. In definitiva, se la gestione sincrona di territori e popolazioni costituisce il cuore pulsante della *machinerie* liberale di governo del mondo, sostituire le topografie sociali alla tassonomia etnocentrica della narrazione ufficiale, può rivelarsi un passaggio assai utile alla comprensione dei meccanismi reali attraverso i quali, *omnes et singulatim*, il potere impone a tutt'oggi la sua presa.

**RDG.** *Se la costruzione del Sé e dell'Altro è un frutto avvelenato della falsa coscienza, non è l'intero alfabeto dei diritti e la grammatica del pensiero politico e sociologico occi-*



*dentale che vanno rimessi in questione? Come vanno riposizionati e ritematizzati i diritti umani in uno scenario teorico e pratico in cui l'Altro non è il nemico, ma il necessario e insopprimibile legame di coappartenenza al mondo?*

**AP.** Il nostro è essenzialmente un lavoro critico: liberiamo il groviglio del discorso da alcuni nodi - diciamo, quelli cui le nostre dita riescono a giungere - affinché il filo possa tornare - almeno in parte - a tendersi... Saranno altri, se lo vorranno, a sperimentare altre combinazioni di possibili nodi. Fuori da ogni rigurgito positivistico, da ogni tentazione di pedagogia sociale, nell'URiT riteniamo con Foucault che il lavoro del ricercatore debba arrestarsi qui, appena varcata la soglia del gesto che decostruisce, a questo *snapshot* capace di fotografare l'*istante* del potere, cogliendolo in una sua specifica articolazione. Oltre, si stende davvero l'aperto, lo spazio delle infinite possibilità: certo, la libertà inizia laddove i limiti del potere si rendono visibili, ma questa è un'altra storia e sappiamo che sotto i limiti visibili possono nascondersene altri, e ancora altri... C'è un nodo buono? Forse sì, almeno in parte, ma per dirtelo devo necessariamente spogliarmi dell'oggettività di ciò che studio e risogettivarmi nella mia personale esperienza umana. Allora sì, quel legame necessario e insopprimibile di coappartenenza al mondo che tu richiami, mi sembra più accettabile: se non proprio un "nodo buono", un nodo migliore della condanna all'esistenza fantasmatica dell'individuo-consumatore in lotta costante con tutti gli altri. Questo nodo, sparito del tutto alla vista in Occidente sul finire del XX secolo, - d'altra parte - il nodo al quale ancora affidano la propria speranza milioni di donne e di uomini negli angoli più miserabili del pianeta: che non si proclamino marxisti mi sembra davvero un dettaglio del tutto privo di spessore storico; un sofisma, dati i tempi. Cogliere le possibilità di unità insite in lotte locali che scaturiscono tutte dalla rivendicazione di diritti sociali, rimettere in questione a partire da questa base la teoria liberale dei diritti umani logorata ormai da un ventennio buono di guerre, può essere un programma cui dedicare sul piano

personale l'impegno politico e civile. Come ricercatore, però, non potrei non continuare a interrogarmi sui punti in cui anche questo "nodo buono" (o "meno cattivo") incrocia il potere, giacché - come diceva De Andrè - di certo non esistono "poteri buoni"...

**RDG.** *La storia dei diritti non è solo storia di sofferenze; è soprattutto storia di lotte, a volta epiche e non riepilogabili. Sul presente della resistenza al potere si incentrano le ricerche di URiT e gran parte della tua riflessione e del tuo impegno politico e civile. Dal diritto di resistenza può sgorgare una nuova alba dei diritti e del mondo? Le lotte di resistenza possono aprire il varco che porta fuori dalla neobarbarie che oscura il presente del mondo?*

