

Morte e dialogo*

Ranabir Samaddar

Una delle forme nelle quali il soggetto politico emerge è nel suo ruolo dialogico. Come tutti coloro che agiscono politicamente, il soggetto politico non soltanto dialoga, ma corteggia anche la morte. C'è una connessione tra queste due funzioni o ruoli?

Inizierò questa discussione sulle possibilità del soggetto dialogico facendo riferimento a tre cose di questo mondo legate al suo destino. Tutti conoscono queste tre cose, ma il significato della loro interconnessione è sconosciuto. Morte, verità e retorica, che il soggetto dialogico impiega per interrogare la morte e articolare una verità, costituiscono i tre punti di interconnessione. Morte e verità s'incontrano l'una con l'altra nei loro momenti finali, tanto che, si dice, possiamo parlare della morte solo in modo veritiero, e soltanto quando siamo in procinto di morire affrontiamo la questione della verità. Questo dialogo tra verità e morte e l'altro dialogo che intercorre tra diverse verità creano il soggetto dialogico. Ma con dialogo non intendo una semplice conversazione, esente da contestazioni. Il soggetto dialogico, infatti, non può emergere nell'ambito di una conversazione esente da contestazioni. Piuttosto, la conversazione può essere considerata matura soltanto quando è contestata, quando viene quindi segnata dalla retorica. Abbiamo bisogno di esplorare queste interconnessioni per cartografare la traiettoria dell'emergere del soggetto dialogico – una delle forme principali in cui il soggetto politico è emerso nel nostro tempo.

Mahabharata, politica e morte

Il *Mahabharata* offre qualche indizio relativo alle antiche idee delle pratiche dialogiche e del sé dialogico. Esso si pone infatti nei con-

* Traduzione di Matteo Battistini.

fronti della questione del sé (*atman*) in modo chiaramente diverso da come Foucault lo descrive nell'antichità occidentale. Come sappiamo, nei suoi scritti sulla cura di sé e sull'ermeneutica del sé, Foucault ha descritto le tecnologie del sé come pratiche del sé su di sé, pratiche che erano essenzialmente pratiche del corpo che avrebbero aiutato la cura del sé. Dunque come parlare, come dormire, come prendere farmaci, leggere e scrivere, accoppiarsi, vestirsi, farsi il bagno, fare una passeggiata. Tutte queste pratiche non erano semplici etichette ma questioni etiche con cui Foucault intendeva il prendersi cura di sé: nel tempo ciò avrebbe significato governare il sé. Nella descrizione di Foucault queste pratiche erano decisioni di ognuno su se stesso, solo talvolta si trattava di decisioni prese conversando con altri, o con l'aiuto di altri: cioè esse erano in senso stretto autodecisioni. Nel *Mahabharata* la ricerca intorno al sé è invece esclusivamente relazionale, ovvero in relazione con l'altro. L'essenza della vita umana non è quindi costituita solamente dalla relazione che ciascuna persona ha con se stesso o con se stessa, vale a dire con le particolarità del suo corpo e della sua mente, e con il modo specifico con il quale mente e corpo lavorano insieme dando forma a desideri, motivazioni, azioni e emozioni. Essa è costituita anche dal rapporto con l'altro, che può essere una famiglia, o qualsiasi altra entità collettiva: società, nazione o anche natura, terra, cielo, fuoco, vento, acqua, piante, fiumi e alberi. Raggiungere una giusta relazione con l'altro è un fattore cruciale per stabilire un giusto rapporto con il proprio sé. I due sono inestricabilmente legati perché la vita è relazionale. Possiamo allora già anticipare che ciò ha un'importante ricaduta sulla questione della relazione tra etica e politica. In ogni momento storico nel quale emerge il soggetto politico la questione impellente è infatti la seguente: è giusta la nuova rivendicazione? E ancora: come è possibile legittimare le nuove pretese in termini di "essenza umana"? È sufficiente dire che ciò che consideriamo essere una giusta pretesa è giusta? In altre parole: perché accade che il soggetto politico debba giustificare la giustizia della rivendicazione emergente nell'ambito della relazione che questa nuova pretesa istituisce inevitabilmente con l'altro? In nessun altro testo questo fattore relazionale è chiaro come nelle parti nelle quali il *Mahabharata* definisce la relazione tra morte e verità.

Nel *Dronaparba* Yudishthira, il virtuoso, trova dei guerrieri uccisi e i loro corpi sparpagliati ovunque. Quando Abhimanyu, il giovane a lui caro, viene ucciso dal nemico, egli crolla a terra gemendo: «Questi re e guerrieri distesi a terra portano con sé l'identità della morte» (52.12). E poi si domanda: «Mi chiedo perché essi siano conosciuti come dei morti, chi muoia, quale sia la causa della morte, e perché la morte chiama a sé i viventi» (52.18). La risposta che egli

ottiene da Vyasa, il saggio, è che la morte è uguale per tutti. Morbi e malattie avvengono naturalmente, perciò gli uomini muoiono, quindi nessuno è responsabile per le morti. In modo simile, l'orgoglio e l'arroganza, il vaniloquio, l'indisponibilità al sacrificio personale, l'eccessiva valutazione di sé e il tradimento causano la morte. La morte non ha bisogno di lottare; gli uomini muoiono comunque. Come anticipato nell'introduzione, abbiamo quindi un'adeguata teoria della pratica che lega il tema della responsabilità e dell'obbligazione con la questione più ampia di quale sia la pratica appropriata. Vyasa va oltre. Egli non afferma soltanto che la morte è uguale per tutti, ma anche che le persone che lavorano in modo appropriato non hanno paura della morte. La morte non ha potere su di loro, perché vivono le loro vite nella verità, ovvero sono liberi dall'ozio e dalla pigrizia, guadagnano la ricchezza con i propri mezzi e non fanno altro che parlare bene dei loro maestri e pensatori. Sono così in pace con se stessi e si autocontrollano. Non soltanto essi non temono la morte, alcuni di loro possono perfino negare l'esistenza della morte. La morte tuttavia esiste: «ebbrezza e torpore della mente» sono la morte. «Libertà da essi è libertà dalla morte» (*Uddyogparba*, 42.4). Per questo, se il sé, in preda alla «confusione delle percezioni», viene assalito dalla morte che prende la forma di ingordigia e astio, esiste comunque una via d'uscita. «Ma colui che riconosce che la morte deriva dalla confusione delle percezioni non teme più la morte, è risoluto nella vera conoscenza delle cose. Quando la morte lo avvicina, muore così come tutti i mortali muoiono» (42.16). Bhisma, l'anziano, rende questa connessione tra morte e verità ancora più evidente. Disteso sul letto di morte, trafitto dalle frecce, afferma: «Quello che puoi fare domani, fallo oggi [...] perché la Morte non chiede se il tuo lavoro è concluso» (174.14). Cercando la verità, ci si libera dalla morte. Infine, il *Mahabharata* conclude con queste parole: «Morte e immortale coabitano nel corpo umano. La morte deriva dalla confusione delle percezioni e ciò che la morte non può toccare dalla verità. Soltanto attraverso la verità ognuno può superare la morte» (175.20 & 30).

