

Pubblicazione quadrimestrale
numero 2-3 / 2016

afriche e orienti

www.comune.bologna.it/iperbole/africheorienti

rivista di studi ai confini tra africa mediterraneo e medio oriente

anno XVIII numero 2-3 / 2016

Le pratiche dello Stato in Africa: spazi sociali e politici contestati

a cura di
Antonio Pezzano

AIEP EDITORE



Situare la "città futura" africana. Spazialità del potere e dislocazione della politica nei margini urbani in una prospettiva gramsciana (Nouakchott, Mauritania)

Riccardo Ciavolella, Armelle Choplin

155

Una recente letteratura interdisciplinare sugli studi urbani in ambito post-coloniale dipinge la città africana come uno spazio caratterizzato da dinamiche politiche contrastanti. Prima di tutto, la *governance* urbana neoliberale, con i suoi linguaggi e procedure tecniche e gestionali che nascondono interessi parziali, avrebbe come conseguenza quella di depoliticizzare lo spazio pubblico urbano, soprattutto nei casi di grandi progetti urbani di impronta capitalistica o di programmi di riqualificazione di quartieri precari che, nell'ultimo decennio almeno, hanno trasformato tanto il paesaggio urbano quanto le strutture sociali delle città dei Paesi un tempo considerati periferici o «*out of the map*» (Robinson 2002) nella globalizzazione, come la Mauritania. All'effetto inibitorio che la *governance* urbana vorrebbe indurre nella società urbana per condurre le proprie politiche si opporrebbe, per contrasto, una ripoliticizzazione dello stesso spazio urbano da parte degli abitanti. Nuove forme di mobilitazione e di contestazione prenderebbero forma, in particolare, a partire dalle zone e dai quartieri più marginali. Nello studio delle città contemporanee, in effetti, gli *urban studies* insistono molto sulla capacità di iniziativa e resistenza dei cosiddetti gruppi sociali "subalterni" urbani, ossia di quelle fasce della popolazione escluse dalla scena politica ufficiale e dai deboli processi di inclusione sociale ed economica della città.

All'opposizione tra depoliticizzazione dall'alto e ripoliticizzazione dal basso corrisponde quello che potremmo considerare un doppio dislocamento spaziale della politica. Prima di tutto, lo spazio fisico, inteso in ambito urbano come terreno edilizio, è diventato uno dei luoghi principali di conflitto a causa dello sviluppo della speculazione e degli investimenti capitalistici in ambito fondiario. Parallelamente, di fronte all'evoluzione post-politica delle istituzioni statali e internazionali verso una **governance** tecnocratica, il politico, inteso come dimensione conflittuale della vita sociale per dare direzione a un destino collettivo, si è gradualmente spostato dai centri istituzionali ai margini della società, se intendiamo con essi sia i margini sociali (gruppi subalterni) che i margini più propriamente fisici e spaziali, come periferie e baraccopoli.

Molti studiosi di orientamento post-coloniale e post-marxista interpretano la dialettica tra tentativi di disinnescamento della contestazione e l'emergere di movimenti di rivendicazioni - ossia tra depoliticizzazione e ripoliticizzazione - come un'opposizione, in termini gramsciani, tra un'egemonia urbana neoliberale e una politica locale che emerge negli strati subalterni della società urbana. Quest'articolo assume questa prospettiva, con l'intento tuttavia di superare alcuni limiti di un'applicazione troppo schematica e dicotomica del pensiero gramsciano per comprendere il divenire della città africana e le lotte politiche in suo seno. Si tratta di andare oltre alcuni limiti impliciti, da una parte, ad un'analisi della città "post-politica", la quale insisterebbe troppo sulla capacità "egemonica" della *governance* di depoliticizzare la città, e dall'altra ad una prospettiva "populista" che sovraccarica la "società civile" di aspettative rivoluzionarie. Attraverso il caso di Nouakchott, capitale della Mauritania, ci si propone di affrontare la questione inserendola in un quadro teorico gramsciano ispirato al suo concetto di "città futura" e possibilmente rigoroso dal punto di vista filologico, a proposito della "politica subalterna urbana", tentando tuttavia di evitare la visione romantica, per non dire populista, che talvolta offusca il dibattito sulla subalternità. Con questi presupposti teorici, l'articolo si concentra sulle forme quotidiane di resistenza e di contestazione di alcuni gruppi "subalterni" mauritani: i giovani privati di prospettive, gli abitanti delle baraccopoli e alcuni gruppi sociali di origine servile. In quest'articolo, infatti, l'obiettivo è capire se le città africane contemporanee, e in particolare i loro margini, possono diventare il contesto sociale per la produzione di nuove forme di cittadinanza politica.

156

"La città futura", la subalternità e la gioventù

Cominciamo col vedere il modo in cui Gramsci ha teorizzato la questione della subalternità e come questa si relazioni con quelle della città e della cittadinanza. Negli ultimi anni, le scienze sociali hanno fatto un uso diffuso della nozione gramsciana di "subalternità" per analizzare forme di resistenza e mobilitazione politica popolare. Questo è vero per l'antropologia politica già dagli anni '80 (Comaroff 1985; Scott 1990; Ortner 1995; Moore 1998; Sivaramakrishnan 2005; Gledhill, Schell 2012), ma nell'ultimo decennio anche gli *urban studies* e la geografia critica sulle città hanno fatto

ampio uso dell'armamentario teorico gramsciano. Ispirandosi più ai *subaltern studies* che direttamente a Gramsci, queste correnti di ricerca hanno infatti recuperato alcune nozioni del subalternismo di origine indianista per riscattarlo dalla sua origine "ruralista" (Guha 1997a) e così tradurle e applicarle all'ambito urbano, accentuando d'altronde la dimensione spaziale dei concetti gramsciani (Robinson 2006; Gidwani 2006; Roy 2011; Purcell 2012; Ekers *et al.* 2013; Kipfer 2013; Jazeel 2014). Questa letteratura pone grande enfasi sulla capacità di produzione di una politica autonoma da parte dei subalterni ed è evidente che in tale contesto il pensiero gramsciano assuma un posto centrale tra i riferimenti teorici. Tuttavia, tali riferimenti a Gramsci, alla sua nozione di subalternità e alla sua possibile traduzione per interpretare la situazione urbana odierna rimangono talvolta impressionistici, come si può desumere confrontandone l'uso con gli studi filologici più rigorosi del pensiero gramsciano sviluppatasi negli ultimi anni sia in Italia che a livello internazionale. In questa prospettiva, al fine di comprendere il legame tra città e politica dei subalterni, una riflessione filologica su alcuni concetti gramsciani – come quello celebre e molto utilizzato di "subalternità", ma anche di altri meno dibattuti e impiegati, come quello di "città futura" che costituirà il cardine della nostra riflessione – può rivelarsi utile per esplorare nuove frontiere di senso che il pensiero gramsciano può offrire nello studio della politica dei subalterni nelle società e più particolarmente nelle città contemporanee.

Nel 1917, mentre le gioventù europee erano costrette alle trincee della prima guerra mondiale, l'allora ventiseienne Antonio Gramsci pubblicò *La città futura*, un numero speciale unico di rivista socialista. Tale scritto è oggi da molti considerato un'anticipazione di quello che diventerà, più tardi, il pensiero gramsciano maturo dei *Quaderni del carcere* (1975).¹ La pubblicazione aveva una vocazione pedagogica, essendo votata a spronare e incitare i giovani, al contempo vittime del presente e potenziali artefici del futuro, ad assumere un ruolo storico e attivo nella trasformazione della società. Fu con questo intento di incitare i giovani alla responsabilità politica che Gramsci formulò l'espressione «città futura» e l'utilizzò «giocando» con la polisemia della parola «città». Se si tenta di tradurre in inglese o francese il titolo *La città futura* ci si rende immediatamente conto che il termine «città» ha in italiano una ricchezza semantica che in altre lingue si perde: la città al tempo stesso come *urbs*, come *civitas* e come *polis*, ossia come spazio urbano, come spazio legale e come luogo politico.

Nell'invitare i giovani ad assumere un ruolo storico per la trasformazione sociale nella «città» Gramsci insisteva soprattutto sulla dimensione metaforica del termine. «I giovani», scrisse Gramsci, «sono come i veliti leggeri e animosi dell'armata proletaria che muove all'assalto della vecchia città infracidita e traballante per far sorgere dalle sue rovine la propria città». Ma per assumere pienamente tale ruolo avrebbero dovuto superare la loro «indifferenza» per la «città». Gramsci riconosceva nel fatalismo politico un tratto caratteristico del sentire di ogni classe subalterna, la cui condizione, secondo Gramsci, la pone in uno stato passivo, di indifferenza, di apatia politica (l'"apolitismo" di cui parlerà

nei *Quaderni*). Le celebri parole d'apertura dell'articolo *Odio gli indifferenti*, apparso in *La città futura*, sono alquanto esplicite a questo proposito: «Odio gli indifferenti. Credo () che "vivere vuol dire essere partigiani". Non possono esistere i solamente uomini, gli estranei alla città. Chi vive veramente non può non essere cittadino, e parteggiare [...]. L'indifferenza è il peso morto della storia [...]. È [...] la palude che recinge la vecchia città e la difende meglio delle mura più salde, meglio dei petti dei suoi guerrieri, perché inghiottisce nei suoi gorgi limosi gli assalitori, e li decima e li scora e qualche volta li fa desistere dall'impresa eroica» (Gramsci 1917a). Gramsci intendeva infatti diffondere tra i gruppi popolari e in particolare tra i giovani una concezione della storia come un campo di battaglia e di opportunità aperte e in divenire, un terreno suscettibile d'essere modificato dall'azione storica e politica di soggetti che solo all'apparenza sono privi di potere: è questa la "città" come terreno di scontro politico e come terreno per la fondazione di una società emancipata, una "città futura".

