

SAGGIO

Lo Stato-nazione moderno nei contesti postcoloniali: genealogie coloniali, logiche di potere ed epistemologie dominanti

ELISA FOGLIO

*Sapienza Università di Roma - Università di Bari "Aldo Moro"***Abstract**

Il saggio analizza criticamente lo Stato-nazione moderno nei contesti postcoloniali, mostrando come esso nasca dall'intreccio tra colonialismo, nazionalismo e modernità. Attraverso un approccio decoloniale, mette in luce le genealogie storiche, le logiche di potere e le epistemologie dominanti che ne sostengono l'impianto. L'analisi evidenzia come le strutture istituzionali, spaziali e conoscitive del colonialismo siano state ereditate e riformulate dalle élite post-indipendenza, producendo processi di omogeneizzazione, esclusione e controllo. Integrando contributi di Mamdani, Scott, Lefebvre, Mbembe, Quijano e De Sousa Santos, il testo esplora tre dimensioni chiave: la co-costituzione di colonialismo e Stato moderno; la produzione e gestione dello spazio come dispositivo di sovranità e necropolitica; il ruolo delle epistemologie eurocentriche e la necessità di un'ecologia dei saperi che valorizzi conoscenze situate e pratiche comunitarie. In questo modo il saggio propone una lettura dello Stato postcoloniale come arena di tensione tra dominio e possibilità di trasformazione.

Parole chiave: Stato-nazione, postcolonialismo, colonialità del potere, eurocentrismo, epistemologie plurali

English version

This essay critically examines the modern nation-state in postcolonial contexts, showing how it emerges from the entanglement of colonialism, nationalism and modernity. Using a decolonial approach, it highlights the historical genealogies, power logics and dominant epistemologies sustaining its structure. The analysis reveals how institutional, spatial and cognitive frameworks of colonialism were inherited and reformulated by post-independence elites, generating processes of homogenization, exclusion and control. Drawing on Mamdani, Scott, Lefebvre, Mbembe, Quijano and De Sousa Santos, the text explores three key dimensions: the co-constitution of colonialism and the modern state; the production and management of space as a device of sovereignty and necropolitics; and the role of Eurocentric epistemologies alongside the need for an ecology of knowledges that values situated knowledge and community practices. In doing so, the essay frames the postcolonial state as a field of tension between domination and possibilities for transformation.

Keywords: Nation-state, postcolonialism, coloniality of power, eurocentrism, plural epistemologies

Introduzione

L'emergere dello Stato-nazione moderno in realtà postcoloniali si intreccia in maniera indissolubile con le eredità coloniali e con i progetti di costruzione nazionale post-indipendenza. Lungi dal rappresentare una rottura netta con il passato, i processi di *state-building* hanno spesso riprodotto e riformulato schemi, istituzioni e logiche ereditate dal dominio coloniale. Le conseguenze di tale continuità si manifestano non soltanto nella configurazione delle strutture amministrative, ma anche nelle categorie epistemiche attraverso cui lo Stato ha definito appartenenze, gerarchie e forme di esclusione.

In questa prospettiva, l'analisi dello Stato postcoloniale non può limitarsi allo studio delle istituzioni politiche, ma deve interrogare le forme di potere che ne hanno plasmato la genesi, i dispositivi di territorializzazione e controllo che ne organizzano lo spazio e le epistemologie che ne legittimano l'azione. Il presente saggio si inserisce così all'interno delle teorie post e decoloniali, che non solo indagano e criticano le forme di potere ereditate dal colonialismo, ma interrogano anche i modi in cui le strutture conoscitive dominanti sono state definite, istituzionalizzate e applicate nei contesti postcoloniali. In particolare, verranno esplorate tre dimensioni centrali: (1) la genesi del concetto di Stato-nazione e il suo legame intrinseco con colonialismo e nazionalismo; (2) le logiche spaziali e necropolitiche che hanno modellato i territori coloniali e che si riproducono nelle configurazioni postcoloniali; (3) il ruolo delle epistemologie dominanti, in particolare la razionalità eurocentrica, nella produzione di esclusioni e nella delegittimazione dei saperi locali che caratterizza lo Stato moderno. L'obiettivo è quello di mostrare come lo Stato postcoloniale, lungi dall'essere soltanto un progetto emancipativo, si configuri come il risultato di una tensione costante tra riproduzione delle logiche coloniali e ricerca di alternative, tensione che si riflette tanto sul piano politico quanto su quello epistemologico.

Colonialismo, nazionalismo e Stato moderno

Lo Stato-nazione moderno non è un'entità naturale, bensì una costruzione storica e culturale radicata nella modernità occidentale. Esso si fonda sulla

commistione tra lo Stato, inteso come ordinamento giuridico che definisce l'appartenenza attraverso la cittadinanza, e la nazione, intesa come comunità politica fondata su una narrazione di identità condivisa (Mamdani, 2020). Questa forma politica è il risultato di un processo di ingegneria sociale che si afferma in Europa a partire dal XVI secolo e che lega indissolubilmente la nascita del nazionalismo moderno all'espansione coloniale.

