

Università degli Studi di Genova

Culture democratiche:

trasformazioni semantiche e istituzionali della democrazia

tra pensiero politico e condotta di vita

Tesi di Dottorato in Diritto

Curriculum: Filosofia del Diritto e Storia della Cultura Giuridica

a.a. 2023/2024

Tutores:

Chiar.mo Prof. Realino Marra.

Chiar.mo Prof. Giulio Itzcovich

Candidata:

Fiammetta Maria Campana

Indice

<u>INTRODUZIONE</u>	6
<u>1. ESPERIENZE DEMOCRATICHE: SULLA TRADUCIBILITÀ DEL CONCETTO DI DEMOCRAZIA</u>	29
1.1. DEMOCRAZIA: ETIMOLOGIA E SEMANTICA NEL DIBATTITO OCCIDENTALE	30
1.1.1. TANTI TIPI DI POPOLO E MOLTI MODI DI ESERCITARE IL POTERE.....	33
1.1.2. DEMOCRAZIA, LIBERAL-DEMOCRAZIA, SOCIAL-DEMOCRAZIA	36
1.1.3. VALORI DEMOCRATICI E INDIVIDUALISMO NELLE SOCIETÀ OCCIDENTALI.....	39
1.2. LA SEMANTICA DELLA DEMOCRAZIA NELL'ANTROPOLOGIA	43
1.2.1. DEMOKARAASI, O LA DEMOCRAZIA COME CONSENSO, SOLIDARIETÀ E RECIPROCIÀ	48
1.2.2. EDDENBE ERY'OBUNTU: LA LIBERTÀ ATTRAVERSO IL POTERE IN UGANDA.....	54
1.2.3. DEMOKRASYA, KALAYAAN E MALAYA: LIBERTÀ NEL WELFARE	60
1.2.4. MIN ZHU: IL CAPO DEL POPOLO	66
1.3. WHY DO CONCEPTS NEED ELUCIDATING?	72
1.3.1. EXPERIENCE-NEAR CONCEPTS	75
1.4. DALLA SEMANTICA ALLA CONDOTTA DI VITA	79
1.4.1. DALL'INCOMPETENZA DEMOCRATICA ALLA COMPETENZA ORIENTATA AD ALTRI SCOPI....	81
1.4.2. SULLA LEGITTIMITÀ DEGLI SCOPI DELLA DEMOCRAZIA	86
1.5. SULLE CONDIZIONI DI APPLICABILITÀ DEL CONCETTO DI DEMOCRAZIA	94
1.5.1. DEMOCRAZIA E CORRETTEZZA	94
1.5.2. PER UN CONCETTO APERTO DI DEMOCRAZIA	98
<u>2. LA COSTRUZIONE DELLA DEMOCRAZIA OCCIDENTALE</u>	100
2.1. LA DEMOCRAZIA COME REALTÀ CONTINGENTE IN OCCIDENTE	101
2.1.1. MISTIFICAZIONI	102
2.1.2. "FUSIONE E CONFUSIONE"	103
2.1.3. DALLA DEMOCRAZIA DIRETTA ALLA DEMOCRAZIA RAPPRESENTATIVA	105
2.1.4. DEMOS E NOMOS, UN RAPPORTO CONTROVERSO	108
2.1.5. LA SINTESI DI LIBERALISMO E DEMOCRATICISMO	112
2.1.5. DEMOCRAZIA TRA FORMA POLITICA E FILOSOFIA DI VITA: CARL SCHMITT E HANS KELSEN	115
2.2. DEMOCRAZIA CONTEMPORANEA: DALLE PROMESSE MANCATE ALLA POST-DEMOCRAZIA	123
2.2.1. LE PROMESSE MANCATE DELLA DEMOCRAZIA NELLA SOCIETÀ INDUSTRIALE	124
2.3. LA CITTÀ DI MAX WEBER: PROFILI DI RILEVANZA, TEMI E METODI PER UN DIBATTITO SULLE TRASFORMAZIONI DELLA DEMOCRAZIA	133
2.3.1. «LA PRIMA ASSOCIAZIONE POLITICA DEL TUTTO CONSAPEVOLMENTE ILLEGITTIMA E RIVOLUZIONARIA».....	134
2.4. STATO, NAZIONE E SOCIETÀ CIVILE IN AFRICA	144
<u>3. DEMOCRAZIA, SEMI-DEMOCRAZIA O AUTORITARISMO ELETTORALE? IL SENEGAL TRA ISTITUZIONI E AZIONE SOCIALE</u>	154

3.1. LA SCELTA DEL CASO SENEGALESE	155
3.1.1. DEMOCRAZIA, QUASI-DEMOCRAZIA, AUTORITARISMO COMPETITIVO? IL SUCCESSO ALTALENANTE DEL SENEGAL.	159
3.1.2. LE ELEZIONI DEL 2000 E DEL 2012: UN FUGACE SUCCESSO POLITICO, UN FALLIMENTO COSTRUTTIVO PER LA SOCIETÀ.....	166
3.1.3. METODOLOGIA D'INDAGINE	169
3.2. STORIA POLITICA DEL SENEGAL: DALL'ETÀ COLONIALE A MACKY SALL.....	178
3.2.1. IL COLONIALISMO FRANCESE: AL FONDAMENTO DELLA SOCIETÀ SENEGALESE CONTEMPORANEA.....	181
3.2.2. LEOPOLD SEDAR SENGHOR	186
3.2.3. ABDOU DIOUF: LIBERALIZZAZIONE POLITICA ED EMERSIONE DEL CIVISME.....	189
3.3.3. I MOVIMENTI SOCIALI SUCCESSIVI ALLA SVOLTA DEL 2000.....	191
3.3.4. MACKY SALL: VERSO LE ELEZIONI DEL 2024	195
3.3.5. CONCLUSIONI	198
 <u>BIBLIOGRAFIA.....</u>	<u>202</u>

Premetto che di seguito utilizzerò il concetto “occidente”, il quale è ampiamente discusso e criticato. Molti studiosi, infatti, ne mettono in luce l’incoerenza interna, l’eterogeneità valoriale, culturale, storica che sussume sotto di sé e persino la difficoltà di identificarlo chiaramente dal punto di vista geografico: per quanto adoperato, esso appare come un concetto vuoto e di conseguenza cresce il rifiuto di questa categoria. Chi scrive condivide tali critiche.

Nondimeno la presente trattazione ne farà uso in modo pragmatico, come utile categoria di discussione. Prescindere da esso richiederebbe un’ampia ricerca separata e, al momento, non mi sembra che sia stato trovato un sostituto migliore. Per quanto vago, esso è ancora il referente di un’ampia produzione scientifica e risulta di fatto un termine comprensibile.

Nella seguente analisi, il concetto di occidente sarà utilizzato per indicare una cultura, sviluppatasi nel corso dei secoli sul continente europeo, approdata e consolidatasi in Nord America, e, successivamente, diffusasi altrove, la quale, sotto il profilo politico, quanto meno ideologico, si struttura attorno alla centralità dello Stato e concepisce il diritto come un sistema autonomo di norme. Ancora, l’occidente è la cultura che oggi si identifica come la patria della liberaldemocrazia così come si è andata modellando nell’area euro-atlantica.

Introduzione

Noi accademici di inclinazione più scettica o positivista siamo liberi di demistificare le apparenti illusioni degli altri. Possiamo pure spezzettare la loro realtà e considerare la società come autonoma, dire che gli dèi sono frutto della fantasia, e limitare lo studio della natura alle cose concrete. Per dirla nel gergo di Chicago, possiamo dire che noi sappiamo meglio di loro come stanno le cose. Ma se davvero lo facciamo, diventerà molto più difficile conoscerli meglio.

- Marshall Sahlins, *The original political society*

1. L'antropologia, o l'occidente allo specchio

Un araldo tebano si presenta ad Atene: cerca il re di quella terra per portare il messaggio di Creonte. La sua richiesta sdegnata Teseo che così risponde:

Le tue parole iniziano nel falso o straniero, se cerchi qui un signore. Questa città è libera, non è il dominio di un uomo, tutto il popolo esercita il governo con vicenda annuale, né i ricchi hanno il potere, ma parte uguale spetta pure ai poveri.¹

Esordisce così l'agone tra lo *Xenos* e Teseo, signore di Atene, nel quale all'esaltazione della democrazia fa da controcanto lo smascheramento delle menzogne che sostengono la demagogia ateniese, «le vuote parole»² utilizzate per blandire il popolo. Nella sua città, risponde il tebano, comanda uno solo e «non c'è chi, gonfiando le vuote parole, la

¹ Euripide, *Supplici*, in Paduano, G. (a cura di), *Teatro greco: Tragedie*, BUR, Milano, p. 763.

² *Ivi*.

indirizza qua e là a suo profitto».³ Dopo l'elogio della democrazia da parte del suo interlocutore, l'araldo mette bruscamente fine al dibattito: «su quello che dicemmo pensa a modo tuo, e io al contrario».⁴ La tensione è irriducibile: per il tebano Teseo altro non è che un bugiardo interessato al potere; da contro, emerge l'immagine degli stranieri come popoli incapaci di comprendere la democrazia, i quali richiedono necessariamente la guida di un despota.

Così Euripide, nelle *Supplici*, getta un'ombra sulle mistificazioni della democrazia periclea del suo tempo, ma mostra anche lo strutturarsi dell'identità ateniese nella dialettica tra rifiuto e affermazione della democrazia. Le accuse al sistema democratico da parte dello *Xenos* frantumano l'identità di Atene, svelano l'incantamento sul quale si fonda, ma, tramite quest'opera di distruzione, egli fa della democraticità la differenza specifica della città di Teseo. L'incontro con l'altro causa spaesamento, relativizza la propria identità e al tempo stesso la consolida per opposizione.

Gli incontri tra l'occidente e le altre culture si sono ripetuti molte volte nel corso della storia. Spesso si sono conclusi in massacri giustificati dalla liceità della conquista di territori appartenenti a popolazioni *hors l'humanité* o legittimati dalla missione civilizzatrice.⁵ *Sans roi, sans loi, sans foi*, così sono stati definiti i "selvaggi".⁶ Sulla base di tali mancanze, le altre società sono state considerate alla stregua di aggregazioni bestiali, incomprensibili e malfunzionanti, degne di essere sottomesse e civilizzate. Alcune differenze erano tuttavia così profonde da far sorgere l'esigenza di comprendere quell'alterità riottosa, ripugnante e purtuttavia seducente al fine di controllarla.

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 765.

⁵ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 104 ss.

⁶ Cfr. P. Clastres, *Copernico e i selvaggi*, in Id., *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli, Milano, 1977, pp. 9-24.

Ciascun incontro, per quanto si sia concluso con la vittoria armata dell'occidente, ha inferto un colpo alla compattezza della sua identità. Il contatto culturale ha fatto emergere la possibilità che le società umane possano vivere e sopravvivere senza qualcosa che l'occidente ha ritenuto essenziale per il proprio ordine – la religione cristiana prima, lo Stato, le codificazioni, la democrazia dopo. L'antropologia nasce proponendosi, in origine, come studio delle società definite “primitive”, “tradizionali”, “non statali”, contrapposte all'occidente statale, moderno, stadio apicale dello sviluppo culturale. Tralascero momentaneamente le questioni direttamente attinenti alla democrazia, le quali saranno riprese nel paragrafo terzo di questa introduzione.

L'antropologia, come osservazione scientifica delle culture altre, è quindi una peculiare creazione dell'occidente e, in quanto tale, dice di più del soggetto osservante che dell'osservato:⁷ lo fa tramite gli strumenti di osservazione adottati e gli idealtipi di cui si avvale per analizzare il proprio oggetto. Le premesse e le categorie dell'analisi, essendo strumenti di precomprensione, fanno emergere gli assiomi inespressi del ragionamento⁸ – i crittotipi di Rodolfo Sacco –⁹ sulla base dei quali gli appartenenti a una cultura strutturano inconsapevolmente il proprio pensiero. Tali categorie sono spesso trattate dagli studiosi come dati oggettive – ciò dipende dal fatto che su di esse si strutturano la politica e il pensiero giuridico occidentali – ma non lo sono: applicate alle altre culture possono portare a travisamenti e a conseguenti giudizi di valore critici. Proprio dai fraintendimenti, dall'estensione acritica delle proprie categorie politiche e culturali alle altre società è però possibile capire qualcosa di più sull'identità dell'occidente stesso.

⁷ N. Rouland, *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 24 ss.

⁸ Cfr. P. Clastres, *La società contro lo Stato*, cit.

⁹ A. Gambaro, R. Sacco, *Sistemi giuridici comparati*, Utet, Milano, 2018, pp. 20 ss.

Lo Stato, la presenza di capi dotati di potere coercitivo e il diritto come corpo autonomo e predeterminato di norme sono stati a lungo considerati degli elementi essenziali per definire l'aggregazione politica.¹⁰ Le società che differivano da questo paradigma, per l'assenza dello Stato o per il fatto che il diritto fosse *embedded* all'interno di altre istituzioni sociali, furono definite "primitive", considerate ad uno stadio di sviluppo in cui non si è ancora costituito lo Stato, o "a-cefale", classificate quindi sulla base dell'assenza dei capi, o "anarchiche", cioè prive dei dispositivi sociali di ordine a cui gli osservatori sono abituati.¹¹ È stata frequentemente impiegata la contrapposizione tra società statali e le società non statali: quest'ultima categoria è un raggruppamento indifferenziato di modelli politici e giuridici che hanno in comune solo la definizione negativa di non essere Stati. I gruppi umani privi di un corpus normativo di diritto scritto e autonomo sono stati considerati anomici e relegati indistintamente nello stadio della primitività giuridica o del pre-diritto. Ancora, in mancanza di un sistema gerarchico avente al vertice un capo dotato di poteri coercitivi su dei sottoposti, è sembrato impossibile poter parlare di aggregazione politica.¹²

¹⁰ N. Rouland, *Antropologia politica*, cit.; W. Twining, *Normative and Legal Pluralism: a global perspective*, in «Duke Journal of Comparative and International Law», 20, 2009, pp. 473-517.

¹¹ Cfr. M. Aime, *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino, 2008; A. Barnard, *Storia del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna 2002; S. Consigliere, *Antropo-logiche: mondi e modi dell'umano*, Edizioni Colibrì, Milano, 2014; E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes, *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford, 1950; F. Remotti, *Temi di antropologia giuridica*, Giappichelli, Torino, 1982; T. Lewellen, *Political Anthropology: An Introduction*, Praeger, Santa Barbara, 2003; D. Graeber, *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello stato, democrazia diretta*, Eleuthera, Milano, 2012; D. Graeber, *Possibilities Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, Chico, 2007; E.A. Hoebel, *The Law of the Primitive Men*, Harvard University Press, Cambridge, 1973; J.-W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publication des Annales de la Faculté des lettres, Aix-en-Provence, 1968; B. Miller, *Antropologia culturale*, A. Broccolini (a cura di), Pearson, Milano, 2014; G.W. Stocking, *Romantic motives and the history of anthropology*, in *Romantic motives: Essays on anthropological sensibility*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989, pp. 3-9.

¹² Cfr. G. Miglio, *Lezioni di politica. Scienza della politica*, vol. II, Il Mulino, Bologna, 2011; C. Schmitt, *Il concetto di «politico»: testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in Id., *Le categorie del «politico»: saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 88-205; M. Stoppino, *Potere e teoria politica*, Giuffrè, Milano, 2015.

Se guardiamo direttamente all'occidente, la forza e la centralità di questi assunti si manifestano in teorie politiche come quella di Carl Schmitt, la quale manifesta il terrore che la disgregazione dello Stato possa portare alla catastrofica guerra civile mondiale dell'umanità. La mancanza dello Stato conduce all'anomia e all'apoliticità più totale: lo stato di natura, lo stesso caos attribuito alle società non statali.¹³

Come nota Pierre Clastres, l'antropologia è stata a lungo segnata dal «pregiudizio etnocentrico», «*Ancrage Ethnocentriste*»,¹⁴ il quale porta a estendere le categorie occidentali alle altre popolazioni del globo e fa dell'occidente il modello e il metro di valutazione delle altre società. Tale sarebbe stata la causa del ritardo della nascita dell'antropologia politica rispetto ad altre branche della medesima materia: essa inizia infatti ad affermarsi dopo la pubblicazione dello studio di Evans-Pritchard sui Nuer,¹⁵ essendo costui il primo studioso a ricercare profili politici all'interno di una società orizzontale.¹⁶

L'antropologia politica e giuridica hanno dimostrato che vi sono società funzionanti anche laddove lo Stato è assente e che esistono capi che non dispongono del potere di coercizione. Lo Stato come unico detentore della violenza legittima su un territorio è solo una possibile forma di organizzazione politica; la coercizione e la gerarchia, più in generale, costituiscono un tipo peculiare di potere.¹⁷ Le società che non presentano organizzazioni statali e giuridiche occidentali non mancano né di organizzazione politica

¹³ Oltre alla ricostruzione del dibattito sulla legittimità della conquista del Nuovo Mondo ricostruito da C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., cfr. anche N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004 e T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Bari, 2006.

¹⁴ P. Clastres, *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, Les éditions de minuit, Parigi, 1974, p. 161.

¹⁵ E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Clarendon Press, Oxford, 1940.

¹⁶ M. Aime, *Il primo libro di antropologia*, cit., p. 135.

¹⁷ P. Clastres, *La società contro lo Stato*, cit.; M. Sahlins, D. Graeber, *On Kings*, HAU, Chicago, 2017.

né di benessere materiale. Esse dispongono di un ordine interno e di sistemi decisionali anche molto complessi; i capi assolvono a funzioni essenziali per la stabilità e per la tenuta della comunità, sebbene non si manifestino nell'esercizio della facoltà di *ius dicere* o in poteri coercitivi sui propri subordinati. Inoltre, dal punto di vista materiale, Clastres nota come numerose società del Sudamerica riescono a produrre eccedenze pari alla massa del consumo annuo della comunità: egli scrive provocatoriamente che l'economia di sussistenza non caratterizza tanto le cosiddette società arcaiche quanto la vita del proletariato europeo del XIX secolo, «*illettré et sous-alimenté*».¹⁸ Gli studi di Marshall Sahlins vedono nei cacciatori e nei raccoglitori paleolitici la prima società dell'abbondanza.¹⁹

Per quel che riguarda i profili giuridici, l'idea che la mancanza di un corpus normativo sia sintomo di una assenza di diritto è fondata sulla sottovalutazione da parte dei giuristi dei sistemi di ordinamento sociale tradizionali. L'oralità viene confusa con contingenza e arbitrarietà; il sistema della vendetta è assimilato all'anarchia; le relazioni basate su alleanze matrimoniali vengono contrapposte al consensualismo del diritto civile occidentale; la pluralità di ordinamenti giuridici coesistenti porterebbe a disordine e ingiustizia.²⁰ Etienne Le Roy, nel saggio *Comparaison n'est pas raison*, scrive che esistono tanti modi di pensare il diritto e che il ruolo dell'antropologo giuridico è trovare gli «equivalenti funzionali» delle norme occidentali.²¹ Le società tradizionali rispondono a modelli di comportamento, più che a un sistema di norme. L'autore porta l'esempio

¹⁸ P. Clastres, *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, cit., p. 14.