L'espressione "città futura" può essere compresa appieno facendo riferimento ad altri concetti che tratta la pubblicazione gramsciana del 1917, come "ordine", "buon senso", "utopia" e "futuro". Benché essi possano apparire in un primo momento slegati da questioni propriamente urbane, tali concetti permettono a Gramsci di declinare in modo organico i diversi significati di "città" e di "città futura" nei modi da lui intesi, poiché egli li riconduce alla questione della città come spazio di cittadinanza politica attiva e di trasformazione del reale. Per Gramsci, la parola "ordine" è dotata, nel linguaggio della politica, di «un potere taumaturgico. Essa fa apparire l'esistente come qualcosa di «armonicamente coordinato» a tal punto che «la conservazione degli istituti politici è affidata in gran parte a questo potere» (*ibid.*).² Questo spiega perché «la moltitudine dei cittadini esita e si spaura nell'incertezza di ciò che un cambiamento radicale potrebbe apportare». Come «terribile negriero degli spiriti», il senso comune oscuro «l'ordine nuovo possibile, meglio organizzato del vecchio, più vitale del vecchio, perché al dualismo contrappone l'unità, all'immobilità statica dell'inerzia la dinamica della vita semoventesi. Si vede solo la lacerazione violenta, e l'animo pavido arretra nella paura di tutto perdere, di aver dinanzi a sé il caos, il disordine ineluttabile».

Questa paura del cambiamento non conduce a una soppressione totale di ogni speranza di miglioramento presso le masse, ma queste trasferiscono tali speranze verso immaginari utopici, la cui funzione è appunto quella di identificare il miglioramento al di fuori del reale e dunque, se vogliamo, di situare la "città futura" al di fuori di un orizzonte storico. È così che Gramsci spiega la profusione di «profezie utopistiche»: in un contesto dove ordine e stabilità sono principi e valori ancorati al senso comune, l'unica maniera di pensare un'alternativa per le masse di allora era di «prospettare un assetto nel futuro che fosse ben coordinato, ben liscio, e togliesse l'impressione del salto nel buio», che sostituisse all'ordine ingiusto, ma apparentemente inevitabile, dell'oggi un ordine giusto a venire. L'immaginario utopico delle masse trova nutrimento in alcune espressioni artistiche atte a interpretare, tradurre e manifestare i sentimenti popolari in

un linguaggio letterario. È l'esempio in particolare della letteratura di viaggio d'evasione e utopistica dei vari Moro, Campanella o Swift, nella quale, attraverso la «fantasia e il sogno», «l'umanità ha cercato di evadere i limiti angusti dell'organizzazione che la schiacciava» (Gramsci 1975: Q 6 § 28). Queste riflessioni matureranno più tardi nel celebre quaderno 25 intitolato *Margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni*, quaderno che costituisce il passaggio nevralgico e la formulazione più precisa della riflessione gramsciana sulla subalternità. In esso, Gramsci considera i romanzi popolari come «fonti indirette» (Gramsci 1975: Q 25 § 7) delle aspirazioni politiche dei subalterni, poiché «riflettono, molto deformate, le condizioni di stabilità e di ribellione latente delle grandi masse popolari» e «implicitamente le aspirazioni più elementari e profonde dei gruppi sociali subalterni, anche dei più bassi» (*ibid.*).

Pur esprimendo una critica implicita dell'ordine esistente, l'utopia delle masse non è in grado di superarlo o sostituirlo. Se l'utopia popolare è sintomo acerbo e talvolta implicito di una critica dell'esistente, tale immaginazione critica deve tradursi in un progetto politico concreto, capace di affrontare le contraddizioni storiche del presente.³ Le utopie rappresentano una di quelle "tracce" che bisogna necessariamente recuperare per ricostruire il sentimento popolare e l'aspirazione politica all'emancipazione dei subalterni che secondo Gramsci, come si desume dallo stesso quaderno 25, sono da individuare, per pensare la possibilità che essi si attivino politicamente, in una «iniziativa politica autonoma» (Gramsci 1975: Q 25 § 2). Secondo il senso espresso in *La città futura*, immaginare il futuro, dunque, non dovrebbe significare, come è il caso per gli utopisti, tentare di prevedere la società ideale a venire, ma manifestare una costante tensione verso la realizzazione di un principio morale, vale a dire il principio dell'emancipazione, «la possibilità di attuazione integrale della propria personalità umana» (Gramsci 1917a). Tale possibilità deve essere data a tutti coloro i quali Gramsci chiama i "cittadini". Attraverso una disamina del concetto di futuro non come utopia ideale, ma come aspirazione radicata nella storia, Gramsci giunge così all'immagine della "città": dalla città utopica dei romanzi popolari sognata in altro luogo e in altro tempo, si opera il passaggio alla *città futura*, intesa come uno spazio storico di cui, pur non lasciandosi prevedere nella forma, sarà il prodotto dello sforzo per l'emancipazione umana dei «cittadini».

Gramsci ha avuto un enorme successo nella letteratura scientifica degli ultimi decenni nei cinque continenti anche perché le realtà, soprattutto italiane, da lui descritte negli scritti politici e nei *Quaderni* si prestano alla formulazione di analogie e "traduzioni" reciproche (Boothman 2012; Frosini 2003) - con le situazioni coloniali e post-coloniali più recenti nel Sud del mondo. È in questa prospettiva che ci apprestiamo ad effettuare una disamina di una situazione concreta africana come quella mauritana, in un esercizio che un teorico gramsciano ha chiamato «contrappunto» (Baratta 2007).

A Nouakchott, i "giovani" si riconoscono come un gruppo sociale emarginato, escluso da un ambito politico percepito non solo come esclusivo ma anche gerontocratico,

e poco considerato dalle politiche pubbliche d'ordine sociale e soprattutto culturale. Quella dei "giovani" è una categoria a cui spesso si fa riferimento nella retorica dei discorsi politici come "risorsa" per costruire il futuro della Mauritania, il contesto urbano non offre loro molte opportunità di affermazione individuale e sociale; di conseguenza, l'età in cui si è ritenuti "giovani" si sta espandendo, impedendo a una fascia sempre più larga della popolazione di accedere a una cittadinanza piena, rappresentata dall'accesso al lavoro, alle sfere decisionali e alla possibilità di una riproduzione sociale. Tuttavia, tali giovani a tempo indeterminato trovano nell'ambito culturale e artistico una valvola di sfogo e uno spazio di espressione del loro malessere, dimostrando la loro capacità di articolare autonomamente discorsi culturali e politici spesso dissenzienti, ironici o critici nei confronti tanto della società in generale che delle élite in particolare, in sostanza di ciò che spesso è percepito come "sistema". La città, intesa come lo spazio urbano di Nouakchott, è il principale luogo di mobilitazione politica e culturale. Ma la città, come concetto, si presenta anche come principale riferimento della retorica di espressioni e manifestazioni artistiche e culturali, o più semplicemente dei discorsi correnti, dei giovani nelle affermazioni identitarie e nelle rivendicazioni di diritti di cittadinanza.