Come mostra Anderson (1983), il nazionalismo non rappresenta il risveglio di identità latenti all'autoconsapevolezza, ma è un progetto che immagina comunità dove esse ancora non esistono, attraverso dispositivi culturali e politici. In questo senso, ogni Stato-nazione è una *comunità immaginata*, costruita attraverso narrazioni condivise, simboli, confini e sistemi di senso. Adottando questa prospettiva, Mamdani (2020) sottolinea come la genesi dello Stato-nazione moderno sia inseparabile dal 1492, data che segna contemporaneamente il processo di pulizia etnica interna nella penisola iberica – finalizzata alla creazione di una patria cristiana omogenea da parte della monarchia castigliana – e la conquista dell'America, con l'avvio del dominio coloniale oltremare. Colonialismo e nazionalismo non furono quindi fasi distinte, ma processi co-costitutivi di una stessa modernità politica, basata sull'omogeneizzazione interna e sull'espansione esterna. Sviluppandosi all'interno di un processo che mischia pulizia etnica, omogeneizzazione interna e dominio d'oltremare, è possibile affermare che colonialismo, nazionalismo e modernità si costruirono reciprocamente.

Se in Europa tale processo portò all'introduzione del principio di tolleranza religiosa e di sovranità territoriale, sanciti con la pace di Vestfalia del 1648, tale logica non fu estesa alle colonie. Mentre in Europa le minoranze venivano tollerate in cambio di lealtà politica, i popoli colonizzati erano considerati barbari da civilizzare. L'universalismo liberale europeo si fondava dunque su una gerarchia razziale ed eurocentrica, che distingueva tra cittadini degni di diritti e soggetti da disciplinare. Questa concezione legittimò dapprima il governo diretto coloniale e, in seguito, la fase del governo indiretto, basato sulla cooptazione di élites locali. Tale strategia ebbe importanti conseguenze in termini identitari. Essa produsse nuove identità politiche e amministrative – le cosiddette *tribù* – costruite lungo linee

etniche e culturali utilizzate come strumenti di frammentazione e controllo (Mamdani, 1996; Fanon, 1961).

L'indipendenza non cancellò queste strutture. Le élites postcoloniali, spesso formatesi nei sistemi coloniali, fecero proprio il modello dello Stato-nazione e lo riprodussero come progetto politico. I nazionalismi anticoloniali furono costretti a misurarsi entro la griglia concettuale e istituzionale ereditata dall'Occidente: pur rivendicando autonomia, essi si appropriarono di categorie epistemiche e amministrative che continuavano a marginalizzare le forme di vita non assimilabili al modello di cittadinanza moderna. Ne derivò un processo di colonizzazione interna, volto a produrre ordine e uniformità attraverso la sedentarizzazione, la razionalizzazione del territorio e l'imposizione di categorie identitarie escludenti (Kothari *et al.* 2019). In questo senso, lo Stato postcoloniale africano non è solo l'erede di un apparato istituzionale coloniale, ma anche della sua epistemologia: un insieme di categorie di pensiero che definiscono chi appartiene e chi resta escluso. Lungi dall'essere una pura espressione emancipativa, il nazionalismo postcoloniale ha spesso riprodotto le logiche di esclusione e le gerarchie del colonialismo, relegando ai margini comunità e pratiche che non rientravano nella griglia di lettura dello Stato moderno. Come osserva Mamdani,

abbracciare la modernità politica significa abbracciare la condizione epistemica che gli europei hanno creato per definire una nazione come "civilizzata" e, quindi, giustificare l'espansione della nazione a spese degli incivili. La sostanza di questa condizione epistemica risiede nelle soggettivazioni politiche che essa impone. (Mamdani, 2020, p. 16)

L'articolazione spaziale dello Stato postcoloniale

La costruzione dello Stato nazionale postcoloniale ha comportato non solo l'adozione di nuove forme di appartenenza e di identità nazionale, ma anche la riorganizzazione dello spazio e delle strutture amministrative secondo logiche di pianificazione e disciplinamento che ricalcano quelle del periodo coloniale.

Mamdani (1996) ha mostrato come, al momento delle indipendenze, gran parte dell'assetto istituzionale ereditato dal dominio coloniale sia infatti rimasto intatto.

L'analisi di Scott rispetto alla configurazione del potere moderno, contenuta nel suo libro *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed* (1998), permette di comprendere come il potere statale moderno si fondi sulla necessità di rendere la realtà leggibile, al fine di governarla e assumerne il controllo delle risorse. Per facilitare le proprie funzioni governative, lo Stato produce semplificazioni radicali della complessità sociale, ecologica e culturale, trasformando la molteplicità in categorie astratte, facilmente manipolabili e governabili. Un fattore centrale dell'analisi di Scott risiede proprio nell'ordinamento della natura e della società in base a criteri amministrativi che si traducono in semplificazioni statali trasformative. L'analogia con la scienza forestale è particolarmente significativa: come le foreste vengono ridotte a monoculture per fini gestionali, così le società vengono ricondotte a griglie standardizzate, a scapito delle relazioni vive e situate che le compongono. Questo processo genera ciò che Scott definisce una «visione a tunnel», un restringimento del campo visivo capace di isolare solo ciò che è funzionale al controllo, escludendo invece pratiche, saperi e forme di vita non assimilabili, che sarebbero altrimenti troppo complessi e di difficile gestione. L'ordine statale tende così a soffocare tutte le pratiche informali e le forme di conoscenza che sono invece radicate nell'esperienza e nel vissuto locale.