Ciò che intendo argomentare è che in questo caso la verità non è un problema filosofico, ma un problema politico. Il modo nel quale il soggetto connette la morte alla verità non è metafisico, ma è un modo del tutto pratico. La verità è qui una faccenda di determinazione nella pratica. È questa pratica che disperde la paura di morire. Il *Mahabharata* procede con la problematica della verità in questo modo: mentre nel mezzo della guerra (*Dronaparba*) la morte (la visione più attesa e anche quella più comune) solleva la questione della verità, quando alla fine arriva la pace (*Shanitiparba*) la verità non rappresenta più la pre-occupazione dei combattenti, ovvero del-

le *dramatis personae*. Essi non discutono della morte, l'ovvia conseguenza della guerra. Non parlano dei milioni di massacri che questa guerra ha causato. La pace è piuttosto l'occasione per discutere di politica, delle cose pratiche e della saggezza che li connette alla realizzazione di quella verità, stabilita in precedenza nel mezzo della devastazione, della guerra, delle morti. Dobbiamo allora comprendere il significato di questo dislocamento alla luce del fatto che, invece di suscitare la discussione sulle virtù pratiche per evitare i morti, la guerra proclama ad alta voce ai suoi protagonisti la necessità della morte a causa dei mali umani e la virtù parallela della verità, che – come ci dirà successivamente il *Shantiparba* – consiste nel saper discernere le obbligazioni pratiche della vita. Ciò ritornerà in modo diverso, ovvero nella forma di un nuovo tema, in *Shantiparba*, quando nel *Mahabharata* viene discussa la verità in forma di pratica, vale a dire la politica. Quale significato possiamo dunque trarre da questo *continuum* guerra-pace che viene ovviamente mostrato in modo estremamente misterioso e enigmatico? Che senso assume tutto questo se facciamo riferimento a Clausewitz e pensiamo la politica come guerra e, tanto la guerra quanto la politica, sulla base della massima per la quale la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi? Per il soggetto politico questa è una questione estremamente significativa. Uomo e donna che sia, quel soggetto è entrato in politica come combattente, come soldato. Ora deve dare un senso a questa politica, che è guerra, ma non è guerra. Il saggio Bhishma suggerisce naturalmente di evitare la guerra, adempiendo al dovere di realizzare per bene i compiti pratici della politica, ovvero attraverso il buon governo. In altre parole, le fondamenta pratiche della politica vanno stabilizzate e protette così da non essere distrutte dalla comparsa di un'altra forma. Guerra è guerra; politica è politica. Per poter apprezzare il *continuum*, tenendo ferma la specificità del politico, è tuttavia imperativo il calcolo. Nel *Mahabharata* i consigli sono esercizi di calcolo per realizzare questa massima. Il soggetto politico deve deliberare e calcolare. Ciò ha un suo significato tanto a livello analitico, quanto a livello normativo. Per questo, tanto in guerra quanto in pace, gli attori lavorano continuamente su questo punto: la politica comporta un eterno lavoro sul *continuum* e contemporaneamente sulle specificità dei due estremi di questo *continuum*.

Che cosa intendiamo parlando di *continuum* e che cosa con "altri mezzi" che definiscono questo *continuum*? Possiamo avanzare diverse congetture e sollevare diverse questioni sulla giustapposizione con la *posizione* del soggetto politico. Significa forse che, quando la diplomazia e il dialogo falliscono, la violenza rimane l'unica soluzione? Questo afferma Krishna quando insiste nella conversazione con Sanjay, l'emissario dei Kaurava mandato da Dhritarashtra, il cie-

co: «Tu non sarai al riparo con il mio consiglio e con il consiglio del *dharma*, perché la guerra inizierà». Cosa succede allora alle fondamenta e alle possibilità della politica, cioè al potere della politica? Dobbiamo credere che, non appena subentra la dimensione “impolitica” del politico (ciò che è impossibile per la politica), è necessario attendere la distruzione di tutto tranne del nocciolo del politico e aspettare un nuovo inizio della politica? Non è forse questo ciò che è successo dopo ogni rivoluzione e dopo ogni guerra di massa come la seconda guerra mondiale? Non è questa la storia dell'impossibilità della politica, sarebbe meglio dire della “politica pura”, ovvero di una combinazione sempre diversa dell'impolitico e del politico? In altre parole, non è questa la storia dell'impossibilità della politica di rimanere nell'angusto spazio della politica? Che cosa succede ai mezzi della politica, dal momento che “mezzo” è la parola che Clausewitz impiega esplicitamente? Infine, come promemoria prima di proporre una risposta a questi misteri della politica, è solamente con degli strumenti che la politica ottiene capacità “sovrana”, ovvero una capacità indiscussa e imperturbabile di intraprendere azioni? E ancora: questi strumenti possono portare la politica “verso il suo altro”, vale a dire la guerra?

Per evitare di pensare tutto questo come una questione sul rapporto tra mezzi e fini, volutamente avvolta in termini enigmatici, dobbiamo tenere conto del fatto che nel *Mahabharata* non viene stabilita alcuna razionalità tecnologica tra i dialoghi del *Dronaparba* e quelli del *Shantiparba*. È vero che il *Mahabharata* evita qualsiasi nozione di pura violenza e parla della futilità della distruzione, mentre enfatizza la necessità della morte. Ciò significa, possiamo considerarlo anche in questo senso specifico, che la violenza deve essere una pratica varata *politicamente*, ovvero *razionalmente*, con *calcolo*, con *strumenti*, e quindi l'inganno può esserne parte come opzione razionale. Tuttavia, se seguiamo questo ragionamento, emerge un problema che dobbiamo affrontare. Il *Mahabharata*, infatti, presenta la guerra come un teatro eterno, mentre il *continuum* di guerra e politica è specificamente storico. Anche Clausewitz insiste sulla singolarità delle guerre. Allo stesso modo, è allora possibile dire che dobbiamo riconoscere la singolarità delle guerre rivoluzionarie. Ciò significa che non possiamo costruire alcuna teoria generale su questa relazione tra politica e guerra, perché tutto quello che possiamo affermare è che la politica tende a diventare guerra e che il soggetto politico deve essere quindi consapevole della natura dialettica di questa impresa. Possiamo perfino essere più sfrontati e dire che, per quanto possa essere debole, soltanto la consapevolezza di questa dialettica tra politica e guerra trasforma il soggetto in soggetto *politico*. Questo è importante perché Clausewitz discute i due livelli della

guerra – tattica e strategia – e la capacità di intraprendere la guerra che è prima di tutto capacità politica, la quale determina a sua volta l'estensione di quei livelli. La capacità di fare la guerra implica anche la capacità di fermarla con il minore danno possibile. Possiamo quindi specificare quanto detto in conclusione del paragrafo precedente affermando che la politica è dentro l'impolitico per rendere l'impolitico *incline* a ritornare alla politica. Il soggetto politico trova dunque sé stesso in questa perpetua oscillazione tra politica e impolitica.

Il problema della guerra è parte integrante del problema della politica: la politica interpreta la guerra come lotta e viceversa, le rivoluzioni sono per il soggetto politico guerre civili. Il politico non è dunque soltanto negoziazione quotidiana, ma anche presa di coscienza che la politica *eccede* le negoziazioni quotidiane e tende alla violenza, e infine alla guerra. Questo è il motivo per il quale gli interessi rimangono inconciliabili: il soggetto politico comprende così che interessi contrastanti «non troveranno soluzione nel consiglio del *dharma*, perciò la guerra inizierà». La guerra non è quindi necessariamente uno strumento antipolitico. Rimane però una questione aperta: come può il soggetto politico essere sicuro che l'impolitico rimarrà soltanto una possibilità o che – qualora diventi realtà – il ritorno solitamente desiderabile alla politica sarà possibile? Una risposta è naturalmente quella secondo cui la possibilità del ritorno alla politica va ricercata nel modo in cui la guerra viene combattuta. Ricordiamo a questo proposito alcuni slogan: «al partito il controllo delle armi», «il sostegno del popolo cambia l'equilibrio delle forze in una guerra», e «le guerre civili/nazionali diventano guerre di popolo». È allora possibile per la politica così ricostruita tornare al politico. L'unico limite di questa analisi è che è difficile sostenere tanto la reciprocità di guerra e politica quanto l'alterità, non appena una delle due condizioni fondamentali prende il posto dell'altra. L'unica risposta che *Shantiparba* sembra suggerire è che il dominio della politica deve essere prolungato quanto più possibile attraverso (nel caso del *Mahabharata*) un "governo" buono e giudizioso. L'immaginazione dell'autore del poema epico si ferma ovviamente qui, sulla soglia oltre la quale è possibile problematizzare la relazione tra guerra e politica¹. Dopo tutto, la politica non è il tema principale dell'autore del poema epico, egli scrive della guerra e della vita, che, come abbiamo visto, può essere letto anche come tema della guerra

¹ Per quanto riguarda il rapporto tra politica e guerra, oltre ai veri testi sull'argomento, sono particolarmente debitore verso la relazione sulla guerra tenuta da Etienne Balibar l'8 maggio 2006 presso l'*Alice Berlin Kaplan Center for the Humanities* della Northwestern University di Evanston.