Le questioni sollevate dai giovani trovano eco e al tempo stesso una loro elaborazione nelle espressioni artistiche, e in particolare nella musica rap, le cui rime manifestano un desiderio condiviso di trasformazione radicale della società presso i giovani di Nouakchott. Dagli anni 2000, rapper, pittori o musicisti partono dall'ambiente urbano per creare ed esprimere i loro punti di vista sulla società. Il legame con la gioventù è spesso evidente, poiché essi stessi rivendicano di essere i portavoce dei giovani, i quali a loro volta li riconoscono volentieri come rappresentanti e megafoni del loro sentire e delle loro rivendicazioni, rendendoli dunque portatori della cultura urbana e giovanile emergente. Fortemente influenzati dalla "società civile" senegalese e dalla scena di Dakar, analizzate da Diouf e Fredericks (2013), giovani rapper e artisti hip-hop, provenienti dalle periferie povere di Nouakchott, hanno messo in pratica interessanti forme di espressione contestataria. Disegnando parallelismi con quello che in francese chiamano "*cités*" e "*banlieues difficiles*" o con i "ghetti", in riferimento agli Stati Uniti, questi giovani emarginati vedono i loro quartieri come luogo di produzione di identità e di espressione politiche e culturali. Alla retorica dell'identità del "ghetto" e della "*cité*" fa da sfondo una critica della condizione stessa in cui sono costretti, per non dire relegati, i suoi abitanti. Quel che potrebbe apparire come un'ambiguità tra la celebrazione dell'identità di quartiere e la volontà di uscire dalla condizione sociale a cui il quartiere sembra destinare i suoi abitanti si spiega intendendo questo tipo di discorsi come l'espressione di una politica di "riconoscimento", di enunciazioni critiche che tentano di dare visibilità e al tempo stesso dignità agli abitanti. Per il caso mauritano può valere quando detto da Diouf e Fredericks (2013) a proposito della sfera artistica e giovanile senegalese, dove l'insistenza retorica sulla cittadinanza locale, per noi espressa dall'identificazione con un quartiere urbano, serve a controbilanciare la

debolezza di una cittadinanza nazionale che non è più, o non è mai stata, garantita dallo Stato. Al tempo stesso, però, la cittadinanza nazionale non è riconosciuta come l'ambito di emancipazione, per cui i giovani associano le affermazioni identitarie legate al proprio quartiere precario a speranze e aspettative il cui orizzonte sembra posto al di fuori della storia, attraverso discorsi e immaginari di evasione: lo stesso slittamento della contestazione dall'ambito politico a un'espressione puramente culturale e artistica sta a significare una sfiducia per la realtà politica del Paese. Questo non significa però che si possa sottovalutare la dimensione politica delle loro rivendicazioni e dei loro discorsi. Un cantante mauritano, Monza, fondatore del collettivo "Rue Publik" (un gioco di parole in francese tra "strada pubblica" e "repubblica"), ha recentemente spiegato che «il rap è la vera opposizione politica in quanto il rap parla al popolo. Alla fine, sono i rapper che diventano i veri rappresentanti del popolo». ⁴ In modo simile, i testi dell'ultimo album del gruppo hip-hop Diam Min Tekky (*Noi portiamo la pace*), chiamato *Rivoluzione*, illustrano un crescente dissenso: «È come se non esistessimo in Mauritania [...] Nessuno gode dei propri diritti [...] Il giovane è oppresso [...] Noi, i "figli della città", non abbiamo posti di lavoro, [...] Libera te stesso da questo governo, che non è qui per aiutarti [...] Non vi è alcun rifugio, senza futuro [...] *Get it? Siamo arrabbiati*» (Diop 2013: 317-318).

Diam Min Tekky, Monza e tanti altri "figli della città" (*fils de la cité*) hanno cominciato a farsi sentire. Cogliendo l'opportunità di appropriarsi dei pochi spazi di libertà trascurati dallo Stato, in particolare quelli dell'espressione artistica e più recentemente dei nuovi mezzi di comunicazione legati a internet, questa gioventù urbana sembra essere in grado di fare sentire il proprio peso. Se seguiamo la prospettiva gramsciana, tuttavia, è legittimo chiedersi se tale enfasi artistica e discorsiva sulla voglia di emancipazione e trasformazione sociale espressa da una gioventù senza prospettive sia in grado di tradursi in un progetto politico. Gramsci insisteva chiaramente sulla necessità di non slegare tali slanci retorici sulla "città futura" dalle concrete dinamiche storiche e da una prospettiva propriamente politica, affinché lo sfogo liberato dall'espressività artistica non porti alla sua soddisfazione e dunque all'esaurimento di ogni impulso e rivendicazione per un cambiamento reale. È per questa ragione che Gramsci non si accontenta di utilizzare il concetto di "città" in termini puramente metaforici, per evitare di produrre lui stesso dei vaghi proclami demagogici. Tanto ne *La città futura* quanto nei *Quaderni* la "città" in senso metaforico è infatti messa in relazione con l'analisi che egli fa della città reale, intesa come spazio materiale costruito, organizzato e densamente popolato. Per questa ragione passeremo ora alla disamina della lettura che Gramsci fece del processo disarmonico di urbanizzazione, in particolare per quanto riguarda l'impatto della città sulla subalternità delle masse popolari nel contesto di costruzione dello Stato italiano, per poi continuare nel nostro esercizio di analogia e contrappunto con il contesto mauritano.

Il blocco storico tra città-campagna

La città futura fu scritto a Torino dove, come noto, Gramsci giunse emigrando dalla Sardegna rurale, potendo così riflettere sui contrasti e i legami tra una regione essenzialmente rurale dove perdurava una situazione semi-coloniale di dipendenza nei confronti dello Stato unitario italiano e la città che da vecchia capitale sabauda si era trasformata in centro propulsore dello sviluppo capitalistico e della modernizzazione italiana. In quanto centro nevralgico della modernizzazione del Paese, Torino si rivelava, agli occhi del giovane attivista politico, il laboratorio potenziale della lotta rivoluzionaria del proletariato italiano in via di formazione. È in questo quadro che si può comprendere il legame tra l'uso politico e metaforico del concetto che Gramsci fa e l'analisi storico-politica della (incompiuta) modernità italiana attraverso il rapporto città-campagna. Per Gramsci, la questione della "città" serve soprattutto a gettare luce sul processo di costruzione della "cittadinanza" che accompagna la modernizzazione, e quindi l'urbanizzazione, di uno Stato in formazione: uno Stato che cerca una sintesi organica - un rapporto di rappresentanza e di articolazione reciproca - tra quel che Gramsci chiama la "società politica" e la "società civile". Per Gramsci, il rapporto città-campagna è inizialmente caratterizzato da reciproco disprezzo di cittadini e contadini - usurpatori amorali gli uni e barbari incivili gli altri. Nonostante queste rappresentazioni intendano creare distinzioni e opposizioni tra i gruppi, Gramsci mette in evidenza come esse sussistano in un quadro dove aree urbane e aree rurali si articolano reciprocamente. Il problema è che il loro rapporto rimane inorganico, nel senso che esso non sfocia in un'alleanza tra gruppi sociali - i proletari urbani e le masse rurali. L'interdipendenza tra gente della città e gente della campagna è invece assicurata da pratiche clientelari, facilitate dalla mediazione dei cosiddetti "intellettuai tradizionali" che connettono i due spazi rendendo però al tempo stesso inimmaginabile un'alleanza tra le rispettive masse. Per Gramsci, tutto ciò ha una conseguenza sulla costruzione del rapporto tra élite dirigenti e masse e tra Stato e società. Le opposizioni tra città e campagna sarebbero, infatti, fomentate dalle ideologie del potere, siano esse borghesi o fasciste. Queste ideologie sarebbero il riflesso di culture elitarie che, pur interessandosi al "popolo", sarebbero tutto fuorché "popolar-nazionali" (Gramsci 1975: Q 15 § 20). Esse infatti descrivevano campagna e città in un'opposizione dicotomica che rifletteva e si spiegava con quelle antropologiche di natura e cultura, tradizione e modernità, autenticità e artificio e infine, per restare nel campo etimologico della "città", di selvatichezza e civilizzazione. Benché prodotte da élite urbane, queste rappresentazioni non erano sempre critiche del mondo contadino: al contrario, di esso hanno spesso restituito un'immagine idilliaca, in una proiezione immaginaria di valori positivi sul mondo rurale dalla vocazione morale ed estetica che Gramsci definiva «strapaesana» (Gramsci 1975: Q 1 § 74, § 4; Q 22). Ma anche i discorsi positivi sul mondo rurale servivano a cristallizzare l'opposizione tra i mondi rurale e urbano. Di fatto, essi impedivano l'istituzione di un legame organico tra le due sfere, il solo a

poter consentire l'allargamento della cittadinanza e la modernizzazione della società italiana.⁵ Questo era anche possibile perché l'Italia non aveva, eccezion fatta per Torino, città capaci di porsi come centri propulsori di modernizzazione sotto il segno e la guida di un proletariato urbano alleato alle masse rurali.