¹⁹ M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago, 1972; R. B. Lee, I. DeVore, *Man the Hunter*, Routledge, Londra, 1969.

²⁰ N. Rouland, *Antropologia giuridica*, cit., 32.

²¹ E. Le Roy, *Comparaison n'est pas raison: anthropologie et droit comparé face aux traditions non européennes*, in AA. VV., *Scritti in onore di Rodolfo Sacco. La comparazione giuridica alle soglie del Terzo Millennio*, Giuffrè, Milano, p. 679.

dell'interdetto nel diritto africano: esso non prescrive in modo generale e astratto gli atteggiamenti da adottare e le soluzioni da applicare in caso di conflitti, ma assume la funzione di una norma, in quanto rappresenta il limite al di là del quale non è consentito prendersi gioco dei modelli di socialità, incorrendo nella sanzione.

Rodolfo Sacco nota che la parola stessa “diritto” in senso occidentale non esiste in tutte le società. Essa è assente anche in culture caratterizzate da strutture sociali molto complesse e gerarchizzate, quali quelle indiana, cinese, islamica:

Diritto (*us, droit, recht, law, pravo*) è una nozione che non ha un corrispondente preciso in tutte le culture. La *sari'a* islamica, il *fa* della tradizione cinese, il *dharma* indiano non combaciano completamente con il “diritto”. Dobbiamo dunque sapere della non universale presenza della categoria occidentale “diritto”.²²

L'assenza del termine nel senso della cultura giuridica occidentale non implica tuttavia l'assenza di fenomeni assimilabili al diritto, aventi la funzione di ordinare la società, seppur dall'interno di altre istituzioni sociali, quali la famiglia o la religione. Anche l'idea che il diritto sia un campo autonomo dell'esperienza sociale è tipicamente occidentale.²³

«Il diritto può fare a meno dello Stato», scrive Rouland:²⁴ non solo manifestazioni giuridiche sono presenti nelle società acefale, ma anche nelle società centralizzate il diritto non emana necessariamente dalla massima autorità. In nessuna società, nemmeno quella occidentale, esiste una sola fonte di diritto e, di conseguenza, esso non può esaurirsi nello Stato: la sorgente del diritto – o, meglio, dei molteplici sistemi normativi – sono le

²² R. Sacco, *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, cit., p. 18.

²³ B. de Sousa Santos, *Può il diritto essere emancipatorio? Una riflessione teorica*, in «Democrazia e diritto», 1, 2004, 25–55.

²⁴ *Ibid.*, p. 35.

organizzazioni sociali. Sussiste una correlazione tra pluralismo sociologico e giuridico:²⁵
«il pluralismo giuridico è lo stato normale, quasi universale, di tutte le società».²⁶

La pratica antropologica della ricerca sul campo apre ai giuristi gli occhi sulla complessità del diritto e sulla necessità di contestualizzare non solo l'oggetto osservato ma anche il soggetto da cui genera l'interpretazione della realtà giuridica.²⁷ Con il tempo l'antropologia, insieme alle altre scienze sociali, ha compiuto un grande sforzo critico e relativizzante il quale ha incoraggiato dagli anni Novanta il «ritorno a casa dell'antropologia».²⁸ Essa si concentra ora su come l'occidente stesso sia un costrutto culturale al pari degli altri. Della presa di coscienza della relatività della cultura occidentale e delle continue trasformazioni a cui essa è esposta sono complici anche dinamiche innestate dal processo di globalizzazione,²⁹ il quale fa crescere l'esposizione delle altre culture all'occidente e rivela la permeabilità di quest'ultimo alle influenze da parte delle altre società. Le definizioni tradizionali dei concetti giuridici e politici, quali Stato e diritto, sono ridiscusse in profondità, i confini concettuali si fanno più labili, nuove priorità emergono prepotentemente nell'agenda politica internazionale.

2. Il ritorno in patria dell'antropologia: la culturalità dello Stato

²⁵ J. Griffiths, *What is Legal Pluralism?*, in «The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», XVIII, 24, 1986, pp. 1-54.

²⁶ N. Rouland, *Antropologia giuridica*, cit., p. 77

²⁷ N. Rouland, *Antropologia giuridica*, op.cit., p. 90

²⁸ F. Pompeo, *Elementi di antropologia critica*, Meti Edizioni, Torino, 2018.

²⁹ P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Bari, 2007; G. Pascuzzi, *Giuristi si diventa. Come riconoscere e apprendere le abilità proprie delle professioni legali*, Il Mulino, Bologna, 2019, U. Vincenti, *Diritto senza identità. La crisi delle categorie giuridiche tradizionali*, Laterza, Bari, 2013.

Quando, a partire dagli anni Ottanta, l'antropologia prende in considerazione anche la società occidentale come proprio campo di studio, inizia a pensare il concetto di Stato come un costrutto culturale e il paradigma giuridico occidentale come un etno-diritto. Viene superata dunque l'immagine dell'istituzione statale come ipostatizzazione della sintesi politica in favore di una visione dello Stato come soggetto disaggregato, che si trasforma nel tempo e nello spazio sulla base del rapporto con la società civile di riferimento.

Dal punto di vista epistemologico, come nota Rouland, la nozione di Stato appare troppo fluida per fondare una distinzione di portata ampia come l'opposizione tra società statali e non statali.³⁰ Dal punto di vista sostanziale, Radcliffe-Brown già negli anni Quaranta definisce lo Stato, in quanto entità al di là e al di sopra degli individui, una finzione dei filosofi: esistono solo organizzazioni di individui connessi in un complesso sistema di relazioni.³¹ All'interno di esse, il potere non è mai detenuto dall'entità chiamata Stato, ma è sempre e solo potere esercitato da singoli individui o gruppi. Su queste basi l'antropologia critica arriva a tesi come quella di Abrams (1988), il quale, sulla scia dell'antropologo inglese, sostiene che «*The real official secret, however, is the secret of the non-existence of the state*».³² Più moderatamente, per Mitchell, la difficoltà di distinguere i confini tra idea e manifestazioni concrete dello Stato deriva dall'elusività, «*elusiveness*», che caratterizza lo Stato, fondata dalla distanza intercorrente tra l'idea monolitica dello Stato e le sue concrete manifestazioni.³³

³⁰ N. Rouland, *Antropologia giuridica*, cit., p. 35.

³¹ A. R. Radcliffe-Brown, *Preface*, in E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes, *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford, 1950, pp. XI-XXIII.

³² P. Abrams, *Notes on the Difficulty of Studying the State*, in «Sociology Lens», I, 1, 1988, p. 75.

³³ T. Mitchell, *The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics*, in «American Political Science Review», LXXXV, 1, 1991, pp. 77-96.

In quanto ambito di cultura, lo Stato viene analizzato a partire dalle pratiche politiche con cui entrano in contatto le persone nella quotidianità, abbandonando i tentativi di studiarlo come oggetto empirico a priori.³⁴ L'immagine unitaria e complessiva dell'entità statale è costruita sulla base delle sue epifanie particolari nella vita degli individui. Il terreno sul quale i cittadini entrano in contatto con lo Stato sono soprattutto le burocrazie e i media; dunque, la ricerca antropologica, secondo Sharma e Gupta, dovrebbe dunque soffermarsi su tali aspetti e mostrare quali sono i diversi modi in cui vengono edificate le immagini degli Stati. Lo Stato indiano non è uguale allo Stato italiano, cambiando l'immagine di esso costruita da e per i cittadini. L'attenzione dell'antropologia, quindi, sposta la prospettiva d'analisi da *up-down* a *bottom-up* anche nello studio dell'occidente. L'idea di Stato è un prodotto del rapporto che si instaura tra le istituzioni radicate sul territorio e i soggetti coinvolti.

Secondo Marco Giardini, la conseguenza dell'osservazione antropologica è l'ampliamento e la problematizzazione delle teorie politiche di ascendenza weberiana che concepiscono Stato come monopolizzatore della violenza legittima. Il problema non risiede tanto nel contenuto della definizione, ma nell'attribuzione dei caratteri di monoliticità e astrattezza allo Stato. Prima di giungere ad essa, sarebbe necessario praticare

Un'attenta comparazione delle molteplici differenze e somiglianze che esistono tra "stati", intesi come entità storiche intrinsecamente plurali. L'idea di fondo è che non si possa capire cosa sia "lo Stato", se prima non si indaga come gli Stati (in quanto

³⁴ A. Sharma, A.Gupta, *Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization*, Blackwell Publishing, Oxford, 2016; cfr. C. Geertz, *What Is a State If It Is Not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places*, in «Current Anthropology», XLV, 5, 2004, pp. 577–593.

entità politiche e progetti ideologici) sorgono, si affermano e operano in differenti momenti storici e come tali processi sono interpretati, subiti o rinegoziati dai soggetti stessi.³⁵

Un'altra delle criticità messe in luce dal pensiero antropologico è il ricorrente tentativo del pensiero politico di distinguere lo Stato dalla società, il quale considera il primo un'entità autonoma, separata e tendenzialmente in conflitto con la seconda. Al pari di altre idiosincrasie già presentate, anche la distinzione tra Stato e società è di origine occidentale e non può essere presa come punto di partenza per le indagini su tutti gli Stati e le società del mondo. (§ Cap. 2)

Concepire lo Stato come un oggetto culturale e non come un'istituzione a priori, opposta e sovraordinata alla società, implica una diversa concezione dei fenomeni giuridici e politici. Il diritto non appare più come l'emanazione del potere politico, ma come un reticolo di regole relazionali che collega i membri della società; la politica diventa un processo di continua rinegoziazione dello *status quo* tra la base e i vertici della società, anche in occidente. Ciò ha importanti ricadute non solo teoriche, ma anche pratiche, riconfigurando in profondità la natura e le modalità del rapporto tra cittadini e istituzioni.

3. Discorsi, pratiche, rappresentazioni: la democrazia

Norbert Rouland scrive che l'oggetto dell'antropologia sono i discorsi – le enunciazioni esplicite –, le pratiche – atti posti effettivamente in atto da individui e gruppi

³⁵ M. Giardini, *Antropologia dello Stato: un'introduzione*, in «Antropologia. Lo Stato», III, 2, 2016, p. 7.

– e le rappresentazioni – costruzioni simboliche – che le società ritengono essenziali al proprio funzionamento e riproduzione.³⁶ Lo Stato, il diritto e la funzione del capo concepiti in un certo modo altro sono fenomeni culturali: non sono datità oggettive ma sono costrutti emergenti da quei discorsi, quelle pratiche e rappresentazioni che le società occidentali utilizzano per la propria conservazione. Lo stesso si può dire della democrazia, la quale è attualmente considerata la *summa* politica, giuridica e persino morale della cultura occidentale: molti – siano essi studiosi, politici, cittadini – la ritengono necessaria e imprescindibile per il buon funzionamento di *tutte* le società, in quanto paradigma e strumento di realizzazione della società giusta.

Nondimeno, il dibattito sulle transizioni democratiche all'interno di paesi non occidentali affronta due questioni preliminari: se la democrazia, dal punto di vista normativo, possa realmente essere la miglior forma di governo per tutte le società del mondo e, dal punto di vista empirico, quali siano le condizioni – non solo politiche ed economiche, ma anche socio-culturali – che ne permettono l'istituzione e il buon funzionamento. Non è facile dare una risposta a queste domande, tanto più in un periodo storico che, se è stato preceduto dalla *Third Wave*,³⁷ un'espansione tale da aver fatto parlare nei decenni passati di *Age of Democracy*,³⁸ nel presente è contraddistinto dal vistoso peggioramento delle istituzioni democratiche in Asia e in Africa e dalla crisi della legittimità democratica interna all'occidente, dove cresce la disaffezione e lo scetticismo

³⁶ N. Rouland, *Antropologia politica*, cit., p. 3.

³⁷ S.P. Huntington, *Democracy's Third Wave*, in «Journal of Democracy», II, 2, 1991, pp. 12-34.

³⁸ P.P. Portinaro, *La democrazia nell'età dell'antipolitica*, in Altini, C., a cura di, *Democrazia. Storia e teorie di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 289-308.

nei confronti dei risultati conseguibili tramite questa forma di governo. Alcuni interpreti hanno infatti parlato di «età dell'antipolitica»³⁹ per descrivere tale situazione.

A tale crisi si affiancano le insicurezze generate dall'esigenza di ripensare la democrazia nella e per la società globalizzata. Il governo del popolo ha come referente tradizionale lo Stato-nazione e mostra forti limiti nelle capacità di affrontare le sfide economiche e giuridiche di entità globale, sia per quel che riguarda i limiti dell'applicabilità della normativa ai confini nazionali, sia per la mancanza di celerità del processo decisionale, sia per la specificità delle tematiche economiche e giuridiche oggetti di pubblico dibattito, le quali contrappongono il ruolo delle competenze tecniche degli esperti al diritto di partecipazione politica dei cittadini.⁴⁰

Tali domande, ben lungi dal permettere facili risposte, aprono a ulteriori temi di discussione: oltre ai quesiti sulla desiderabilità della democrazia e alla sua compatibilità con altre culture, ci si è domandati se si possa davvero ritenere la democrazia un prodotto culturale esclusivo dell'occidente o se anche per altre culture si possa parlare di pratiche decisionali democratiche *ante-litteram*; quale sia lo statuto della democrazia come valore; se il modello liberaldemocratico possa essere realmente reso astratto ed esportato in Stati di recente creazione; se sia possibile chiamare democrazia una forma di governo che si dia come scopo prioritario il conseguimento della giustizia sociale e solo secondariamente la tutela dei diritti dell'individuo.

Alcune culture sono state considerate incompatibili con i principi democratici occidentali. Celebre è la teoria nota come *Asian Values*, sostenuta dall'ex primo ministro di Singapore, Lee Kuan Yew, la quale contrappone all'individualismo occidentale i

³⁹ *Ivi*.

⁴⁰ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1991; N. Urbinati, *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e Verità*, Università Bocconi Editore, Milano, 2016.

principi politici di derivazione confuciana: il primato della società sull'individuo, il ruolo centrale e positivo dell'autorità e l'importanza dell'adempimento dei propri doveri sociali sull'individuo. Secondo costui, le società dell'Estremo Oriente non dovrebbero perseguire democrazia e capitalismo ma rifiutarli in quanto incompatibili e distruttivi per il proprio retroterra culturale e i valori condivisi dalla comunità.⁴¹ Oppure, dopo il conseguimento dell'indipendenza negli anni Sessanta del secolo scorso, molti i politici hanno lamentato la necessità di una democratizzazione maggiormente in linea con la cultura africana. Le costituzioni post-coloniali sono state criticate per aver imposto soluzioni astratte e decontestualizzate a problemi concreti e peculiari, dimostrando la difficoltà di adattare il paradigma liberaldemocratico senza alcuna modulazione ad alcune culture e contingenze storico-geografiche.⁴² All'opposto vi sono posizioni come quella di Sen, il quale ritiene che la democrazia sia un valore universalizzabile in quanto desiderabile per ogni realtà politica.⁴³

Altre teorie hanno invece sottolineato come lo spostamento dell'accento dall'individuo alla rilevanza della collettività e, in alcuni casi, un marcato egualitarismo tra i membri del gruppo facciano delle culture non occidentali non solo un terreno fertile per la democrazia, ma il più autentico archetipo democratico, rispetto al quale la democrazia occidentale non è che una distorsione, caratterizzata da mantenimento delle gerarchie e delle ineguaglianze sociali.⁴⁴ Secondo Graeber, ad esempio, la democrazia,

⁴¹ D.A. Bell, *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton University Press, Princeton, 2006; G. Helgesen, L. Xing, *Democracy or "Min Zhu": the Challenge of Western versus East Asian Notions of Good Government*, in «Asian Perspective», XX, 1, 1996, pp. 95-124.

⁴² S. Brown, P. Kaiser, *Democratisation in Africa: Attempts, Hindrances and Prospects*, in «Third World Quarterly», XXVIII, 6, pp. 1131-1149; G.P. Calchi Novati, P. Valsecchi, *Africa: la storia rinnovata. Dalle prime forme politiche agli Stati nazionali*, Carrocci, Roma, 2018; M. Mamdani, *Africa: Democratic Theory and Democratic Struggle*, in «Economic and Political Weekly», XXVII, 41, 1992, pp. 2228-2232.

⁴³ A. Sen, *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano, 2010.

⁴⁴ A. Blunden, *The Origins of Collective Decision Making*, Brill, Londra, 2016; D. Graeber, *There Never Was a West. Or Democracy Emerges From the Spaces In Between*, in Id., *Possibilities Essays on Hierarchy*,

intesa come pratica decisionale basata sul consenso di tutti i membri di un gruppo, non sarebbe un carattere della società occidentale, gerarchica, statale e attraversata da profonde ineguaglianze, ma avrebbe i propri modelli in realtà quali la Lega delle Nazioni indiane, nelle piccole città di frontiera nel nord America coloniale o nelle navi pirata, in quanto realtà di confine e di incontro nelle quali fu necessario trovare un modo di accordarsi che prescindesse dalla provenienza politica di ognuno dei membri dell'equipaggio.⁴⁵

Qualunque sia la posizione adottata, ancora una volta, lo sguardo antropologico invita a concentrare l'attenzione sul modo in cui la cultura informa la democrazia e, di conseguenza, rende necessario concentrarsi su un approccio *bottom-up* e a osservare come i comportamenti degli attori sociali informino la realtà politica e istituzionale. Ciò vale anche per quei soggetti che si muovono in contesti extra-istituzionali: lo spazio dell'extra-diritto ha capacità di dare forma alla realtà giuridica e alle istituzioni in modi forse meno evidenti ma non meno determinanti dei fattori infra-giuridici.