e della politica. Il punto importante che però l'autore mette in luce è quello per cui questa relazione tra guerra e vita non sarebbe comprensibile senza aver in mente la problematica della verità. *Verità che costringe morte e pace nello stesso ordine di senso proprio della praticabilità e della virtù.*

Per Lenin, che considerava i bolscevichi e se stesso come i giacobini del Ventesimo secolo, la problematica questione della relazione tra guerra e politica, per come era stata posta da Clausewitz, doveva essere seriamente esaminata da ogni studioso di Marx che valesse almeno una rupia. Per lo stesso Marx la lotta di classe era una guerra civile, una guerra tra classi. Per Mao la guerra rifletteva tutte le complessità della politica e anche per Gramsci la guerra era più di una semplice metafora. La guerra rispecchiava un potere coagulato, il dominio di una classe, e la società come teatro virtuale della guerra di classi e di partiti. In India, la lunga lotta anticoloniale è stata anche una guerra e il *National Congress* indiano ha adottato più di ogni altra istituzione nazionale il linguaggio della guerra parlando di “general”, “comandanti in capo” e “dittatori” alla guida della lotta. Le battaglie di guerriglia, gli attacchi terroristici, l'esercito repubblicano Hindusthan, divenuto in seguito l'esercito nazionale indiano, facevano parte della guerra che le colonie stavano conducendo contro i governanti per conquistare la libertà. Riproducendo il linguaggio della guerra, alla vigilia dell'indipendenza anche le comunità religiose hanno dichiarato una guerra totale l'una contro l'altra. Ovunque il soggetto politico è cresciuto in questo modo. L'India non costituisce certamente un'eccezione. La verità che il soggetto politico ha dovuto affrontare in queste esperienze è la verità di questa relazione tra guerra e politica, che contraddice contemporaneamente tutte le pretese liberali della pace eterna e l'ambiguo mondo delle pistole che sparano ai generali.

Contro la delusione che deriva da questa verità, il *Mahabharata* afferma infatti nel *Anushashanparba* «Ciò che è eternamente vero contiene comunque in modo intelligente una mistificazione che è in realtà una bugia» (232.18). E più significativamente: «La verità è il modo in cui essa veniva ascoltata, il modo in cui veniva vista, e il modo in cui veniva detta per rappresentarla senza mistificazione attraverso la parola» (232.17). Possiamo allora affermare che la verità è un palese problema di relatività, come emerge dal modo in cui il *Dronaparba* affronta la questione della morte e del *dharma* [virtù]? Anche il *dharma* dipende dalla verità: «Io sento che il *dharma* e la verità sono state poste sulla bilancia, e la verità risultava più pesante» (*Shantiparba*, 199.69); «il *dharma* viene conservato solo nella verità» (*Shantiparba*, 162.64). Se con il criterio della verità evitiamo la delusione del *dharma*, com'è possibile sfuggire alla delusione della

verità, ovvero alla delusione che deriva dal fatto che il giudizio razionale e quindi la politica possono portare alla guerra e a uccidere? Bhishma, l'anziano, mette in guardia Yudisthira, il virtuoso, affermando che è difficile determinare una volta per tutte che cosa sia vero e cosa non sia vero, quando dire la verità e quando dire una bugia. «Dire la verità è indubbiamente bene [...] Tuttavia, ti parlerò di ciò che è estremamente difficile da giudicare. Dove la verità diventa menzogna è meglio non parlare di verità perché in quel caso la menzogna agisce come verità» (109.5). Inoltre, è necessario distinguere tra il valore relativo della verità e la menzogna. Il *dharma* deriva esattamente da questo giudizio (109.6). Il *Mahabharata*, infatti, ricordava agli entusiasti seguaci della libertà di parola che «la verità non è confinata nel parlare in modo veritiero». «Quello che è vero solo formalmente, non è necessariamente nella parola; ognuno dovrebbe distinguere tra verità e menzogna in relazione alle loro conseguenze» (*Karnaparba*, 69.34).

Possiamo quindi vedere che il soggetto politico non deve soltanto essere consapevole della “condizione umana”: per essere consapevole della condizione umana e delle sue implicazioni per la politica, prende corpo nell’agire dialogico per nuotare tra le correnti di varie relazioni e di diversi rapporti. La politica getta in questo modo un ponte tra le condizioni di guerra e le condizioni di pace, tra etica e praticabilità, tra uccisioni e vite salvate, tra verità e menzogna, e infine tra verità e virtù. Prendendo le mosse dalla filosofia Sankhya, Bhishma sostiene in questo senso che la libertà è l’affermazione di un rapporto, e non la sua negazione. Analogamente, possiamo affermare che verità, memoria e natura iniziano con le specificità concrete di questo mondo. E, sebbene la relazione con l’altro prenda avvio dalla consapevolezza di sé, non esiste alcuna essenza misteriosa che consente di conoscere se stessi. Il metodo di ricerca è empirico. Non ci deve quindi sorprendere che per molto tempo il *Mahabharata* abbia ispirato il soggetto politico nell’India coloniale, esattamente come Clausewitz aveva ispirato il soggetto politico in Occidente². In epoca coloniale la ricerca di un approccio adeguato all’azione è stata cruciale per l’emergere del soggetto politico e ha condotto alla riscoperta del *Mahabharata*. Come mostrerò nella sezione successiva, dedicata alla discussione del ruolo del terrore nella formazione del soggetto politico, un’idonea teoria dell’azione [*anushilantattva*] è stata importante. I primi nazionalisti Hindu lessero insieme il *Mahabharata*, in particolare il *Bhagavadgita* (BG), per elaborare un’appropriata *anushilantattva*, a sua volta parte di un’appropriata teoria

² C. BADRINATH, *The Mahabharata – An Inquiry into the Human Condition*, Hyderabad 2006.

della conoscenza [*gyaatattva*] e del *dharma* [virtù]. L'atto di uccidere è così diventato parte di una teoria della giustizia. Perciò quando Arjuna, il guerriero, afferma: «Vedo segni nefasti [...] nell'uccidere i miei parenti in battaglia» (BG: 1.31), il suo consigliere Krishna, il *Hrishikesha* [conquistatore di sensi], risponde: «Allo stesso modo in cui in questo corpo il sé che abita nel corpo passa attraverso l'infanzia, la giovinezza e la vecchiaia, così alla morte, egli assume un altro corpo. Il saggio non è mai perplesso su questo» (BG: 2.13). E ancora: «Né di ciò che è inesistente si dà essere, né di ciò che è esistente si dà non essere. I saggi che vedono le cose secondo verità hanno ben visto di entrambe il termine» (BG: 2.16); «Chi pensa che lui sia l'uccisore e chi pensa che lui sia l'ucciso, tutti e due sono ignoranti. Egli non uccide e non è ucciso» (BG: 2.19). Rivolto a O Partha [Arjuna, figlio di Pritha] Krishna dice: «Piacere e dolore considerali uguali e accingiti a combattere [...] questa concezione ti è stata data da me, dichiarata nella teoria [*Sankhya*]» (BG: 2.38-39). «La conoscenza è per i seguaci della teoria [*Sankhya*]» (BG: 3.3). «Chi doma sé i suoi sensi d'azione, ma sta pensando con la mente agli oggetti dei sensi, costui è detto offuscato e ipocrita» (BG: 3.6). Con questa teoria dell'azione, il *Gita* dove conduce il soggetto politico dell'epoca coloniale? «La conoscenza nasce da *satva* e l'avidità insaziabile da *rajas*; da *tamas* negligenza, offuscamento e nescienza» (BG: 14.17). *Satva* è purezza, il risultato del buon *karma* [azione, pratica], *rajas* è dolore e *tamas* ignoranza (BG: 14.16). Questa epistemologia, che è *Sankhya*, descrive tre *gunas* [qualità, proprietà] – conoscenza, azione e soggetto agente (BG: 18.19). L'adeguata conoscenza esiste solo con il *karma*, in connessione con l'azione (BG: 18.22)³.