Queste dinamiche si intrecciano con il pensiero di Lefebvre (1974), che osserva come il governo delle popolazioni passi attraverso dispositivi spaziali che ordinano e disciplinano i corpi. L'organizzazione dello spazio diventa così uno strumento centrale di governo: lo spazio non è un contenitore neutro, ma un prodotto sociale che rispecchia e riproduce rapporti di potere. Lefebvre afferma che ogni formazione sociale «affonda il proprio senso nello spazio sociale, nella sua produzione, per prendervi corpo: si riconosce in luoghi specifici e insiemi spaziali che sono propri di ogni formazione sociale e che ne garantisce la continuità in una relativa coesione» (1974, p. 58). Così la territorializzazione, ovvero l'atto di delimitare, nominare, disciplinare e rappresentare lo spazio, è una pratica politica e costituisce uno dei dispositivi fondamentali della modernità statale. La triade

lefebvrina – pratiche spaziali, rappresentazioni dello spazio e spazi di rappresentazione – aiuta a comprendere la complessità di questa produzione sociale. Da un lato, lo spazio è vissuto e praticato quotidianamente dalle comunità; dall'altro, è pianificato e imposto da esperti e funzionari statali; infine, è abitato da immaginari e simbolismi che lo caricano di significati affettivi e culturali. Nello Stato moderno, la rappresentazione dello spazio domina sulle altre dimensioni, imponendo una razionalità astratta e omogeneizzante. Harvey (2004) sottolinea come questo spazio astratto risponda a logiche di accumulazione, controllo e governance, rendendosi funzionale alla riproduzione delle strutture economiche e politiche dominanti. Secondo Lefebvre (1974), le tre dimensioni dello spazio non sono separate tra di loro, ma si sovrappongono e possono entrare in conflitto. In quest'ottica, le resistenze sociali possono emergere proprio dallo scarto tra ciò che le persone vivono nello spazio e ciò che viene loro imposto. Nei contesti postcoloniali, lo spazio ereditato dai regimi coloniali e riprodotto dallo Stato indipendente entra spesso in conflitto con lo spazio vissuto e percepito dalle comunità locali. Riflettere sulla configurazione dello Stato postcoloniale significa dunque riflettere anche sullo squilibrio tra lo spazio rappresentato e gli spazi vissuti dai soggetti che li abitano.

Il potere nello Stato postcoloniale: sovranità, violenza e controllo spaziale

Lo Stato postcoloniale non si limita a ereditare strutture identitarie, amministrative e spaziali, ma riproduce anche logiche di potere che hanno origine nel colonialismo. Comprendere tali logiche richiede di interrogarsi sulla natura della sovranità e sulle forme attraverso cui essa si esercita su corpi, vite e territori.

Lefebvre (1974) aveva già evidenziato come il potere statale si iscriva nello spazio e si eserciti attraverso la sua produzione, organizzazione e rappresentazione. In tal modo, il potere non solo gestisce il territorio, ma articola anche modi di vivere e di pensare: imponendo e normando un ordine spaziale, disciplina pratiche sociali e relazioni. Lo Stato produce il territorio come spazio di potere, producendo esclusioni e soggettivazioni. Tramite la produzione dello spazio si può osservare

una gestione differenziale della vita, che ha origine nel dominio coloniale e che persiste nelle forme di governance post-indipendenza.

A tal proposito, la riflessione di Mbembe (2003) sul concetto di *necropolitica* risulta particolarmente utile. Se per Foucault il biopotere moderno consiste nella gestione della vita e nella regolazione delle popolazioni, Mbembe sottolinea come nei contesti coloniali la sovranità si esprima soprattutto attraverso il potere di morte: la capacità di decidere «chi può vivere e chi deve morire» (Mbembe, 2003, p. 7). Le colonie si configurano come spazi eccezionali, in cui la sovranità si manifesta nel diritto di uccidere e nell'organizzazione della violenza. Qui si realizza la sintesi perfetta tra burocrazia e massacro: la razionalità amministrativa diventa strumento di eliminazione. Tramite la delimitazione e l'organizzazione dello spazio, la sovranità iscrive nel territorio nuove relazioni sociali e spaziali. La produzione dello spazio coloniale si iscrive quindi in una logica di esercizio del potere di morte, che plasma lo spazio e disciplina i corpi: qui la sovranità «equivale alla capacità di definire chi conta e chi non conta, chi è *eliminabile* e chi non lo è» (Mbembe, 2003, p. 21). La necropolitica, in questo senso, non riguarda soltanto l'eliminazione fisica, ma l'iscrizione della disuguaglianza nella materialità del territorio. Ancora una volta, lo spazio ricopre un ruolo centrale nell'esercizio del potere sovrano; come spiega Mbembe,

La scrittura di queste nuove relazioni spaziali (la territorializzazione) era, in ultima analisi, equivalente alla produzione di frontiere, gerarchie, zone ed *enclave*; al sovvertimento dei sistemi di proprietà preesistenti; alla classificazione delle persone in categorie differenziate; allo sfruttamento delle risorse estrattive e, finalmente, alla creazione di un ampio serbatoio di immagini culturali. [...] Questi immaginari, in breve, fornirono un contenuto all'esercizio della sovranità. Lo spazio, dunque, fu la materia prima della sovranità e della violenza che essa portava con sé. (Mbembe, 2003, p. 33)

