

Le democrazie degli altri: prospettive antropologiche*

di Adriano Favole

1. La democrazia invisibile

Il tema della democrazia è stato a lungo assente dagli studi degli antropologi sociali e culturali. Fino a pochi anni fa, gli antropologi – che fin dal classico *African political systems* (Fortes, Evans-Pritchard, 1940), atto di nascita dell'antropologia politica¹, avevano cominciato a esplorare sistematicamente le differenti forme di governo e leadership – hanno per lo più trascurato di interrogarsi sulle questioni della democrazia. Quest'ultima è apparsa come un parto della società occidentale, una forma politica lontana dalle cosiddette società “tradizionali”. Per un antropologo di fine Ottocento o della prima metà del Novecento, l'eventuale e più o meno volontaria “conversione” di una società “altra” alla democrazia doveva apparire come una irreparabile forma di acculturazione, una occidentalizzazione, una perdita di valori e riferimenti tradizionali. Gli antropologi della politica si sono così occupati di *big men* e capi, di bande, tribù, *chiefdoms* o “potentati”, di Stati o “regni” primitivi e della loro evoluzione verso forme moderne, poco o nulla di democrazia.

L'invisibilità della democrazia negli studi antropologici è legata anche all'approccio metodologico della disciplina: la ricerca etnografica ha spinto gli antropologi a indagare il fenomeno della politica al di fuori delle istituzioni e delle élite formalmente elette², per cui, come osserva Julia Paley (2002, p. 470) – autrice di una delle più interessanti rassegne sull'argomento –, «le osservazioni antropologiche sulla democrazia sono spesso nascoste in altri discorsi o incastonate in altri dibattiti». Accade

* Questo articolo è basato su una relazione dal titolo *Per un'antropologia della democrazia*, presentata al Convegno dell'Associazione nazionale universitaria degli antropologi culturali (ANUAC), svoltosi a Matera nei giorni 29-31 maggio del 2008.

1. Per una recente introduzione all'antropologia politica si rimanda il lettore a Torsello (2010).

2. Come ha osservato Pasquinelli (1986), le ricerche etnografiche in società “altre” hanno contribuito alla riflessione sul carattere “diffuso” del potere e sulla tendenza dello Stato a “nascondere” il potere nelle sue istituzioni e nei suoi apparati (Foucault, 1976; 1977).

spesso che gli antropologi lavorino in società o contesti locali in cui la politica, e la stessa democrazia, sono difficilmente indagabili come ambiti a sé, ma risultano imbricati nelle dinamiche della parentela, della gestione fondiaria, delle credenze religiose ecc. Infine, si può osservare che “democrazia” è un concetto e una forma politica che si presta a ridefinizioni e rimodulazioni locali, a un continuo lavoro di risemantizzazione e riconfigurazione (cfr. par. 5): le molteplici definizioni e rappresentazioni della democrazia fanno di essa uno strumento analitico alquanto fluido e problematico.

Nella storia dell’antropologia non sono mancate, tuttavia, alcune eccellenti eccezioni. Lewis Henry Morgan, avvocato e pioniere dell’antropologia americana, autore nel 1851 di una ricerca *ante litteram* di antropologia politica (*League of the Ho-de'-no-sau-nee or Iroquois*), osservava che la Lega degli irochesi (una federazione di società native del Nord-Est americano) «era una aristocrazia liberale che si trovava ai bordi della democrazia» (1998, p. 88). Senatore repubblicano, convinto sostenitore della superiorità della democrazia occidentale, Morgan riteneva, tuttavia, che solo la risoluzione della “questione indiana” e la coscienza di trovarsi di fronte a popoli che avevano saputo realizzare sistemi politici sofisticati e “quasi” democratici avrebbero condotto l’America a sviluppare pienamente la sua vocazione liberale e democratica. Le sue osservazioni sull’assenza di schiavitù tra gli irochesi – un argomento, quello della schiavitù, tuttora “imbarazzante” per quel che riguarda le democrazie degli antichi e dei moderni (Losurdo, 2005) – sono ugualmente di grande interesse.

Più di un secolo dopo, l’antropologo britannico Edmund Leach, in uno dei testi classici dell’antropologia politica (*Political systems of highland Burma*, 1954), definì “democratica” la fase *gumlao* dell’organizzazione politica dei kachin della Birmania. Com’è ben noto, almeno tra i cultori del sapere antropologico, il sistema politico dei kachin oscillava periodicamente tra una forma detta *gumsa* o “aristocratica” e una forma *gumlao* che Leach definisce “democratica” o “repubblicana”. «La mia tesi – scriveva (1979, pp. 39-40, trad. it. modificata) – è che, sul piano dell’organizzazione politica, le comunità kachin oscillano tra due poli o modelli, la “democrazia” *gumlao* da un lato e l’“autocrazia” Shan dall’altro». Leach notava tuttavia che: «Agli occhi dell’amministrazione [britannica], il sistema *gumlao* si macchiava di ribellione ed era assolutamente riprovevole» (ivi, p. 242). Quest’ultima osservazione è alquanto interessante. Le fasi più democratiche dell’organizzazione politica dei kachin (le fasi *gumlao*, caratterizzate da una tendenza all’egalitarismo, da una forte partecipazione alla vita politica e da un dibattito pubblico esteso e ampiamente partecipato) furono percepite dai colonizzatori britannici in termini di anarchia e ribellione. Per i