In Mauritania, il processo di urbanizzazione non si è tradotto in un'espansione della cittadinanza. Se guardiamo alla storia del rapporto tra città e campagna, noteremo l'assenza di uno sviluppo urbano capace di assorbire e integrare socialmente grandi masse rurali che si sono riversate nelle città, soprattutto nella capitale Nouakchott, in particolare a partire dalle grandi siccità degli anni '70 e '80 del secolo scorso. La capitale è una città costruita *ex nihilo* nel 1957, per decisione di un regime coloniale agli sgoccioli e nella prospettiva di dare un tessuto urbano "moderno" al Paese in via di indipendenza. Contrariamente a quanto ci si sarebbe potuti attendere, Nouakchott non è stata in grado di trasformare lo status sociale tradizionale dei nuovi urbani e quindi di trasformare ex-schiavi, contadini e allevatori in proletariato urbano e ancor meno in classe media. Questo deriva anche dall'eccezionalità del processo di urbanizzazione, con la città che è passata da 500 abitanti alla sua fondazione a oltre un milione ai giorni nostri. Il ruolo economico di Nouakchott, peraltro, è orientato alle attività commerciali e terziarie. Le industrie sono assenti e la bassa capacità produttiva del Paese si concentra in risorse primarie estratte nel deserto o off-shore (estrazione mineraria e petrolifera, pesca) le cui attività transitano piuttosto dalla capitale economica, la città di Nouadhibou nel nord del Paese. Tali attività primarie, peraltro, sono controllate da società estere in un tipico esempio di "estroversione" e i loro benefici sono redistribuiti localmente solo alla ristretta élite economica, e in parte politica, locale (Choplin, Lombard 2009). La vita dei mauritani si articola oggi in intense mobilità tra la capitale e le regioni rurali del Paese, mettendo questi spazi in dipendenza reciproca. Eppure, il notevole sviluppo di Nouakchott ha comunque prodotto una cultura "urbana" che si pone in maniera dialettica, e spesso critica, nei confronti del mondo rurale visto come "tradizionale". Ne consegue talvolta un disprezzo reciproco, con gli urbani che considerano i rurali "selvaggi", mentre questi criticano l'immoralità dei comportamenti dei cittadini. Allo stesso tempo, la città è vista dai villaggi come l'unico luogo dove ci siano opportunità di accumulazione di risorse, di diversificazione economica e di percorsi di vita collettiva e individuale emancipata. Al tempo stesso, la savana (*badyyya* per i mauri e *ladde* per i fulani) viene mitizzata dall'élite urbana come il "paese profondo", la fonte di identità tribale o etnica e dell'autenticità della vita nomade, agreste e tradizionale del Paese (Choplin 2009). Come nell'analisi di Gramsci sullo "strapaese", questi discorsi hanno un'implicazione politica: servono a stabilire un rapporto di rappresentanza tra la classe dirigente e la cosiddetta "Mauritania profonda", svolgendo una funzione di legittimazione di un rapporto tra Stato e società, tra istituzioni e masse, che si articola in modi clientelistici (Ciavolella 2009, 2012a). Con tali discorsi populistici intesi a parlare a nome di un paese "profondo" - rurale e tradizionale - interdetto però alla modernità

del potere, i diversi governi presidenziali, sia pretoriani che para-democratici, che si sono susseguiti fin dall'indipendenza hanno insistito su un presunto legame diretto tra la figura del capo, disegnata sulla matrice più antica del "sultano" (Ould Cheikh 2003), e gli abitanti della Mauritania profonda per restituire così l'immagine di un legame "organico" tra dirigenti e popolo, di una rappresentazione diretta che non ha dunque bisogno di ogni intermediazione politica. Questo collegamento simbolico, che potremmo dunque definire "populista", costituisce una retorica demagogica che intende palliare l'assenza di una rappresentanza democratica delle masse da parte dello Stato e delle sue istituzioni. Si tratta di un populismo che delimita il "popolo" alla sua rappresentazione tradizionale, finendo così per essere funzionale alle logiche delle classi dirigenti in cerca di legittimità, ma incapaci, o proprio nolenti, a farsi portatrici degli interessi e delle aspirazioni di quelle masse che ormai da decenni si presentano sulla soglia dello Stato e della società.

Tale legittimazione dello Stato e dell'élite attraverso il richiamo a un legame "tradizionale" con la "Mauritania profonda" non ha una funzione puramente simbolica e discorsiva. Essa intende fornire il quadro ideologico e discorsivo all'interno del quale poter giustificare e dunque sviluppare le pratiche clientelari, fondate appunto su reti e legami sociali "tradizionali" - tribalisti, etnicisti o localisti - che stabiliscono concretamente il legame tra classi dirigenti e masse: il clientelismo, lo ricordiamo, era per Gramsci una terza opzione dell'egemonia, a metà strada tra la coercizione violenta e il consenso puro, per instaurare un rapporto egemonico tra classe dirigente e masse. Come dimostrato da diversi studi sulla Mauritania, tali pratiche permettono, oltre alla distribuzione di risorse, la costruzione di solidarietà sociali e fedeltà elettorali che associano le élite politiche, governative come d'opposizione, ai villaggi o alle regioni rurali di origine. Un ancoraggio "rurale" è infatti indispensabile, per esempio, per avere séguito e legittimità in qualsiasi campagna politico-elettorale in ambito nazionale e nella capitale (Lechartier 2005). Nel suo celebre studio su politica e identità etniche e tribali in Mauritania, Marchesin (1992) ha dimostrato come il clientelismo sia un «modo di governare» (*mode de gouvernement*) nevralgico del funzionamento del sistema politico e sociale del Paese. Tale clientelismo si regge su reti, alleanze, affiliazioni - e dunque obbligazioni - di tipo tribalista ed etnicista. Attraverso tali canali di solidarietà, ma soprattutto tali reti di dipendenza e interdipendenza che egli stesso crea o alimenta, il clientelismo permette di rinsaldare in modo relativamente stabile il legame tra Stato e società. Ciò costituisce un quadro favorevole alla stabilità di una certa configurazione di potere, poiché permette la riproduzione delle élite che beneficiano del sistema, potendo operare grandi e piccole «rivoluzioni passive» (Ciavolella 2009): per esempio, ricorrendo a strategie di «assimilazione molecolare» delle contro-élite che possono eventualmente sorgere in seno all'opposizione. Questo spiega perché i "cittadini" sviluppino l'impressione, e spesso la convinzione, che, nonostante i colpi di stato ricorrenti e le ricomposizioni interne, il Governo così come l'élite che detiene il potere

siano essenzialmente stabili e impermeabili. Questo non significa però che il potere di governanti ed élite in Mauritania sia davvero impermeabile o che sia insensibile alle trasformazioni storiche e sociali determinate tanto da dinamiche interne che dall'integrazione del Paese a reti di flussi culturali ed economici internazionali le cui conseguenze sulla società non possono essere pienamente controllate da quelle stesse élite che in tali flussi tentano esse stesse di trovare nuove fonti di accumulazione.

Cittadinanza incompiuta e fratture sociali

La tradizione indiana dei *subaltern studies*, sia per quanto concerne il periodo coloniale (Guha 1997b) che per quello post-coloniale (Chatterjee 2004), ha visto come limite principale alla costruzione della cittadinanza nel mondo uscito dall'Impero l'assenza di una classe - la "borghesia" nell'immaginario liberale europeo - in grado di farsi promotrice e dunque rappresentante degli interessi di altre classi, con le quali instaurare un legame organico. Per quanto riguarda l'Europa, questa lettura è stata recentemente criticata, peraltro dall'interno dello stesso dibattito indiano, da Chibber (2013), perché rappresenterebbe implicitamente la storia europea come segnata da una vera e propria egemonia borghese. Lo stesso Gramsci aveva infatti dimostrato che l'allargamento della cittadinanza borghese in senso universalistico restava un ideale, ma non un risultato compiuto. Secondo Gramsci, nell'Italia post-risorgimentale il potere borghese che guidava la costruzione nazionale e la modernizzazione del Paese non riuscì a istituire un'egemonia completa, sul modello idealtipico della borghesia e dello Stato francese, poiché non riuscì a generare una cittadinanza borghese diffusa. La nostra ipotesi è dunque che, in Mauritania, le faglie potenziali nella stabilità del potere o quantomeno gli spazi sociali per l'emergere di contestazioni anti-egemoniche siano da ricercare nelle zone di esclusione della cittadinanza. La coesistenza tra pratiche clientelari e processi di modernizzazione, senza passare però attraverso la produzione di un proletariato urbano, è per Gramsci la condizione sociale necessaria per l'istituirsi di un **blocco sociale** tra città e campagne alla base dell'esclusione delle masse dal potere politico. Tale **blocco sociale** avrebbe infatti avuto come conseguenza, in Italia, di impedire una «dinamica espansiva» del regime di cittadinanza (Burgio 2007).

Come nell'Italia descritta da Gramsci, anche gli Stati post-coloniali hanno avuto forme di governo incapaci di creare un vero e proprio legame organico tra élite e masse, dando luogo a sistemi gerarchici di cittadinanza e processi disuguali e selettivi di integrazione. A proposito di cittadinanza incompiuta, la Mauritania sembra rappresentare un caso coloniale e poi post-coloniale abbastanza tipico (Ould Cheikh 2014). Fin dall'indipendenza, il Governo ha inteso il processo di *nation-building* come un'opera di modernizzazione di un Paese quasi esclusivamente rurale: costruzione dello Stato faceva rima con urbanizzazione, ma anche e soprattutto con la formazione del cosiddetto "uomo nuovo mauritano", in grado di muoversi dalla sua vita rurale tradizionale allo status di cittadino di uno Stato moderno, dal villaggio alla nuova

capitale, grazie al lavoro delle sezioni territoriali del partito unico. Più volte rilanciato dai Governi succedutisi e rinnovatosi anche nella cosiddetta, seppur tentennante, era democratica cominciata agli inizi degli anni '90, il progetto di costruzione nazionale attraverso la modernizzazione ha sempre trovato dei limiti in termini di espansione della cittadinanza. Pur fondando la loro legittimità su un rapporto populista con la Mauritania "profonda", i Governi succedutisi e la classe dirigente hanno spesso accusato il presunto tradizionalismo della società civile mauritana di determinare la loro incapacità di integrarsi alla modernità; teoria secondo la quale, in pratica, l'assenza di una cittadinanza inclusiva sarebbe "colpa" dei cittadini stessi (Ciavolella 2012b).