In termini di potere spaziale, Fanon (1961) ha descritto il mondo coloniale come un mondo a scomparti, scisso in due e caratterizzato dalla dicotomia che esso stesso infligge al mondo. La compartimentazione dello spazio sotto il dominio coloniale ha permesso la produzione di una divisione gerarchica tra colonizzatori e colonizzati e legittimato la violenza a danno di questi ultimi. Lo spazio del colono

– moderno, ordinato, pulito, abitato da uomini *pienamente umani* – si oppone a quello del colonizzato – sporco, disumano, abitato da uomini *in eccesso*. In particolare, quest’ultimo è caratterizzato dalla presenza della morte implementata dal sistema coloniale: il colonizzato, ridotto a semplice occupante di un territorio, vive in uno spazio che non gli appartiene più e che non può trasformare. Questa separazione non è solo fisica, ma anche morale e ontologica: i due spazi rappresentano due modalità opposte di essere al mondo. Il colonizzato è così escluso dagli spazi di vita e, con essi, dall’umanità stessa. La compartimentazione spaziale diventa così una tecnologia politica che naturalizza la gerarchia tra colonizzatori e colonizzati, creando una geografia della disuguaglianza che giustifica l’oppressione a danno di soggetti eliminabili.

Queste logiche non si sono concluse con la decolonizzazione, ma si sono consolidate nella *colonialità del potere* (Quijano, 2000), ossia l’insieme di gerarchie e di rapporti di dominazione che caratterizza il sistema mondo moderno e che opera come sistema di classificazione introiettato dai soggetti a livello globale. La colonialità nasce con e tramite il colonialismo, ma sopravvive ad esso, continuando a strutturare le relazioni di potere. Secondo Quijano, la colonialità si fonda su due pilastri principali. In primo luogo, il concetto di razza, introdotto con il colonialismo e divenuto principio organizzativo della modernità. Esso definisce la classificazione e la distribuzione della popolazione mondiale in ranghi, spazi e ruoli all’interno della struttura di potere della nuova società. In secondo luogo, la divisione internazionale del lavoro, che articola il capitalismo globale e che si fonda su questa stessa logica razziale, stabilendo centri e periferie, sfruttamento e privilegio. Questo modello di potere ha assegnato una posizione di egemonia all’Europa Occidentale, che può godere di una condizione di centralità e superiorità. Il privilegio europeo consente non solo il controllo delle risorse materiali, ma anche delle forme di conoscenza e di soggettività. La colonialità si è dunque tradotta in una repressione sistematica delle epistemologie locali, delle forme indigene di produzione del sapere e degli universi simbolici alternativi, imponendo la razionalità eurocentrica come griglia epistemica egemonica.

In questo quadro, lo Stato-nazione svolge un ruolo cruciale. Quijano nota come, per la prima volta nel corso della storia, ogni sfera dell’esistenza sociale

all'interno del sistema di potere globale moderno sia sotto l'egemonia di un'istituzione prodotta da quello stesso modello di potere. Quest'ultimo è caratterizzato, in altre parole, da istituzioni egemoniche universali che sono comuni alla popolazione mondiale come modelli intersoggettivi e che esistono le une in relazione alle altre. Lo Stato-nazione è una di queste: è sia una struttura di potere sia un prodotto del potere stesso, necessario al controllo di autorità, risorse e prodotti. Essa esiste, in particolare, in relazione a un'altra istituzione egemonica della colonialità del potere: la razionalità eurocentrica, che legittima il controllo dell'intersoggettività.

Nella logica della colonialità, lo spazio è il terreno su cui si dispiega la disuguaglianza. Le gerarchie spaziali e le forme di organizzazione territoriale riflettono e rafforzano le gerarchie sociali e razziali, divenendo potenziali dispositivi necropolitici che sottraggono spazio vitale a soggetti marginalizzati. Non tutte le vite hanno accesso agli stessi spazi, né tutti gli spazi permettono la sopravvivenza di tutte le vite. Lo Stato postcoloniale eredita e rielabora queste pratiche, utilizzando la gestione dello spazio come strumento di governo differenziale della vita e della morte.

Epistemologie del potere

Le logiche della colonialità non si limitano a produrre gerarchie spaziali e politiche, ma si radicano nella sfera epistemica. Lo Stato postcoloniale, infatti, non eredita soltanto apparati istituzionali e territoriali, ma anche la razionalità che li fonda: una visione del mondo che classifica, ordina e gerarchizza corpi, territori e saperi. In questo senso, la dimensione epistemologica è il cuore stesso della colonialità del potere (Quijano, 2000), poiché stabilisce quali forme di conoscenza siano legittime e quali invece debbano essere escluse o subordinate.

Lo Stato moderno, lungi dall'essere una realtà neutra e naturale, è dunque un prodotto culturale, giuridico e ideologico, costruito su una precisa visione del mondo. Capra e Mattei (2017) propongono una visione del diritto – che fonda e istituzionalizza il potere statale – come costruzione di senso collettiva. Secondo gli autori, l'ordine giuridico su cui poggia la statualità moderna è il mezzo attraverso

cui un'interpretazione del mondo può essere messa in atto e trasformata in agire: attraverso il diritto è quindi possibile rendere concrete idee e valori condivisi. La costruzione dell'ordinamento statale si può tradurre così come un processo di *commoning*, ovvero «un'azione collettiva di lungo termine in cui le comunità, che condividono una finalità e una cultura, istituzionalizzano la propria volontà collettiva di mantenimento della stabilità nel perseguimento della riproduzione sociale» (Capra e Mattei, 2017, p. 42).