Come sappiamo, il *Gita* procede attraverso dialoghi che mirano a sostituire la vecchia etica con una nuova. La nuova etica, come il soggetto politico anticoloniale ha compreso, avrebbe comportato guerra e morte anche tra i fratelli indiani che si sono schierati dalla parte del governo coloniale. Questa nuova etica avrebbe affermato una nuova teoria non solo del vivere (comune, *akhara*, *ashram*, con i rispettivi protocolli, come *jagna*), ma anche dell'essere [*bramha*], in grado di combinare azione, conoscenza e virtù. Il soggetto politico anticoloniale ha così imparato a fare la guerra e, se necessario, a uccidere. Ma questo non è tutto. Ha imparato anche a vedere le azioni in connessione: dal momento della sua entrata in scena era così libero da ogni metafisica del sé, con cui la filosofia occidentale aveva sempre tentato di fuorviare la politica. Ha inoltre capito come mettere in rapporto la verità con la pratica e la praticabilità. Nel momento del suo emergere ha compreso come affrontare le realtà del-

³ *Bhagavadgita*, a cura di R. GNOLI, Milano 1987.

la morte e della verità, perché il suo ingresso in politica non coincide soltanto con l'atto di studiare i dialoghi tra politica e morte, ma anche con il processo di messa in scena del suo stesso dialogo con questi testi. Questa è una cosa importante, ma non possiamo approfondirne qui il significato.

Politica, dialogo e retorica

È per lo meno strano pensare che la guerra conduca a una discussione sul dialogo... ma chi è la figura dialogica? Nella sezione precedente ho spiegato che il soggetto politico è un militante non appena appare nella storia della politica popolare, segnata continuamente dall'importante evento determinato dalla pratica dell'insurrezione o dell'esplosione improvvisa. A questo punto, come detto all'inizio, è necessario discutere l'affermazione secondo cui il soggetto politico è anche un soggetto dialogico: la retorica come arte pratica di discussione, persuasione e giudizio ha infatti lasciato il suo marchio sul soggetto attraverso esempi storici di argomentazione e calcolo. Procedendo lungo questa seconda linea d'indagine, quella del soggetto politico come soggetto dialogico, vedremo come questa sia legata alla prima osservazione sulla "scissione della politica" (politico/impolitico). Potremmo anche dire che è connessa alla questione della "scissione della ragione" (alla decisione e alla decisione sulla guerra che distrugge alla base la capacità di decidere). La retorica appare a molti come l'uso di un linguaggio ingannevole, caratterizzato da falsi argomenti e da pratiche fraudolente. Se invece la definiamo semplicemente come un modo di dialogare, allora la retorica conduce la facoltà critica a un nuovo livello. La retorica ha in questo senso contribuito storicamente allo sviluppo delle diverse speculazioni umane, inclusi la politica, la teologia e il diritto. La retorica, infatti, rende la verità qualcosa di condizionato dal giudizio pratico e – come mostrerò – combina tutte le armi della conversazione che il soggetto dialogico impiega per elaborare comprensione e persuasione politica al fine di costruire amicizie e di isolare il nemico; vale a dire valutazione, identificazione dell'argomento, caratterizzazione, argomentazione, interrogatorio, emozione, eloquenza e giudizio. Aristotele scrisse che i testi di buona retorica sono medicine, e Cicerone ha sostenuto che oratori e scrittori sono capaci di tenere unita una comunità. Ovviamente, come Michel Foucault avrebbe mostrato⁴, dire la verità comporta anche un abile uso della retorica grazie al quale la testa del debole che racconta una spiacevole verità in faccia al potente rimane attaccata al collo.

⁴ M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia classica*, Roma 1996.

Come dialoga il soggetto politico? Si pensi alle antiche arti del discorso e della scrittura (più discorso a quel tempo, più scrittura in seguito, e ora di nuovo ritorna il discorso e la sua circolazione in varie modalità). C'è ovviamente chi afferma che in questi giorni parlare e scrivere sono obsoleti strumenti della conversazione politica: con l'avvento della televisione e delle tecnologie che permettono di entrare nelle case con una comunicazione diretta, la politica non richiederebbe più di parlare, non esigerebbe più oratoria, capacità di mobilitare attraverso il discorso, la scrittura, la pubblicazione di pamphlet, l'uso di assemblee di massa come raduni religiosi o forum delle categorie lavorative o altre associazioni sociali, etc. Se questo è vero, bisogna chiedersi se le nuove forme di comunicazione diretta siano effettivamente politica. Se assumiamo invece che i classici strumenti di discussione sono ancora necessari e utili, possiamo vedere come essi abbiano facilitato l'emergere del soggetto politico che ha imparato a dialogare attraverso queste tecniche. Venendo impiegata per parlare a un pubblico di un particolare contesto e ambiente sociale e culturale, la retorica ha segnato con la lode e con il biasimo le procedure giudiziarie, i raduni assembleari e le cerimonie pubbliche come le commemorazioni dei morti. Una retorica deliberativa è stata così sviluppata ovunque, come modalità di risoluzione dei conflitti per decidere sul corso della guerra o sulla pace e perfino per progettare la guerra, perché la guerra ha bisogno della retorica come strumento di persuasione. Ancora una volta, il *Mahabharata* fornisce diversi esempi. Inoltre il discorso giuridico ha aiutato lo sviluppo della logica, contribuendo a chiarire che cosa è prioritario, che cosa è accessorio e che cosa è importante mettere in relazione per formulare o trovare un giudizio. Aristotele parlò a questo proposito di *topiche*, nel senso di luoghi. Le *topiche* suggeriscono diverse strategie per scoprire la virtù, definiscono l'ordine del testo, aiutano a mettere a fuoco gli argomenti. La retorica crea quindi piacere e dolore. Questo è il motivo per cui le persone sentendo discorsi e leggendo diverse scritture possono cambiare il loro modo di pensare e agire non appena vengono persuase ad appropriarsi di una nuova linea di pensiero. Ciò produce conseguenze. La retorica può implicare l'uso di parabole o fiabe, ma la struttura dell'argomentazione nel pamphlet deve essere chiara.

Questo però non è tutto. Se pensiamo al ruolo dell'oratoria, del discorso informale, della produzione di pamphlet nella costruzione della politica di massa, anticoloniale, agraria e di sinistra in India e nelle nazioni in condizioni simili, possiamo nuovamente vedere l'eloquenza, la persuasione e la capacità di invenzione del discorso combinate nell'arte di argomentare: il *National Congress* indiano ha avuto oratori come Suren Banerjee, Bipin Das, Tilak e più tardi Nehru

e Subhas Bose; il Krishak Praja Party, e in seguito la Muslim League, predicatori itineranti come Maniruzzama Islamabadi, Akram Khan e l'impareggiabile Maulana Bhasani; il movimento Gravida ha potuto contare su Periyar; i comunisti su Bankim Mukherji, Ranen Sen, Mirajkar e Dange; tutti conosciuti per le loro capacità oratorie. I loro discorsi e pamphlet hanno fatto quello che un quintale di cultura non avrebbe saputo fare, ovvero educare milioni di persone alla politica in brevissimo tempo, facendo della conoscenza l'elemento cruciale nella lotta per il potere. Non possiamo sapere se conoscevano Cicerone (sebbene la storia dell'antica Grecia e di Roma e i racconti dei discorsi infuocati pronunciati dai parlamentari inglesi come Edmund Burke abbiano esercitato un'irresistibile attrazione sui nazionalisti), ma hanno comunque dovuto affrontare la questione della franchezza, della verità e della critica, dell'interrogativo posto dalle obbligazioni, del rischio causato da un discorso impavido. Hanno comunque dovuto trattare il tema della retorica, della politica, della filosofia, del repertorio di valori, del relativo merito o demerito di concentrare l'attenzione sull'emozione. Si sono comunque trovati di fronte alla necessità di decidere su interessi contrapposti. Infine, hanno dovuto fronteggiare il silenzio – il silenzio che tradizionalmente è stato mantenuto nelle società sulle questioni che ora devono essere affrontate, il silenzio tra il pubblico presente e i lettori che leggeranno questo saggio. Anche il silenzio che sarà ora mantenuto.