colonizzatori (non solo quelli britannici, evidentemente!) erano preferibili i sistemi politici autoritari, guidati da leader dall'autorità indiscussa.

Vale la pena riportare, al proposito, alcuni passaggi di un altro classico dell'antropologia politica, *La société contre l'État* (1974), dell'etnologo francese Pierre Clastres, frutto di un lungo studio etnografico tra popolazioni amazzoniche come i tupinamba, i guayaki, i guarani. In apertura del secondo capitolo del suo libro, Clastres osservava che (2003, p. 22, trad. it. parzialmente rivista):

La teoria etnologica oscilla così tra due idee, opposte e tuttavia complementari, del potere politico: secondo la prima, la maggior parte delle società primitive sono, in ultima analisi, prive di qualsiasi forma reale di organizzazione politica [...]. Per la seconda, al contrario, una minoranza di società primitive ha superato l'anarchia primordiale per accedere all'istituzione politica: il solo modo di essere, autenticamente umano, del gruppo. Tuttavia, il "difetto" che caratterizzava gran parte delle società, si traduce allora in "eccesso", e l'istituzione si perverte in dispotismo o tirannia. È dunque come se le società primitive si trovassero poste di fronte a un'alternativa: o il difetto dell'istituzione e il suo orizzonte anarchico, o l'eccesso di questa stessa istituzione e il suo destino dispotico.

Contro questa dicotomia, Clastres commentava (ivi, p. 23):

Se si considerano secondo la loro organizzazione politica, la maggioranza delle società amerindiane si distinguono essenzialmente per il senso della democrazia e il gusto dell'uguaglianza.

Opponendosi ai funzionalisti, Clastres sostiene che le società amerindiane non sono società "senza Stato" (secondo la celebre formula utilizzata dagli autori di *African political systems*) bensì società "contro lo Stato", nel senso che la loro forma di organizzazione politica, che ha nella guerra un aspetto fondamentale, sembra essere stata concepita per evitare l'insorgere del centralismo e delle disuguaglianze tipiche dello Stato moderno.

Morgan, Leach, Clastres: per quanto autorevoli, le loro voci non hanno ispirato una riflessione antropologica sistematica sulla democrazia, anche se occorre sottolineare lo sforzo di identificare aspetti democratici nelle società altre, di mettere in dubbio l'esclusività dell'Occidente in tema di partecipazione e organizzazione democratica. Infine, in questa rassegna iniziale, non è forse inutile il riferimento a un lavoro curato dal celebre antropologo americano Clifford Geertz, risalente agli anni Sessanta, *Old societies and new States: The quest for modernity in Asia and Africa* (1963). In questo lavoro era centrale il tema della democratizzazione delle ex colonie, e tuttavia vi prevaleva una concezione piuttosto universalistica e acritica della democrazia. Come scrive Julia Paley (2002, p. 472):

Questi studi pionieristici presero forma nei primi anni Sessanta, anni pieni di speranza quanto caotici, nei quali l'indipendenza dal colonialismo appariva fonte di grandi promesse e la modernizzazione un ideale a portata di mano: gli antropologi cercavano di rendere il loro lavoro utile al cambiamento politico. In questo contesto, la democrazia appariva come una forma politica universale, il cui sviluppo segnava il progresso verso la modernità.

2. Prospettive recenti

A partire dagli anni Novanta del secolo scorso l'interesse degli antropologi verso la democrazia è costantemente cresciuto. La fine della Guerra Fredda, la crisi dei regimi socialisti e l'imporsi del libero mercato hanno spinto gli antropologi ad affrontare in maniera più diretta i processi di democratizzazione e la diffusione globale della retorica e dell'ideologia della democrazia. L'articolo/rassegna della Paley, *Towards an anthropology of democracy*, pubblicato sull'"Annual Review of Anthropology" nel 2002, contava già decine di titoli pertinenti. L'interesse si è ulteriormente rafforzato negli anni successivi, sia per le conseguenze politico-militari e per l'eco internazionale che ha avuto la politica americana dell'"esportare la democrazia", sia perché il concetto stesso di "democrazia" si è caricato di nuovi e sempre più ampi significati. Si ha persino l'impressione che la democrazia sia divenuta una sorta di sinonimo o comunque un omologo del concetto di "civiltà", così come veniva utilizzato a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Se l'Occidente si era dato, ai tempi della colonizzazione, il compito di portare avanti la "missione civilizzatrice", all'inizio del terzo millennio "esportare la democrazia" è divenuta un'espressione chiave delle politiche americane ed europee.