Questa riflessione mette in luce una premessa fondamentale nel processo di costruzione statale, ovvero che ogni progetto politico-istituzionale trova le proprie fondamenta in un determinato sistema di credenze e di idee e nella volontà di materializzarlo in un ordine sociale stabile. La visione della realtà è costruita socialmente e poggia su specifici presupposti epistemici: indagarli permette di comprendere appieno gli orizzonti di senso che guidano e fondano lo Stato. Ciò che una società riconosce come conoscenza valida, infatti, non solo informa le sue scelte politiche, ma costituisce la cornice di senso e la base del potere stesso. Il sapere, come ricorda Lefebvre (1974), è potere: produce e riproduce lo spazio e le sue rappresentazioni, ordinando il mondo sociale e legittimando strutture di dominio. Nel caso degli Stati postcoloniali, ciò significa che l'impianto moderno si è spesso sovrapposto, o imposto, a forme preesistenti di conoscenza e organizzazione sociale. Analizzare le epistemologie dominanti è dunque necessario per decostruire il concetto di Stato e per analizzarne i meccanismi di esclusione che esso perpetua.

Epistemologia razionalistica eurocentrica

La visione del mondo che fonda lo Stato-nazione è quella della razionalità eurocentrica, identificata da Quijano (2000) come un'ulteriore istituzione egemonica della colonialità del potere, strettamente interconnessa a quella dello Stato-nazione. Quest'ultimo, infatti, è al tempo stesso prodotto e veicolo di questa epistemologia: si sviluppa come espressione di una razionalità tecnocratica e semplificatrice, che al tempo stesso promuove nella sua pretesa di ordinare il mondo.

Questa razionalità ha le sue radici nella visione meccanicistica della realtà affermata tra il XVI e XVIII secolo, con l'Illuminismo e la rivoluzione scientifica, che considera la scienza come unica modalità valida di conoscenza e di produzione della verità. In questo paradigma, la realtà è concepita come una macchina composta da parti distinte e misurabili, che possono essere governate dalla scienza in vista di obiettivi di sviluppo, ordine e utilità statale (Scott, 1998). Natura e società diventano oggetti che lo Stato può gestire e trasformare in vista di un continuo perfezionamento. Scott parla di *ultra-modernismo* per descrivere questa fiducia cieca nello

sviluppo lineare del progresso e delle conoscenze tecnico-scientifiche, nell'infinita espansione della produzione, nella razionalità dell'ordine sociale, nel soddisfacimento crescente dei bisogni umani e, non ultimo, nel progressivo controllo sulla natura (compresa quella umana) destinato ad aumentare in proporzione diretta con la comprensione delle leggi naturali. L'*ultra-modernismo* è dunque una visione totalizzante del modo in cui i benefici del progresso tecnico-scientifico possano essere applicati – di norma tramite lo Stato – a ogni campo dell'attività umana. (Scott, 1998, p. 175)

Il concetto di progresso, in questo paradigma, è inteso come processo quantitativo, lineare e unidirezionale, fondato sulla crescita infinita come sinonimo di civiltà e successo. Questa retorica, tuttavia, ha funzionato come dispositivo di classificazione globale: ha diviso le società in sviluppate e sottosviluppate secondo criteri universalizzati, ma radicati in realtà in una visione eurocentrica del mondo (Bassey in Kothari *et al.*, 2019). Durante la decolonizzazione e nei processi di costruzione nazionale, il discorso sullo sviluppo si è ampiamente affermato. La sua natura seducente è stata interiorizzata anche nelle realtà postcoloniali: rappresentato come avanzamento della civiltà, è divenuto standard di riferimento, raramente messo in discussione (McMichael in Kothari *et al.*, 2019).

Un'altra importante dimensione di questa epistemologia è la concezione gerarchica e dicotomica della relazione tra uomo e natura. In continuità con l'antropocentrismo giudaico-cristiano, la natura è intesa come risorsa creata per l'uomo, separata da esso e subordinata ai suoi interessi (Kothari *et al.*, 2019, p. 35). Da questa impostazione discendono tre implicazioni fondamentali: la separazione ontologica

tra esseri umani e ambiente; la superiorità dell'uomo in quanto portatore di razionalità; e la legittimazione dello sfruttamento della natura da parte dell'uomo, per adeguarla e trasformarla ai propri fini e necessità. Il diritto, che ha posto le basi per l'impalcatura dello Stato sovrano, ha codificato questa visione, divenendo strumento di dominio dell'uomo sulla natura (Capra e Mattei, 2017, p. 31). Con l'ascesa della modernità, dunque, la scienza e il diritto statale contrapposero l'uomo alle altre creature, liberandolo dalle catene ecologiche. Shiva (2019) evidenzia come questa epistemologia sia caratterizzata da una logica di separazione: «prima, la natura è separata dagli esseri umani; in seguito, gli esseri umani sono separati in base a genere, religione, casta, classe. Questa separazione di ciò che è correlato e interconnesso è la radice (nella mente e poi nelle azioni quotidiane) della violenza» (p. 63).