Esiste comunque una differenza tra i grandi maestri di retorica e gli oratori militanti del periodo coloniale: Aristotele, Cicerone, Agostino e Machiavelli erano tutti membri di una "società libera", mentre i nomi che ho elencato nel precedente paragrafo sono quelli di membri di una società colonizzata, dove il potere di decisione politica non era in palio tra i colleghi della ristretta cerchia dominante, ma andava conquistato mobilitando il popolo contro i governanti. Nella condizione coloniale e postcoloniale il soggetto politico ha quindi dovuto lottare contro una fondamentale asimmetria di potere. La retorica esprimeva in questo senso valori contestati e interessi contrapposti. In questo contesto, le topiche hanno determinato uno spostamento del punto di vista delle adunanze dell'oratore, dell'autore del pamphlet e del pubblico sulle problematiche e sugli argomenti. In questo mondo di argomentazioni, non deve dunque sorprendere la fioritura di una mentalità giuridica. Dopo tutto il vecchio Cicerone afferma che «lo stato della causa è il primo dibattito fra le due tesi e prende le mosse dalla confutazione dell'accusa»⁵. E aggiunge che «è necessario dimostrare la veridicità delle proprie te-

⁵ CICERONE, *De Inventione*, Galatina 1998, VIII, 10 (p. 85).

si accattivandosi gli ascoltatori, e provocare nel loro animo qualsiasi emozione richiesta dalla causa»⁶.

Per il soggetto politico l'orazione e la scrittura di un pamphlet con lo scopo di essere ascoltato presentano quindi una dimensione cognitiva. Nel mondo anticoloniale le menti giuridiche fiorirono assumendo la leadership politica. Il ragionamento giuridico è stato cruciale nell'argomentazione politica. Sebbene il diritto dovesse essere il più razionale possibile e quindi senza tempo, le contingenze storiche hanno reso possibile sintonizzare il ragionamento giuridico su frequenze storiche, come quella del colonialismo. R. D. Dutt, Dadabhai Naoroji, Tejbahadur Sapru, Gandhi, Nehru, C. R. Das, Vittalbhai Patel, Fazlul Haq, Jinnah, Surahwardy, tutti hanno impiegato il ragionamento giuridico per sostenere l'argomentazione politica. Avvocati che hanno fatto pratica nelle aule di giustizia sono diventati buoni oratori politici e scrittori, riuscendo ad avere successo nella loro causa collettiva contro il colonialismo. Determinazione del fatto, esposizione delle prove, contro-interrogatorio, comparazione, allegoria, esemplificazione, tecniche d'appello, tutti questi elementi del ragionamento giuridico hanno caratterizzato l'emergere del soggetto politico nell'India coloniale e le sue successive pratiche politiche. Il diritto comunitario, il diritto consuetudinario, la legge d'onore, la legge sul tradimento, il diritto commerciale, il diritto pubblico, il diritto di proprietà, in tutte queste aree il ragionamento giuridico ha attraversato i confini delle aule di giustizia dove questi avvocati facevano pratica per entrare nelle arene pubbliche, nei raduni dei seguaci, nelle discussioni in prigione, negli incontri nei villaggi, nelle assemblee religiose, nelle azioni pubbliche, nelle tipografie, nei magazzini e nelle case editrici straripando verso innumerevoli gruppi di vivaci ascoltatori, lettori, scrittori e oratori. Sebbene avesse la propria legittimità nelle procedure giudiziarie, il ragionamento giuridico sarebbe stato molto più efficace come strategia retorica al di fuori delle camere legislative e delle aule di giustizia, ovvero sulle strade⁷. Essendo strettamente legato all'uso della retorica, nell'età moderna il ragionamento giuridico ha reso possibile la scrittura dettagliata al di fuori delle sentenze, scrittura che a sua volta ha determinato lo sviluppo della scienza del diritto e l'ascesa della moderna giurisprudenza⁸.

⁶ CICERONE, *Dell'oratore*, Milano 1994, p. 383.

⁷ Sul ragionamento giuridico, cfr. E. H. LEVI, *An Introduction to Legal Reasoning*, Chicago 1949.

⁸ Cfr. J.L. HALPERIN, *The Court of Cassation in Nineteenth Century France and the Bonding Effect of Rationes Decidendi*, in W. HAMILTON BRYSON – S. DAUCY (edd), *Ration Decidendi – Guiding Principles of Judicial Decisions*, 1: *Case Law, Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History*, Berlin 2006.

Il ragionamento giuridico non ha però contribuito da solo alla battaglia del soggetto politico per la verità, in questo caso la verità del colonialismo e della sua esistenza. Oltre all'uso del ragionamento giuridico come parte della retorica, è stata sviluppata un'altra tecnica di dialogo: l'arte di interpretare e inventare un certo stile basato sulla mescolanza di argomentazione moderna e appello alla fede o a un comune repertorio di valori. In questo esercizio di ermeneutica (gli scritti sulla storia e la virtù di Bankim Chandra Chattopadhyay, la costruzione di figure come Krishna nel poema epico Mahabharata, sono gli esempi migliori) l'attenzione veniva posta sulla centralità della conoscenza nella forma delle discussioni retoriche. Scegliere la retorica non significa quindi necessariamente abbandonare la ricerca. Comporta piuttosto giudicare le testimonianze epiche alla luce della ricerca, consentendo così anche la lettura figurativa, quindi interpretazioni flessibili. In questo senso, testi canonici come *Hind Swaraj*, *Discovery of India*, *Swadesh O Samaj*, *Sabhyatar Sankat*, tutte le risoluzioni di India Krishak Sabha o la Dichiarazione di Lahore della *Muslim League* riportano plurime interpretazioni nel vortice dell'attivismo politico. La retorica implicava l'ammissione di una molteplicità di visioni politiche, stabilendo una cesura attraverso la molteplicità per giungere alla verità. Molto tempo prima dell'ascesa del postmodernismo e del neostoricismo, la strategia della retorica del soggetto politico ha mostrato come un retore potesse enfatizzare le differenze di valori invece di mettere in rilievo valori condivisi. I discorsi paralleli di Jinnah e Gandhi dopo il 1940 o di Nehru e dei comunisti nel 1947 (per Nehru «Al rintocco della mezzanotte, gli indiani si sollevano» e per *Yeh Azadi Jhuta Hai* «questa Indipendenza è falsa» – entrambi classici esempi di retorica) testimoniano il contrastante uso della retorica per sviluppare strumenti e modalità di dialogo.

La retorica in poche parole era al cuore del dialogo. Il dialogo è ragionamento pratico e niente lo illustra meglio della presenza della retorica nel dialogo. Anche quando, d'accordo con Cicerone, Machiavelli ammette che le fondamenta sulle quali tutti gli Stati poggiano sono buone leggi e buoni eserciti⁹, egli deve ragionare invertendo la priorità:

«Perché non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge, io lascerò indietro el ragionare delle legge e parlerò delle arme»¹⁰.

⁹ N. MACHIAVELLI, *Il principe*, Roma 1998, p. 55.

¹⁰ *Ibidem*.

E successivamente afferma ancora che il nuovo principe, mentre rende sicuro il suo regno con l'esercito, deve imparare da Marco Aurelio a preservare e stabilizzare lo Stato. Questo stesso ragionamento pratico è vibrante anche negli scritti di Mao. La sua opera (per lo più pamphlet e trattati brevi) combina infatti quelle che Aristotele descrisse come qualità essenziali della retorica, ovvero *ethos*, *logos* e *pathos*. Dalla retorica derivavano consigli di lealtà e dichiarazioni di amicizia¹¹. Queste dichiarazioni di amicizia tentano di creare comunità sulla base dell'amicizia politica, ovvero anche e contemporaneamente comunità democratiche giuridiche¹².