Senza la pretesa di fornire una rassegna completa degli studi antropologici sulla democrazia vorrei cercare di accorpare la ricca bibliografia in alcuni punti chiave, cercando di fornire un quadro il più possibile articolato degli studi del settore. Più che di un semplice bilancio, si tratta qui di delineare le potenzialità di un ambito di ricerca come l'"antropologia della democrazia" che, finora, ha fatto fatica a imporsi all'attenzione degli studiosi di politica internazionale.

In primo luogo si può osservare che gli antropologi contemporanei non hanno cessato di rintracciare in "altre" società esperienze democratiche legate all'ampia partecipazione alla discussione pubblica, alla scelta e nomina condivisa dei leader politici, all'esistenza di forme di contro-potere, alla capacità di molti gruppi e persone di partecipare alla delineazione dell'agenda politica. Un contributo interessante a questa prospettiva, che ha sollevato un sentito dibattito anche nel nostro paese, è venuto dalla pubblicazione di un breve saggio dell'economista indiano Amartya Sen dal

significativo titolo *La democrazia degli altri* (2004). In questo saggio, Sen sosteneva che la nozione di democrazia racchiude un nucleo di valori positivi (sintetizzabile nell'espressione "discussione pubblica"), i quali non sono propri soltanto della tradizione occidentale, ma emergono a macchie di leopardo in molti altri contesti sociali (dall'India e dall'Africa Sen trae gran parte dei riferimenti, citando tra l'altro *African political systems*). La democrazia, secondo Sen, va definita, in primo luogo, in un senso "sostanziale" (in termini cioè di «partecipazione alla discussione pubblica») prima ancora che "formale" – per riprendere una partizione su cui politologi come Norberto Bobbio (1992) hanno molto insistito. A partire dalla riflessione di Sen si può individuare un primo compito che si è data l'antropologia della democrazia: evidenziare, facendo riferimento oltre che alle ricerche di campo al vastissimo archivio etnografico dell'antropologia politica, esperienze democratiche di partecipazione, discussione pubblica, designazione dei leader, forme di *decisions making*, sulla scia di un percorso tracciato dai classici della disciplina. Democrazia è un "concetto-ponte" sufficientemente elastico da permettere l'inclusione di esperienze di discussione pubblica estranee alle tradizioni della democrazia diretta o rappresentativa dell'Occidente? Oppure esso è irrimediabilmente centrato sul mondo occidentale? Amartya Sen, il cui saggio è stato paradossalmente accusato di relativismo³, propende per una visione fortemente trasversale e in definitiva "universale" della democrazia, a patto di ricomprendere nel concetto i suoi aspetti "sostanziali".

Un secondo ambito del dibattito antropologico può essere identificato nella riflessione critica sui "limiti interni" della democrazia: la questione della cittadinanza è qui di fondamentale importanza. La linea che separa cittadini e non cittadini all'interno di uno Stato-nazione segna uno spartiacque tra coloro che possono accedere a pieno titolo alle prerogative democratiche (il voto, l'espressione di una rappresentanza, l'accesso ai media, all'istruzione ecc.) e coloro che ne sono esclusi. È noto che nella democratica Atene solo un abitante su quattro era un cittadino libero, gli altri erano schiavi. Come ha osservato il filosofo Domenico Losurdo (2005), anche nelle società moderne le democrazie liberali si sviluppano parallelamente all'espansione del fenomeno della schiavitù. Democrazia liberale e schiavitù – osserva polemicamente Losurdo – sembrerebbero il prodotto

3. In Italia il testo di A. Sen è stato oggetto di critiche sia a destra sia nell'area della sinistra moderata per il suo taglio "relativistico". Come si è detto, Sen è in realtà un sostenitore del carattere universale della democrazia sostanziale (il che non significa affatto sostenere che essa sia presente ovunque). Purtroppo, l'idea della presunta esclusività occidentale dei valori positivi della democrazia è piuttosto diffusa e ogni opinione diversa è oggi facilmente tacciata di "relativismo".