Come osserva Scott (1998), dietro tale orientamento si cela un profondo autoritarismo: chi detiene il sapere scientifico è considerato superiore a chi non lo detiene e, per questo motivo, è legittimato a imporlo agli altri. La pretesa universalistica di tale epistemologia esclude e delegittima forme di conoscenza alternative, a discapito della pluralità del sapere: non si presenta come una prospettiva tra le altre, ma come l'unica valida. Lo Stato, incarnando tale visione, assume il ruolo e la responsabilità di educatore e disciplinatore del popolo, ponendosi al di sopra di esso. Questo comporta una frattura radicale con la storia e la tradizione: come osserva Scott,

Tutte le consuetudini e le prassi umani ereditate e dunque non basate sul ragionamento scientifico – dalla struttura della famiglia ai modelli abitativi, dai valori morali alle forme di produzione – andavano riesaminate e riprogettate. Le strutture del passato erano viste come figlie del mito, della superstizione e del pregiudizio religioso. Ne conseguiva che un piano scientificamente pensato di produzione e di vita sociale fosse superiore alla tradizione tramandata. (Scott, 1998, p. 181)

Autodefinendosi come universale, l'epistemologia eurocentrica si fa centro assoluto del mondo e della storia, delegittimando ogni altra forma di sapere: ponendo la ragione al proprio centro e identificandosi come forma di emancipazione dell'umanità, la narrazione della modernità nasconde la propria

origine eurocentrica e la violenza stessa che l'accompagna (Mignolo & Walsh, 2018).

Incompletezza della conoscenza e pluralità di saperi

Come si è visto, la razionalità eurocentrica si presenta come universale e totalizzante, escludendo ogni altra forma di sapere. Tuttavia, diversi autori hanno mostrato come questa pretesa di esclusività nasconda in realtà una condizione di parzialità. De Sousa Santos (2016) osserva che «la comprensione del mondo supera di gran lunga la comprensione del mondo da parte dell'Occidente. La comprensione occidentale del mondo è tanto importante quanto parziale» (p. 249). L'epistemologia occidentale, fondata su ciò che l'autore definisce *ragione metonimica* (p. 253), è ossessionata dalla totalità: riconosce un'unica logica per il funzionamento del mondo e riduce ogni variazione a particolarità. La sua espressione privilegiata è la dicotomia, che combina simmetria e gerarchia. L'epistemologia occidentale, in effetti, è caratterizzata dalla continua produzione di dualismi correlati e conflittuali, caratterizzati dalla superiorità di una delle sue parti: cultura e natura, civilizzato e primitivo, scienza e tradizione, ecc. La pretesa di esclusività, universalità e completezza ha permesso alla ragione metonimica di strutturare il discorso dominante in maniera così forte da estromettere ogni altra forma di conoscenza come antiquata, superstiziosa e conservatrice. Scott (1998) ricorda che «l'ultra-modernismo ha avuto bisogno di questo "altro", di questo gemello oscuro, per presentarsi retoricamente come l'antidoto all'arretratezza» (p. 408).

De Sousa Santos (2016) osserva come ogni sapere sia però in realtà situato e, pertanto, parziale: non esiste una conoscenza neutra o universale, ma ogni forma di sapere è radicata in un contesto storico, sociale e culturale specifico ed è, pertanto, incompleta. «Se si parte dal presupposto che ogni sapere è parziale e situato, è più appropriato confrontare ogni tipo di conoscenza (compreso il sapere scientifico) in termini di capacità di svolgere determinati compiti in contesti sociali modellati da particolari logiche» (De Sousa Santos, 2016, pp. 300-301).

Nonostante l'epistemologia eurocentrica si presenti come neutra, essa è in realtà situata, gerarchica e selettiva: promuove un sapere unico, funzionale al dominio e all'uniformazione. Accanto al sapere scientifico, imperiale e astratto impiegato dello Stato emerge così un'altra forma di conoscenza, screditata e delegittimata da quest'ultimo, che affonda le proprie radici nell'esperienza locale e vernacolare. È quella che Scott (1998) chiama «*mētis*», per indicare l'insieme di competenze pratiche e di intelligenza acquisite dai popoli nativi grazie al confronto e all'interazione diretta con l'ambiente. La *mētis* è un sapere di natura vernacolare e locale, legato alle caratteristiche di uno specifico ecosistema, la cui accuratezza è data dalla costante osservazione e interazione con lo stesso. «Sapere come e quando applicare le regole di massima *in una situazione concreta* è l'essenza della *mētis*» (Scott, 1998, p. 386). In questo senso, dunque, la *mētis* è dinamica, mutevole e flessibile: non fornisce regole astratte valide ovunque, ma soluzioni concrete e adattabili, generate dall'esperienza, che dipendono dalle condizioni locali e che richiedono aggiustamenti continui. Scott la definisce «partigiana» (p. 388), poiché chi la detiene è profondamente mosso da un interesse personale nel raggiungere un certo risultato. Questo la porta ad essere superiore alla conoscenza generale e scientifica, poiché permette di tradurre una comprensione generale del mondo in applicazioni efficaci, articolate e contestuali. Come osserva Scott,

Queste misure vernacolari veicolano più informazioni di quanto sia possibile a una misura astratta. E indubbiamente veicolano informazioni *localmente* rilevanti. È stato precisamente questo indice locale e pratico, che varia da un luogo all'altro, a far sì che la *mētis* apparisse confusa e incoerente agli occhi dello Stato, e non assimilabile agli scopi di governo. (Scott, 1998, p. 395)