**AP.** Il "presente" che tu richiami è costitutivamente la dimensione propria delle resistenze: non casualmente la loro delegittimazione politica, il loro silenziamento, passa innanzitutto attraverso il tentativo di strapparle - come Florestano - al proprio presente, al proprio fascio contingente di relazioni. Ciò che si rimprovera precisamente alle resistenze è il proprio passato ("da dove venite?", "siete sufficientemente preparati?", "dove avete studiato la vostra ribellione, su quali testi?") e insieme il proprio futuro ("dove andrete poi?", "qual è il vostro progetto complessivo di società?", "avete pensato a questo, avete una vostra teoria su quest'altro?", "i mezzi saranno congrui ai fini?"). Ovvio che queste domande siano del tutto risibili tanto dal punto di vista sociologico che da quello storico (quali risposte avrebbero mai potuto sortire qualora fossero state formulate nell'Ottantanove tra la folla radunata sotto la Bastiglia?), altrettanto ovvio che siano parte integrante del dispositivo di neutralizzazione delle resistenze. Foucault aveva scoperto in un luogo insospettabile quale il *Was ist Aufklärung?* dedicato da Kant alla *Révolution* la portata strategica dell'interrogarsi sul presente dei movimenti popolari: dunque, le prove del progresso non vanno necessariamente cercate nella forma del rovesciamento degli imperi quanto nell'entusiasmo che le insorgenze producono *localmente*. Proprio nelle lotte più "lo-

cali", quelle più "impolitiche", può essere scorto da quest'angolo di osservazione un elemento di politicità cruciale. Situandosi direttamente al cuore dell'intersezione fra vita quotidiana e politica, tali lotte rivestono loro malgrado un carattere strategico nei sistemi tardo-liberali, i cui dispositivi di controllo biopolitici investono precisamente lo stesso snodo. Alla stregua di tutte le lotte contemporanee "trasversali" contro le varie forme di assoggettamento (dominio maschile, potere psichiatrico, medico etc.), queste lotte che prendono forma sempre più spesso nella dimensione locale rompono i dispositivi di isolamento dell'individuo senza negarne l'irripetibile singolarità; attaccano ogni effetto di potere legato al sapere inteso come privilegio eleggendo a proprio bersaglio le modalità entro le quali il sapere funziona e circola e "riformulano" in maniera del tutto inedita la questione dell'identità di chi lotta ponendo l'accento sul rifiuto di ogni dispositivo istituzionale o tecnica individuale di categorizzazione e fissazione della soggettività (rifiutano, cioè di rispondere al fatidico "chi siete?" con cui il potere tenta di delimitarne la soggettività). In questo senso non vi è - da Napoli a Baghdad, da Rosarno a Teheran - resistenza locale che non proietti potenti fasci di luce sulle relazioni di potere, che non permetta di localizzarne meglio la posizione, i metodi di applicazione... In questo senso, in quanto "luce", possiamo dire che ogni resistenza è un'"alba", ma dobbiamo abbandonare ogni prospettiva storicista e idealistica: non necessariamente all'alba segue dialetticamente un giorno luminoso e neppure le tenebre. Le resistenze sono pieghe tattiche, in cui si vince o si perde, ma non vanno misurate sulla base della vittoria e della sconfitta, bensì su ciò che esse raccontano del potere, sul "dove" e sul "come" si vince o si perde: per uscire dalla barbarie del presente, come tu dici, occorre in primo luogo elaborarne una cartografia fisica, non colorare l'atlante politico.

**RDG.** *Il presente dei diritti contro il presente dei dispositivi di controllo del potere. Questo gioco conflittuale è ineludibile. Il presente dei diritti è colonizzato e sgretolato. I di-*

*ritti come presente possono interrompere la trama delle vecchie e nuove colonizzazioni dei mondi vitali dei diritti?*