di un parto gemellare. James Holston e Teresa Caldeira (1998, p. 280), per esempio, a proposito del Brasile, parlano di *disjunctive democracy*, volendo mettere in luce il carattere “ineffettivo” delle prerogative democratiche per una parte rilevante della popolazione. In relazione alla cittadinanza, gli antropologi hanno approfondito questioni relative al genere e all'appartenenza etnica; hanno indagato casi in cui, come nella Nigeria studiata da Andrew Apter (1999), il diritto di voto è palesemente una farsa; hanno indagato servendosi di “lenti” classiche quali il rito, il mito, i simboli e le strutture, lo svolgimento di elezioni e campagne elettorali (Abélès, 2001). L'antropologia delle migrazioni fornisce poi un vasto campo di indagine sulle pratiche di inclusione/esclusione dei migranti dalle prerogative democratiche assegnate ai cittadini (Capello, 2008). Anche il “risveglio” di molti popoli indigeni (si pensi alle battaglie per il riconoscimento portate avanti dai nativi australiani o nord-americani) ha indotto una riflessione sul colpevole ritardo con cui molti Stati nazionali hanno saputo coinvolgere le comunità aborigene nelle dinamiche della democrazia e della *governance*.

3. “Schizofrenie” democratiche, ovvero i limiti esterni della democrazia

Introdurrò il terzo aspetto del dibattito con un'affermazione di Robert Borofsky (citata in Paley, 2002, p. 488):

Una *public anthropology* può nascere solo dallo sforzo di rendere l'antropologia uno strumento intellettuale capace di incoraggiare una trasformazione sociale critica, fornendo quel tipo di narrazioni e analisi approfondite che rendono consapevole l'opinione pubblica nelle democrazie della propria complicità con lo *status quo* che opprime gli altri. Promuovere la democrazia, promuovere una *public anthropology* significa in questo contesto allargare la discussione pubblica sul modo in cui possiamo affrontare – su come possiamo affrontare meglio – le questioni e i dilemmi del nostro tempo, guardando un po' al di là della nostra zona di benessere.

La democrazia si è sviluppata in Occidente in relazione a entità politiche (le città-Stato, gli Stati-nazione) pensate come se fossero delle realtà chiuse e complete in se stesse. Questo atteggiamento ha portato a trascurare il tema dei confini esterni della democrazia. È sorprendente constatare la carenza di analisi storiche e politologiche su quella che chiamerei la “schizofrenia democratica” delle società occidentali. Prendiamo, quasi casualmente, due degli innumerevoli esempi che si potrebbero citare al proposito: l'Inghilterra dei primi anni del XIX secolo è citata a modello di una società democratica, in cui si rafforza e si consolida la democrazia, sia

in un senso sostanziale sia in senso formale. Ma non si tratta forse dello stesso paese che tollerava, nello stesso periodo – come osserva George Stocking (1987) –, una delle pulizie etniche più “riuscite” della storia, quella perpetrata da esercito e coloni ai danni dei tasmaniani? E ancora, quanti storici hanno riflettuto sulla strana “coabitazione” tra la democrazia francese praticata all’interno della *Métropole* e l’adozione del Codice dell’indigenato ai danni delle società colonizzate (vorrei ricordare, al proposito, che il Codice dell’indigenato – che proibiva tra l’altro ai nativi di uscire dai confini delle “tribù” – fu abolito in Nuova Caledonia su pressione degli americani solo al termine della Seconda guerra mondiale)? Le schizofrenie democratiche, delle democrazie neoliberiste di oggi e delle democrazie del passato: ecco un buon tema di riflessione che l’antropologia può offrire alla società civile – c’è semmai da chiedersi come questi temi potranno essere trasmessi alla società civile, visto l’attuale rigurgito antirelativistico dei media e della politica in Italia e altrove. Indagare i confini esterni della democrazia significa interrogarsi se quest’ultima possa esprimersi solo all’interno di specifici contesti sociali, culturalmente e storicamente definiti, o se sia possibile estendere il suo raggio d’azione in una prospettiva inter-nazionale e interculturale.

Un ulteriore punto del dibattito antropologico riguarda la diffusione della retorica della democrazia. In quanto termine *passépartout*, generalmente connotato in termini positivi, la democrazia si presta ottimamente – così come la “civiltà” di un tempo – ad appropriazioni e manipolazioni, a divenire cioè essa stessa uno strumento di potere, spesso tutt’altro che democratico. Katherine Verdery, studiosa delle trasformazioni politiche nell’Est europeo, considera nozioni quali “democrazia”, “società civile”, “nazione”, alla stregua di «operatori simbolici chiave, componenti di campi ideologici, piuttosto che realtà organizzazionali» (1996, p. 105). Molte analisi antropologiche mostrano l’ambivalenza, la multivalenza del termine e le modalità con cui regimi ed élite si sono appropriati del concetto per rafforzare il proprio potere. Come ha scritto Jennifer Schirmer a proposito del Guatemala (1998, p. 2):

Piuttosto che palesi governi militari basati su misure d’emergenza, giunte militari, colpi di Stato – strumenti di potere che hanno perso legittimità a livello internazionale – è l’appropriazione del linguaggio dello Stato di diritto, dei meccanismi e delle procedure dell’elezione democratica a essere pericolosa per i diritti umani in Guatemala.