Essendo radicata in contesti specifici, dunque, la *mētis* è illeggibile dallo Stato. Essa rappresenta una forma di intelligenza sociale e ambientale che non può essere standardizzata né centralizzata, e per questo è spesso oggetto di repressione o marginalizzazione. È proprio questa illeggibilità e ingovernabilità che porta la *mētis* a essere oggetto di erosione da parte del progetto statale. Tale repressione non è un sottoprodotto involontario o necessario del progresso economico: la distruzione e sostituzione della *mētis* con formule standardizzate, leggibili soltanto dal centro, è inscritta nelle attività statali di controllo e appropriazione. E questo è

particolarmente problematico poiché la *mētis* si trasmette solo attraverso la pratica e l'esperienza: questo tipo di conoscenze può emergere ed essere preservato solo in contesti di vita basati sull'osservazione e sulla continuità multigenerazionale, che siano relativamente stabili da poterne custodire i saperi.

La necessità di un'ecologia del sapere

De Sousa Santos (2016) sottolinea che la sfida non è eliminare l'epistemologia occidentale, ma delegittimare le pretese universalistiche che sembrano essere intrinseche alla sua modalità di conoscenza razionalista. Il grande difetto del razionalismo, infatti, non è il suo riconoscimento della conoscenza tecnologica, ma il suo mancato riconoscimento di ogni altra. Ecco allora che si rivela urgente e necessario scardinare questo imperialismo epistemico per lasciare spazio a forme diverse di conoscenza. Come osserva De Sousa Santos, è necessario sganciarsi dalla «logica della monocultura del sapere e del rigore scientifico, individuando altri saperi e criteri di rigore e di validità che operano in modo credibile in pratiche sociali dichiarate inesistenti dalla ragione metonimica» (De Sousa Santos, 2016, p. 283). Mignolo e Walsh (2018) parlano in questo senso di *disobbedienza epistemica*: un atto di decolonizzazione del sapere, che consenta di svincolarlo dalla sua essenzializzazione occidentale, per accogliere e valorizzare logiche esterne alla totalità coloniale. L'obiettivo non è eliminare e sostituire il sapere scientifico, ma porlo in relazione con altri saperi riconoscendone la pari dignità, in un'ottica di coesistenza. È proprio il principio di incompletezza di tutti i saperi che, secondo De Sousa Santos (2016), funge da presupposto per un dialogo epistemologico tra saperi diversi: ogni conoscenza ha dei limiti, pertanto l'una non può escludere l'altra, ma si completa attraverso l'incontro con l'altra. L'autore insiste sulla necessità di una *ecologia delle conoscenze*, ovvero un'epistemologia che riconosca la coesistenza di diversi modi di conoscere e interpretare il mondo, e che permetta

non solo il superamento della monocultura del sapere scientifico, ma anche l'idea che i saperi non scientifici siano alternativi al sapere scientifico. L'idea di alternative presuppone l'idea di normalità, e quest'ultima l'idea di norma, e

così, non essendo specificato nulla di più, la designazione di qualcosa come alternativo porta una latente connotazione di subalternità. (De Sousa Santos, 2016, p. 285)

L'idea è quella di creare una nuova relazione tra il sapere scientifico e gli altri tipi di conoscenza, in cui ognuno sia dotato di pari opportunità e la cui importanza sia data dalla sua praticità in ciascun tipo di contesto.

Lo slancio dell'ecologia delle conoscenze risiede nel fatto che le lotte sociali, in particolare nel Sud globale, stanno rendendo visibili realtà sociali e culturali in cui la fede nella scienza moderna è più debole, e i legami tra la scienza moderna e gli obiettivi del dominio coloniale e imperiale sono più visibili, mentre, allo stesso tempo, altri tipi di conoscenza non scientifica e non occidentale persistono nelle pratiche sociali di ampi settori della popolazione. Queste lotte non scartano necessariamente il sapere scientifico e la cultura egemonica occidentale. Piuttosto le interrogano, generando così una comprensione più ricca di quella fornita dalle epistemologie nordiche. (De Sousa Santos, 2016, p. 287)

La riflessione critica sulle epistemologie dominanti è quindi fondamentale non solo per comprendere i fondamenti dello Stato-nazione moderno e postcoloniale, ma anche per decostruirli e per aprire lo spazio a nuovi modelli di convivenza basati su sistemi di pensiero e di conoscenza radicati nelle comunità. In molte comunità silenziate e marginalizzate, questi saperi si esprimono attraverso pratiche collettive di cura, giustizia e convivenza fondate su una visione relazionale del mondo e della vita: queste insegnano così un'epistemologia altra, che rompe con la logica strumentale ed eurocentrica dominante.

Riprendendo l'analisi di apertura elaborata da Capra e Mattei (2017), il diritto, inteso come insieme di regole che ordina la convivenza all'interno delle formazioni sociali, è un'espressione vivente della volontà comunitaria, un modo per garantire equilibrio tra gli esseri umani e tra questi e la natura. Recuperare questi saperi significa quindi non solo opporsi all'egemonia del sapere moderno, ma anche riaprire spazi di possibilità per forme alternative di convivenza e giustizia. Questo permette di riconsiderare il territorio e la relazione che l'uomo ha con esso: non solo come deposito di risorse naturali, ma come spazio sociale che dà senso

all'esistenza e dove si collocano progetti di vita. La sfida è allora epistemologica e politica al tempo stesso: si tratta di riconoscere che non c'è un solo modo di conoscere, e che proprio nei margini epistemici spesso si trovano le risorse per immaginare mondi più giusti.