La grande attenzione accordata agli attori istituzionali e allo spazio dell'ufficialità è propria di un atteggiamento del pensiero occidentale che identifica diritto e politica con lo Stato. Tuttavia, vi sono realtà rispetto alle quali lo sguardo sulla dimensione ufficiale, come la chiama Serge Latouche,⁴⁶ restituisce una visione parziale, quando non totalmente depistante. Si prenda il caso, pur ampissimo, del continente africano – o meglio, delle tante Afriche che lo costituiscono -, che nei prossimi capitoli sarà oggetto di particolare attenzione. Con l'eccezione di pochi casi, «ci si trova di fronte a un fallimento flagrante

Rebellion, and Desire, AK Press, Chico, 2007, pp. 329-374; S. Muhlberg, P. Paine, *Democracy's Place in World History*, in «Journal of World History», IV, 1, 1993, pp. 23-45;

⁴⁵ D. Graeber, *L'utopia di Libertalia*, Elèuthera, Milano, 2021; D. Graeber, *Progetto Democrazia. Un'idea, una crisi un movimento*, Mondadori, Milano, 2014; D. Graeber, *There Never Was a West*, cit.

⁴⁶ S. Latouche, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

dell'occidentalizzazione come progetto economico, politico e sociale universale»,⁴⁷ si ha l'impressione di essere nel «vicolo cieco del paradigma occidentale»,⁴⁸ nel quale istituzioni mal consolidate non hanno portato i risultati auspicati, «dando vita, al più, a strane filiazioni». ⁴⁹ Tuttavia, come nota Latouche, ciò che è naufragato in Africa è il progetto occidentale. Resta fuori dalla gran parte delle analisi «l'altra Africa»,⁵⁰ la realtà anomica del settore informale, all'interno del quale vive e sopravvive la stragrande maggioranza della popolazione, sistematicamente tralasciata e disconosciuta dalla analisi politiche e giuridiche che vogliono darsi un taglio scientifico. È l'Altra Africa a poterci dire meglio e di più su come funziona la democrazia, cosa non funziona e perché, dove affondino le differenze nel concepire la politica rispetto al paradigma liberaldemocratico. Dice molto di più della mera constatazione della corruzione diffusa all'interno della classe politica e della presenza ricorrente di brogli elettorali, che si manifestano nelle istituzioni politiche ufficiali. La loro genesi, infatti, ha radici sociologiche e culturali – ad esse occorre tornare per comprendere Stato, democrazia, diritto, classe politica, economia.

Così, la democrazia non è solo una procedura per la selezione dei leader, ma si basa su specifiche concezioni dell'essere umano, su particolari ambizioni e valori condivisi all'interno della società, sulle pratiche sociali che le danno forma. La democrazia, tanto più in quanto “governo del popolo”, è una parola che passa per la bocca di quel popolo e assume molti significati diversi a seconda della lingua o dei dialetti nei quali è pronunciata, implica valori e aspirazioni diverse. Sullo sfondo culturale, le medesime procedure vengono ridisegnate e ne nasce qualcosa di nuovo, allo stesso modo in cui, negli scambi culturali, ogni oggetto assume nuove funzioni.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁸ *Ivi.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁰ *Ibid.*, p.21.

4. Una concezione strumentale della democrazia

Occorre precisare la concezione della democrazia che rappresenterà lo sfondo della seguente trattazione. Il dibattito contemporaneo sul valore della democrazia come forma di governo vede contrapporsi la visione strumentale (o sostanziale) della democrazia, secondo la quale essa ha valore ed è preferibile rispetto ad altre forme di governo per la qualità dei risultati che è in grado di produrre, e il proceduralismo, per il quale la legittimazione della democrazia risiede nell'adozione di particolari iter decisionali.⁵¹ A seconda dei punti di vista, le procedure democratiche avrebbero valore intrinseco in quanto consentirebbero o di deliberare prescindendo dall'accordo su cosa siano il bene o la giustizia, o di attuare il principio democratico per cui è necessario che l'eguaglianza politica permanga indipendentemente dalle contingenze che possono influire sugli esiti.⁵²

Le tesi strumentaliste della democrazia sono fortemente criticate poiché implicano che le istituzioni democratiche siano utili solo in quanto e finché capaci di raggiungere lo scopo prefissato – solitamente la realizzazione della giustizia sociale – e più o meno stravolgibili, se ciò garantisce un miglioramento della performance istituzionale. Esse permettono inoltre di argomentare a favore della presenza di poteri extra-democratici all'interno del sistema politico, anche laddove tali poteri siano corti di giustizia incaricate di verificare la legittimità delle norme rispetto al dettame costituzionale, o di giustificare la presenza di altri tipi di soggetti legati afferenti sociale.⁵³

⁵¹ V. Ottonelli, *I principi procedurali della democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2012, pp. 17 ss.

⁵² *Ibid.*, p. 8.

⁵³ *Ibid.*, p. 24.

Sebbene chi scrive ritenga che all'occidente si adatti meglio una visione procedurale della democrazia, in quanto costruita a tutela di valori come l'individualismo e la libertà di scelta dei consociati, in paesi dove le istituzioni liberaldemocratiche si sono radicate in epoca post-coloniale la democrazia può essere chiamata a soddisfare esigenze molto diverse da quelle prioritarie per la società occidentale. Calando la democrazia occidentale, prodotto culturale, all'intero di altri contesti è necessario considerare il modo in cui questa entità può venire riformulata e a quale realtà concreta *deve* adattarsi. Oltretutto, il proceduralismo è sempre esposto, anche in occidente, al rischio di «svuotamento emulativo»:⁵⁴ i parametri e le regole procedurali possono essere formalmente soddisfatti e validamente applicati, ma essi non garantiscono l'assenza di vizi nel funzionamento di una democrazia, né sono in grado di fornire un metro di corretta valutazione del radicamento *dell'ethos* democratico all'interno di una possibilità, né garantiscono la difesa del sistema da possibili malfunzionamenti o effetti-paradosso interni.⁵⁵

La prospettiva strumentalista, dunque, non sarà perseguita in quanto dotata di valore normativo, ma rappresenta una scelta di metodo finalizzata a mantenere la maggior apertura concettuale possibile. Gran parte delle critiche opponibili alla presente trattazione sono riconducibili a quanto può essere contestato alla concezione strutturalista della democrazia. Non intendo sottrarmi ad esse, ma semplicemente precisare il valore euristico e la funzione metodologica accordate a tale visione.

5. *Struttura*

⁵⁴ A. Ferrara, *Democrazia e apertura*, Bruno Mondadori, Milano, 2011, p.12.

⁵⁵ Cfr. L. Diamond, *Elections Without Democracy: Thinking about Hybrid Regimes*, in «Journal of Democracy», XIII 2, 2002, pp. 21-35 e L. Sadiki, *Rethinking Arab Democratization: Elections without Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Il dibattito sullo stato di salute della democrazia e sulle transizioni democratiche al di fuori dell'occidente utilizza come parametri il grado di funzionamento delle istituzioni elettorali, l'effettività con cui i diritti dei cittadini sono tutelati, la compatibilità del contesto economico, storico, politico e culturale con l'architettura democratica e il livello di «competenza democratica» dei cittadini. Sulla base di tali criteri sono state elaborate varie categorizzazioni. Ad esempio, le democrazie liberali sarebbero contraddistinte sia dalla tenuta di elezioni periodiche e regolari sia dalla protezione, da parte dell'ordinamento, dei diritti civili e politici dei cittadini. Esse si distinguerebbero dalle democrazie elettorali:⁵⁶ in queste i leader politici sono selezionati attraverso meccanismi elettorali, più o meno trasparenti, ma le libertà e la sicurezza delle persone sono esposte alla violenza politica e sociale e la sopravvivenza di parte della popolazione è minacciata dalla mancanza dei beni e delle cure più elementari – sono state chiamate altresì «*disjunctive democracies*»⁵⁷ o «*distorted democracies*».⁵⁸ Successivamente, molti studiosi hanno proposto di smettere di chiamare questo secondo tipo di regime politico “democrazia”, termine accompagnato di volta in volta da vari aggettivi,⁵⁹ per parlare di forme di autoritarismo che hanno fatto proprie la retorica e le istituzioni democratiche occidentali, allo scopo di rinforzare la propria legittimazione anche sul piano internazionale.

⁵⁶ D. Grassi, *Le nuove democrazie. I processi di democratizzazione dopo la caduta del Muro di Berlino*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 18.

⁵⁷ T.P.R. Caldeira, *Democracy and Violence in Brazil*, in «Comparative Studies in Society and History», XLI, 4, 1999, pp. 691-729.

⁵⁸ M. Ottaway, *Should Elections Be the Criterion of Democratization in Africa?*, in «CSIS Africa Noters», 145, 1993, p. 3.

⁵⁹ D. Collier, S. Levitsky, *Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research*, in «World Politics», XLIX, 3, 1997, pp. 430-51.

Talora si è cercato un nesso tra i livelli di sviluppo economico e la democratizzazione di uno Stato.⁶⁰ Un certo livello di benessere e un periodo di espansione economica sono condizioni necessarie per dare avvio a un processo di democratizzazione? O, al contrario, lo sviluppo economico è un effetto della democrazia? Ancora, è stato sostenuto, soprattutto da esponenti politici, che l'adozione della forma di governo democratica rallenterebbe lo sviluppo economico, tesi avversata da autori come Amartya Sen.⁶¹

Nessuna teoria è riuscita a prevalere in modo definitivo sulle altre. Permane l'impressione che alcuni ecosistemi politici, per varie ragioni – siano esse contingenze storiche, mancanza di educazione democratica o per elementi culturali di cui è impregnata la politica – siano poco permeabili dalla democrazia. In queste trattazioni, l'oggetto dell'analisi è stato principalmente il contesto all'interno del quale dovrebbe essere calato tale modello istituzionale. Più raramente è stata problematizzata la categoria stessa di democrazia occidentale:⁶² le contingenze storiche che hanno definito la sua fisionomia attuale, i valori che l'occidente vi collega e quali siano le possibilità di traslarla, mantenendola uguale a sé stessa, all'interno di un contesto politico che non ha attraversato i medesimi processi. Il modello liberaldemocratico viene trattato come un modello astratto, universale e universalizzabile, talora sottovalutando il suo essere prodotto di uno sviluppo storico.

Il primo capitolo analizzerà come la cultura determina le trasformazioni della democrazia in ambito semantico. Non tutte le lingue, infatti, dispongono di un termine

⁶⁰ S. Huntington, *Third Wave of democracy*, cit.; R.A. Dahl, *Polyarchy: participation and opposition*, Yale University Press, New Haven, 1971; D. A. Rustow, *Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model*, in «Comparative Politics», 2, 1970, pp. 337-363.

⁶¹ A. Sen, *La democrazia degli altri*, cit.

⁶² Nondimeno, due tra le più notevoli trattazioni appartengono sicuramente a D. Held, *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1989 e S. Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2018.

che corrisponde a democrazia, per questa ragione si ricorre a delle traduzioni (*Min Zhu* in Cina, *Eddembe ery'obuntu* in Uganda) o a delle traslitterazioni (*Demokaraasi* in Senegal, *Demokrasya* nelle Filippine). L'analisi delle trasposizioni linguistiche svela che i significati attribuiti alla parola democrazia dalle persone variano molto da cultura a cultura e, all'interno di una stessa società, da un gruppo sociale a un altro. Considerare l'immaginario democratico di una società è importante tanto quanto guardare lo stato di salute delle sue istituzioni. Esso, infatti, permette di capire quali siano i criteri a cui le persone fanno riferimento per descrivere un fenomeno come democratico, descrive le finalità attribuite alla forma di governo democratica e, di conseguenza, costruisce il modo in cui gli attori si interfacciano con le istituzioni. I valori di libertà, eguaglianza, giustizia, pace sociale possono assumere valenze molto diverse, a seconda del modo in cui sono strutturati i rapporti sociali, al valore che una società attribuisce all'autorità. Analizzare il modo in cui il termine è tradotto e come sono pensati i valori connessi permette di comprendere cosa le persone si aspettano dai sistemi democratici e il perché di alcuni comportamenti elettorali. Nel parlare di sistemi democratici è errato sottovalutare l'apporto dei singoli individui alle istituzioni o tralasciare cosa possa significare il vivere all'interno delle democrazie. Come ricorda John Dewey:

*democracy is a personal way of individual life; that it signifies the possession and continual use of certain attitudes, forming personal character and determining desire and purpose in all the relations of life. Instead of thinking of our own dispositions and habits as accommodated to certain institutions we have to learn to think of the latter as expressions, projections and extensions of habitually dominant personal attitudes.*⁶³

⁶³ J. Dewey, *Creative Democracy: The Task Before Us*, In R.B. Talisse & S.F. Aikin (eds.), *The Pragmatism Reader: From Peirce Through the Present*, Princeton University Press., 2011, p. 152.

In Cina l'espressione *Min Zhu* sottolinea l'aspetto procedurale della democrazia; il sintagma significa letteralmente "il capo del popolo", dà rilievo al modo in cui è selezionato il leader politico. Diversamente, quando le persone cercano di definire il significato di *Demokaraasi*, in Senegal, fanno riferimento al raggiungimento consensuale di una decisione che favorisce la convivenza pacifica e la sopravvivenza materiale del proprio gruppo sociale. In Uganda *Eddembe ery'obuntu*, con cui si traduce la parola democrazia, significa letteralmente «libertà del popolo», ma la libertà a cui si fa riferimento si struttura solo in presenza di un'autorità solida, non in opposizione ad essa.

L'analisi semantica dell'uso quotidiano della parola democrazia può rappresentare uno strumento fondamentale per comprendere quali siano le aspirazioni dei gruppi umani e che cosa si aspettino dalla democrazia. Permetterebbe un'analisi maggiormente consapevole dello stato di salute della democrazia e dello sviluppo della democratizzazione nel mondo, riuscendo forse a sfuggire a quello che Pierre Clastres chiama *Ancrage Ethocentriste*.

Il secondo capitolo sarà caratterizzato da un ritorno all'occidente, volto a mostrare ricostruire l'iter con cui è stato costruito il concetto di democrazia tramite l'analisi di come siano cambiate nel corso della storia le concezioni della democrazia, considerando che la stessa parola è stata usata per indicare fenomeni molto diversi tra loro. Ho preferito posporre la trattazione del pensiero politico occidentale dopo quanto affrontato nel primo capitolo in ossequio al principio che l'antropologia è il guardarsi dell'occidente nel proprio ombelico: il "ritorno a casa" dell'antropologia è stato possibile solo dopo una lunga osservazione dell'alterità culturale.

Nel terzo capitolo mi dedicherò al Senegal come caso-studio, cercando di mettere in relazione quanto affrontato nel primo capitolo con una lettura politica e storica del

paese, vorrei pertanto unire la prospettiva *bottom-up* del primo capitolo con quella *up-down* del secondo.

Capitolo Primo

1. Esperienze democratiche: sulla traducibilità del concetto di democrazia

Sezione Prima:

1.1. Democrazia: etimologia e semantica nel dibattito occidentale

Prima che per comunicare, le parole sono necessarie per comprendere il mondo, per definirne i contorni, per limitarne l'«assolutismo». Le parole nascono in luoghi e contesti definiti e nel tempo si logorano, invecchiano, cambiano di significato e perdono il proprio senso anche se continuano a vivere e a essere usate, senza tuttavia significare più nulla o significando altro. Queste parole, ormai fossili del loro passato, costruiscono solo schermi opachi e vuote immagini, diventano ideologia ammantata di suadente autorità. Coloro che le usano parlano di niente. La parola «democrazia» rischia oggi di appartenere a questa categoria di parole fossili, soprattutto se utilizzata in senso edificante o rassicurante – come quasi sempre accade nel linguaggio dei media o della politica.¹

“Democrazia” è una parola che ha attraversato le epoche e i continenti. Il termine è sopravvissuto in virtù della forte carica ideale ma ha cambiato il proprio significato, indicando nel corso della storia fenomeni politici molto diversi tra loro, talora opposti: governo diretto da parte dei cittadini secondo le leggi, potere esercitato dalle classi sociali subalterne, sistema di selezione dei rappresentanti dei cittadini dello Stato mediante elezioni o esperienze di autogoverno locale aventi al centro la deliberazione e l'inclusività, trionfo del diritto, tirannia della maggioranza, scontro tra fazioni o vittoria del conformismo.

¹ C. Altini, *Introduzione*, in Id., a cura di, *Democrazia. Storia e teorie di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 9. Sull'ambiguità del termine cfr. anche: G. Agamben, *Introductory Notes on the Concept of Democracy*, in AA.VV., *Democracy in What State?*, Columbia University Press, digital version, 2009.

L'analisi dei concetti inizia spesso dalla loro etimologia perché essa sembra capace di fornire un denominatore comune alla grande varietà di significati assunti da un termine; tuttavia, nel caso presente, tale approccio non è in alcun modo dirimente. Come è noto, democrazia è una parola derivante dal greco antico, composta da *Kratos*, “potere” o “governo”, e *Demos*, “popolo”. Essa descrive un modo di organizzazione del potere politico e rappresenta una delle tre principali forme di governo, accanto alla monarchia e all'oligarchia.²

Tuttavia, ciò dice poco di che cosa si intenda con l'espressione “governo del popolo”, in quanto essa può indicare fenomeni politici molto differenti. Già i termini greci che compongono la parola non sono univoci:

Vale la pena notare come il riferimento al *demos* contenga una potenziale ambiguità: da una parte, il *demos* rappresenta l'intero corpo dei cittadini, quindi è termine tendenzialmente includente e avalutativo, che definisce un insieme di persone privo di un'identità specifica; dall'altra, connota più precisamente il popolo, in contrasto con le fazioni nobiliari. Quindi è termine che comporta potenziali esclusioni e si presta a un uso valutativo. I membri del *demos*, in questa seconda accezione, sono portatori di un'identità. Inoltre, il riferimento al *kratos*, che significa ‘potere’, ‘potenza’ ma anche ‘violenza’ è probabilmente spia di un'originaria accezione negativa, che coglieva gli aspetti di prevaricazione sulla legge insiti nel governo del popolo.³

Uno studio della democrazia può quindi partire da considerazioni etimologiche ma non esaurirsi in esse.⁴

² Tralascio per il momento la trattazione dell'opposizione tra democrazia e autoritarismo, in quanto, verrà trattata in seguito. (§1.1.2.) Ad ogni modo, anticipo fin da ora che ritengo che i due termini non siano affatto una coppia di contrari.