La democrazia rischia in molti contesti di divenire un “feticcio” (Taussig, 1992), una “sostanza magica” – al pari dell’“identità”, un altro concetto tanto diffuso quanto problematico (Remotti, 2010) – attraverso la quale

forme di potere autoritarie basate sulla disuguaglianza possono continuare a riprodursi. La prospettiva antropologica che abbiamo definito “retorica della democrazia” indaga, insomma, la dissonanza tra i discorsi e le pratiche della democrazia, nonché l’uso strategico di un concetto che si presenta oggi come un universale positivo della politica. Si tratta ugualmente di un’“emergenza” etnografica, nel senso che il termine stesso di “democrazia” è stato adottato (in traduzione o attraverso metafore native) in moltissime lingue. Come ebbe a dirmi un capo villaggio dell’isola di Futuna, in Polinesia occidentale, «noi oggi non possiamo non *dirci* democratici!».

4. Futuna: una società *nello* Stato

Nei due paragrafi conclusivi vorrei fare brevemente riferimento a un caso di studio su cui ho avuto occasione di lavorare a più riprese, a partire da ripetute ricerche etnografiche di campo⁴. Il caso in questione è rappresentato dall’isola di Futuna, una società della Polinesia occidentale che fa parte, insieme all’isola di ’Uvea, del Territorio d’oltremare francese di Wallis e Futuna⁵. Il Territorio venne creato nel 1961, dopo un lungo periodo di protettorato francese: agli abitanti delle due isole fu concessa la cittadinanza francese e, al contempo, venne approvato lo Statuto che regge tuttora le due isole.

Abitata da poco più di 4.000 persone, in gran parte orticoltori⁶, la società di Futuna, per ciò che concerne il governo e l’organizzazione politica tradizionale, può essere definita come un *chiefdom* (*chefferie* in francese), definizione a cui si aggiunge in genere la specificazione di *titles chiefdom* (*chefferie à titres*)⁷. Nonostante la colonizzazione francese e nonostante la presenza dal 1837 di un’influente missione cattolica a cui, fino al 1961, venne affidato il compito di rappresentare lo Stato sull’isola, l’organizzazione politica basata sui capi portatori di “titoli”⁸ permane anche oggi, e i leader

4. Ho svolto ricerche a Futuna a partire dal 1996, prima nell’ambito del Dottorato di ricerca in Antropologia culturale e Etnologia (Università di Torino) e in seguito nell’ambito di vari progetti di ricerca di interesse nazionale (PRIN).

5. Il termine “Territorio” è stato di recente sostituito da “Collettività d’oltremare”, per attutirne le evocazioni coloniali.

6. Circa un quarto degli abitanti in età attiva svolge un lavoro salariato nella scuola o nel settore pubblico.

7. In italiano sono state proposte varie traduzioni del termine inglese *chiefdom*: “sistema dei capi”, “dominio”, “potentato”.

8. I “titoli” a cui si fa riferimento coincidono con i nomi tradizionali, ovvero la “carica” che i capi villaggio (*aliki pule kolo* in polinesiano), i capi distretto (*aliki lasi*) e i due *paramount chiefs* (localmente *sau*, termine che i francesi tradussero con “re”) assumono nel momento in cui vengono intronizzati: tali “titoli” furono fondati nel passato precoloniale

tradizionali continuano a esercitare un'autorità pienamente legittimata sui rispettivi territori. A Futuna c'è lo Stato francese con i suoi rappresentanti, *ci sono* le istituzioni del Territorio d'oltremare (l'Assemblea del Territorio e un governo locale presieduto dal prefetto) e *ci sono* i capi tradizionali, la cui origine risale all'epoca precoloniale. Richiamandoci alle definizioni classiche dell'antropologia politica riportate più sopra, si potrebbe osservare che Futuna non è né una società *senza* Stato, né una società *contro* lo Stato, piuttosto, per evocare il titolo di un saggio di Éric Wittersheim su Vanuatu (2006), una società *nello* Stato.