**AP.** Le resistenze reali, quelle che posso incontrare come sociologo sul campo, nel loro farsi, sono differenti dalle resistenze dei filosofi della politica. Il tempo del diritto, ci suggeriva Heidegger, non è *mai* il tempo reale. In questo senso, le resistenze si pongono sempre prima del diritto, sono sempre "fondative". Anche quando si richiamano a un diritto che preesisteva, perché esso - in quanto violato - non esiste più. Anche in caso di successo della lotta, è sempre un "nuovo" diritto quello che il potere re-stituisce/re-istituisce. La rivendicazione di un diritto può dunque, al pari di altri strumenti, essere utilizzata all'interno di una lotta, ma il suo rimarrà invariabilmente un utilizzo tattico, legato al tempo e al luogo, non strategico (come nel caso del diritto storico). Il presente dei diritti appare sgretolato nella frantumazione del mondo fra un ristretto numero di paesi ricchi e potenti e un'immensa umanità di poveri e di deboli e colonizzato da una visione sempre più unilaterale ed etnocentrica delle relazioni umane, sì che il bersaglio del corpo femminile (ancora lo stesso del colonialismo inglese dell'Ottocento, quando si partiva già per l'Afghanistan al grido di "liberiamo le donne" - le loro - "dal burka" lasciando a casa le proprie, ancora sprovviste dei diritti civili minimi) o il feticcio dell'esportazione del voto (come metonimia della democrazia *tout court*) possano sussumere per intero la tensione occidentale verso la tutela dei diritti umani, nettandone la coscienza dalle morti al fosforo di Fallujah, da quelle in cappuccio ad Abu Ghraib o in tuta arancio a Guantanamo, da quelle bianche dei nuovi schiavi globali (a Singapore come a Venezia, a Istanbul come a Napoli), per troppa acqua nei polmoni nel canale di Sicilia o di sete in uno dei campi di detenzione per migranti della Libia, secondo i dettami precisi di Frontex, ultimo parto della liberale Europa. D'altra parte come ci ricordava la Cassazione in una sua luminosa sentenza di qualche giorno fa l'esigenza di garantire la tutela delle frontiere prevale sul diritto allo studio dei bambini, di quelli migranti, almeno, *ça va sans dire*... Non so, francamente, se i diritti

come presente, quelli iscritti nell'infinita costellazione di lotte locali, possano effettivamente (e durevolmente) scompaginare del tutto questa trama tessuta intorno al mondo; interromperla però - come tu giustamente dici - è possibile: ciò che già fanno e, in ogni caso, non si vede altro all'orizzonte. La trama, comunque, si mostra innegabilmente più sgranata ogni giorno: il vantaggio tattico delle lotte locali rispetto ai modelli unitari di azione politica del passato risiede nella capacità di trascinare il capitalismo liberale verso il basso, fino al proprio punto di rottura, quando la maschera universalistica si straccia nel corpo a corpo con il popolo vivo e non col suo fantasma ideologico. Il particolarismo che segna dalla culla l'avventura liberale può allora mostrarcisi di nuovo nudo sulla pelle di leopardo coloniale.

**RDG.** *Se questo è vero, anche i diritti debbono imparare a parlare e vivere la verità, dal basso della partecipazione alle offese inflitte alla vita e agli esseri viventi. Il presente è, allora, il tempo della lotta che partecipa del mondo, per il cambiamento del mondo e per l'affermazione del diritto a esistere nella verità e per la verità?*

**AP.** Ogni lotta ha a che fare con la verità. Meglio, con i regimi di produzione e di esistenza della verità. Più in basso si collocano questi regimi di produzione, minore è il rischio che essi siano recuperati al dispositivo circolare del potere/sapere. La resistenza non può che essere produzione incessante di verità: potere è la cristallizzazione della verità, come sottrazione al presente dei rapporti di forza. Il diritto storico esprime questa cristallizzazione, le lotte per i diritti rimettono in discussione tali rapporti di forza. Dal punto di vista storico, queste ultime possono dar vita al primo, ricostituendo il cerchio infranto della legalità. Dal punto di vista politico e sociale, però, direi che i due momenti sono irriducibili: è in questo scarto che occorre pensare il nuovo.

**RDG.** *Nel coraggio e nella passione della verità sta, dunque, la sfida che, oggi più che mai, il potere non tollera? Che, oggi più che mai, i diritti esigono?*

**AP.** Mi sembra di sì. Guardiamo ancora alle mille micro-lotte locali: ciascuna di esse attacca il potere nel nervo scoperto del suo sapere, mira a interrompere quella circolarità grazie alla quale le verità ufficiali possono essere prodotte: in Campania si elaborano tabelle sulla verità delle connessioni tra morti per cancro e rifiuti tossici, si smascherano sondaggi idrogeologici fasulli; in Iraq si oppongono ai "liberatori" inoppugnabili statistiche sulle vittime civili della guerra, dati sul crollo post-bellico dell'occupazione, sulla mortalità infantile, sull'implosione del sistema sanitario... Non ti pare di poter scorgere in tutto ciò qualcosa di familiare? Il terreno sul quale questo antagonismo prende forma è lo stesso della governamentalità liberale, con la sua cura biopolitica della salute e del progresso della popolazione, con la sua produzione di indici demografici e tabelle statistiche. L'attacco è, in tutti questi casi, *mimetico*: lo è sia nei contenuti (centralità del soggetto politico in quanto *vivente*), sia nei metodi (centralità del rapporto col sapere). Si può tacciare di *naiveté* questo coraggio e questa passione?