Una lettura più complessa permette invece di capire che la stessa modalità di governo che assicura il perdurare del blocco sociale al potere e che lega società politica e società civile - fondata su elitarismo, tribalismo, localismo, etnicismo e clientelismo - pur consentendo la costruzione di alleanze politiche e di legittimità, riproduce la frattura organica tra città e campagna, classe dirigente e masse, Stato e società, e sempre di più, in un contesto di accumulazione di risorse legate alle circolazioni globali da parte di pochi, tra ricchi e poveri. Queste fratture sociali e politiche legate allo sviluppo dello Stato si sono così sovrapposte, senza confondersi completamente, ad altri tipi di frammentazione della società mauritana sviluppatasi storicamente. Si tratta in particolare delle gerarchie statutarie, che includono addirittura forme più o meno latenti di schiavitù, la cui eredità pesa sulle possibilità di una cittadinanza piena per una parte significativa - e alcuni sostengono perfino della maggioranza - della popolazione; e si tratta anche della questione identitaria, più volte riaccesa nel dibattito pubblico e politico attorno all'appartenenza del Paese al mondo arabo o al mondo africano, con la ricorrente messa in discussione della cittadinanza mauritana - intesa nel senso di nazionalità - delle persone identificate come "negro-mauritane" (wolof, fulani e soninké) originarie delle regioni meridionali, così come dei rifugiati, o dei loro discendenti, che furono costretti a lasciare il Paese nel 1989-91 per sfuggire a persecuzioni dette "etno-razziali". Di fronte a tali fratture sociali e politiche - e non prettamente "culturali" - le élite governanti dall'indipendenza si sono spesso dimostrate reticenti, se non proprio nolenti, a eliminarle, con molti membri di tali élite che le hanno anzi fomentate, o quantomeno acconsentite, potendole sfruttare come reti asimmetriche di solidarietà e di fedeltà politica e così trarne benefici materiali e simbolici: in tal modo, la "Mauritania profonda" delle tribù e delle etnie, così come delle gerarchie statutarie, è presentata tanto più come la sorgente autentica della Nazione quanto essa si presenta divisa e frammentata e dunque innocua per il sistema politico (Ciavolella 2012b).

La *governance* urbana e il soggetto neoliberale come nuova egemonia

"Tradurre" Gramsci in altri tempi (l'oggi) e in altri luoghi (l'Africa), non significa, se ci atteniamo al concetto gramsciano stesso di "traduzione", trovare infinite analogie e corrispondenze. Si tratta piuttosto di applicare un medesimo metodo d'indagine

storica e politica per comprendere le configurazioni di potere specifiche in un luogo e a un tempo nell'articolazione tra ideologie e dinamiche sociali e tra società politica e società civile. Nel gioco di parallelismi e analogie tra Italia post-risorgimentale e Mauritania contemporanea, quest'ultima si distingue necessariamente per il posto inedito nella globalizzazione. Il "blocco storico" che vediamo in Mauritania oggi deve essere analizzato alla luce dell'articolazione dello Stato con configurazioni di potere internazionali e con la moltiplicazione degli attori della cosiddetta "*governance*", come proposto dalla corrente "neo-gramsciana" delle relazioni internazionali a partire dai lavori di Cox (1981, 1983). Diversi antropologi, ispiratisi a Gramsci, hanno insistito sul fatto che le soggettività sociali e politiche che stanno prendendo forma nelle società civili post-coloniali non possono essere lette solo nella loro interazione con o in opposizione allo Stato (Ferguson 2006; Fouquet 2013). Ma, soprattutto per quanto riguarda la "società politica", la configurazione del potere e la governamentalità sono rette non solo dalle azioni che passano dalle istituzioni statali, ma anche da istituzioni ed entità transnazionali, quali organizzazioni internazionali e ONG, che fanno della Mauritania attuale un Paese articolato alla *governance* globale. Ciò appare evidente soprattutto in materia di politiche urbane sulle quali ora ci concentriamo per comprendere il modo in cui la *governance* globale dà forma a una nuova configurazione egemonica del potere nel Paese.

Studi recenti hanno cercato di dimostrare che le città contemporanee, influenzate dalla *governance* neoliberale, costituirebbero l'opposto della *polis* greca, intesa come luogo di dibattito e partecipazione politica. Questo è almeno quello che pensa il geografo Swyngedouw (2011) con la sua teoria della "città post-politica". Quest'ultima sarebbe caratterizzata da modalità di *governance* sempre più complesse e oscure, e dunque certamente anche "post-democratiche", in cui le responsabilità dei governanti per l'intervento pubblico si trovano diluite. La moltiplicazione del numero di attori coinvolti nella gestione urbana ha come conseguenza la perdita di vista, da parte dei cittadini, dei rapporti di responsabilità con le istituzioni politiche che sono in principio preposte a rappresentarne i loro interessi. La gestione tecnocratica legittimerebbe qualsiasi azione pubblica negando la dimensione politica delle scelte governative. In questo modo, la responsabilità di un intervento inefficace non può ricadere sui governanti o su chi prende le decisioni. Inoltre, lo stesso processo decisionale, già predeterminato da interessi economici e politici più alti e più grandi, viene interinato da un simulacro di partecipazione democratica con attori scelti della "società civile" la cui funzione è quella di legittimare le scelte già fatte giungendo senza esitazioni a una parvenza di consenso. Secondo Swyngedouw, la conseguenza di questa depoliticizzazione dell'intervento pubblico in ambito urbano è di inibire qualsiasi forma di protesta.

Swyngedouw ha formulato l'idea di una "città post-politica" per parlare della *governance* urbana nel mondo occidentale. La traduzione della sua teoria alle città post-coloniali, africane in particolare, si rivela utile per dimostrare l'intento di depoliticizzazione e al

tempo stesso di legittimazione delle politiche urbane. Per quanto riguarda Nouakchott, i modelli di sviluppo e pianificazione urbana e i metodi di gestione attuali non fanno altro che approfondire una depoliticizzazione delle politiche urbane che ha sempre tentato, negli ultimi cinquant'anni, di giustificare l'incapacità politica di inglobare le masse - prima giunte dalla campagna e poi nate nei quartieri popolari, nei termini dell'inclusione sociale e politica. Fin dalla sua nascita agli albori dell'indipendenza del Paese, Nouakchott è stata il luogo di una costruzione egemonica dell'élite governante che è passata, tra le altre cose, dalla pianificazione urbana come laboratorio di governamentalità e arena di costruzione del rapporto di dominio e di rappresentanza tra Stato e società. Questa funzione della pianificazione urbana persiste ancora oggi, ma assume nuove forme: da luogo simbolo del potere, la capitale diventa luogo di attrazione e investimento per i capitali internazionali, in particolare nei settori fondiario e immobiliare. Negli ultimi anni, come nella maggior parte dei casi di città africane, l'élite urbana sta prendendo come modello Dubai, mobilitando i modelli egemoni "globali" delle "worlding cities" (Roy, Ong 2011), in quanto simbolo del capitalismo. Questa voglia di modernità urbana è indissolubilmente legata alla competizione territoriale tra le grandi città a livello globale. Essa si traduce in "megaprogetti" (Barthel 2010): i terreni su cui si edifica sono spesso venduti su mercati opachi, i quali attirano l'appetito di governanti e notabili locali che si propongono come mediatori o che sono essi stessi investitori, e sono favoriti dalla liberalizzazione e dalla deregolamentazione richiesta dalla *governance* globale. A Nouakchott, questo tipo di "urban fantasies" (Watson 2014) si traduce, per esempio, nel megaprogetto Ribat el-Bahr, finanziato da fondi kuwaitiani e sauditi, che prevede la costruzione di un porto e di un lungomare turistico, o il Nouakchott New Town, un complesso residenziale di lusso a venti chilometri a nord della città e finanziato dal Qatar.