L'autorità dei leader tradizionali è, a differenza delle rappresentazioni fornite da molti osservatori e studiosi occidentali, tutt'altro che dispotica e verticistica⁹. Pensando al tema della “democrazia degli altri”, colpisce piuttosto in questa comunità la molteplicità dei livelli di deliberazione che fanno di Futuna una vera e propria “poliarchia” (Favole, 2007). Le questioni di interesse pubblico vengono in effetti dibattute nei vari *fono* (assemblee): il *fono lasi*, l'assemblea dei capi di distretto e del “re”, il *fono fakafenua* (assemblea di villaggio), il *fono fakafafine* (l'assemblea delle donne), il *fono fakakipi* (l'assemblea di “quartiere”) e così via, fino ai *fono* che riuniscono i clan, le famiglie estese ecc. Con l'avvento del Territorio e della “democrazia” (elezioni uninominali a doppio turno) nel 1961, si è aggiunto un ulteriore e inedito livello deliberativo, rappresentato dall'Assemblea del Territorio (*fono telituale*) a cui partecipano i consiglieri eletti (detti localmente *les élues*). Nelle diverse assemblee, che decidono per consenso e non a maggioranza (con l'eccezione ovviamente dell'Assemblea del Territorio), la parola è regolata da criteri di *status*, genere e anzianità e tuttavia si è colpiti dall'ampiezza della partecipazione di uomini e donne alla discussione pubblica. Anche se gli stessi antropologi hanno contribuito in passato a diffondere una visione fortemente gerarchica dei *chiefdoms* polinesiani, casi come quelli di Futuna mostrano al contrario l'ampia partecipazione dei cittadini alla definizione dell'agenda politica e soprattutto l'ampia diffusione del potere politico (in una comunità di 4.000 abitanti sono in carica circa 30 capi!) e la sua revocabilità¹⁰.

da “eroi” semi-divini (*to'a*), autori di gesta memorabili soprattutto nel corso delle battaglie che opponevano i due “regni” (Alo e Sigave) in cui, tuttora, è divisa l'isola.

9. Al proposito è interessante notare che la traduzione del linguaggio locale della politica nelle lingue occidentali è spesso fuorviante: il termine “titoli” (*keaso* in polinesiano), per esempio, rimanda a una condizione “nobiliare” ascritta che non corrisponde alle pratiche politiche consuetudinarie, così come il termine “re” (*sau* in polinesiano). Le traduzioni risentono spesso di una concezione etnocentrica del potere, secondo la quale, come diceva Clastres, le società “altre” o non hanno propriamente una dimensione politica oppure sono caratterizzate da forme tiranniche di potere (cfr. *supra*).

10. Secondo i dati delle mie ricerche, a Futuna i capi restano in carica in media per

Nonostante l'ampia partecipazione alla discussione pubblica, non è difficile individuare anche a Futuna quelli che abbiamo definito "limiti interni" della democrazia. Le donne per esempio, anche se hanno un ruolo importante in diverse assemblee e possono essere elette a consigliere dell'Assemblea del Territorio, di fatto non possono per tradizione divenire *aliki*, ovvero capi tradizionali. I "titoli", a differenza che in altre isole della Polinesia occidentale (l'Uvea e Tonga hanno avuto in passato delle "regine"), sono di esclusiva pertinenza maschile. Allo stesso modo, uno degli indicatori più importanti di una democrazia, ovvero la libera circolazione delle informazioni – per lo meno se intesa come un prodotto di mass media quali giornali e televisioni –, è pressoché assente dal Territorio di Wallis e Futuna, il cui unico periodico locale ("Te fenua fo'ou") è stato chiuso una decina di anni fa per contrasti proprio con i capi tradizionali. Infine, corruzione e familismo sono aspetti non trascurabili delle politiche locali.

A questi condizionamenti interni si aggiungono quelli che abbiamo definito "limiti esterni" della democrazia. Secondo lo Statuto del 1961, il prefetto di Wallis e Futuna nominato dal governo di Parigi è investito di un doppio potere: suprema autorità dello Stato francese sul Territorio e "capo" del Territorio stesso. Questo significa che la massima autorità *politica* non è eletta dai locali (come se le nostre regioni o i nostri comuni fossero amministrati da un prefetto di nomina governativa). A differenza della Nuova Caledonia e della Polinesia francese (le altre due Collettività d'oltremare francese nel Pacifico) che, pur mantenendo una forte dipendenza economica da Parigi, hanno ottenuto un certo grado di autonomia politica, Wallis e Futuna sono tuttora amministrati dal prefetto, ciò che costituisce la principale "tara coloniale" del Territorio e rende in effetti difficile parlare di una reale democrazia. Il maggior limite alla democrazia – intesa qui nel suo senso formale – è un prodotto della legislazione imposta dalle autorità francesi. La dipendenza economica (almeno dal punto di vista dell'economia monetaria) e la difficoltà a partecipare alle politiche regionali del Pacifico insulare, sia per la barriera linguistica rappresentata dal francese sia per forme di protezionismo economico, completano il quadro dei limiti esterni alla democrazia locale.