³ L. Marchettoni, *Breve storia della democrazia. Da Atene al populismo*, Firenze University Press, Firenze, 2018, p. 3.

⁴ Faccio riferimento a D. Graeber, il quale in *Progetto democrazia*, manifesto del movimento *Occupy Wall Street*, più volte tenta di appiattare, senza alcuna problematizzazione, il significato del termine

La ricognizione più chiara dei rischi derivanti da questo tipo di trattazione è offerta da Giovanni Sartori, il quale scrive che limitarsi a giustificare o criticare un'esperienza concreta affermando che democrazia significa potere del popolo è cadere nel «trabocchetto terminologico»,⁵ un modo fallace ed ellittico di spiegare la democrazia, che occulta più problematiche di quante soluzioni riesca a dare. Il ricorso all'etimo, infatti, non chiarisce né chi sia il popolo né di quale potere disponga, permette i più disparati usi del termine, non dà risposte significative sui valori e sui processi che orientano la vita politica dei gruppi umani. Ricorrere all'etimologia greca significa attribuire alla parola il significato che essa aveva in una particolare società più di duemila anni fa. Certamente la democrazia è un prodotto culturale della Grecia antica, ma ciò non implica che su di esso si possa appiattare il fenomeno democratico contemporaneo. Come ricorda anche Petrucciani, infatti:

Il fatto che noi moderni utilizziamo ancora una parola che la Grecia ci ha consegnato in eredità non dovrebbe occultare un punto che non può essere trascurato, e cioè che le Istituzioni della democrazia moderna non hanno praticamente nulla a che vedere con ciò che, nella Grecia classica, si designava con questo termine.⁶

Sulla base della realtà contingente e dei trascorsi storici e dello sfondo culturale, le società che si sono definite democratiche nel corso del tempo hanno prodotto, visto emergere e dato rilievo a elementi molto diversi tra quelli inerenti al campo semantico di democrazia. In tal senso, l'archetipo democratico è stato costantemente reinventato. La democrazia nell'Antica Grecia ha poco a che vedere con quella attuale che pure talvolta

democrazia sulla sua etimologia, sfruttando l'ambiguità dei termini che la costituiscono. Ciò accade spesso anche nella retorica politica. D. Graeber, *Progetto Democrazia*, cit.

⁵ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano, 1993, p. 18.

⁶ S. Petrucciani, *Democrazia*, cit., e-book.

si richiama ad essa: per questa ragione il ricorso all'etimologia non è sufficiente a spiegare che cosa sia oggi la democrazia in Europa e tanto meno nel continente americano o in Asia.

Lo sfondo culturale di riferimento assume ulteriore rilievo considerando che la fisionomia della democrazia non si esaurisce nelle istituzioni visibili, ma riguarda anche e soprattutto le connessioni valoriali e gli scopi che le persone attribuiscono alle strutture politiche. In società diverse possono essere tenute elezioni periodiche utilizzando le medesime procedure, ma, cambiando il modo di viverle da parte dei membri della società coinvolte, si svolgono fenomeni sociali profondamente differenti.

“*Democracy*” è utilizzato in ambito accademico come esempio tipico di termine *Essentially Contested*.⁷ È difficile definirlo univocamente perché la parola non è applicata per indicare fenomeni omogenei. Dunque, cercare di ricondurre le sue epifanie e manifestazioni ad un unico paradigma è un tentativo vano. La democrazia, ben lungi dall'essere un fenomeno unitario o un valore universale è invece una forma di governo tra le altre, suscettibile di assumere fisionomie molto diverse tra loro, strumento politico che può essere collegato a dei valori ma che non è essa stessa né un principio morale né un modello universalmente valido.

1.1.1. Tanti tipi di popolo e molti modi di esercitare il potere

⁷ Cfr. N. Cheeseman, S. Sishuwa, *African Studies Keyword: Democracy*, in «African Studies Review», 2021, pp.1-29; D. Graeber, *There Never Was a West. Or Democracy Emerges From the Spaces In Between*, in Id., *Possibilities Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, Chico, 2007, pp. 329-374, M. Kurki, *Democracy and Conceptual Contestability: Reconsidering Conceptions of Democracy in Democracy Promotion*, in «International Studies Review», 12, 2010, pp. 362-386.

Sartori, in *Democrazia. Che cosa è*, scrive che un primo problema dell'analisi basata sull'etimologia risiede in ciò che la definizione "governo del popolo" non dice: chi sia il popolo, che ruolo abbiano le minoranze, se il popolo sia solo il titolare del potere politico o se sia anche l'esercente e, nel caso, di che tipo di potere faccia uso.⁸ L'espressione potere del popolo rimanda infatti solo a un «principio di legittimità»:⁹ il potere è considerato legittimo qualora promani in qualche modo dalla comunità dei cittadini. Il consenso del popolo potrebbe essere anche solo presunto e non soggetto a verifica; la titolarità del potere potrebbe non coincidere con il suo esercizio. La mancata distinzione tra legittimità presuntiva e legittimità procedurale consentirebbe, in astratto, di includere tra le teorie democratiche alcune tesi politiche di epoca medievale, le quali ritenevano che la sovranità popolare fosse stata originariamente ceduta al principe attraverso una *Translatio Imperii* non revocabile.¹⁰ Oggi non sembra più possibile parlare di democrazia laddove il consenso è solo presunto come in questo caso, ma, nota Sartori, questo è un esito possibile – per quanto estremo – del trabocchetto terminologico.

La stessa nozione di popolo è ambigua in quanto determinata dal contesto politico e culturale di riferimento. Alcune lingue esprimono il concetto al singolare, altre al plurale: nel primo caso il popolo è un soggetto unico che riunisce e trascende coloro che ne fanno parte, nel secondo esso viene descritto come un'unione di individui singoli.

Il nostro popolo inizia dal *demos* dei greci. E del *demos* si davano, già nel V secolo a.C., parecchie interpretazioni. Sorvolando (per ora) su Aristotele, per il quale *demos* denotava i poveri, la parola veniva variamente ricondotta a: 1) *plethos*, cioè al *plenum*, all'intero corpo dei cittadini, 2) *hoi polloi*, i molti, 3) *hoi pleiones*, i più, 4) *ochlos*, la folla. La nozione diventa ancora più complessa non appena il greco *demos*

⁸ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, cit., pp. 20 ss.

⁹ G. Sartori, *Democrazia*, in Id., *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 34.

¹⁰ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, cit., p. 28.

viene riconvertito nel latino *populus*, poiché i romani ed ancor più la elaborazione medievale del concetto fanno di *populus* in parte un concetto giuridico, e in parte un'entità organica.

Infine, il popolo è un singolare o un plurale? L'italiano «popolo», così come il francese *Peuple* e il tedesco *Volk*, reggono il singolare: noi diciamo il popolo è. Ma l'inglese *people* significa «persone» e regge un plurale: in inglese diciamo «il popolo sono». E siccome le parole orientano il pensare, non è fortuito che «popolo» (al singolare) si presti ad essere concepito come una totalità organica, come una indivisibile volontà generale, laddove *the people* fa guardare ad una molteplicità discreta, a un aggregato di «ciascuno». Il singolare porta alla entificazione, il plurale la disgrega.¹¹

La concezione unitaria del popolo è terreno fertile per l'organicismo politico, il quale è compatibile con i principi democratici ma non con il liberalismo. La nozione pluralistica si fonda sull'individualismo che riesce ad armonizzarsi sia con le teorie democratiche che con le posizioni liberali.

Tirate le somme, arriviamo oggi ad un minimo di sei possibili svolgimenti interpretativi del concetto:

1. popolo come letteralmente tutti
2. popolo come pluralità approssimativa: un maggior numero, i più
3. popolo come *populace*, classi inferiori, proletariato
4. popolo come totalità organica e indivisibile
5. popolo come principio maggioritario assoluto
6. popolo come principio maggioritario temperato.¹²

Gli ultimi due criteri, scrive Sartori, descrivono la procedura decisionale adottata, rappresentano cioè «nozioni operanti di popolo».¹³ Nel principio maggioritario assoluto

¹¹ *Ibid.*, p. 20.

¹² *Ibid.*, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 22.

esso è un'unità nella quale la volontà della maggioranza vincola tutti senza lasciare spazio alle minoranze. Nel principio maggioritario temperato il popolo «decide secondo il criterio che i più prevalgono sui meno nel rispetto dei meno».¹⁴

1.1.2. Democrazia, liberal-democrazia, social-democrazia

Dove non c'è un tentativo di chiarificazione del termine, come accade nella retorica politica, il richiamo al popolo talvolta diventa l'evocazione di un «fantasma delle origini»¹⁵, una figura inafferrabile, introvabile e facilmente manipolabile. Infatti, il secondo problema riguardante la parola democrazia è la sua esposizione alle più disparate utilizzazioni in ragione della propria ambiguità. Definire la democrazia come “potere del popolo” sulla base della sua etimologia è un'operazione che, come accaduto nella storia, può portare a esiti molto diversi tra loro.

Nel dibattito contemporaneo con democrazia si indica principalmente il modello liberaldemocratico, mirante a tutelare le libertà civili, a garantire a tutti i cittadini l'accesso ai diritti politici attivi e passivi e a offrire alle minoranze una tutela nel processo politico, affinché esse non siano minacciate e travolte dalla tirannia della maggioranza. Tuttavia, la liberaldemocrazia, essendo una sintesi di due correnti di pensiero differenti, rappresenta una tipologia spuria, una configurazione tra le tante possibili. Benché essa unisca la tutela liberale dei diritti civili alla garanzia dei diritti politici, non riesce a fondere armonicamente tutti gli elementi del pensiero liberale e democratico. Le tensioni

¹⁴ *Ivi*

¹⁵ D. Palano, *I due volti della democrazia diretta. Note per la genealogia di un progetto moderno*, in «Teoria Politica», 10, 2020, p. 346.

tra libertà e uguaglianza sono oggetto di un dibattito scientifico e politico che ancora oggi non sembra prossimo alla conclusione.¹⁶

Il liberalismo promuove la democratizzazione formale – tutti gli individui, in quanto umani, sono portatori di diritti – ma rifiuta la democratizzazione sostanziale, cioè il livellamento delle disuguaglianze materiali. Quest’ultima determinerebbe infatti un’illegittima ingerenza dell’ordinamento politico nella sfera privata dei cittadini e un’interferenza nel naturale e armonico sviluppo sociale ed economico. Nel pensiero liberale classico lo Stato è tollerato solo come male necessario: la sua funzione è impedire che la libertà priva di vincoli impedisca il dispiegamento delle aspirazioni e delle capacità del singolo. Nemmeno una decisione presa a maggioranza può reprimere la libertà di pensare, di credere, di agire dell’essere umano. Per questa ragione, scrive Norberto Bobbio, è impossibile un’evoluzione totalitaria dello Stato su premesse liberali.¹⁷ Il democraticismo invece mira a correggere le disparità economiche, viste come un prodotto artificiale e inaccettabile dello sviluppo del diritto di proprietà. Questo modello è dunque suscettibile di svolte totalitarie per la centralità e la presunzione di correttezza accordata alla volontà della maggioranza.

Il problema è dunque l’«evaporazione concettuale»¹⁸ che caratterizza il termine e che emerge chiaramente dall’uso politico che di essa è stato fatto. In Unione Sovietica

¹⁶ Cfr. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1991; N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Simonelli, Milano, 2006; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004; P. Costa, *Libertà e ordine nell’età moderna*, in C. Altini, a cura di, *Democrazia.*, cit., pp. 81-102; L. Ferrajoli, *Manifesto per l’uguaglianza*, Laterza, Bari, 2018; G. Gaus, S. Courtland, D. Schmitz, *Liberalism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, disponibile on-line: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/liberalism/>; J. M. Keynes, *La fine del laissez-faire*, in Id., G. La Malfa, a cura di, *Sono un liberale? E altri scritti*, Adelphi, Milano, 2010, pp. 197-226; P.P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, in B. Constant, G. Paoletti, a cura di, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino, 2001; C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino, 2004; F. Von Hayek, *Liberalismo*, Ideazione, Roma, 1996.

¹⁷ N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, cit.

¹⁸ G. Sartori, *Democrazia*, cit., p. 34.

non era raro che la retorica politica si appropriasse della parola democrazia. Lenin stesso ha affermato: «la democrazia proletaria è mille volte più democratica di qualsiasi democrazia borghese». Tuttavia, come nota Bobbio, l'utilizzazione politica non comporta necessariamente l'alterazione totale del significato della parola. Talora, nei regimi autoritari il termine è stato usato in senso molto più letterale di quanto avvenga nelle liberaldemocrazie. Il filosofo torinese spiega che la citata frase di Lenin non è contraddittoria: richiamarsi alla democrazia non significa infatti escludere la possibilità di una dittatura. La frattura tra regime sovietico e regimi occidentali non è un contrasto tra un regime non democratico e regimi democratici, ma tra il regime dittatoriale e liberale. Mentre la democrazia risponde alla domanda su *chi* debba detenere il potere sovrano – è una risposta possibile tra uno, pochi, molti –, il liberalismo risponde a un'esigenza di ridefinire i *modi* in cui viene esercitato, su quali limiti devono essere apposti al potere sovrano indipendentemente da quanti siano a esercitarlo.¹⁹ Il democraticismo non prevede necessariamente l'apposizione di limiti alla volontà della maggioranza.

Anche un aforisma che sembra rappresentare la *summa* della democrazia, «*gouvernement of the people, by the people, for the people*», è considerato tale solo perché pronunciato da Abraham Lincoln. Nota infatti Giovanni Sartori:

Intanto, [governo] *del* popolo può significare che il popolo governa se stesso; ma anche, all'inverso, che il popolo è oggetto di governo, e dunque governo sul popolo, sopra il popolo. Passando a *by the people*, la dizione è davvero oscura: dal popolo in che senso? Nel senso di: mediante il popolo? Nel senso di: da parte del popolo? Oppure nel senso di: con il popolo? Infine, per il popolo. Qui è chiaro che si intende nell'interesse del popolo, a suo vantaggio. Senonché chi mai dichiara di governare a

¹⁹ N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, cit.

danno del popolo? La dizione è chiara, ma non dà democrazia e il tiranno è il primo a servirsene. La verità è che l'aforisma di Lincoln declama la democrazia perché detto da Lincoln. Ma mettiamolo, in ipotesi, in bocca a Stalin. Ipotesi assurda? No. Stalin non avrebbe avuto difficoltà a sottoscriverlo, intendendo governo del popolo nel senso che il proletariato era l'oggetto del suo governo, e che lui governava mediante il popolo nell'interesse del proletariato, per il popolo. Dunque la formula di Lincoln si raccomanda per il suo impeto stilistico, per il suo afflato poetico. Ma, dicevo, l'aforisma non si lascia mai afferrare con precisione: non stringe, non conclude.²⁰

1.1.3. Valori democratici e individualismo nelle società occidentali

Non è possibile, dunque, parlare della democrazia in modo avalutativo perché due livelli del discorso risultano distinguibili ma inseparabili: il piano ideale o prescrittivo, che coinvolge i valori che questa forma di governo è chiamata a realizzare, e il piano descrittivo. Anche volendo affrontare un'analisi meramente empirica il riferimento al piano assiologico è ineludibile. I valori a cui fa riferimento di volta in volta il discorso democratico rappresentano una questione centrale, perché essi determinano le possibilità di armonizzazione o di contrasto tra il democraticismo e le altre istanze politiche.

Le teorie democratiche mettono al centro il valore dell'uguaglianza: il popolo ha diritto di accedere al potere politico – direttamente o indirettamente – in quanto tutti gli individui che lo compongono sono eguali. Nel pensiero democratico l'eguaglianza tra gli uomini è considerata per lo più un dato naturale che deve essere conservato anche all'interno della società. Dove necessario, è lecito correggere le diseguaglianze prodotte dal vivere civile. Il democraticismo mira alla realizzazione sostanziale dell'eguaglianza:

²⁰ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è.*, cit., pp. 30-31.

gli uomini non sono eguali solo astrattamente, ma debbono esserlo concretamente. Solo l'eguaglianza materiale garantisce l'effettività dell'eguaglianza formale. Questa è la ragione per cui, tra gli autori democratici, la proprietà rappresenta un'istituzione problematica: non sempre la questione è risolta attraverso la proposta della sua radicale abolizione, ma la sua presenza nella società e il correlato ruolo dello Stato devono essere discussi. Essa impone quindi ulteriori riflessioni su giustizia e libertà. Il democraticismo sostiene la necessità della giustizia distributiva e l'insufficienza della sola concezione restitutiva. La libertà che la società democratica è chiamata a realizzare è la libertà positiva, cioè di fare, le cui condizioni risiedono nel raggiungimento di livelli minimi di eguaglianza materiale.

Nella democrazia occidentale contemporanea sono valori essenziali anche le libertà di parola, di stampa, di riunione e associazione, considerati il *pendant* dei diritti positivi. Essi, tuttavia, sono portati dalla tradizione liberale più che del democraticismo, il quale pone l'ideale dell'uguaglianza al di sopra della libertà.

Quando si parla di democrazia, quindi, la domanda verte continuamente attorno ai valori che sono discussi in ogni esperienza politica. Come scrive Held: «La democrazia implica uno stato in cui sia presente una qualche forma di eguaglianza politica».²¹ Si dice “eguaglianza”, ma quale eguaglianza e come realizzarla? Qual è il legame tra essa e la libertà? Quale delle due deve prevalere in certe situazioni? Come vanno intese l'una e l'altra?

Queste sono le problematiche che emergono in occidente, dove le forme contemporanee di democraticismo e liberalismo presuppongono e condividono un importante assioma: l'individualismo. Oggi esso è il presupposto dell'assoluta maggior

²¹ D. Held, *Modelli di democrazia*, cit., p. 10.

parte delle teorie politiche, è un portato del giusnaturalismo e del liberalismo che, con il tempo, ha determinato il superamento delle teorie politiche di matrice organicistica.²² La società rappresenterebbe una sintesi di più individui singoli, aventi valore intrinseco di per sé, in quanto membri dell'umanità.