La retorica aiuta il soggetto politico a scoprire la verità pratica¹³. Allo stesso tempo contribuisce a determinare i nemici, a forgiare l'amicizia o a offrire riconciliazione. Mentre alcuni scrittori pensano che la retorica come strumento della politica possa creare e mantenere pace e ordine, altri pensano che sia uno strumento pericoloso perché in grado di creare instabilità sociale e politica, insurrezioni, ribellioni, rivolte, insubordinazione, bande di folli e guerra civile. Tuttavia, nonostante questa paura, nessuno può negare che la retorica abbia creato sostanzialmente una visione repubblicana del processo politico, nella quale colui che prende la parola è di fatto un combattente, un soldato, un soggetto che rivendica e dirige, un oratore in lotta contro un altro oratore o un altro scrittore per vincere una battaglia di parole. Una battaglia che è stata, e in effetti è anche oggi, rischiosa, perché offre alla persona comune la possibilità di attirare l'attenzione pubblica con abilità retoriche, imprimendo così un preciso segno sulla politica. Nella nostra storia recente, oratori ambiziosi hanno minacciato l'ordine sociale. Il caso di Periyar E. Ramaswamy Naicker che incoraggia e alimenta la rivolta contro i bramini è significativo. Vengono così sfidati potere e prestigio. Questo è possibile perché «la retorica opera come un'arte nel regno dell'opinione e dell'imprevisto, assume un'epistemologia scettica e può quindi promettere soltanto verità probabili, non assolute»¹⁴. Le parole non mantengono un significato sicuro nella relazione che intrattengono con le cose. Ancora più significativo è notare che la retorica ha successo dove fallisce la dialettica perché non prometterà

¹¹ La Dichiarazione del 1957 delle nazioni africane e asiatiche alla conferenza di Bandung e la Dichiarazione del 1966 della conferenza tricontinentale di solidarietà dell'Avana lo dimostrano nel modo migliore.

¹² Per esempio, in Nepal l'attuale dichiarazione d'amicizia tra maoisti e partiti liberali costituzionali è la base sulla quale si cerca di erigere la futura comunità giuridica democratica del Nepal.

¹³ Questo è un punto ripetutamente sottolineato da W. OLMSTED, *Rhetoric – An Historical Introduction*, Oxford 2006, pp. 76-79.

¹⁴ W.A. REBHORN, *Renaissance Debates on Rhetoric*, Ithaca 2000, p. 7.

mai una verità assoluta: non siamo infatti abituati a dire di un'affermazione o discorso che "questa è soltanto retorica"...

Anche nel testo del *Mahabharata*, in modo particolare nelle parti dei consigli di Krishna e Bhishma, possiamo rinvenire la connessione – ed è questa connessione che ha entusiasmato i pubblicisti e gli attivisti dell'epoca coloniale, da Bankim Chandra a Rebatì Barman – tra lo studio attento dello stile e il suo uso nell'argomentazione politica. Possiamo anche richiamare due brevi testi della nostra epoca che meritano di essere studiati attentamente perché rappresentano delle pietre miliari nella storia del soggetto politico nell'India postcoloniale: il pamphlet che annuncia il movimento contadino in Naxalbari del maggio 1967 (conosciuto come il "pamphlet rosso", per il colore della carta impiegata) e la dichiarazione di sostegno proclamata da Radio Pechino, intitolata «Tuoni di primavera sull'India». Possiamo inoltre menzionare un ulteriore documento, il *Rapporto d'inchiesta sul movimento contadino nello Hunan*, questa volta per apprezzare la storia del soggetto politico in Cina, scritto naturalmente dal maestro di retorica del nostro tempo, il presidente Mao. Possiamo poi proseguire il ragionamento lungo questa linea e considerare il *Che fare?* di Lenin, il *Manifesto del Partito Comunista* e il *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* di Marx come esempi di classiche opere retoriche. Possiamo infine vedere la maestria retorica al lavoro nei *Quaderni dal carcere* di Gramsci. Quando dico che queste sono opere retoriche, non intendo dire che non sono nient'altro che giochi linguistici, giochi dal finale scritto in cui il soggetto nasce e muore. In questi scritti, la retorica viene intesa come strumento per legare il linguaggio della politica con il mondo esterno – il pubblico, i lettori, gli ascoltatori, i nemici, i seguaci scettici e coloro che sono ancora seduti dentro un recinto. Queste opere sono trattati del dialogo, importanti per il loro uso della retorica, punti di riferimento nella storia del soggetto politico. Mirano a un particolare pubblico ed è possibile ascoltare nelle loro pagine il suono ovattato del continuo dialogo con quel pubblico e con il passato, e naturalmente le dispute contro i valori istituiti. Sono classiche combinazioni di *ethos*, *logos* e *pathos*.

Il dialogo è una conversazione contestata

Non dobbiamo però dimenticare che in quanto combinazioni questi testi sono polifonici e ciò spiega perché istituiscono dialoghi con diverse voci, punti di vista, esistenze e soggetti, senza per questo cadere nel falso riconoscimento concesso all'*altro*. Come testi di dialogo, devono entrare in conversazione con altre azioni, questioni, storie e linguaggi. Per questo, il soggetto politico nell'atto di dialogare con – o di farsi autore di – questi testi non può rimanere chiu-

so in sé. La natura aperta e polemica del dialogo è la principale ragione del carattere in trasformazione del soggetto politico. Mikhail Bahtin ha osservato che:

«Questa *bivocità* poetica e retorica, avulsa dal processo della stratificazione linguistica, può essere adeguatamente sviluppata in un dialogo individuale, in una individuale discussione e conversazione di due persone; in questo caso, le repliche di questo dialogo sono immanenti alla lingua unica e unitaria: esse possono essere discordi, contraddittorie, ma non pluridiscorsive né plurilinguistiche. Questa *bivocità*, che resta nell'ambito di un unico sistema linguistico isolato e unitario, senza un'orchestrazione linguistico-sociale autentica e sostanziale, può essere soltanto una concomitante stilisticamente secondaria del dialogo e delle forme polemiche. L'interno sdoppiamento [*bivocità*] della parola, che soddisfa a un'unica e unitaria lingua e a uno stile monologicamente controllato, non può mai essere essenziale: è un gioco, una tempesta in un bicchiere d'acqua»¹⁵.

La biforcazione interna non è quindi abbastanza perché:

«la parola *bivoca* è molto diffusa nei generi retorici, ma anche qui essa, rimanendo nell'ambito di un solo sistema linguistico, non è fecondata da un legame profondo con le forze del divenire storico che stratificano la lingua e nel migliore dei casi è soltanto un'eco di questo divenire, eco lontana e ristretta ai limiti di una polemica individuale»¹⁶.

Bahtin sottolinea che nel neoclassicismo questa *bivocità* è diventata cruciale nei generi bassi, specialmente nella satira. La questione è allora la seguente: se la pratica del dialogo del soggetto politico può essere giocata soltanto come biforcazione interna dentro un linguaggio delimitato della politica, come può il dialogo nel quale il soggetto politico è impegnato assumere storicamente la qualità naturale di agente di trasformazione? Per tentare di rispondere dobbiamo seguire ancora l'analisi di Bahtin.

La coscienza dialogica è una "coscienza multilinguistica". Ogni dialogo genuino ha cioè luogo in uno spazio multilinguistico, dove si scontrano non solo diverse interpretazioni che hanno origine dallo stesso stile e linguaggio, ma anche differenti percezioni che nascono da diversi linguaggi come sistemi di percezione. Le innumerevoli conversazioni tra anarchici e terroristi da una parte e comunisti dall'altra in diverse prigioni dell'India coloniale possono essere considerate in questo senso come sorprendenti dialoghi tra soggetti politici, perché da queste conversazioni non è nata soltanto una nuova entità: esse sono state infatti anche la prova di come una "coscienza multilinguistica" sia potuta essere fonte di un soggetto dialogico¹⁷. Il pe-

¹⁵ M. M. BAHTIN, *Estetica e romanzo. Un contributo fondamentale alla «scienza della letteratura»*, Torino 1979, pp. 133-134.

¹⁶ *Ivi*, p. 133.

¹⁷ *Ivi*, p. 453. Diverse sono le ricostruzioni di queste conversazioni, sebbene nessuna studi la conversazione come dialogo sociale e politico. Per alcune di queste, come per

riodo coloniale in India è stato testimone di dialoghi simili tra i “nazionalisti” e i “terroristi” (tra coloro che perseguivano un progetto politico non violento e coloro che invece ritenevano inevitabile il ricorso alle armi) e ancora più significativo se possibile è quello tra leader (Hindu) del *National Congress* e i leader delle comunità musulmane. Questi dialoghi determinano un cambiamento radicale nella mappa linguistica del soggetto politico, aprendolo alla “zona di massimo contatto” con il presente, quella zona nella quale il finale è totalmente aperto. Bahtin evidenzia inoltre che questo finale aperto produce una coscienza diversa dalla memoria: mentre la «memoria rispetta la tradizione», «la memoria è il linguaggio della tradizione», il dialogo con le intense forze storiche del divenire dischiude alla coscienza la possibilità della trasformazione. Il dialogo realizza il proprio carattere di agente di trasformazione attraverso diverse modalità: è multiforme, multi-stile, multi-immagine, un’animazione trasversale, un risultato al quale la retorica è in grado di condurre.