5. Convivenze creative

Il tema della democrazia è stato la principale "epifania" etnografica di un ritorno sul campo che ho compiuto nel 2006, a distanza di quasi dieci anni

poco più di due anni. I titoli non sono ereditari, anche se la primogenitura e l'anzianità relativa sono criteri importanti per l'accesso alle cariche.

dalle prime ricerche. Tra il 1996 e il 1997, pur essendomi occupato di questioni concernenti il potere, avevo sentito raramente il termine *temokālasi*, traduzione locale di “democrazia”. Nel 2006, invece, tutti parlavano di democrazia, di processi di democratizzazione, delle virtù della democrazia. La retorica della democrazia pervadeva i discorsi dei capi, degli *élus* e in generale degli abitanti dell’isola. Il dibattito sulla democrazia si è diffuso in quest’area di mondo soprattutto a partire dai primi anni del Duemila, in coincidenza con la forte rilevanza delle operazioni americane in Iraq e della partenza di giovani militari per operazioni di *peace keeping* in Medio Oriente. Pur essendo connessa alla diffusione globale del termine, la questione della democrazia ha assunto una rilevanza locale ovvero delle peculiarità regionali. Proprio in questi anni sia a Wallis, sia a Samoa, sia alle Tonga e sia alle Figi (i principali arcipelaghi della Polinesia occidentale) sono nati “movimenti per la democrazia” che contestano il potere dei capi tradizionali, auspicando non tanto la loro scomparsa, ma la loro elezione secondo modalità tipiche delle democrazie occidentali – ovvero attraverso il voto e non più la nomina per consenso all’interno di gruppi famigliari di più o meno grandi dimensioni.

È proprio a partire da questo punto che vorrei svolgere alcune considerazioni conclusive. I dibattiti sulla democrazia nel Pacifico contemporaneo vertono spesso sulla presunta opposizione tra i capi tradizionali da un lato e le istituzioni nazionali o la democrazia dall’altro (Lawson, 1996). L’opposizione tra la democrazia pensata come un’istituzione e un’ideologia di origine totalmente “altra” e i locali *chiefdoms* prende spesso la forma di un dualismo manicheo tra il moderno e il tradizionale, tra ciò che è politicamente progredito e ciò che mantiene caratteri di arcaicità. Non a caso, ci si aspetta che gli antropologi – pensati come gli studiosi di realtà “locali”, autentiche e di lungo corso – si interessino degli aspetti “tradizionali” del potere, mentre i politologi si dovrebbero occupare in genere dello Stato e delle sue istituzioni.

Le esperienze di ricerca etnografica a Futuna mi hanno spinto, al contrario, a occuparmi delle “convivenze creative” (Favole, 2010, in part. il cap. v) tra capi e democrazia, *chiefdoms* e istituzioni nazionali o territoriali. Piuttosto che contrapporre la democrazia alle forme di organizzazione “precedente”, sembrerebbe interessante guardare al modo in cui l’ideologia e le pratiche della democrazia sono incastonate (*embedded* avrebbe detto Karl Polanyi) localmente. Radicandosi in altri contesti, la democrazia subisce processi di adattamento, riformulazione, risemantizzazione. Non si tratta necessariamente di processi di impoverimento e “distorsione”, né di adattamenti passivi: l’espressione “convivenze creative” mette in luce al contrario l’*agency* dei soggetti nativi nel processo di riadattamento dell’istituzione democratica. Tra i motivi che i miei informatori adducevano alla

persistenza dei capi tradizionali vi era, oltre al loro essere incarnazione degli antenati, garanzia di una continuità della memoria storica locale (il che comporta, tra l'altro, la persistenza di un sapere relativo all'organizzazione fondiaria), il timore che un'adozione unilaterale dei principi della democrazia occidentale avrebbe indebolito la partecipazione alla discussione pubblica e avrebbe impoverito il numero e la qualità delle assemblee deliberative.

A Futuna la recente introduzione di alcune istituzioni democratiche non ha spazzato via le dinamiche tradizionali del potere. La democrazia, per usare un termine che dà il titolo a un recente quanto interessante lavoro dell'antropologa Lucia Michelutti sugli yadav dell'India, è stata piuttosto "vernacularizzata" (2007; 2008). Gli abitanti di Futuna parlano oggi della democrazia come dell'ultimo degli aspetti della vita sociale che si sono manifestati nel tempo nel loro orizzonte politico: se i capi rappresentano l'elemento più antico e autoctono (nei miti di molte società polinesiane si afferma che i capi fossero già là al momento dell'emersione delle isole dalle profondità oceaniche), a essi si sono progressivamente aggiunti il *lotu* (la missione cattolica e i suoi sacerdoti), *falani* (lo Stato francese) e infine *temokālasi*, la democrazia. Questi incontri tra istituzioni di origine locale e istituzioni "straniere" compongono oggi un panorama politico originale e inedito in cui convivono sia i capi sia gli eletti secondo le modalità delle democrazie occidentali. La democrazia è stata localmente trasformata e si è inserita negli interstizi di un'organizzazione politica pre-esistente, contribuendo nel contempo a trasformare radicalmente quest'ultima. Oggi le elezioni politiche del Territorio condizionano la politica dei capi tradizionali e, reciprocamente, la nomina dei capi si intreccia con le dinamiche politiche territoriali.