168

Questa città pianificata, come in altri contesti post-coloniali (Chatterjee 2004), si basa sull'idea che i progetti urbani e il capitalismo consentiranno il consolidamento della borghesia e di una cittadinanza propriamente urbana, con tutta la complessità semantica di tale nozione legata non solo all'idea di città, ma anche di comportamenti adatti e convenienti, opposti alle pratiche anarchiche e selvagge attribuite spesso agli abitanti dei quartieri precari. Eppure, il divario tra questa città sognata e la città reale dei suoi abitanti, che vivono per lo più nelle baraccopoli e nei quartieri poveri, è enorme (Choplin 2009). Accanto ai progetti faraonici, la cui esecuzione non è certa, data la volatilità degli investimenti, sono stati attuati programmi di risanamento edilizio, basati sulle "best practices" delle istituzioni internazionali, e fondati dunque su logiche "bottom-up" di "good governance" e su idee che richiedono agli abitanti stessi una trasformazione delle proprie pratiche e abitudini: la loro responsabilizzazione, il rafforzamento delle loro capacità, la formalizzazione del settore informale, l'accesso al microcredito, ecc. Queste strategie hanno come obiettivo di produrre dei soggetti neoliberali, dai comportamenti "urbani", integrati alla città in quanto proprietari

indebitati di un lotto edilizio. Questa visione si traduce a Nouakchott, in particolare, nel progetto di eradicazione del più grande *slum* del centro della città, da applicare secondo le direttive del Programma di Sviluppo Urbano finanziato dalla Banca Mondiale. Effetto collaterale del progetto, più di 20.000 persone sono state cacciate dal quartiere. Da questo punto di vista, Nouakchott sembra rientrare chiaramente nella categoria di città post-politica: le politiche urbane si basano nominalmente su ideali di buon governo, di partecipazione e di lotta contro la povertà e marginalità, ma che alla fine producono esclusione e depoliticizzazione. Eppure, con Swyngedouw (2011), dovremmo chiederci se questa città post-politica non possa dare vita ugualmente a una "*insurgent polis*"; in altre parole, se possa prendere forma una "città futura" costruita dai «senza-parte» come li chiama Rancière (2007): costruita non dalle "politiche" (nel senso di *policies*), ma dalla "politica" (*politics*) degli emarginati della città presente.

Cittadinanza e iniziativa storica ai margini della città

Secondo Gramsci, la versione borghese della cittadinanza, pur essendo tendenzialmente espansiva nel voler integrare sempre più strati della popolazione alla classe media, riduce la cittadinanza a un concetto giuridico formale e nominale (l'appartenenza) e non a una condizione sostanziale, e a dei diritti d'ordine economico (nel nostro caso l'individuo neoliberale) e non alla partecipazione politica. Tuttavia, secondo Gramsci, pur producendo esclusione, le forme borghesi e nominali di cittadinanza, come la democrazia puramente elettorale, favoriscono, senza volerlo, una dinamica di politicizzazione delle masse, soprattutto urbane. Qualora gli ideali sbandierati di universalità, di integrazione, di sviluppo e di partecipazione politica dimostrino di essere concetti vuoti e promesse non rispettate essi possono essere ripresi e fatti propri dagli stessi gruppi subalterni, come Gramsci sostenne a proposito dell'allargamento della partecipazione elettorale: «si è irriso, e si irride ancora al valore numero, che sarebbe solo un valore democratico, non rivoluzionario: la scheda, non la barricata. Ma il numero, la massa, ha servito a creare un nuovo mito: il mito dell'universalità, il mito della marea che sale irresistibile e fragorosa e raderà al suolo la città borghese sorretta sui puntelli del privilegio. Il numero, la massa [...] ha saldato la convinzione che ogni singolo ha di partecipare a qualcosa di grandioso che sta maturando» (Gramsci 1917b).

Quest'apertura sulle possibilità di una politica dei subalterni, di questi integrati-esclusi della città, ci invita a riflettere sul legame tra città e cittadinanza intesa non in senso puramente formale, ma in senso politico. In un precedente articolo (Choplin, Ciavolella 2008), si è fatto riferimento al concetto gramsciano di "margine" per capire come un'iniziativa politica di abitanti subalterni può emergere in quei margini, sia spaziali che sociali, della città prodotti dalla *governance* urbana e dall'esclusione politica. Il nostro approccio si approssima a quello di alcuni altri studiosi, d'ispirazione post-coloniale, che applicano idee gramsciane alla teoria urbana, come Partha Chatterjee, Ananya Roy e Asaf Bayat, ma il nostro uso di Gramsci e le nostre conclusioni, come vedremo,

sono diverse. Sovvertendo e deviando la nozione gramsciana di "società politica", che si riferisce originariamente allo spazio sociale dello Stato, Chatterjee identifica con essa la politica di emarginati lasciati al di fuori della società civile borghese e dalla cittadinanza formale, ma le cui vite comunque dipendono dalla governamentalità neoliberale. Chatterjee (2004) mette in evidenza la capacità di questi gruppi di produrre una politica autonoma, prendendo le distanze dall'idea di Gramsci di un necessario processo di inclusione dello stato civile nella società politica, cioè della società nello Stato, ai fini dell'emancipazione. In modo simile a Chatterjee, Roy (2011) parla di "*subaltern urbanism*" per qualificare la capacità di azione politica di abitanti dei quartieri poveri, in una prospettiva che disloca e al contempo allarga la stessa nozione di "politica", da attività esclusiva di chi occupa il potere e le istituzioni, a pratiche, strategie ed enunciati dei soggetti sociali "dal basso".

Queste idee sono utili per capire l'*agency* dei cittadini subalterni a Nouakchott. In opposizione alle forze omogeneizzanti ed egemoniche dei modelli urbanistici, si sviluppano delle pratiche informali, chiamate localmente *tcheb-tchib* (Ould Ahmed Salem 2001) e altre *coping strategies* che permettono di sopravvivere ed evolvere negli interstizi della città e in relativa autonomia rispetto ai poteri che, almeno in parte, controllano il suo sviluppo. Si tratta in particolare di strategie di *squatting* - denotate localmente con il termine di *gazra*⁶ con cui si indicano gli stessi quartieri precari - o di pirateria di servizi (in particolare di acqua ed elettricità), che si presentano come risposte subalterne di fronte delle carenze delle autorità pubbliche.

170

Queste tattiche evocano ciò che Bayat (1997) ha definito la «politica informale del popolo» o della *uncivil society*. Qui, Bayat gioca chiaramente, in un modo simile a Chatterjee, con i concetti di ascendenza gramsciana, ma si ispira anche alle «forme quotidiane di resistenza» di James Scott (1985). Secondo Bayat, queste forme di resistenza non sarebbero da considerarsi come esplicitamente "politiche", in quanto non si riconoscono coscientemente come tali: sono piuttosto un modo di praticare una «tranquilla invasione» (*quiet encroachment*) nel sistema, tattiche quotidiane per affrontare le ingiustizie e per negoziare la loro posizione politica, sociale ed economica nel sistema urbano. Le teorie di Bayat sulla *quiet encroachment* hanno ispirato studi urbani sul *Global South*, in particolare nella comprensione delle forme di dissenso, mobilitazione e negoziazione con lo Stato attraverso le resistenze individuali quotidiane (Béni-Gbaffou, Oldfield 2011). Vale la pena notare che, per teorizzare questa «tranquilla invasione», Bayat (1997: 57) fa riferimento a Gramsci e al suo concetto di "rivoluzione passiva": benché le tattiche popolari non siano rivoluzionarie, esse apportano lievi, ma continue modifiche al sistema. In assenza di una rivoluzione politica aperta, la gente sarebbe in grado di modificare le condizioni della propria esistenza urbana attraverso forme quotidiane di resistenza e, così, di eludere il potere. Tuttavia, questo ci distoglie da una prospettiva propriamente gramsciana. Con «rivoluzione passiva», Gramsci non si riferisce alla politica dei deboli, ma alla politica dei forti una «rivoluzione senza

rivoluzione» (Gramsci 1975: Q 1 § 44, 41), un cambiamento introdotto dalle classi dominanti in situazioni di crisi per rigenerare il loro potere, beneficiando di una «mancanza di iniziativa popolare». In una prospettiva gramsciana, la politica della gente comune identificata da Bayat dovrebbe piuttosto essere considerata, secondo le parole di Gramsci, un «sovversivismo sporadico, elementare, disordinato delle classi popolari», che lascia spazio alla possibilità, per le classi dominanti, di reagirvi con un certo riformismo paternalistico e dunque un «restauro» del potere che accoglie «una qualche parte delle esigenze popolari» (Gramsci 1975: Q 8 § 25, 957). La prospettiva di Gramsci ci permette, dunque, almeno nel caso di Nouakchott, di andare al di là di una visione romantica della politica nei margini della città, richiedendo di guardare anche agli ostacoli incontrati da queste forme di resistenza subalterna nel trasformarsi in iniziative politiche per l'emancipazione.

La resistenza nelle baraccopoli

A Nouakchott, i programmi di miglioramento delle baraccopoli prevedono, come altrove, di concedere titoli di proprietà sulla terra agli abitanti come capitale iniziale per entrare nella moderna economia di mercato. Tali programmi hanno però avuto come conseguenza anche imponenti sfratti (Choplin 2014). Con il programma già citato di *slum upgrading* finanziato dalla Banca Mondiale, la maggior parte degli abitanti delle baraccopoli interessate dal progetto si è vista negare il diritto di accedere al titolo di proprietà che era in principio previsto per loro: l'idea era che avrebbero rinunciato alla loro baracca e alla loro terra occupata informalmente per vedersi poi riconosciuto un diritto di proprietà su un lotto formale nello stesso quartiere. Questo processo richiedeva un censimento degli abitanti e una lottizzazione della terra. Tuttavia, per gran parte degli abitanti del quartiere il dossier di censimento è stato considerato come inesistente o come incompleto, per l'assenza di una foto identificativa o di un numero di registro catastale del loro appezzamento. Così, sono stati schedati nella categoria dei "*sans fiche, sans photo*" ("senza scheda, senza foto") e non hanno potuto ottenere il titolo di proprietà sulla terra che avevano fino ad allora effettivamente occupata in un quartiere prossimo al centro di Nouakchott.