Conclusioni

L'analisi proposta ha mostrato come lo Stato-nazione moderno, lungi dall'essere una forma politica neutra, si configuri come il prodotto di un intreccio storico tra colonialismo, nazionalismo e modernità occidentale. Nei contesti postcoloniali, questa eredità non si limita a sopravvivere nelle istituzioni, ma permea le logiche di governo dello spazio, i dispositivi di potere e le epistemologie che li sostengono. La colonialità del potere, dunque, non è soltanto una traccia del passato, ma una matrice viva che continua a ordinare corpi, territori e saperi.

Lo Stato postcoloniale riproduce così le gerarchie prodotte dal dominio coloniale: da un lato, attraverso pratiche di territorializzazione e controllo spaziale che inscrivono disuguaglianze e forme di esclusione; dall'altro, attraverso l'imposizione di una razionalità eurocentrica che delegittima le conoscenze locali e relazionali. Le riflessioni di Scott, Lefebvre, Mbembe, Quijano e De Sousa Santos hanno permesso di evidenziare come il potere statale operi tanto nella materialità dello spazio quanto nella sfera epistemica, plasmando le condizioni stesse di possibilità della vita e della convivenza.

Tuttavia, accanto a questa logica di dominio, emergono anche forme di resistenza e possibilità. La valorizzazione dei saperi vernacolari, la *mētis*, e l'idea di un'ecologia delle conoscenze aprono alla possibilità di un ripensamento radicale delle relazioni tra Stato, comunità e territorio. Decolonizzare la conoscenza non significa negare il sapere occidentale, ma liberarlo dalla sua pretesa di universalità, restituendo pari dignità a sistemi epistemici plurali e situati. La sfida, allora, è duplice: politica ed epistemologica. Politica, perché richiede di riconoscere e contrastare le logiche di esclusione e di violenza che continuano a strutturare lo Stato postcoloniale; epistemologica, perché implica l'apertura a mondi di senso altri, capaci di proporre forme differenti di convivenza, giustizia e relazione con lo

spazio. È nei margini, nei saperi silenziati e nelle pratiche comunitarie, che si trovano le risorse per immaginare e costruire mondi più giusti e più plurali.

Bibliografia

- Anderson B. (2018) [1983]. *Comunità immaginate: Origini e fortuna dei nazionalismi*, Bari: Laterza.
- Bassey N. (2019). *Spezzare le catene*, in A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, & A. Acosta (a cura di), *Pluriverso: Dizionario del post-sviluppo*, Napoli-Salerno: Orthotes, pp. 59–62.
- Capra F. e Mattei U. (2017) [2015]. *Ecologia del diritto: Scienza, politica, beni comuni*, Sansepolcro: Aboca.
- De Sousa Santos B. (2021) [2016]. *Epistemologie del Sud: Giustizia contro l'epistemicidio*, Roma: Castelvecchi.
- Escobar A. (2019). *Transizioni di civiltà*, in A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, e A. Acosta (a cura di.), *Pluriverso: Dizionario del post-sviluppo*, Napoli-Salerno: Orthotes, pp. 206-209.
- Fanon F. (1962) [1961]. *I dannati della terra*, Torino: Einaudi.
- Harvey D. (2004). *Justice, nature and the geography of difference*, Malden: Blackwell.
- Kothari A., Salleh A., Escobar A., Demaria F. e Acosta A. (a cura di) (2021) [2019]. *Pluriverso. Dizionario del post-sviluppo*, Napoli-Salerno, Orthotes.
- Lefebvre H. (2018) [1974]. *La produzione dello spazio*, Milano: Pgreco.
- Mamdani M. (1996). *Citizen and subject. Contemporary Africa and legacy of late colonialism*, Princeton: Princeton University Press.
- Id. (2023) [2020]. *Né coloni né nativi: Lo stato-nazione e le sue minoranze permanenti*, Milano: Meltemi.
- Mbembe A. (2024) [2003]. *Necropolitica*, Verona: Ombre Corte.
- McMichael P. (2019). *Lo sviluppo come progetto*, in A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, e A. Acosta (a cura di), *Pluriverso: Dizionario del post-sviluppo*, Napoli-Salerno: Orthotes (pp. 71–74).

- Mignolo W. D. e Walsh C. E. (2024) [2018]. *Decolonialità: concetti, analisi, prassi*, Roma: Castelvecchi.
- Ndlovu-Gatsheni S. J. (2015). *Decoloniality in Africa: A continuing search for a new world order*, The Australasian Review of African Studies, 36 (2), 22–50.
<https://search.informit.org/doi/10.3316/informit.640531150387614>.
- Quijano A. (2007). *Coloniality and modernity/rationality*, Cultural Studies, 21 (2–3), 168–178.
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09502380601164353>.
- Id. (2000). *Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America*, International Sociology, 15 (2), 215–232.
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0268580900015002005>.
- Scott J. C. (2019) [1998]. *Lo sguardo dello Stato*, Milano: Elèuthera.
- Shiva V. (2019). *Sviluppo per l'1%*, in A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, e A. Acosta (a cura di), *Pluriverso: Dizionario del post-sviluppo*, Napoli-Salerno: Orthotes, (pp. 63–66).