La forza della democrazia, secondo questo piccolo esempio oceaniano, sembrerebbe allora risiedere non tanto nella capacità di spazzare via le forme di governo "tradizionali" o "locali" che essa incontra nel suo cammino di diffusione planetaria, ma nelle sue capacità plastiche di adattamento, nella possibilità di dare vita a forme politiche inedite e originali. Non siamo lontani, in fondo, da una delle ultime lezioni di John Dewey. In uno scritto del 1939, intitolato *Creative democracy. The task before us*, Dewey (1976) invocava il bisogno di un rinnovamento delle democrazie occidentali attraverso uno "sforzo inventivo", un'"attività" e un'"immaginazione creatrice" che richiamasse quella dei Padri della Nazione. La democrazia, scriveva Dewey, è il prodotto di una fede nelle molteplici possibilità della natura umana e non può essere ridotta a uno schema rigido, universalmente e meccanicamente applicabile. Lo studio dei processi di adozione, domesticazione, vernacularizzazione della democrazia sembrerebbe insomma un buon terreno di indagine e un'area di convergenza tra gli antropologi e gli scienziati delle politiche internazionali.

Riferimenti bibliografici

- ABÉLÈS M. (2001), *La politica, gioco di spazi*, Meltemi, Roma.
- APTER A. (1999), *Nigerian democracy and the politics of illusion*, in J. L. Comaroff, J. Comaroff (eds.), *Civil society and the political imagination: Critical perspectives*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 267-307.
- BOBBIO N. (1992), *Democrazia*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, UTET, Torino, pp. 287-97.
- CAPELLO C. (2008), *Le prigionie invisibili*, Franco Angeli, Milano.
- CLASTRES P. (1974), *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris (trad. it. *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Ombre Corte, Verona 2003).
- DEWEY J. (1976), *Creative democracy. The task before us*, in J. Boydston (ed.), *John Dewey: The later works, 1925-1953*, vol. 14, Southern Illinois University Press, Carbondale, pp. 224-30.
- FAVOLE A. (2007), *Démocratie et coutume à Futuna*, in Id. (a cura di), *Isole nella corrente. Il Pacifico "francofono", temi e prospettive di ricerca*, in "La ricerca folklorica", 55, pp. 109-22.
- ID. (2010), *Oceania. Isole di creatività culturale*, Laterza, Roma-Bari.
- FORTES M., EVANS-PRITCHARD E. E. (eds.) (1940), *African political systems*, Oxford University Press, London.
- FOUCAULT M. (1976), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
- ID. (1977), *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.
- GEERTZ C. (ed.) (1963), *Old societies and new States: The quest for modernity in Asia and Africa*, The Free Press, New York.
- HOLSTON J., CALDEIRA T. (1998), *Democracy, law and violence: Disjunctions of Brazilian citizenship*, in F. Agüero, J. Stark (eds.), *Fault lines of democracy in post-transition Latin America*, North South Center Press, Miami, pp. 263-96.
- LAWSON S. (1996), *Tradition versus democracy in the South Pacific: Fiji, Tonga and Western Samoa*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LEACH E. (1954), *Political systems of Highland Burma*, Athlone, London (trad. it. *Sistemi politici birmani*, Franco Angeli, Milano 1979).
- LOSURDO D. (2005), *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari.
- MICHELUTTI L. (2007), *The vernacularization of democracy: Political participation and popular politics in North India*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", 13, pp. 639-56.
- ID. (2008), *The vernacularisation of democracy*, Routledge, London.
- MORGAN L. H. (1851), *League of the Ho-de'-no-sau-nee or Iroquois*, Sage, Rochester (trad. it. *La lega degli Ho-de'-no-sau-nee o Irochesi*, CISU, Roma 1998).
- PALEY J. (2002), *Towards an anthropology of democracy*, in "Annual Review of Anthropology", 31, pp. 469-96.
- PASQUINELLI C. (1986), *Perché potere senza Stato*, in Id. (a cura di), *Potere senza Stato*, Editori Riuniti, Roma, pp. IX-XXXII.
- REMOTTI F. (2010), *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.
- SCHIRMER J. (1998), *The Guatemalan military project: A violence called democracy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

- SEN A. (2004), *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano.
- STOCKING G. (1987), *Victorian anthropology*, The Free Press, New York (trad. it. *Antropologia dell'età vittoriana*, Ei Editori, Roma 2000).
- TAUSSIG M. (1992), *The nervous system*, Routledge, New York.
- TORSELLO D. (2010), *Potere, legittimazione e corruzione. Introduzione all'antropologia politica*, Mondadori, Milano.
- VERDERY K. (1996), *What was socialism, and what comes next*, Princeton University Press, Princeton.
- WITTERSHEIM É. (2006), *Des sociétés dans l'État*, Aux lieu d'être, Montreuil.