Senza addentrarsi eccessivamente nel tema, sul quale il dibattito e la bibliografia sono sterminati²³ anche in ragione della molteplicità di significati attribuiti al termine,²⁴ per definire la parola individualismo, in senso ampio e generale, è utile seguire quanto scrive Alain Laurent nella sua *Histoire de l'individualisme*:

L'individualismo poggia innanzi tutto sulla convinzione che l'umanità non è composta di insiemi sociali (nazioni, classi...) ma di individui, di esseri viventi, indivisibili e irriducibili gli uni agli altri, singoli nel sentire, agire e pensare. Tale figurazione dell'individuo rimanda a quella separazione originaria che, rendendo ogni essere umano unico e irripetibile, lo costituisce in unità singolare (ipseità) relativamente autosufficiente.²⁵

²² N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, cit.

²³ Per citare alcune trattazioni: D. Antiseri, *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Rubettino, Roma, 2005; Z. Bauman, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna, 2010; A. Buss, *The evolution of Western Individualism*, in «Religion», 30, 1, 2000, pp. 1-25; M. Foucault, *La cura di sé*, in ID., *Storia della sessualità*, vol. III, Feltrinelli, Milano, 2014; C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano, 1981; G. Lipovetsky, *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni Editrice, Milano, 2013; M. Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 68, 1938, pp. 262-281; R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981; K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma, 1986; E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2001; G. Simmel, *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma, 2001; A. Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Parigi, 1990; I. Watt, *Miti dell'individualismo moderno. Faust, don Chisciotte, don Giovanni, Robinson Crusoe*, Donzelli, Roma, 2007. ;

²⁴ Cfr. «Il termine individualismo comprende le nozioni più eterogenee [...] Un'analisi radicale di questi concetti, dal punto di vista storico, sarebbe oggi ancora una volta preziosa per la scienza» in M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano, 2012, p. _____. «Nessun altro termine ha avuto una storia più tormentata di quella di individualismo», in Hayek, *Individualismo e ordine economico*; Troeltsch, E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, University of Chicago Press, Chicago, 1981, p. 744 in A. Buss, *The Evolution of Western Individualism*, cit.

²⁵ A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 16 ss.

Nello svilupparsi della tradizione occidentale, continua l'autore, agli individui è progressivamente riconosciuta capacità di autodeterminazione, in quanto sono considerati dotati di ragione e, dunque, capaci di decidere sulla base di una riflessione critica che si traduce in strategie e azioni, e sulla base di ciò gli è attribuita una vocazione all'indipendenza. Ciò porta a considerare l'individuo come unico proprietario e sovrano di sé e a considerare la libertà come valore supremo. Per alcuni studiosi la matrice dell'individualismo risale alla sfera religiosa,²⁶ altri lo ritrovano nella riflessione filosofica (attribuita a Socrate o Cartesio),²⁷ più frequentemente la fonte dell'individualismo è ritrovata nei pensatori politici che, con le loro riflessioni, contribuiscono alla strutturazione del pensiero liberale in politica e nell'economia.²⁸ In ogni caso, l'individualismo è oggi il presupposto delle concezioni liberaldemocratiche e informa il modo in cui sono concepiti i valori di libertà ed eguaglianza, i quali debbono realizzarsi come libertà dell'individuo e eguaglianza tra individui. (§2.1.5.)

Se si amplia il campo di osservazione alla democrazia nelle altre culture, la questione si complica: eguaglianza e libertà devono essere comprese e declinate all'interno di culture olistiche.

²⁶ L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Gallimard, Parigi, 1979; ID., *Homo aequalis*, Adelphi, Milano, 1984; ID., *Saggi sull'individualismo. Prospettive antropologiche sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1983.

²⁷ A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, cit.

²⁸ Cfr. N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, cit.; D. Held, *Modelli di democrazia*, cit.

Sezione Seconda:

1.2. La semantica della democrazia nell'antropologia

Quando si tenta di analizzare la democrazia in società non occidentali emergono ulteriori profili di complessità. È di per sé difficile dare un significato univoco alla parola greca *Demokratia*, e, quando viene traslitterata nelle altre lingue, essa assume ulteriori valenze, differenti valutazioni assiologiche, indica fenomeni politici e valori molto diversi rispetto a quelli ai quali l'occidente è abituato. (§ 3)

In primo luogo, la democrazia è una costruzione che presuppone ulteriori concetti consolidatisi nel pensiero politico occidentale nel corso di tutta l'Età Moderna. Pier Paolo Portinaro esplica in modo particolarmente chiaro quali sono le peculiarità dell'esperienza occidentale moderna e perché sia impossibile una sua esatta traslazione in altre realtà post-coloniali, benché queste abbiano cercato di seguire il modello liberaldemocratico:

Il consolidamento della democrazia ha poi tra le sue condizioni necessarie il successo di tre processi di integrazione che nella storia europea si sono dislocati diversamente nel tempo e che è praticamente impossibile realizzare contemporaneamente e in un arco cronologico di pochi decenni: *State-building*, *Nation-building* e *Civil Society-building*.¹

¹ P.P. Portinaro, *La democrazia nell'età dell'antipolitica*, in C. Altini, a cura di, *Democrazia*, cit., p. 294.

Le costruzioni di Stato, nazione e la separazione tra società civile e dimensione politica non sono presenti in tutte le culture. Questi tre processi non sono affatto delle categorie universali della vita politica ma l'esito dello sviluppo storico, un prodotto culturale tra gli altri, una conformazione possibile della società.

In secondo luogo, dal punto di vista semantico, la parola democrazia nasce in una lingua appartenente al ceppo indoeuropeo e non sempre ha dei corrispondenti in altri linguaggi: talora viene tradotta (come nei casi di *Eddembe Ery'Obuntu* tra i Luganda, o di *Min Zhu* in Cina), altre volte viene semplicemente traslitterata (come avviene *Demokaraasi* in lingua wolof, *Temokalaasi* a Futuna, *Demokrasya* nelle Filippine). In entrambi i casi, il sintagma non assume i significati e le implicazioni che ha nel contesto occidentale ma viene reinterpretato alla luce del retroterra culturale e delle categorie di senso della società considerata.

Le nozioni di popolo, di potere, di sovranità cambiano assieme ai valori connessi alla democrazia. Per comprendere come ciò accada occorre guardare ai significati viventi attribuiti dalle persone alla parola. In molte culture occorre considerare lo sfondo sociale collettivistico perché i valori di libertà, eguaglianza, giustizia, pace sociale possono assumere delle valenze molto diverse, a seconda dei modi in cui vengono considerati gli individui, il loro rapporto con la società, il ruolo attribuito all'autorità.

In Cina l'espressione *Min Zhu* sottolinea l'aspetto procedurale della democrazia; il sintagma significa letteralmente "il capo del popolo", dà rilievo al modo in cui è selezionato il leader politico. *Eddembe ery'obuntu*, è traducibile con "libertà del popolo", rimanda principalmente ad una virtù civica. Quando le persone cercano di definire il significato di *Demokaraasi*, in Senegal, fanno riferimento al raggiungimento consensuale

di una decisione che favorisce la convivenza pacifica e la sopravvivenza materiale del proprio gruppo sociale.

Le società umane attribuiscono rilievo a diversi aspetti del fenomeno della democrazia. Benché non sia possibile sviluppare il punto in questa sede, sembra plausibile intravedere differenze notevoli anche tra le concezioni democratiche all'interno dell'occidente stesso. Come infatti ricorda Sartori, mentre nell'Europa continentale la democrazia liberale si è imposta come rottura rispetto all'ordine costituito, nei territori anglosassoni i valori liberali sono visti come «la restaurazione dei “diritti primigenii” dell'uomo inglese».²

Analizzare il modo in cui il termine è tradotto e come sono pensati i valori connessi permette di comprendere cosa le persone si aspettano dai sistemi democratici e il perché di alcuni comportamenti elettorali. L'esperienza sociale è il frutto della triangolazione di istituzioni, attori sociali e sfondo di senso attraverso il quale i secondi si interfacciano con le prime. Gli oggetti sociali, tra i quali rientrano le istituzioni democratiche, non sono degli enti aventi una esistenza autonoma e indipendente da coloro che si confrontano con essi. Sono piuttosto un costrutto intersoggettivo, esperienze sociali edificate attraverso l'interazione dei membri della comunità che riversano e integrano in esse le categorie con cui danno senso al reale e con cui organizzano la propria esistenza. L'attenzione al senso attribuito dagli attori sociali alle istituzioni è un aspetto fondamentale, perché, come nota Clifford Geertz, l'essere umano comprende e orienta la propria azione sulla base dei significati che attribuisce alla realtà che lo circonda.³ I soggetti determinano la propria condotta all'interno delle istituzioni in base al significato e ai valori che connettono alla

² G. Sartori, *Democrazia*, Cit., pp. 38-39.

³ C. Geertz, *The interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York, 1973.; F. Remotti, *Introduzione all'edizione italiana*, in Id., A cura di, Geertz, C., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 9-37.

democrazia: ciò rappresenta l'unica chiave di accesso per dare un senso ad alcune apparenti stranezze o di malfunzionamenti interni alla nostra o altrui democrazia, senza cristallizzarsi su giudizi di incompetenza politica o di incompatibilità culturale.

L'analisi della traducibilità della parola democrazia all'interno di differenti culture è stata oggetto di studio, tra gli altri,⁴ di Frederic Schaffer, concentratosi con risultati particolarmente interessanti sulle lingue wolof (Senegal) e tagalog (Filippine).⁵

Il presupposto della riflessione del nostro autore è la seguente constatazione: quando un soggetto non madrelingua inglese apprende il termine *democracy*, impara anche i criteri di applicazione della parola, essendo la semantica uno strumento di conoscenza e di azione nella realtà a tutti gli effetti. Attraverso interviste aperte Schaffer nota che le traduzioni di democrazia in altre lingue non conservano sempre i significati e i criteri di applicazione della lingua da cui il termine viene mutuato. Le definizioni risentono del contesto culturale e sociale in cui la parola è inserita. Data la valenza conoscitiva e pratica della semantica, le medesime istituzioni potrebbero essere utilizzate e finalizzate dai soggetti in modi nuovi. La conclusione di Schaffer è che il significato occidentale di democrazia non è universale e che ci sono tanti significati di democrazia quante sono le culture in cui sono presenti delle istituzioni democratiche, poiché queste

⁴ J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Postcolonial Politics and Discourses of Democracy in Southern Africa: an Anthropological Reflection on African Political Modernities*, in «Journal of Anthropological Research», LIII, 2, 1997, pp. 123-146; A. Favole, *Le democrazie degli altri: prospettive antropologiche*, in «Parolechiave», 1, 2010, pp. 155-168; M. Karlström, *Imagining Democracy: Political culture and Democratisation in Buganda*, in «Africa», LXVI, 4, pp. 9-37; D. Ottemoeller *Popular Perceptions of Democracy: Elections and Attitudes in Uganda*, in «Comparative Political Studies», XXXI, 1, 1998, pp. 98-124; D. Ottemoeller, R.R. Marcus, K. Mease, *Popular Definitions of Democracy from Uganda, Madagascar, and Florida, U.S.A.*, in «Journal of Asian and African Studies», XXXVI, 1, 2001, pp. 113-132.

⁵ F. Schaffer, *Democracy in Translation. Understanding Politics in an Unfamiliar Culture*, Cornell University Press, 2000; F. Schaffer, *Elucidating Social Science Concepts. An Interpretivist Guide*, Routledge, New York, 2016; F. Schaffer, *Political Concepts and the Study of Democracy: The Case of Demokaraasi in Senegal*, in «Political and Legal Anthropology Review», XX, 1, 1997, pp. 40-49; F. Schaffer, *Thin Description: the Limits of Survey Research on the Meaning of Democracy*, in «Polity», XLVI, 3, 2014, pp. 303-330.

ultime vengono comprese e vissute attraverso la propria cornice culturale. L'analisi semantica delle traduzioni o delle traslitterazioni della parola *democracy* mette in luce che in alcune società prevale una concezione sostanziale della democrazia, mentre in altre l'accento è posto sulle procedure. In ogni caso, non sembra possibile dare un'interpretazione univoca e universalizzante di democrazia. Inoltre, se nel definire la democrazia gli attori sociali connettono la parola ad alcuni valori che suonano familiari all'occidente - libertà, eguaglianza, emancipazione –, è bene contestualizzare il significato peculiare che quel valore assume all'interno di una data cultura. Appellarsi all'eguaglianza in Senegal potrebbe non avere lo stesso significato che ha fatto negli Stati Uniti. Questo discorso non esclude, per quanto i modi di concepire la democrazia siano culturalmente influenzati, la possibilità di profonde contaminazioni transculturali. I confini tra le società umane sono porosi⁶ e ciò ha reso possibile il radicamento delle istituzioni democratiche di tipo occidentale in altri contesti che le reinterpretano di continuo.

La contestualizzazione delle istituzioni e del lessico democratico permette di sfuggire a tre rischi, quelli che Schaffer chiama «compressione», «compartimentalizzazione» e «omogeneizzazione»,⁷ (§2.3.1.) approcci che sfociano in una visione unilaterale della democrazia, nell'universalismo e nell'oggettivismo. (§2.3)

Questa sezione sarà dedicata all'analisi di alcuni studi che trattano i contenuti impliciti delle traduzioni di democrazia in lingue africane e asiatiche. Tali considerazioni sono una base per i rilievi metodologici contenuti nella terza sezione del capitolo e per

⁶ M. Sahlins, *Goodby to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*, in «The Journal of Modern History», LXV, 1, 1993, pp. 1-25.

⁷ F. Schaffer, *Thin Description*, op. cit.

osservare e comprendere alcuni comportamenti elettorali riscontrati in alcune zone dell’Africa, di cui si occupa l’ultima parte.

La selezione dei seguenti casi-studio, tra loro piuttosto eterogenei, è effettuata sulla base della disponibilità di ricerche che si sono dedicate, per usare le parole di Paley, a «*highlight linguistic counterparts to democracy*».⁸ Schaffer, Karlström e gli altri autori citati nella seguente sezione hanno analizzato il significato assunto da democrazia nel linguaggio quotidiano e nella lingua colloquiale. Dal punto di vista metodologico, costoro hanno utilizzato lo strumento dell’intervista aperta, la quale lascia ai soggetti intervistati la libertà di utilizzare parole proprie e di articolare la propria spiegazione. Molti autori, tra i quali spicca Schaffer, hanno rifiutato il ricorso al più rigido strumento del sondaggio, il quale è soggetto al rischio di alterazione del significato delle risposte, causato dal fatto che le parole-chiave e le risposte consistono in schemi forniti dall’intervistatore proveniente da un’altra cultura.⁹

1.2.1. Demokaraasi, o la democrazia come consenso, solidarietà e reciprocità

Frederic Schaffer ha dato rilievo all’eterogeneità dei significati culturalmente attribuiti alla democrazia analizzando la parola wolof *Demokaraasi*,¹⁰ la quale, non esistendo un termine corrispondente nella lingua indigena, è una traslitterazione del francese *Démocratie*. Il wolof è la lingua della maggiore etnia senegalese. Secondo l’autore, il caso del Senegal è particolarmente degno di interesse perché il paese, fatta

⁸ J. Paley, *Toward an Anthropology of Democracy*, in «Annual Review of Anthropology», 31, 2002, p. 473.

⁹ Schaffer si dedica espressamente al tema in: F. Schaffer, *Thin Description*, cit.

¹⁰ F. Schaffer, *Political Concepts and the Study of Democracy*, cit.; F. Schaffer, *Democracy in Translation*, cit.

eccezione per una parentesi monopartitica tra il 1969 e il 1974, ha mantenuto una tradizione politica democratica per più di centocinquant'anni. Si tratta quindi di una realtà in cui più di una generazione di cittadini ha familiarizzato con le istituzioni democratiche di matrice occidentale, riformulandole secondo la sensibilità locale. Il paese è un terreno fertile per un'indagine semantica in quanto caratterizzato dalla convivenza del francese, lingua dell'amministrazione, dell'ufficialità e dei principali media, tipicamente prerogativa di chi vive nelle aree urbane o ha un alto livello di scolarizzazione, accanto ai dialetti locali ampiamente usati nelle zone rurali e nei gruppi meno scolarizzati all'interno delle città. La ricerca considera il wolof poiché è la lingua parlata dal gruppo etnico più consistente all'interno del paese ed è la seconda lingua per molte altre comunità.

La parola *Démocratie* entra nel discorso politico dell'amministrazione coloniale del Senegal a partire dal 1848, quando viene esteso il diritto di voto alla popolazione africana abitante nei cosiddetti Quattro Comuni (Dakar, Gorée, Saint-Louis, Rufisque). Dopo l'indipendenza, i politici senegalesi iniziano a impiegare il termine *Demokaraasi* per raggiungere anche gli elettori delle aree rurali, difficilmente francofoni. Questo termine, da un lato, risente fortemente della cultura e della società rurale e, dall'altro, è stato progressivamente piegato e utilizzato dalla retorica politica per rafforzare e legittimare l'operato del partito egemone. Per comprendere la democrazia in Senegal, oltre alla constatazione della presenza di istituzioni mediamente funzionanti all'interno del paese, occorre guardare anche alla dimensione ideale connessa alla democrazia e soprattutto i criteri utilizzati dagli abitanti per definirla.

Démocratie e *Demokaraasi* non sono sovrapponibili come meri sinonimi: entrambi possono indicare le istituzioni e le procedure elettorali ma questo non è né

l'unico significato né quello principale – *Demokaraasi* indica le elezioni solo in modo residuale e questa non è mai la principale definizione data dai soggetti intervistati. Esiste almeno un altro caso in cui un concetto politico in francese viene traslato in wolof, subendo una significativa alterazione di significato. La parola wolof *Politig* deriva dal francese *Politique* ma non indica l'attività politica: significa mentire o contraffare qualcosa. L'autore si chiede se accada lo stesso anche con *Demokaraasi* e, in caso di risposta affermativa, in che modo e perché.