Nel 2008, 20.000 persone sono state sfrattate e reinsediate lontano, in una zona sabbiosa e desertica a sud della città priva di tutte le utenze e i servizi. Non senza una certa tragica ironia, "*sans fiche sans foto*" è il nome che gli sfollati hanno dato al loro lontano nuovo quartiere di reinsediamento, dove è stato concesso loro non più di un diritto temporaneo di occupazione della terra. Nel corso delle nostre recenti indagini, abbiamo capito che, al momento del programma di riqualificazione, i funzionari pubblici e gli attori responsabili del programma di sviluppo avevano preso i loro documenti per manometterli e rivendere, per grandi somme di denaro, le schede catastali a persone di classi sociali superiori.

Nel 2012, quattro anni dopo il dislocamento, le stesse persone sfollate hanno deciso di

scrivere lettere al prefetto. Come dimostra una di queste lettere che abbiamo potuto recuperare,⁷ esse non denunciavano la corruzione, l'abuso di fondi o altre ingiustizie che avevano provocato il loro sfratto, ma si limitavano a chiedere un «miglioramento delle condizioni di vita quotidiana nel presente sito», ossia nel nuovo quartiere periferico, e, in particolare, il riallaccio alla rete elettrica, una scuola e turni notturni di polizia per la sicurezza. Parallelamente, una piccola minoranza, avendo capito il sistema, si è preoccupata di chiedere al più presto la trasformazione dei loro diritti di occupazione temporanea del suolo nel nuovo quartiere periferico in un vero e proprio titolo di proprietà, mostrando grande competenza tattica nel competere, con le loro armi dei deboli, con le condizioni poste dai forti, ma finendo per integrare completamente l'idea di un accesso alla proprietà attraverso un sistema che resta selettivo, arbitrario e discriminatorio. Entrambi i tentativi di mobilitazione suggeriscono l'idea che gli abitanti di questo quartiere periferico sono certamente in grado di attivarsi sul piano locale per esigere servizi e diritti di proprietà, partecipando essi stessi alla loro trasformazione in individui proprietari. Tuttavia, il "diritto alla città", nella sua concezione lefebvriana di partecipazione a una cittadinanza urbana e di giustizia sociale e spaziale, è raramente rivendicato in quanto tale.

Gli *haratin* in città, dalla schiavitù all'*agency*

172

Se focalizziamo la nostra attenzione su tali progetti urbani, arriviamo facilmente alla conclusione che le mobilitazioni e le capacità di resistenza delle popolazioni locali restano deboli, visto che, in nessun caso, a Nouakchott, si è assistito a mobilitazioni efficaci. Tuttavia, se allarghiamo la visuale, vedremo che tali margini urbani stanno diventando luoghi per nuove e inaspettate forme di politicizzazione con cui potrebbero articolarsi le rivendicazioni locali e particolari. Ciò vale in particolare per la situazione degli *haratin*, come vengono chiamati i discendenti di ex-schiavi, che rappresentano la maggioranza relativa, ma spesso invisibile, della popolazione mauritana (Ould Saleck 2003). La maggior parte di essi vive nei margini della città, come riflesso della loro posizione marginale nella società. Paradossalmente, questi margini urbani sono diventati anche spazi di relativa libertà dai loro ex-patroni che vivono in altre parti della città (Ahmed 2015). Certo, gli *haratin* rimangono ancora intrappolati nelle reti clientelari di dipendenza, ma negli *slum* e nei quartieri precari fanno esperienza della marginalità condividendo le stesse condizioni urbane con altre persone, avendo accesso ad altre iniziative (associazioni femminili, collegamenti con i progetti delle ONG, progetti di scolarizzazione). I margini urbani diventano così laboratori di nuove identità condivise e di nuove solidarietà sociali e quindi, forse, luoghi propizi alla formazione di un nuovo soggetto politico. Ciò è particolarmente vero per questi ultimi anni, durante i quali le aspirazioni locali entrano in risonanza con un nuovo e forte movimento anti-schiavista nazionale, guidato dal leader *haratin* Biram Dah Abeid. Fondatore dell'"Iniziativa per la rinascita del movimento abolizionista" (*Initiative pour la résurgence du mouvement*

abolitionniste de Mauritanie - IRA), Biram lotta contro la schiavitù, ma, più in generale, per promuovere la parità tra tutti i cittadini mauritani. Cercando di abbattere i confini etnici e comunitari, che hanno tradizionalmente frammentato le forze dell'opposizione al potere, egli invoca una grande alleanza che coinvolga tutti i marginali per rivendicare l'inclusione sociale e il riconoscimento dei loro diritti e della cittadinanza. Queste richieste di cittadinanza inclusiva e attiva sono in stretto collegamento, anche se non in maniera esclusiva, con le questioni urbane. Infatti, occupare lo spazio urbano è diventata una strategia centrale per farsi sentire e rendersi visibili: in esso, ci si rende conto di condividere una comune condizione di cittadini di seconda classe, sia all'interno del Paese che all'interno della città, ma anche di far parte della maggioranza della popolazione e, quindi, di essere nelle condizioni di poter svolgere collettivamente un ruolo politico. Il movimento IRA tiene regolarmente sit-in davanti ai ministeri e organizza marce attraverso la città e il Paese. Il Governo ha reagito, sopprimendo le manifestazioni di piazza e imprigionando i leader, ma senza, al momento, riuscire a soffocare il movimento.

Nouakchott fa da sfondo oggi a manifestazioni di dissenso, attraverso proteste apertamente politiche. Nel mese di maggio 2014, alcuni gruppi *haratin* hanno manifestato per le strade. Pochi giorni dopo, altri gruppi cosiddetti "negro-mauritani" - "minoranze" wolof, pulaar e soninke - si sono lanciati in una nuova protesta. Erano essenzialmente persone che, nel 1989, furono deportate in Senegal per volontà o con la complicità del Governo mauritano e che sono state rimpatriate negli ultimi dieci anni con promesse non mantenute di riconoscimento della loro cittadinanza e di reinserimento nella vita sociale e politica del Paese, o con il riconoscimento dei diritti sulle terre che furono allora sottratte loro, o con l'opportunità di una reintegrazione sociale nella città. I movimenti degli *haratin* e dei rifugiati non sono interconnessi, ma l'IRA lavora a una nuova alleanza di persone emarginate, in modo inedito per un'opposizione da sempre frammentata. Al momento, questi movimenti distinti convergono verso il centro della città per rivendicare una cittadinanza più inclusiva.

Conclusione

A Nouakchott, le dinamiche recenti dimostrano chiaramente, se non una politicizzazione generalizzata, almeno una moltiplicazione di iniziative ed esperienze "dal basso". In quest'articolo, abbiamo tentato di mostrare il graduale spostamento della stessa politica delle istituzioni statali ai luoghi interstiziali e informali dell'emarginazione nella società civile. In questo nuovo contesto, i margini urbani appaiono sempre più come «spazi di speranza» (Harvey 2000) per gruppi subalterni, siano essi gli abitanti delle baraccopoli, gli *haratin* o i giovani. Nel mobilitarsi, chiedendo una cittadinanza più inclusiva e globale, essi stanno plasmando il futuro della città di Nouakchott. Tuttavia, da una prospettiva gramsciana, dobbiamo interrogarci sulla capacità di queste mobilitazioni di produrre la "città futura", una *polis* che permetta forme innovative di cittadinanza urbana e non

urbana per esprimersi, non solo attraverso un regime giuridico che riconosce i diritti, ma come condizione per l'espressione di iniziative politiche in grado di garantire la trasformazione sociale e l'emancipazione dalla subalternità. Se il futuro della città, in senso gramsciano, emergerà dal centro o dai margini di Nouakchott rimane ancora una questione aperta.

Armelle Choplin, geografa, maître de conférence, Université de Paris Est, École d'urbanisme de Paris, Parigi.

Riccardo Ciavolella, antropologo, chargé de recherche CNRS, IIAC (EHESS Parigi) e "chercheur résident" all'École française de Rome (Roma).

NOTE:

1 - Per quanto riguarda i riferimenti ai *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, in questo articolo è usato il sistema convenzionale di indicazione così come esso è accettato e usato dagli studiosi gramsciani internazionali, con la lettera Q per indicare il quaderno e il simbolo § per la sezione.

2 - Tutte le citazioni seguenti sono tratte da *La città futura* tranne quando indicato altrimenti.

3 - In questo senso, la visione gramsciana si avvicina a quella di Henri Lefebvre, che distingueva tra un'utopia, chiaramente da respingere e criticare, come «sintomo di fallimento e di impotenza», e un'utopia, politicamente utile, come «manifestazione di un impulso emotivo verso l'azione» (Lefebvre 1962: 73; vedasi anche Busquet 2013).

4 - Intervista a Monza su "Radio France Internationale", 21 aprile 2009: http://www.rfimusique.com/musiquefr/articles/112/article_17590.asp.