Ma questo non è tutto. Dal multilinguismo deriva un “eterolinguismo”, ovvero la capacità di parlare un altro linguaggio. Una capacità che descrive il carattere dialogico del soggetto politico: Marx ha aperto il *Manifesto del Partito comunista* con la questione della guerra civile permanente che segnava la società, un linguaggio chiaramente dei guerrieri del passato; Lenin divenne un giacobino e parlò come un giacobino; i comunisti in molti paesi del terzo mondo prendono le sembianze di guerrieri contadini o rivoluzionari nazionalisti; e gli attivisti politici di sinistra in molti paesi a maggioranza musulmana parlano il linguaggio dell’Islam liberale. Per dirla in breve, le situazioni dialogiche nelle quali il soggetto politico trova e impegna se stesso possono essere di tipologie diverse. Spazio e tempo sono entrambi responsabili di questa varietà di espressioni. Alcuni linguaggi politici mostrano una tendenza centripeta. Il marxismo è uno di questi con le sue parti pienamente sviluppate e con un’architettura complessiva sviluppata al punto che molti in passato hanno rivendicato che fosse una scienza. Per questo, sebbene ne siano state prodotte versioni diverse, come il marxismo europeo o il socialismo cinese, le sue fondamenta strutturali sono sempre abbastanza riconoscibili. Al contrario, il liberalismo definisce un linguaggio politico flessibile, un linguaggio cioè che ha dialogato con le parti prodotte dalla biforcazione interna. Tuttavia, mentre il libe-

esempio quella del campo di prigionia di Deuli, Rajputana, nel 1930-36, si veda la biografia di Rebatī Barman, un detenuto del campo arrestato come “terrorista” nel 1930 quando era già sulla via della conversione all’ideologia e alle dottrine comuniste e che successivamente sarebbe diventato uno dei principali oratori comunisti nella prigionia. I suoi dialoghi sono conservati in A. CHAUDHURY (ed), *Rebatī Barman Smaraney*, Kolkata 2006.

ralismo ha soltanto raramente conversato con un altro linguaggio politico, la vita del marxismo è stata piena di conversazioni contestate e ruvide con molti altri linguaggi, come quello della cristianità, del liberalismo, del nazionalismo, della democrazia e delle ideologie agrarie. Non a caso alcuni dialoghi hanno rivendicato a sé l'eredità stessa del marxismo. Usando le parole di Bahtin, il primo è un caso di *polyglossia*, l'altro è invece un caso di *heteroglossia*¹⁸. Alcuni linguaggi – come il marxismo – producono cioè divisioni esterne e sono così in costante dialogo con altri linguaggi. Altri – come il liberalismo – producono invece soltanto una divisione interna e perciò conversano nel limite obbligato del proprio sistema linguistico, senza intraprendere una vera conversazione con un altro linguaggio. La *eteroglossia* ha luogo nel linguaggio, la *polyglossia* è invece un caso di ibridazione. È ancora Bahtin a spiegare che:

«ogni ibrido linguistico premeditato è, in certa misura, dialogizzato. Il che significa che le lingue in esso incrociate stanno tra loro nel rapporto di repliche di un dialogo; è una discussione tra lingue, tra stili linguistici. Ma non si tratta di un dialogo basato sull'intreccio o astrattamente semantico, bensì di un dialogo tra punti di vista concretamente linguistici non traducibili tra loro»¹⁹.

Per questo, in uno scontro di tale violenza, talvolta un linguaggio politico può perfino morire. Abbiamo mai pensato quanti religiosi, cattolici, musulmani, nazionalisti, hindu e altre anime sono morte per essere resuscitate in distinti soggetti politici, in quello che è un processo di trasformazione senza fine delle persone in militanti, in particolare in militanti comunisti?

In molti casi, comunque, il dialogo con l'aiuto della retorica realizza questa trasformazione senza il costo pesante della morte di un linguaggio. Le commemorazioni pubbliche dei morti e i discorsi alla memoria, le biografie e le autobiografie, e altri simili trattati rendono bene l'idea di un processo di trasformazione attraverso il dialogo, dove le parole agiscono come proiettili, le azioni prendono il posto delle preghiere, la glorificazione delle azioni di massa sostituisce l'autocelebrazione e la scrittura di manifesti prende il posto della scrittura di canti di devozione. In questo processo, la retorica non è soltanto attiva come forma dialogica. La retorica è anche conseguenza del processo di trasformazione. Il linguaggio, infatti, cambia dopo la trasformazione.

Se dunque il dialogo è una forma raffinata di strategia di comando, il soggetto politico usa il dialogo per stabilire il suo agire. Non siamo però di fronte soltanto alla confluenza di diverse traiettorie: come nel 1905, nel Bengala coloniale, il momento dialogico mette

¹⁸ M. BACTIN, *Estetica e romanzo*, cit., p. 427.

¹⁹ *Ivi*, p. 438.

in evidenza molte possibilità inattese nella formazione del soggetto politico. Sappiamo infatti che le proteste contro la divisione del Bengala hanno seguito tre maggiori tendenze fondamentali: a) il boicottaggio di beni stranieri come passo importante per raggiungere l'autosufficienza; b) l'enfasi sull'unità popolare e sulla questione che non deve essere concesso all'autorità coloniale di dividere e governare; c) assemblee pubbliche, canzoni, digiuni e cortei, etc. combinate con realtà associative segrete per la preparazione militare e le attività militanti. I dialoghi raffinano questi tre elementi o strategie. È allora possibile interpretare i dialoghi come le mosse impiegate nel linguaggio delle favole di Esopo: un linguaggio per comunicare un significato innocente a un estraneo, ma con un significato nascosto per attivisti e militanti, ovvero, nel contesto coloniale del Bengala, un linguaggio per imprimere sulla società il significato di queste tre strategie.

Il poeta Tagore nel saggio *Bangabibhag (La partizione del Bengala)* ha messo in evidenza la questione seguente: se all'interno della società c'erano delle divisioni, perché incolpare gli stranieri se le hanno utilizzate per attuare la partizione o divisione della società? Il poeta continua poi esortando i suoi e le sue connazionali ad assumere l'impegno dell'unità lasciando alle spalle lo sforzo di pacificazione compiuto e l'appello rivolto ai governanti coloniali di avere comprensione verso i governati e di abrogare l'atto di partizione del Bengala. A suo parere, infatti, il popolo deve capire il perché della propria debolezza che i governanti hanno usato contro di lui, deve trovarne le radici per comprendere così dove imboccare una via d'uscita:

«Chi può dividerci se le radici che ci mettono in relazione sono sparse in profondità dall'ovest all'est (del Bengala, ora diviso)? Se il potere straniero vuole frantumarci, la forza dell'amore ci proteggerà».

Invocando in questo modo il tema del desiderio contro il potere, il potere/desiderio di opposizione e la dicotomia potere/desiderio, un tema che il filosofo Deleuze avrebbe affrontato nei suoi scritti molti decenni dopo, il poeta prosegue così:

«Dove noi siamo forti, noi resteremo risoluti. Come nostro dovere, resteremo consapevoli e responsabili del nostro compito. Dove sono i nostri compagni dell'anima (in bengalese è *amiya*), riporremo la nostra fede e fiducia. Non saremo mai infelici o demoralizzati. Non diremo mai che con un solo atto del governo il copione della rovina tutto intorno a noi è già scritto. Se dovesse essere così, allora non saremo mai salvi con un atto di ingegno del governo o un'opportunità ottenuta attraverso la provvidenza o la misericordia del governo».