Schaffer tiene una serie di interviste in cui chiede ai soggetti di definire con parole proprie *Demokaraasi*. Sono essenzialmente tre i significati connessi al termine dai parlanti wolof: imparzialità, «*evenhandedness: treating people fairly*»; reciprocità, «*mutuality: sharing responsibility for one another's well being*»; consenso, «*consensus: the achievement of agreement*».¹¹

Gli intervistati rispondono con delle definizioni piuttosto omogenee, che danno risalto all'interdipendenza sociale e ai legami di solidarietà che attraversano la comunità, senza far invece riferimento alle procedure di elezione dei rappresentanti dello Stato.¹²

«*Demokaraasi means to treat people evenhandedly. If you have two bowls for two people, if you intend to put food in one, you need to divide it up equally. One shouldn't get more than the other*»

«*Demokaraasi means that when you have two to avoid arguments in the household. If you have something you need to distribute it equally.*»

«*When there's work to do we come together to do it. When someone falls ill, we come together to cultivate his field. If something happens to one of us, everybody helps*»

¹¹ F. Schaffer, *Political Concepts and the Study of Democracy*, cit., pp. 41 ss.

¹² *Ivi*.

him out financially. When someone is sick, the women go to the well to fetch him water. That is our demokaraasi here.»

«You're weaving a thatched roof for your hut. Here you can do it all out in the field. You place the frame on the ground, you put it together, you plait the straw. You do everything. But you can't lift it yourself. It's too heavy to pick up. You have to call someone to help you. You call one person, you call another. Together you all lift it up. That is our demokaraasi.»

«There is demokaraasi in our village because each time we disagree, we straighten things out, we mend things.»

«Demokaraasi is to agree, to form 'one.' Even if you are many, to be able to form a bloc and work together. To form one is to support one another, to discuss among yourselves. Even if agreement is difficult, you need to do all you can to reach a consensus.»

Emerge chiaramente lo sfondo culturale di tipo collettivistico: diverse volte è utilizzata la prima persona plurale e, quando ciò non accade, il contesto di riferimento è una comunità coesa, per la cui unità si opera incessantemente. La democrazia non appare come un processo politico a cui partecipa il singolo individuo che vuole manifestare la propria volontà ma è descritta come una virtù capace di realizzare l'equilibrio e di mantenere i legami sociali. Dalle definizioni date sembra che *Demokaraasi* somigli di più a una forma di solidarietà che non a una regola del gioco politico.

Dunque, l'enfasi wolof su consenso ed eguaglianza coincide solo parzialmente con il significato attribuito a *Democracy* negli Stati Uniti.¹³ In occidente il consenso è considerato fondamentale in quanto preconditione del processo democratico, non come suo scopo. Il valore ultimo della democrazia consiste infatti nella capacità di lasciare

¹³ Ivi, pp. 47 ss.

spazio al dissenso, alle differenze individuali, alle minoranze. Per i parlanti wolof il raggiungimento del consenso è invece il fine della democrazia: solo l'approvazione condivisa delle decisioni garantisce la coesione della comunità e la sua capacità di collaborare e di vincere le difficoltà. Secondo Schaffer, ciò avviene perché le reti di solidarietà sociale rappresentano l'unico modo per far fronte alla precarietà economica che periodicamente affligge le comunità locali. Il fondamentale ruolo del consenso all'interno della società rurale del Senegal emerge anche dalla grandissima varietà di termini che il wolof utilizza per descriverlo. *Déggo* indica un naturale accordo basato sulla reciproca comprensione, il quale si raggiunge senza passare per l'antagonismo; al contrario *Juboo* è l'intesa raggiunta dopo un iniziale disaccordo. *Maslaa* è un termine arabo che descrive la concordia apparente che occulta la reale contrapposizione. *Ànd* è l'adesione di un individuo alla maggioranza nello sforzo di conformarsi al gruppo per solidarietà. Esiste anche un proverbio che recita: «ciò che tutti dicono è la verità, sbaglia chi è in contrasto con tutti gli altri».

L'idea di democrazia viene dunque incorporata e riformulata nella cultura wolof, diventando uno strumento atto a fronteggiare una realtà contrassegnata dalla precarietà economica. Questa, insieme alla disaffezione per lo Stato centrale (§3), è la ragione per cui gli intervistati descrivono *Demokaraasi* con esempi molto concreti e provenienti dal dominio del quotidiano anziché fare riferimento al processo politico statale. Due amici che litigano e poi si riconciliano, scrive Schaffer, raggiungono *Demokaraasi* non *Démocratie*. Il luogo del suo dispiegamento è la piccola realtà locale, in essa i rapporti politici verticali assumono rilevanza solo nella misura in cui è possibile trarre benefici economici per la comunità in cambio del proprio voto. (*cap. 3*)

Le peculiari interpretazioni locali di *Demokaraasi*, come nota Schaffer, determinano importanti effetti sulla comprensione del processo democratico generale. Da un lato, il senso civico, il riconoscimento dell'importanza della comunità per la vita degli individui e il ruolo accordato alla discussione sono requisiti importanti per la cultura democratica in ogni luogo. Il fatto che *Demokaraasi* sia uno strumento di sopravvivenza per i gruppi sociali più deboli accresce il senso di autoefficacia degli elettori, può avvicinare le persone allo Stato e renderle meno inclini a conseguire metodi violenti per le rivendicazioni politiche. D'altra parte, le realtà rurali sono per necessità inserite all'interno di reti clientelistiche e oggetto di contesa tra gruppi politici interessati ad accrescere il proprio bacino elettorale. Le scelte della comunità risultano influenzate dalle promesse di vantaggi materiali in cambio di voti. I membri in disaccordo sono costretti a omologarsi per le pressioni del gruppo e dei potenti locali o ad astenersi dal voto. Il diffuso clientelismo interferisce con una corretta concezione della responsabilità politica, la quale si riduce alla mera restituzione di benefici materiali in cambio del voto. L'idea che il consenso sia lo scopo ultimo della discussione politica porta al favore verso fenomeni politici che rendono la democrazia meno inclusiva e meno partecipativa. Il monopartitismo è visto come il raggiungimento ideale dell'armonia della comunità e viene mostrato favore anche per forme di governo di coalizione che sono in realtà più dei tentativi di assorbire l'opposizione che un'inclusione di essa.

Secondo Schaffer, sciogliere il nesso tra voto democratico e patrimonialismo politico non è facile perché non sembra sufficiente ricorrere all'incremento della scolarizzazione, all'implementazione dell'insegnamento dell'educazione civica e ad un miglioramento generale delle condizioni economiche delle campagne. Un alto livello di scolarizzazione, vista anche la difficoltà del Senegal a inserire nel mercato del lavoro

persone con un'istruzione di alto livello, non allevierebbe le problematiche materiali che sono all'origine di un determinato comportamento elettorale. Non è nemmeno sufficiente risolvere i problemi economici delle classi più povere. Ci sono anche le classi medie, altrettanto importanti a livello elettorale, che per esercitare la professione hanno bisogno di permessi, licenze, certificazioni e vogliono accedere al mercato nero. Se anche si risolvesse il problema della povertà delle campagne, scrive Schaffer, il politico di turno ricorrerebbe a sistemi di favoreggiamento di alcune attività in cambio di voti, esattamente come accade nei paesi occidentali. Infine, occorre considerare che il voto solidaristico non è dato solo per motivi materiali ma è strettamente integrato ad un più ampio sistema morale che tiene unite le comunità locali. Servirebbe una trasformazione culturale che non segue automaticamente al cambiamento economico, il Giappone ne è un esempio lampante.

Analizzare le connessioni tra il significato attribuito a *Demokaraasi* e i valori ad essa connessi, ad ogni modo, permettono di comprendere meglio e più in profondità le ragioni di alcune problematiche che affliggono il funzionamento dello Stato senegalese.

1.2.2. Eddenbe Ery'Obuntu: la libertà attraverso il potere in Uganda

Un altro caso considerato dalla letteratura è quello dell'Uganda, dove la parola democrazia è entrata nel discorso politico alla fine del 1940. Il termine è diventato popolare negli anni Ottanta, quando è stato assunto come concetto chiave della retorica del *National Resistance Movement* (NRM) guidato da Yoweri Museveni.

Mikael Kalström ha studiato l'etnia dei Luganda,¹⁴ presso la quale la parola democrazia è stata tradotta con l'espressione *Eddembe Ery'Obuntu*. *Eddembe* non significa governo o potere, ma libertà, intesa come svolgimento di un'attività senza subire costrizioni dall'alto. Il termine è usato anche per indicare la libertà di parola (*Eddembe Ery'Okwojera*), il tempo libero (*Ebiseera Eby'Eddembe*) e può significare anche pace. *Obuntu* indica il popolo, il quale non è pensato come sintesi di individui singoli, ma come popolo riunito e connotato da una particolare civiltà, considerata una virtù morale pubblica, «*the possession of courtesy, compassion, good breeding, culture*»:¹⁵

*Obuntu is less a politico-demographic category than an ethical and civic ideal. It reflects a notion of humanity which is differentially rather than uniformly conceived; a panhuman aim, perhaps, but by no means a pan-human achievement. As such, it is perhaps best translated as "civility" in the somewhat archaic sense of the word which combines the sense of good governance and collective advancement on the level of polity with an emphasis on morality and "good manners" at the level of individual conduct. Eddembe ery'obuntu can thus be taken to mean something like "civil liberty", but in a sense which inherently establishes "civil" limits not only on the exercise of authority but also on the exercise of the liberties themselves.*¹⁶

Le definizioni date dagli intervistati vanno contestualizzate alla luce del modo in cui la concezione della democrazia si è stratificata al di sopra della visione tradizionale dell'autorità politica. Infatti, la definizione di *Eddembe Ery'obuntu* data più frequentemente dagli intervistati da Kalström è libertà dall'oppressione, la quale non ha il significato attribuitole in occidente. L'esercizio discrezionale e privo di limiti del potere

¹⁴ M. Karlström, *Imagining Democracy*, op. cit.

¹⁵ J. Murphy, *Luganda-English Dictionary*, Catholic University of America Press, Washington, 1972.

¹⁶ M. Karlström, *Imagining Democracy*, cit., p. 485.

politico da parte del sovrano legittimo non è considerato oppressivo. Presso i Luganda infatti il re è l'*Axis Mundi*,¹⁷ il garante dell'equilibrio tra la società e il cosmo e dell'unità politica del paese. L'assenza del sovrano, a causa di morte o di decadimento fisico, produce disordini politici e sociali che cessano solo quando viene designato il successore al trono.¹⁸ Presso i Luganda la ribellione al potere politico non è contemplata: il monarca, per quanto malvagio, è il centro inamovibile dell'ordine sociale, egli è l'autorità legittima fino a che il suo stato di salute gli permette di garantire l'equilibrio delle forze naturali e sociali. Data l'importanza stabilizzante della figura sovrana, non esiste la libertà dal potere ma essa si costituisce solo attraverso un potere solido e legittimo, garante della pace.

Libertà di parola è un'altra definizione data di democrazia, ma anch'essa, come nota Karlström, si struttura in riferimento all'autorità politica. La libertà di espressione non si configura infatti come facoltà di parlare davanti a pubblico di eguali ma come parola rivolta a un governante. È libertà di portare le proprie rimostranze ed essere ascoltati, non necessariamente obbediti.¹⁹

«Democracy is granted when a person has hid/her freedom [eddembe] and can be heard if s/he has something to say regarding his/her affairs.»

¹⁷ J. L. Comaroff, J. Comaroff, *Postcolonial Politics and Discourses of Democracy in Southern Africa*, cit.

¹⁸ Cfr. L. De Heusch, *The Symbolic Mechanism of Sacred Kingship: Rediscovering Frazer*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», III, 2, 1997, pp. 213-232; M. Shalins, D. Graeber, *On Kings*, Hau, Chicago, 2017.

¹⁹ Una leggenda circolante tra i Luganda riportata dall'autore risulta particolarmente esplicativa. Tra il 1856 e il 1884, era al trono il re Muteesa I, il cui nome significava "colui che discute". Quando era salito al trono, tuttavia, si chiamava Mukaabya, "colui che fa piangere le persone". Egli, infatti, inizialmente adorava intrattenersi tormentando i sudditi in udienza, piantando degli aghi sul punto del pavimento in cui costoro erano tenuti a prostrarsi a lui. Il nome è stato cambiato quando, accorgendosi di venire progressivamente abbandonato, iniziò a dialogare con i propri sudditi, assumendo il nome di Muteesa. – M. Karlström, *Imagining Democracy*, cit., p. 488.

«From what I understand, [democracy] means that under that form of rule I can have my ideas and they are taken into consideration. That's the main thing, I can get what I need provided that I ask for it.»

«Democracy is eddembe ery'obuntu, each person speaking for himself, without reprisals, saying what you care about the most and saying it openly, and having it answered properly. »

«Presently we can say there is democracy because we can stand up and say something and the authority listens to it.»²⁰

Dai giudizi dati dalle persone su Obote e Museveni emerge in modo chiaro la sovrapposizione tra il leader politico contemporaneo e l'idea di un buon sovrano tradizionale. Il primo viene criticato dalla popolazione perché non interessato ad ascoltare il popolo. Verso il secondo viene mostrato maggior favore, si ritiene nel suo governo ci sia stata *Eddembe Ery'Obuntu*: le persone lo ritenevano infatti interessato alle lamentele dei propri cittadini, benché ciò non significhi che ne assecondasse le richieste. Egli giudicava caso per caso secondo la propria discrezione.²¹

La concezione del potere politico tra i Luganda comporta un profondo distacco dall'idea della democrazia come poliarchia elettiva. Ad un'arena politica in cui si confrontano e scontrano i diversi candidati alla rappresentanza politica, viene preferita un'autorità unica, capace di garantire l'eguaglianza tra i sudditi e di giudicare i casi che gli sono sottoposti. La memoria storica delle divisioni etniche che hanno segnato il paese e che hanno alimentato le fratture politiche è la ragione per cui sono preferiti i partiti come l'NRM che promettono di riunire al proprio interno gli interessi di tutta la società. Il monopartitismo, ricalcando la figura del sovrano monocratico, appare come la soluzione

²⁰*Ibid.*, pp. 487 ss.

²¹*Ibid.*, p. 488.

all'inasprimento dei conflitti tribali. *Eddenbe Ery'Obuntu* viene a esistere quando esiste la volontà sovrana – unica – di ascoltare i propri sudditi. Non è la libertà dal potere di matrice liberale, ma è uno stato di cose che ha come necessaria premessa l'esistenza di un capo politico, senza il quale la sintesi politica non si tiene unita.

Un altro studio dedicato all'Uganda²² analizza alcune apparenti contraddizioni riguardanti il sistema democratico nel paese, emerse con la rielezione di Yoweri Museveni nel 1996. Il politico ottenne in quell'occasione il favore del 75% dei votanti, vincendo in trentadue distretti amministrativi sui trentanove totali. Benché gli oppositori politici abbiano denunciato la presenza di brogli elettorali, non è stato provato che questi ci siano effettivamente stati; Ottemoeller cerca di dare una lettura del fatto che prescinde da tale possibilità.

Lo scontro elettorale si consumava tra Museveni, sostenitore del mantenimento di uno stato unitario con decentralizzazione fiscale e di un sistema politico monopartitico, e una coalizione di partiti di opposizione, *l'Inter-Political Forces Cooperation (IFPC)*, mirante alla riorganizzazione federale dello Stato, all'indebolimento del centralismo e alla ricostituzione del multipartitismo attraverso la restaurazione della libertà di associazione. Essa era stata vietata sotto il governo di Museveni, che permetteva che i partiti avessero sedi e uffici e pubblicassero giornali di opposizione ma impediva l'organizzazione e lo svolgimento di incontri pubblici e di campagne elettorali. La giustificazione di tali limiti era che il multipartitismo avrebbe strumentalizzato le differenze etniche e religiose del paese, esacerbando i problemi della nazione anziché risolverli. Perché, si chiede Ottemoeller, è stato eletto con ampio favore un governo che

²² D. Ottemoeller, *Popular Perceptions of Democracy*, op. cit.; D. Ottemoeller, R.R. Marcus, K. Mease, *Popular Definitions of Democracy*, op. cit.

limita pubblicamente l'azione degli altri partiti? Dalle sue interviste il ricercatore nota alcuni elementi che sembrerebbero capaci di chiarire le motivazioni per cui l'illiberalismo dichiarato di Museveni potesse risultare agli occhi dei suoi elettori non solo tollerabile ma anche irrilevante.

Le risposte riportano in modo assai raro la definizione di democrazia come sovranità popolare. La maggior parte delle persone collega democrazia a libertà e, secondariamente, ad altri valori come eguaglianza, pace, unità, sviluppo, buon governo, buona società e buona economia. Benché la maggior parte dei soggetti intervistati ritenga che le «elezioni sono il metodo migliore di selezione dei leader», la stessa maggioranza ha dato il proprio assenso anche all'affermazione: «se i leader sono persone buone e oneste non conta come sono elette». Inoltre, malgrado l'approvazione per il principio di eguaglianza, il 73% degli intervistati ha ritenuto corretto che «un uomo non dovrebbe avere libertà di parola se non sa di che cosa si sta parlando».²³

Inoltre, una delle ragioni per la scarsa considerazione al diritto di associazione e garanzie democratiche, secondo Ottemoeller, potrebbe risiedere nel fatto che in Uganda non è avvertita l'esigenza di diritti e organizzazioni *formali* per aggregare, rappresentare e tutelare gli individui e i loro interessi. Le persone non avvertono il divieto di associazione partitica come lesione dei propri diritti perché l'associazionismo e di dibattito politico sono praticati informalmente all'interno delle assemblee di villaggio, dove la democrazia è esercitata in forma diretta e non è avvertita la necessità di rappresentanti e partiti. Gli ugandesi, secondo Ottemoeller, avrebbero istituito una «poliarchia informalmente istituzionalizzata» (*Informally Institutionalized Polyarchy*),²⁴

²³ D. Ottemoeller, *Popular Perceptions of Democracy*, cit., pp. 111 ss.

²⁴ *Ibid.*, pp. 100 ss. Ottemoeller mutua questa categoria da G. O'Donnell, *Illusions about Consolidation*, in «Journal of Democracy», 7, 1996, 34-51.

cioè un tipo di democrazia caratterizzata dalla compresenza di elezioni altamente formalizzate e di un diffuso clientelismo a livello locale. Esso è informale, permanente e pervasivo, ed è il tramite attraverso il quale si struttura di fatto la competizione politica.