**RDG.** *Ultimamente vai insistendo molto sul tema foucaultiano della presa di parola della verità, sbattuta in faccia al potere. Le lotte di resistenza contengono questo elemento critico e rigenerante? O, invece, ne risultano parzialmente mancanti? Su quali snodi è possibile coglierle su una linea di arretramento dai diritti che pure esse con calore e forza rivendicano?*

**AP.** Le resistenze - anche quelle apparentemente più a-fasiche, più *mute* - contengono a mio avviso, per tutto quanto dicevo prima, questi elementi di verità critica e rigenerante. La *parresia* riscoperta dall'ultimo Foucault fissa proprio in questa virtù rigenerante della critica il cuore della vita democratica: non c'è *isegoria* che tenga, parità formale o diritto che possa sopravvivere, se la *polis* si priva della parola, della possibilità che essa rinnovi di continuo - opponendovisi - la verità del potere. Quanto all'arretramento, esso è naturalmente sempre possibile, a patto, però di sgombrare il campo da ogni snobismo aristocratico residuo,

riconoscendo che non vi sono soggettività deterministicamente più predisposte di altre a produrlo sulle scene della politica e del diritto. Può venire dalle lotte, certo, ma mi sembra che oggi non siano certo queste a costituire la minaccia principale in proposito: lo smantellamento dello stato sociale di diritto, la dissoluzione del diritto internazionale, la messa in discussione dell'*habeas corpus* per intere categorie di soggetti come i migranti o i "nemici combattenti", la ripermetrazione incessante del principio di separazione dei poteri, ossia l'attacco convergente di principi universalmente riconosciuti come cardinali per la civiltà giuridica occidentale, non mi pare sia provenuto "dal basso"! Peraltro, in genere, le lotte non sono più indietro dei diritti, semmai li precedono: anche quando si richiamano a diritti storici o "naturali" preesistenti, il semplice evocarli li rigenera in una forma nuova, o un uso nuovo... Nel momento in cui la lotta li piega alle esigenze vive del presente non sono già più gli stessi; sono, semmai, ciò che potranno essere in futuro. In conclusione, voglio essere onesto ed evocare io il fantasma che tu non hai evocato e che però si cela ineludibile al fondo di ogni discorso sul possibile arretramento dei diritti connesso alle lotte: la violenza. È una contraddizione tragica e insanabile: una lotta può rivendicare il diritto alla vita e spingersi sino a dare la morte, a uccidere. La violenza è, tuttavia, l'unico elemento del quale gli attori in lotta non dispongono realmente: al di là di ogni retorica sul valore intangibile della vita, la violenza si forma all'interno delle condizioni in cui una lotta prende forma nella concretezza della storia, entro rapporti di forza contingenti; in definitiva, all'interno di una relazione per definizione asimmetrica, il cui grado di asimmetria non è però calcolabile in anticipo. Nessun Gandhi avrebbe spezzato le catene del colonialismo nell'Angola di Salazar... Al di là di ogni possibile discussione morale o politica sulla legittimità o sull'opportunità della violenza nei conflitti asimmetrici, è certo che essa ne segna un innegabile arretramento. Congela le lotte nell'imitazione senza speranze della maschera tragica del potere, in un movimento speculare a quello con il quale può - almeno congiunturalmente

- liberarcene, costringendolo a gettarla via nel corpo a corpo sulla verità. Qui, sono le lotte a indossarla: dove risiede, infatti, l'essenza profonda del biopotere, se non nella rivendicazione totalizzante della tutela della vita, una rivendicazione così ostinata da potersi volgere in guerra?

---

(\*) Si riproduce l'intervista ad Antonello Petrillo comparsa in AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2010. Crisi di sistema e alternative* (coordinamento e cura di Sergio Segio), Roma, Ediesse, 2010, pp. 1050-1059; l'intervista è stata condotta da A. Chiochi.

Si ringraziano qui Sergio Segio e l'Associazione SocietàINformazione, per averne consentito la pubblicazione.