174

5 - La difficoltà di stabilire un rapporto diretto tra città e campagna è dovuta, secondo Gramsci, alla mancanza di città industriali, con l'eccezione di Torino: il ricco tessuto urbano italiano è infatti fiorito in epoca pre-industriale, articolandosi nelle città tardo-medievali e nei principati del Rinascimento. L'Italia non era stata in grado di sviluppare un'urbanità borghese e, pertanto, di stabilire uno Stato liberale, che, come è avvenuto per l'Inghilterra e soprattutto per la Francia giacobina (Gramsci 1975: Q 1 § 48), mettesse in rapporto organico la città e la campagna.

6 - Il termine *gazra* indica originariamente l'occupazione indebita del demanio pubblico e come tale è utilizzato per nominare i quartieri di occupazione informale. A partire da questo significato, il termine è utilizzato in modo generico per indicare pratiche e attività che escono dai limiti imposti dalla legge, insistendo sul carattere informale e *débrouillard* di chi le compie.

7 - Lettera degli abitanti del quartiere *sans fiche* indirizzata al *cali* (governatore) e all'*hakem* (prefetto) di Nouakchott del 17 novembre 2011.

Riferimenti bibliografici

- Ahmed M.B. (2015), *La mobilité sociale du statut servile en milieu hassanophone de Mauritanie: espaces et discours*, Thèse de doctorat en Anthropologie, Université de Lorraine, Metz
- Baratta G. (2007), *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma
- Barthel P.A. (2010), *Arab Mega-Projects: Between the Dubai Effect, Global Crisis, Social Mobilization and a Sustainable Shift*, in «Built Environment», vol. 36, n. 2
- Bayat A. (1997), *Un-Civil Society: The Politics of the 'Informal People'*, in «Third World Quarterly», vol. 18, n. 1
- Bénit-Gbaffou C., S. Oldfield (2011), *Accessing the State: Everyday Practices and Politics in Cities of the South*, in «Journal of Asian and African Studies», vol. 46, n. 5
- Boothman D. (2012), *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Guerra Edizioni, Perugia
- Burgio A. (2007), *Per Gramsci: crisi e potenza del moderno*, DeriveApprodi, Roma
- Busquet G. (2013), *L'espace politique chez Henri Lefebvre: l'idéologie et l'utopie*, in «Justice spatiale/Spatial justice», 2012/2013, n. 5, On-line edition: <http://www.jssj.org/wp-content/uploads/2013/09/JSSJ5-3-fr1.pdf>

- Chatterjee P. (2004), *The Politics of the Governed: Reflections on Political Society in Most of the World*, Columbia University Press, New York
- Chibber V. (2013), *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso Books, London
- Choplin A. (2009), *Nouakchott: Au carrefour de la Mauritanie et du monde*, Karthala-PRODIG, Paris
- Choplin A. (2014), *Post-politics and Subaltern (De)Mobilization in an African City. Nouakchott (Mauritania)*, in «Journal of Asian and African Studies», vol. 49, n. 5
- Choplin A., J. Lombard (2009), *La Mauritanie Offshore. Extraversion économique, Etat et sphères dirigeantes*, in «Politique africaine», n. 114, pp. 87-10
- Choplin A., R. Ciavolella (2008), *Marges de la ville en marge du politique? Logiques d'exclusion et aspirations urbaines à Nouakchott*, in «Autrepart», n. 45, pp. 73-89
- Ciavolella R. (2009), *Entre démocratisations et coups d'état. hégémonie et subalternité en Mauritanie*, in «Politique Africaine», n. 114, pp. 3-21
- Ciavolella R. (2012a), *Huunde Fof Ko Politik - Everything is Politics. Gramsci, Fulani and the State in Mauritania*, in «Africa Today», vol. 58, n. 3
- Ciavolella R. (2012b), *“La Mauritanie en horizontal et en vertical. Une déconstruction des dialectiques identitaires à travers le cas d'un groupe frontière (Les Fulaabe)”, in S. Pouessel (ed.), Le Maghreb et ses Africanités*, Karthala, Paris
- Comaroff J. (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, University of Chicago Press, Chicago
- Cox R.W. (1981), *Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory*, in «Millennium: Journal of International Studies», vol. 10, n. 2
- Cox R.W. (1983), *Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method*, in «Millennium: Journal of International Studies», vol. 12, n. 2
- Diop M.A. (2013), *“Jeunesse, culture urbaine et citoyenneté en Mauritanie”*, In E. Pieterse, A.M. Simone (eds.), *Rogue Urbanism: Emergent African Cities*, Jacana, Johannesburg
- Diouf M., R. Fredericks (eds.) (2013), *Les arts de la citoyenneté au Sénégal: Espaces contestés et civilités urbaines*, Karthala, Paris
- Ekers M., G. Hart, S. Kipfer, A. Loftus (eds.) (2013), *Gramsci, Space, Nature and Politics*, Wiley-Blackwell, Oxford
- Ferguson J. (2006), *“The Transnational Topographies of Power: Beyond the «State» and Civil Society”*, in J. Ferguson (ed.), *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press, Durham
- Fouquet T. (2013), *“Les aventurières de la nuit dakaroise”*, in M. Diouf, Fredericks R. (eds.), *Les arts de la citoyenneté au Sénégal: Espaces contestés et civilités urbaines*, Karthala, Paris
- Frosini F. (2003), *Sulla “traducibilità” nei Quaderni di Gramsci*, in «Critica marxista: analisi e contributi per ripensare la sinistra», n. 6, pp. 29-38
- Gidwani V. (2006), *What's Left? Subaltern Cosmopolitanism as Politics*, in «Antipode», vol. 38, n. 1
- Gledhill J., P.A. Schell (2012), *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*, Duke University Press, Durham
- Gramsci A. (1917a), *“Indifferenti”*, in *La città futura*, Federazione giovanile piemontese del Partito Socialista
- Gramsci A. (1917b), *“Margini”*, in *La città futura*, Federazione giovanile piemontese del Partito Socialista
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi
- Guha R. (1997a), *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Guha R. (1997b), *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge MA
- Harvey D. (2000), *Spaces of Hope*, University of California Press, Berkeley
- Jazeel T. (2014), *Subaltern Geographies: Geographical Knowledge and Postcolonial Strategy*, in «Singapore Journal of Tropical Geography», vol. 35, n. 1
- Kipfer S. (2013), *“City, Country, Hegemony: Antonio Gramsci's Spatial Historicism”*, in M. Ekers, G. Hart, S. Kipfer, A. Loftus (eds.), *Gramsci, Space, Nature and Politics*, Wiley-Blackwell, Oxford
- Lechartier C. (2005), *L'espace nomade du pouvoir politique en Mauritanie. Des lieux de la bediyya de l'Est à la capitale*, Thèse de Doctorat de Géographie, Université de Rouen, Rouen
- Lefebvre H. (1962), *Introduction à la modernité*, Editions de Minuit, Paris
- Marchesin P. (1992), *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Karthala, Paris
- Moore D.S. (1998), *Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands*, in «Cultural Anthropology», vol. 13, n. 3
- Ortner S.B. (1995), *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*, in «Comparative Studies in Society and History», vol. 37, n. 1
- Ould Ahmed Salem Z. (2001), *«Tcheb-tchib» et compagnie: lexique de la survie et figures de la réussite en Mauritanie*, in «Politique Africaine», n. 82, pp. 78-100

- Ould Cheikh A.W. (2003), *La science au(x) miroir(s) du prince. Savoir et pouvoir dans l'espace arabo-musulman d'hier et d'aujourd'hui*, in «Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée», n. 101-102, pp. 129-55
- Ould Cheikh A.W. (2014), «*Pluralisme monolithique, sultanisme, Etat à mi-temps*», in A.W. Ould Cheikh (eds.), *Etat et société en Mauritanie. Cinquante ans après l'Indépendance*, Karthala, Paris
- Ould Saleck E. (2003), *Les Haratins, le paysage politique mauritanien*, L'Harmattan, Paris
- Purcell M. (2012), *Gramsci Is not Dead: For a "Both/And" Approach to Radical Geography*, in «ACME: An International E-Journal for Critical Geographies», vol. 11, n. 3
- Rancière J. (2007), *Il disaccordo*, Meltemi, Roma
- Robinson J. (2006), *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*, Routledge, London and New York
- Roy A. (2011), *Slumdog Cities: Rethinking Subaltern Urbanism*, in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 35, n. 2
- Roy A., Ong E. (2011), *Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global*, Wiley-Blackwell, Oxford
- Scott J.C. (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven
- Scott J.C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven
- Sivaramakrishnan K (2005), *Some Intellectual Genealogies for the Concept of Everyday Resistance*, in «American Anthropologist», vol. 107, n. 3
- Swyngedouw E. (2011), *Designing the Post-Political City and the Insurgent Polis*, (Civic City Cahier 5), Bedford Press, London
- Watson V. (2014), *African Urban Fantasies: Dreams or Nightmares?*, in «Environment and Urbanization», vol. 26, n. 1