L'autore nota anche che le risposte che mostrano una più spiccata sensibilità per il multipartitismo, per la difesa delle libertà e della regola democratica e che provano avversione per le posizioni di Museveni vengono da persone con un alto livello di scolarizzazione, soprattutto tra coloro che hanno avuto una formazione universitaria di matrice occidentale. Diversamente, i soggetti che si sono fermati a livelli più bassi di istruzione tendono a modellare la propria idea di democrazia sulle istituzioni locali. Questi ultimi, benché ammettano che le elezioni rappresentano il miglior sistema di selezione dei candidati, mostrano favore per personalità politiche carismatiche, considerate meritevoli di governare.

1.2.3. Demokrasya, Kalayaan e Malaya: libertà nel welfare

Gli studi di Frederic Schaffer hanno toccato anche l'Asia. Nelle Filippine egli ha analizzato i significati attribuiti alla parola *Demokrasya* dalla popolazione di lingua tagalog, una degli idiomi locali maggiormente utilizzate nel paese.

Demokrasya è una parola derivante dallo spagnolo *Democracia*. I soggetti intervistati ne descrivono il significato facendo riferimento al sostantivo *Kalayaan*, libertà, e al corrispondente aggettivo, *Malaya*. *Demokrasya* è quindi definita come libertà di parola, di fare ciò che si preferisce, di professare la propria religione, di non temere l'arbitrio delle forze armate. Anche in questo caso Schaffer invita a non limitarsi ad attribuire alla parola il campo semantico che avrebbe in occidente ma a studiarne i

significati impliciti. Tenere distinte le categorie della cultura studiata (il punto di vista emico) da quelle del ricercatore (il punto di vista etico), entrambe culturalmente determinate, permette di sfuggire a tre errori interpretativi: la compressione dei significati, cioè il non permettere una piena esplicazione della complessità del pensiero degli intervistati; la compartimentalizzazione, ossia ritenere che la risposta alla domanda possa essere una sola e forzare quanto espresso dai soggetti alla coerenza; e l'omogeneizzazione, il rischio che deriva dal tradurre in inglese parole delle lingua tagalog che richiamano concezioni differenti dei valori.

Schaffer constata che il significato di *Demokrasya* non è collegato al sistema delle procedure democratiche, al governo del popolo attraverso le elezioni, ma alla prosperità sociale. La libertà di espressione è pensata come uno strumento politico per ottenere dei *benefits* sociali più che come diritto dell'individuo in quanto tale. Un pescivendolo, ad esempio, ha ritenuto che ci fosse stata democrazia anche sotto il regime del dittatore Marcos perché i prezzi dei generi alimentari erano accessibili anche alla popolazione più povera.

Es1: Do you remember how it was during the time of Marcos? In your opinion, was there demokrasya then?

Fish vendor: Yes, there was.

Interviewer: Why do you say "yes"?

Fish vendor: The prices of basic goods at that time were not as high as they are now. Marcos controlled the prices. Today, prices are so high.

Interviewer: Do you think there is demokrasya in the Philippines today?

Fish vendor: I don't think so. The prices of commodities are getting higher. People can only afford half a kilo of fish today. The less fortunate families can't even afford to have fresh fish in their meals these days. If they have fish, it is not fresh. Poor families can't afford good quality fish. All they can afford are those sold at 10, 15 or 20 pesos per half a kilo. But is that half kilo enough for their family?

Interviewer: So do you think there is demokrasya in the Philippines today?

Fish vendor: Yes. People will go on strike if prices keep going up.

Interviewer: For you, what is the meaning of demokrasya?

Fish vendor: It's being able to complain about the price increases. You can hear the complaints of the people. You can even read about them in the papers.²⁵

Appare interessante anche la posizione del custode di un magazzino che sostiene che, per parlare di democrazia, non basta essere ascoltati dalle autorità ma è necessario che le proprie richieste siano esaudite.

Interviewer: Do you think there is demokrasya in the Philippines today?

Custodian: Yes there is. Some countries don't have demokrasya and others do.

Interviewer: Why do you say that there is demokrasya in the Philippines?

Custodian: People are given the opportunity to give their opinions. If they have problems, they can explain and something will be done about it. The authorities sometimes listen, but sometimes they just keep on promising and nothing ever happens.

[...]

Interviewer: So when the authorities listen to them, that is demokrasya?

Custodian: Yes.

Interviewer: If the authorities don't act on the problems presented to them, would that still be demokrasya?

Custodian: It would not be demokrasya anymore. You have told them what your problem was, so why didn't they solve it? You know how our government is sometimes. Some people there are so good at making promises but then fail to fulfill them.

Interviewer: But if you are able to voice your needs, isn't that demokrasya?

Custodian: No, because the authorities didn't do anything. They didn't act upon the request. Sometimes they just say "yes" and in the end nothing happens.²⁶

²⁵ F. Schaffer, *Thin Description*, cit., pp. 310 ss.

²⁶ *Ibid.*, pp. 312 ss.

Un altro intervistato ha risposto che si ha democrazia quando non è forzato a pagare i propri debiti chi non è in grado di farlo.²⁷ Un ampio gruppo di soggetti propende quindi per un ideale di governo democratico fondato sull'egualitarismo. La democrazia in questo caso è il governo *per* il popolo, mentre passa in secondo piano il problema che la democrazia sia governo *del* popolo *sul* popolo. Persino una dittatura è ritenuta democratica nella misura in cui è capace di garantire un miglioramento delle condizioni materiali.

Altri attribuiscono una connotazione maggiormente liberale, come assenza di paura di essere arrestati o uccisi dalle forze dell'ordine:

Interviewer: For you, is demokrasya good or bad?

Salesman: Demokrasya is really good.

Interviewer: Why do you say that?

Salesman: Obviously, we'll have "freedom of speech" [in English]. We can say anything that we want. You can express your feelings without any fear. But if there is no demokrasya, you can't do that because you will fear getting arrested or being killed.

Interviewer: What kinds of feelings are you talking about?

Salesman: Well, everything you have to say about what is happening in government or in your community. Anything you would want to say to a politician. An example is when they do something unlawful. If we didn't have "freedom of speech" we would not be able to say anything about that because we'd fear that they would retaliate against us because of what we said. But since we have "freedom of speech" I have kalayaan to say that because I'm a Filipino citizen.²⁸

C'è *Demokrasya* anche quando sono soddisfatti criteri di benessere psichico. Per una casalinga *Kalayaan* significa *Peaceful*, non solo nel senso *Peace of Mind* – cioè libertà

²⁷ *Ibid.*, pp. 311 ss.

²⁸ *Ibid.*, p. 316.

come *Katahimikan* – ma anche come ordine pubblico e senso di sicurezza, stessa visione è condivisa da un venditore.

Interviewer: For you, what is the meaning of kalayaan?

Housewife: Peace [kapayapaan, from the root payapa, which means tranquil, placid, calm, quiet, or peaceful].

Interviewer: What is the meaning of kapayapaan?

Housewife: No trouble.

Interviewer: How would we know whether people in the Philippines have kalayaan?

Housewife: Sometimes there is a lot of trouble. Sometimes there are crime syndicates creating trouble and there is no sense of direction. Things are not in order. There is chaos.

Interviewer: So are you saying that there is kalayaan when things are peaceful?

Housewife: yes, exactly.²⁹

Interviewer: The word demokrasya comes from the Spanish language. Is there a word of Tagalog origin that means the same thing?

Salesman: The meaning of demokrasya is kalayaan.

Interviewer: What does the word kalayaan mean to you?

Salesman: The word kalayaan means katahimikan [literally “quietness,” but often used, as in this context, to mean something like “peace” or “serenity”]. People would have katahimikan. That is the only other word I can think of to define kalayaan. When there is kalayaan there is katahimikan among people.

Interviewer: When you say katahimikan, what do you mean?

Salesman: Everybody would have “peace of mind” [in English]. We wouldn’t have to worry, wherever we go. We would not fear anything. We would not worry about our economy. We would not fear whoever is elected.

Interviewer: Can you give me an example from here in Commonwealth of what you mean by kalayaan?

Salesman: If we are malaya, there would not be unemployed and out-of-school youths who like to hang out in the streets. There would be no drugs. There would be no swindlers or crooks. There would be kalayaan. Our police would be in constant

²⁹ *Ibid.*, pp. 315 ss.

*communication with us. Nobody would commit crimes. Criminals could not run and hide in the squatters' areas because the residents would have communication with the police. But now, there is no such communication so we don't have real Kalayaan.*³⁰

Può indicare anche stabilità etica nelle relazioni parentali e amicali:

*An elderly rag maker explained first how demokrasya means that "people are malaya" and then described how bounded this freedom actually is. "When your child is of the proper age" he said, "and wants to enter a life of marriage, he needs to ask permission from his parents—this is demokrasya. If there were no demokrasya, he would do anything he wants. He could even go to another country." A food service worker expressed a similar idea when she exclaimed: "Now even a child can say things against the leaders of our country! What kind of demokrasya is that?"*³¹

Nell'uso corrente *Kalayaan* indica la libertà dei sottoposti che vengono trattati con gentilezza dai superiori, è utilizzabile anche per descrivere le relazioni tra genitori e figli, maestri e allievi, tra ufficiali di polizia, banchieri e leader politici e cittadini.

Queste osservazioni non devono essere sottovalutate solo in quanto non afferenti strettamente alla sfera dell'analisi politica o giuridica della democrazia. L'idea che la sfera della politica e dei suoi processi sia separata da tutte le altre sfere del vivere umano – soprattutto dalla sfera privata degli individui – è un'idea di matrice liberale a cui è stato dato credito a partire dal XIX secolo, ma non stata una verità né in ogni tempo né in ogni luogo.³² Nelle società olistiche la dimensione individuale è fortemente collegata alla

³⁰ *Ibid.*, pp. 316 ss.

³¹ *Ibid.*, p. 318.

³² G. Sartori, *Politica*, in Id., *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1995, pp. 257-284.

realtà sociale e, quindi, la dimensione politica non può non avere ricadute in quella che in occidente si chiamerebbe “vita privata”.

Nelle interviste emergono anche termini che appartengono ad altre lingue locali e che vanno ulteriormente interpretati, l’etimologia infatti rimanda a tipi di libertà e a connessioni valoriali tra loro molto diversi. Ad esempio, *Kawagasan* è una parola della lingua cebuana, la cui radice etimologica rimanda al movimento di uscire da un’area chiusa, implica quindi una libertà sia da uno stato esterno sia dal potere. *Wayawaya* in ilocano indica sia al potere di agire autodeterminandosi sia uno stato spirituale di *Rightness of Mind*. *Kahliwayan* in ilonggo è una libertà che implica anche una situazione di ordine e regole; nella religione questo termine è quello della condizione dell’Eden di pace e quiete. *Katalingkasan* in bicolano è letteralmente libertà dalle catene, assenza di connessione.

L’analisi di Schaffer critica le posizioni riduzionistiche di coloro che, traducendo senza compiere alcuno sforzo interpretativo, si limitano a concludere che democrazia significa libertà e che quindi il concetto di democrazia occidentale e i valori ad esso connessi siano universali. L’interpretazione e l’apertura ai diversi modi di attribuire senso alla realtà è uno sforzo necessario in prospettiva antropologica. Ciò non implica che le diverse culture siano delle chiuse in sé stesse: la comunicazione è possibile ma occorre tenere presente l’immenso orizzonte di senso che si cela dietro le parole, anche quando appaiono facilmente traducibili in un’altra lingua.

1.2.4. Min zhu: il capo del popolo

La traduzione di democrazia in Cina, *Min Zhu*, è di particolare interesse perché, differentemente dai casi precedenti, il suo significato letterale descrive un metodo di selezione dei capi. Essa inoltre mostra come la parola può essere assorbita e reinterpretata in uno dei paesi autoritari più grandi al mondo e in una cultura connotata da un forte ossequio per l'autorità.

Min Zhu unisce due termini separati, *Min*, che indica il popolo e *Zhu*, capo. Come nota Wieger, il significato originario di *Min* era «*a creeping plant with sprouts, that is proliferous*» e *zhu* rimandava a «*a lamp-stand with the flame rising. By extension, a man who spread light, a lord, a master*». ³³ *Min Zhu* significa quindi “capo del popolo”. L'espressione mette in risalto i due valori, l'unità nazionale e l'elitismo, attorno ai quali si articola – non senza problemi – il rapporto tra democrazia e potere politico.

La prima attestazione di *Min Zhu* risale al 1960, quando Lobscheid tradusse “governo popolare” e “diritto popolare” con *Min Zheng*. ³⁴ Prima di allora, tuttavia, il referente semantico di *Min Zhu*, in quanto capo del popolo, era l'imperatore. Secondo Wei Lin, la ragione alla base della scelta di un sintagma così ambiguo – che passa da indicare l'impero alla democrazia – è che per un cinese risulta complicato o non immediato capire cosa si intenda quando si parla di un sistema politico «*ruled by the people*». *Min Zhu* risulta invece esplicitativo perché pone l'accento sul leader e sui modi con cui viene selezionato. ³⁵

³³ L. Wieger, *Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification and Significatio. A Thorough Study from Chinese Documents*, Dover, New York, 1965, pp. 217, 269.

³⁴ W. Lin, *The Translated and Transformed Concept of Min Zhu (Democracy and Republic): A Political Cultural Influence on Translation*, in «International Journal of Languages, Literature and Linguistic, IV, 4, 2018, pp. 303-308.

³⁵ *Ivi*.

Il presente caso mostra chiaramente come: «*every political system is a unique socially constructed creation within the confines of a cultural context, which to a greater or lesser degree shapes the pattern of human interaction in the system*». ³⁶

Il confucianesimo ha strutturato il pensiero politico cinese; ad esso bisogna guardare per comprendere la centralità e il favore accordati all'autorità, alla base dei quali vi è un assunto di antropologia positiva. L'essere umano non è considerato un individuo egoista e aggressivo, per il quale il potere politico è un sistema di controllo, ma è un essere intersoggettivo il cui istinto tende naturalmente alla cooperazione. Il confucianesimo attribuisce all'autorità il ruolo di guida della società e avversa l'individualismo. Al potere politico è attribuito non tanto un ruolo di coercizione quanto una funzione educativa, deve favorire lo sviluppo degli istinti naturali presenti nell'uomo. La fiducia nell'esempio morale e nella buona volontà dei funzionari pubblici viene incoraggiata. La famiglia patriarcale è il modello su cui si strutturano le relazioni sociali e lo Stato è considerato il suo naturale prolungamento.

Data la rilevanza del confucianesimo per il pensiero politico cinese, il dibattito sui possibili sviluppi della democrazia nel paese si è confrontato sulla compatibilità tra il primo e la seconda.³⁷ Per alcuni, tra i quali anche i politici orientali sostenitori della dottrina degli *Asian Values*, il lascito di paternalismo e autoritarismo del confucianesimo sarebbe incompatibile con il modello liberaldemocratico occidentale.³⁸ Altri interpreti sostengono che il confucianesimo è a-democratico, non ha né effetti positivi né negativi.³⁹

³⁶ G. Helgesen, L. Xing, *Democracy or "Min Zhu": the Challenge of Western versus East Asian Notions of Good Government*, in «Asian Perspective», XX, 1, 1996, p. 98.

³⁷ Z. Wang, *Public Support for Democracy in China*, in «Journal of Contemporary China», XVI, 53, 2007, pp. 561-579.

³⁸ L. W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics: a Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*, MIT Press, Cambridge, 1968.

³⁹ M. Thompson, *Whatever Happened to "Asian Values"?*, in «Journal of Democracy», XII, 4, 2001, pp. 154-165.

In ultimo, altri ancora ritengono che il confucianesimo sia totalmente compatibile con la cultura e le istituzioni democratiche.⁴⁰

Quale che sia la risposta, la presenza di tale retroterra culturale deve essere d'invito a non appiattare l'esperienza politica cinese sul significato occidentale, nemmeno per interpretare le rivendicazioni di maggiore democrazia che attraversano il paese. Helgesen e Xing, ad esempio, ritengono che i movimenti studenteschi del 1989 e il loro richiamo a *Min Zhu* non vadano fraintesi. Le richieste che il popolo sia ascoltato e che i funzionari corrotti siano rimossi non coincidono con la ricerca di istituzioni formali occidentali.⁴¹ Riguardo ai fatti di Piazza Tianamen, Wuer Kaixi ha cercato di spiegare la posizione degli studenti: «*If one fasting classmate refuse to leave the square, the other thousands of fasting students on the square will not leave*», il principio sotteso a questa decisione è: «*On the square, it is not matter of the minority obeying the majority, but the 99.9% obeying 0,1 percent*». La prevalenza del principio dell'unità su quello della maggioranza è distante dalla concezione occidentale della democrazia. «*This may have been a good politics (...) but it was not democracy*».⁴²

La domanda è se la cultura cinese sia effettivamente favorevole, dunque, a qualcosa che si possa chiamare democrazia. Autori come Aiwa Ong scrivono che essa in Asia viene semplicemente declinata in una versione sostanziale: per i cinesi c'è democrazia dove esiste primariamente la capacità di produrre benefici materiali per i cittadini, garantire l'accesso agli alloggi, al cibo, alla scuola, prima che i diritti individuali.⁴³ La

⁴⁰ S. Hu, *Confucianism and Western Democracy*, in S. Zhao, a cura di, *China and Democracy. Reconsidering the Prospects for a Democratic China*, Routledge, New York, 2000, pp. 55-72.

⁴¹ G. Helgesen, L. Xing, *Democracy or "Min Zhu"*, cit.

⁴² J.W. Escherick, J.N. Wasserstrom, *Acting Out Democracy: Political Theater on Modern China*, in J.N. Wasserstrom, E.L. Perry, a cura di, *Popular Protest and Political Culture in Modern China*, Westview, Colo, 1994, p. 34.

⁴³ A. Ong, *Chinese Modernities: Narratives of Nations and of Capitalism*, in A. Ong, D. Nonini, a cura di, *The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, Routledge, New York, 1997, pp. 171-202.

liberaldemocrazia occidentale è vista negativamente a causa della centralità dell'individualismo e dall'elitismo politico nel capitalismo.⁴⁴ Secondo Ong, quindi quella cinese è una variante possibile di democrazia, che non si riduce solo alla sua versione occidentale.