Krishna Kumar Mitra, un altro leader nazionalista di quell'epoca, nella sua autobiografia, *Atmcharit* (1937), ha rivendicato lo spirito di *Swadeshi*, il boicottaggio delle merci straniere e l'uso dei prodotti nazionali, i dibattiti sul *Swadeshi* e la raccolta collettiva di fon-

di... Anche la voce di Maulavi Ekinuddin Ahmed è stata significativa. Egli si domandava che cosa avrebbero guadagnato i musulmani rimanendo indietro in tutti i sensi, abbandonando le istituzioni per l'educazione e la salute già create nella metropoli di Calcutta, soltanto perché in preda alla tentazione di un *el dorado* della provincia recentemente istituita dell'Est Bengala e di Assam? Perché i musulmani dovrebbero credere alle promesse del governo? Infine: la maggioranza numerica, raggiunta accettando la partizione e ottenendo l'Est Bengala come provincia separata, come avrebbe trasformato la vita musulmana? A suo parere, i musulmani dovevano vedere nelle promesse del governo delle tecniche per ingannarli. Maulavi era sicuro che in quel contesto:

«l'opinione generale musulmana è contraria alla divisione. Noi pensiamo che invece di dividere il Bengala, il governo dovrebbe unire Assam e le altre località, e invece di avere un luogotenente governatore del Bengala, dovrebbe avere un governatore come Madras e Bombay (le altre due Presidenze)»²⁰.

Un altro Maulavi, Muhammad Hedayatullah è stato decisamente più diretto. Egli affermava, infatti, che la partizione del Bengala aveva ridato consapevolezza alle due comunità. Aveva mostrato agli Hindu il loro luogo, mentre i musulmani avevano compreso la falsità delle promesse del governo. Le due comunità si sarebbero adattate alla loro condizione e sarebbero diventate quello che sono state per secoli, ovvero ugualmente assoggettate al governo. Egli poteva così aggiungere che i governanti coloniali avrebbero dato loro l'educazione:

«ma non l'educazione politica [...] ma a questa noi non rinunceremo. [...] Noi abbiamo perso la fiducia in noi stessi. [...] Se riusciamo a trovare la strada giusta, riguadagneremo unità e allora nessuno potrà fermare la nostra marcia d'avanzamento»²¹.

Oltre a queste esistevano altre voci, come quella di Pulin Mehari Das, leader della società segreta *Anushilan*, che enfatizzavano il bisogno di costruire forti associazioni per l'autodifesa. Sappiamo infatti come le società segrete, quali *Anushilan* e *Jugantar*, siano fiorite all'alba della rinascita del Bengala.

Il momento dialogico del 1905 è dunque ricco di molte tematiche istruttive per il discorso sul soggetto dialogico. Quello che qui possiamo notare è che quel momento dialogico è stato seguito dall'importante accordo tra Ghandi e Jinnah (Lucknow Pact, 1916) e, nella decade ancora successiva, dal Patto del Bengala che ha favorito la formazione di un movimento unitario anticoloniale. Possiamo allo-

²⁰ Pubblicato nella rivista «Nabanoor», 3 (6), B.S. 1312 [1905].

²¹ Sempre pubblicato in «Nabanoor», 3 (7), B.S. 1312 [1905].

ra procedere a ritroso lungo questa linea di ricerca. Nella storia dell'ammutinamento del 1857, infatti, abbiamo narrazioni che combinano dialoghi e morte. Si deve appunto ricordare che i soldati dell'ammutinamento hanno dovuto istituire un consiglio di comando avvicinandosi a Delhi, hanno dovuto dialogare con l'imperatore e i suoi cortigiani per costituire un centro politico e sono dovuti entrare in comunicazione con la gente comune di Delhi così come con i ricchi mercanti. Non bisogna inoltre dimenticare che i musulmani hanno dovuto parlare con gli indù, i soldati dell'ammutinamento hanno dovuto discutere con i Wahabiti e che i diversi gruppi di soldati stazionati in differenti città hanno conversato tra loro; i *sepoys* – gli indiani arruolati nell'esercito britannico che hanno recitato un ruolo fondamentale nell'ammutinamento del 1857 – con gli abitanti dei villaggi, i membri di una casta con quelli di un'altra e i mendicanti con la popolazione ordinaria. Tutto questo per fare dell'ammutinamento del 1857 una realtà. L'ammutinamento è stato una grande esercitazione di dialoghi locali e attraverso l'India per raffigurare un'India indipendente. Coloro che hanno dato vita all'ammutinamento sapevano che sarebbero dovuti morire per portare alla luce la visione dell'indipendenza²².

Questa è quella che chiamo politica del dialogo. Essa si colloca al cuore dell'emergenza della democrazia rivoluzionaria, della quale la *fraternità* è stata una delle qualità. Fraternità implicava avvicinare i ranghi, riconciliare determinate dispute e conflittualità, forgiare le truppe-in-azione, dialogare in lungo e in largo attraverso la nazione per creare così solidarietà. Significava in altre parole esaltare le singolarità per formare una singolarità: la formazione di un universale concreto.

²² Si rimanda al racconto degli ultimi giorni di Tantia Toppe, in C. BALL, *The History of the Indian Mutiny – A Detailed Account of the Sepoy Insurrection in India, and a Concise History of the Great Military Events which have tended to consolidate British Empire in Hindostan* (1858-59), 2 voll., Lahore 2007, II, 19, pp. 923-929. Il famoso storico Iqtidar Alam Khan compie un errore, quello di negare la componente dialogica del movimento del 1857, quando tenta di tirare artificialmente una linea di divisione tra i ribelli e la teocrazia del 1857. Egli scrive che «essendo questa la situazione, è strano fare una comparazione tra i ribelli di Delhi del 1857 e Al-Qaeda, come fa invece William Dalrymple in *The Last Mughal*, commettendo il duplice errore di legare in modo stretto i ribelli del 1857 con gli indiani Wahabiti e considerando questi ultimi come precursori di Al-Qaeda». Egli inoltre spende alcune parole per dimostrare che non c'è alcuna prova che Bakht Khan, il ribelle comandante in capo a Delhi, fosse un «impenitente e fanatico Wahabita». Mentre questo può essere vero come può non esserlo, l'intero sforzo di Iqtidar Alam Khan fallisce nell'apprezzare il momento dialogico del 1857, perché ignora che i *Wahabiti* raramente hanno attaccato gli Indù e che erano i più repubblicani in spirito, sebbene avessero i loro *emiri* e *califfi*. I. ALAM KHAN, *Theocracy and the Rebels of 1857: Assessing the Role of the Wahabis*, in «People's Democracy», 3 giugno 2007.

La pratica del dialogo nella storia del soggetto politico in India ha messo in evidenza non soltanto la sua coesistenza con la guerra, e conseguentemente con la morte, dunque la consapevolezza del fatto che la verità è solamente una forma d'incontro con la morte. Ha anche messo in evidenza che il finale aperto è una qualità naturale dell'azione dialogica. Possiamo inoltre dire che sempre nel contesto coloniale la pratica del dialogo porta alla luce le difficoltà estreme di compiere determinate scelte e la natura inconciliabile di queste scelte, affrontando le quali il soggetto dialogico trova se stesso faccia a faccia con la verità: la verità dell'opposizione, dell'impossibilità di una certa riconciliazione, la verità del compito politico che rimane dopo che le decisioni giuridiche, amministrative, razionali hanno esaurito la loro funzione di meccanismi di distribuzione che sono propri della giustizia, ovvero dopo che risulta palese il fallimento della giurisprudenza nel risolvere le controversie. In altre parole, la verità della guerra. Se in precedenza ho tentato di spiegare che guerra e morti sono state il sostrato sul quale la politica è stata praticata dopo che la parte puramente politica della politica aveva posto se stessa fuori dal gioco, ovvero se guerra e morti costituiscono il "supplemento" non esauribile della politica, allora posso concludere che questa logica dialettica lavora anche nella costituzione del soggetto dialogico in politica, il soggetto che insiste a dialogare dopo che tutte le contrapposizioni si sono mostrate assolute e la morte sembra essere la soluzione finale di tutta la politica. Bisogna quindi studiare attentamente come la componente dialogica squarci l'apparentemente dura superficie della politica non soltanto attraverso lo sviluppo di strumenti retorici, ma anche invocando esperienze intersoggettive, l'ethos e le pratiche della solidarietà, del dono, e ancora corteggiando l'eterogeneità.