*The point of these definitions is not to reify an "Asian" or "Chinese" cultural essence [...], but to suggest that democracy may have alternate meanings than elections and individual liberties – in this case, state provision for collective well being.*⁴⁵

Anche Zhengxu Wang, analizzando alcuni sondaggi, nota che i cinesi ritengono la crescita economica e la stabilità sociale più importanti della libertà di parola e della partecipazione politica. Le ragioni di ciò non sarebbero culturali ma eminentemente storiche ed economiche. Da un lato, una buona parte della popolazione è in condizioni economiche tali che la ricerca dei mezzi di sopravvivenza materiale risulta ancora una priorità per la vita di molti individui. Inoltre, le generazioni nate prima del 1977 hanno vissuto gli anni della rivoluzione in situazione di disordini sociali e di grave povertà. Le paure manifestate davanti alla prospettiva del rafforzamento della democrazia sono infatti i rischi per la tenuta dell'ordine sociale e il rallentamento dell'espansione economica. Secondo l'autore è possibile che negli anni la sensibilità verso i valori liberaldemocratici cambi grazie al fatto che le generazioni nate dopo il 1977 hanno vissuto migliori condizioni economiche e la loro attenzione si può rivolgere maggiormente al perseguimento dei diritti civili e politici.⁴⁶

⁴⁴ Cfr. G. Helgesen, L. Xing, *Democracy or "Min Zhu"*, cit.; W. Lin, *The Translated and Transformed Concept of Min Zhu*, cit.

⁴⁵ J. Paley, *Toward an Anthropology of Democracy*, cit., p. 475.

⁴⁶ Z. Wang, *Public Support for Democracy in China*, cit.

Altri studiosi mostrano l'esistenza, accanto al governo centrale, di reti di istituzioni locali, caratterizzate da procedure democratiche, per l'amministrare il territorio dei villaggi e per proteggersi dall'autorità centrale. La Cina avrebbe una profonda esperienza della democrazia, un tipo di cultura che può essere una base importante per lo sviluppo della democrazia anche a livello statale.⁴⁷

⁴⁷ S. Muhlberg, P. Paine, *Democracy's Place in World History*, in «Journal of World History», IV, 1, 1993, pp. 23-45; K.-S. Louie, *Village Self-Governance and Democracy in China: an Evaluation*, in «Democratization», VIII, 4, 2001, pp. 134-154.

Sezione Terza

1.3. *Why do concepts need elucidating?*

Come ricorda enfaticamente Panikkar: «*Translation are more delicate than heart transplants*».¹ Proprio per questo appare di vitale importanza la domanda che si pone Schaffer, alla quale ora è forse possibile rispondere: «*Why do concepts need elucidating?*»² Perché i concetti che utilizzano gli attori sociali hanno bisogno di essere chiariti nel loro contesto culturale? La risposta potrebbe essere: perché negli scambi culturali i concetti e le parole cambiano i loro significati e le implicazioni valoriali, nemmeno gli oggetti materiali restano gli stessi. Il singolo concetto, inserito in un altro orizzonte di senso, assume significati e valori differenti, diventa qualcosa di nuovo. È necessaria una chiarificazione culturale dei concetti per evitare fraintendimenti. Se poi l'oggetto dell'analisi è la democrazia, la questione è importante perché il funzionamento delle istituzioni democratiche risente di come le persone le concepiscono e le immaginano.

Per Schaffer esistono due modi di studiare e di pensare la democrazia e le sue declinazioni nelle diverse culture. Il primo consiste nel considerare la categoria di democrazia e i valori ad essa connessi come universali e universalizzabili. In concreto, la democrazia sarebbe un'entità politica avente una fisionomia e dei principi sempre uguali,

¹ R. Panikkar, R. Panikkar, *Is the Notion of Human Rights a Western Concept?*, in «Diogenes», XXX, 120, 1982, p. 77.

² F. Schaffer, *Elucidating Social Science Concepts*, cit.

indipendentemente dal contesto sociale e culturale. Da questo punto di vista non è necessaria alcuna operazione di traduzione o di delucidazione del concetto. Al contrario, qualunque declinazione culturale del significato di democrazia rappresenta un'alterazione del concetto tale da renderlo inapplicabile: *Demokaraasi*, *Eddembe Ery'Obuntu*, *Min Zhu* non sono democrazie. Possono essere il prodotto di una retorica politica autoritaria particolarmente efficace o il modo in cui culture non democratiche cercano di rimodulare dei principi a loro estranei.

Il secondo modo prende in considerazione i tanti cambiamenti che la democrazia ha attraversato nel corso della sua storia, le diverse configurazioni che ha assunto. La democrazia è una forma di governo che è cambiata incessantemente assieme alla società all'interno della quale è stata inserita. Da questo punto di vista appare perfettamente plausibile che la fisionomia della democrazia risenta fortemente, fino a cambiare profondamente, della società e della cultura in cui è inserita. Democrazia è un termine che viene dal greco e questo dice, già di per sé, che si tratta di qualcosa che nasce localizzato in un preciso tempo e spazio: è un fenomeno culturale. Tuttavia, è anche un concetto politico che ha avuto vastissima risonanza, è stato collegato a tanti piani argomentativi ed è analizzabile da diverse prospettive. Cercare di parlare di democrazia nel mondo è guardare dentro a un caleidoscopio o vagare in una Torre di Babele. L'analisi lessicale si rende fondamentale: non è possibile trascurare i modi in cui il sostantivo è usato dalle persone, i contesti in cui è impiegato, i modi in cui è tradotto e definito. Guardare alle parole usate nelle società per indicare la democrazia e ai termini collegati alla sua definizione rappresenta un momento rivelatore per l'analisi.

Humpty Dumpty affermava che per attribuire il significato alle parole «conta chi ha il potere».³ La problematica è forse più complessa: più che chi ha il potere, conta *chi* parla e *chi parla* è un individuo storicamente, culturalmente, socialmente determinato e vivente all'interno di un gruppo umano (e anche sottoposto a qualche tipo di potere che influenza la sua soggettività).

Democrazia, in qualunque modo venga tradotta, è una parola pronunciata da persone viventi, che si muovono all'interno di orizzonti culturali e che la utilizzano in contesti politici e sociali particolari. Come scrive Luciano Canfora, il fatto che in latino non esistesse un termine corrispondente a democrazia – venivano usate delle semplici perifrasi – non è un incidente lessicale ma è un segnale della mancanza del fenomeno politico che si è invece manifestato nel mondo greco, cioè un'assemblea decisionale composta da un insieme di cittadini a pieno titolo.⁴ Allo stesso modo, il fatto che in Cina si utilizzi il sintagma *Min Zhu* dimostra come l'attenzione in alcune culture sia spostata più sull'autorità che su quali poteri attribuire al popolo. La parola democrazia non può avere un significato universale perché essa «non è un dato naturale ma il frutto di un lungo processo di emancipazione politica»:⁵ è il prodotto di lente trasformazioni sociali, politiche ed economiche, dell'evoluzione di sensibilità diverse che non possono essere facilmente trasposte in un'altra cultura. Il concetto si collega a valori tra loro molto differenti – il cui significato è, se possibile, ancora più ambiguo e mutevole di quello di democrazia – è necessario capire se almeno una parte di quei valori è presente nella cultura considerata e che significato assumano.

³ R.A. Dahl, *Sulla democrazia*, Laterza, Bari, 2000, p. 20.

⁴ L. Canfora, *Se la democrazia degli antichi sia ancora utile per emendare quella dei moderni*, in Altini, C., a cura di, *Democrazia*, cit., p. 63.

⁵ C. Altini, *Introduzione*, in Id., a cura di, *Democrazia*, cit. p. 12.

Benché il termine democrazia venga trattato come un concetto universale, sembra piuttosto quello che Clifford Geertz chiama un «falso universale». ⁶ La parola rientrerebbe in quelle ampie categorie come la famiglia, il matrimonio, la religione, la proprietà, il concetto di persona apparentemente presenti in tutte le culture ma talmente differenti tra loro da non avere un concreto contenuto comune. ⁷ Anche quello di democrazia è stato un concetto investito di un'aura di universalismo: o dal punto di vista descrittivo, quando viene sostenuto che tutte le culture presentino elementi democratici, o dal punto di vista normativo, quando si argomenta che la democrazia sia di giovamento a tutti i contesti politici. L'idea stessa che esistano dei concetti universali, tuttavia, è una visione culturale fondata sulla premessa del razionalismo che caratterizza la cultura occidentale. ⁸

1.3.1. Experience-near concepts

Non si sta postulando né un'intraducibilità o un'incomunicabilità tra culture diverse, né proclamando uno scetticismo per cui non si può accedere alla conoscenza di un'altra cultura: esistono semplicemente due piani di accesso allo studio della realtà sociale, che possono portare a due metodologie di studio diverse, il positivismo sociale e l'interpretativismo. Il primo metodo, secondo Schaffer, presuppone la credenza che si possa accedere al mondo sociale in modo diretto, scientifico e neutrale. Gli oggetti sociali

⁶C. Geertz, *L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo*, in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, p. 87.

⁷ Persino il concetto di persona, che si ritiene essere presente in tutte le culture non ha lo stesso significato. Mentre in occidente la persona è un centro dinamico di emozione, giudizi, azioni, un intero distinto dagli altri, non è possibile forzare la concezione di persona giavanese, balinese, marocchina. «*Rather than attempting to place the experience of others within the framework of such a conception, which is what the extolled "empathy" in fact usually comes down to, understanding them demands setting that conception aside and seeing their experiences within the framework of their own idea of what selfhood is.*» C. Geertz, *From the Native's Point of View: on the Nature of Anthropological Understanding*, in Id., *Local Knowledge*, Basic Books, 2000, consultato in versione e-book.

⁸ R. Panikkar, R. Panikkar, *Is the Notion of Human Rights a Western Concept?*, cit.

sarebbero entità aventi un'esistenza oggettiva, indipendente dal modo in cui gli attori sociali li interpretano. La metodologia interpretativista invece parte da due premesse: primo, non ci sono entità sociali reali ma solo fatti sociali che sono mediati culturalmente e, secondo, la scienza sociale è sempre una lettura dei fenomeni sociali che avviene dalla particolare prospettiva del ricercatore. Costui, inevitabilmente, porta la propria attenzione su alcuni elementi a discapito di altri. Alla luce di questo, l'interpretativismo cerca di mettere in luce il modo in cui i significati condivisi dalle persone e le loro relazioni con il potere danno forma al mondo sociale e al suo studio. Ciò comporta la ripresa, da parte di Schaffer, distinzione tra il metodo emico ed etico, o, secondo la categorizzazione di Geertz, tra *Experience-Near Concepts* ed *Experience-Distant Concepts*.⁹

I primi sono i concetti come si formano attraverso «*the native's point of view*»,¹⁰ sono impiegati nel linguaggio naturale e senza sforzo dagli attori sociali per definire ciò che vedono, sentono, pensano in modo da essere compresi dai propri simili. Sono le parole usate nella vita quotidiana per comunicare: l'uso dei concetti considerati *Experience-Near* non è un modo individuale di esprimere stati soggettivi, un linguaggio privato, ma un costruito intersoggettivo, che permette la costruzione di un «*set of common terms of reference*»¹¹ per organizzare la vita quotidiana. I secondi sono impiegati dagli specialisti per scopi scientifici, filosofici, pratici. Geertz nota che i due concetti non sono in opposizione, c'è solo una differenza di grado. Molti concetti sono sia impiegati nel quotidiano che in modo specialistico.

“Love” is an experience-near concept, “object cathexis” is an experience-distant one. “Social stratification” and perhaps for most peoples in the world even

⁹ C. Geertz, *From the Native's Point of View*, cit.; F. Schaffer, *Elucidating Social Science Concepts*, cit.

¹⁰ C. Geertz, *From the Native's Point of View*, cit., consultato in versione e-book.

¹¹ F. Schaffer, *Elucidating Social Science Concepts*, cit., p. 7.

“religion” (and certainly “religious system”) are experience-distant; “caste” and “nirvana” are experience-near, at least for Hindus and Buddhists. Clearly, the matter is one of degree, not polar opposition — “fear” is experience-nearer than “phobia,” and “phobia” experience-nearer than “ego dyssyntonic.”¹²

Nel medesimo modo, può essere letta la distanza tra *Democracy* e *Demokaraasi* o *Demokrasya* o *Eddembe Ery’Obuntu*: *Democracy* è il concetto utilizzato dal ricercatore occidentale per esplorare una forma di governo presente in Senegal, nelle Filippine, in Uganda. Il concetto di cui egli si serve, tuttavia, non è neutro e non ha valenza universale ma è culturalmente determinato, tanto quanto lo sono *Demokaraasi* e tutti gli altri. Il suo contenuto è modulato sul modello liberaldemocratico e su ciò che esso implica. Schaffer spiega che la rinuncia alla distinzione tra *Experience-Near* ed *Experience-Distant* e l’appiattimento del significato di *Demokaraasi* sulla nozione occidentale di democrazia è causata da un’inconsapevolezza che genera i seguenti problemi:

- Unilateralità: vengono privilegiati esclusivamente gli aspetti rilevanti per il ricercatore e non per gli attori sociali considerati;
- Universalismo: vengono trascurati gli aspetti di specificità storica o linguistica che creano generalizzazioni translinguistiche e transtoriche;
- Oggettivismo: il ricercatore si prefigge un atteggiamento *Value-Free* e oggettivo ma dimentica che anche i concetti scientifici risentono di particolari situazioni culturali e sono immersi e determinati da relazioni di potere al pari di tutti gli altri.¹³

¹² C. Geertz, *From the Native’s Point of View*, cit., consultato in versione e-book.

¹³ F. Schaffer, *Elucidating Social Science Concepts*, cit.

Secondo Schaffer, il rapporto tra i tre errori è il seguente: l'universalismo è una manifestazione dell'unilateralità, l'unilateralità può essere un esito dell'oggettivismo e l'oggettivismo, che è la caratteristica principale dell'approccio positivista alla realtà sociale, può essere sia il prodotto sia la causa dell'universalismo.¹⁴

Contro l'unilateralità è necessario compiere un atto di messa a terra (*Grounding*) dei concetti considerati, cioè bisogna analizzare il modo in cui gli attori sociali comprendono un concetto entro un determinato contesto. Contro la tentazione dell'universalismo è necessaria un'investigazione linguistica e storica (*Locating*), con la quale far emergere tutti i diversi significati che sono assunti da un termine nel corso del tempo e nelle diverse realtà sociali considerati. Contro oggettivismo è necessario mettere in luce come i concetti scienze sociali sono inseriti dentro a reti di potere (*Exposing*).¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 22 ss.

Sezione Quarta:

1.4. Dalla semantica alla condotta di vita

L'analisi semantica mostra che gli ideali connessi alla democrazia risentono del contesto culturale e che, di conseguenza, le persone interpretano in modo diverso fenomeni politici apparentemente simili. Le diverse aspirazioni democratiche influiscono sia sulla sua struttura istituzionale dell'ordinamento sia sulla condotta di vita dei singoli che si muovono all'interno del sistema. Fare riferimento ad un modello normativo di democrazia e non ad un altro significa indirizzare le istituzioni verso particolari scopi, utilizzare degli strumenti politici e giuridici sostanzialmente diversi.

In occidente la democrazia rappresentativa è costruita attorno al multipartitismo, alla scelta individuale e al rinnovamento periodico dei vertici politici. Ciò risiede nel fondamento individualistico delle concezioni politiche moderne e nell'idea liberale che il potere politico sia un male necessario dal quale la società deve difendersi. I votanti si considerano esseri razionali che scelgono tra più alternative perseguendo l'interesse personale o il bene comune.¹ La competizione tra partiti e il rinnovamento periodico della compagine governativa sono valutati positivamente: consentono agli elettori di scegliere tra più candidati, di rinnovare il sostegno a un rappresentante oppure di punirlo per non aver operato in modo soddisfacente durante il mandato. L'individualismo non è un principio fondante di tutte le culture politiche né è un elemento necessariamente presente

¹ Cfr. R.A. Dahl, *The Problem of Civic Competence*, in «Journal of Democracy», III, 4, 1992, pp. 45-59.

nel pensiero democratico. Le culture collettiviste attribuiscono un ruolo primario alla società e ai legami tra i loro membri e contestano le condotte egoistiche. L'uomo è considerato un essere intersoggettivo: su questo sfondo l'autorità e le gerarchie sociali non sono considerate un male necessario ma parte integrante del tessuto sociale.²

Connettere le istituzioni democratiche a scopi e valori differenti può portare a una reinterpretazione radicale di esse, dando vita talvolta a comportamenti apparentemente incomprensibili dal punto di vista delle categorie occidentali. Ad esempio, l'atto del votare può non essere considerato l'affermazione della volontà individuale ma viene esercitato conformandosi alla volontà del gruppo, indipendentemente dal fatto di essere d'accordo come singoli individui o di condividere la linea politica di coloro a cui viene dato il proprio sostegno.³ L'affermazione di monopartitismi o di grandi coalizioni può essere valutata positivamente in quanto l'unità politica è considerata una garanzia della coesione sociale.⁴ La tenuta di elezioni periodiche, quando un capo politico è considerato il legittimo detentore del potere in quanto capace di svolgere la propria funzione di redistribuzione dei beni, può apparire superflua, determinata solo da un astratto trascorrere del tempo.⁵

Tali condotte sono state interpretate come segnali di incompetenza democratica, cioè di incapacità dei cittadini di elaborare ragionamenti razionali sulle questioni di interesse pubblico. L'accusa di incompetenza si basa sul fatto che il comportamento di alcuni attori appare del tutto irrazionale rispetto allo scopo a cui si ritiene che siano

² Cfr. D.A. Bell, *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton University Press, Princeton, 2006; M. Mamdani, *Africa: Democratic Theory and Democratic Struggle*, in «Economic and Political Weekly», XXVII, 41, 1992, pp. 2228-2232; A. Ong, *Flexible Citizenship: the Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham, 1999; B. Sousa Santos, a cura di, *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, Verso Books, Londra, 2007.

³ F. Schaffer, *Political Concepts and the Study of Democracy*, cit.

⁴ J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Postcolonial Politics*, cit.

⁵ Ibid.; J.D. Holm, *Elections in Botswana: Institutionalization of a New System of Legitimacy*, in F.M. Hayward, a cura di, *Elections in Independent Africa*, Routledge, New York, 1987, pp. 121-147.

orientate le istituzioni democratiche. Come nota Schaffer, questa diagnosi pecca di mancanza di comprensione sulle finalità perseguite dai soggetti presi in considerazione. Poiché gli attori sociali perseguono scopi differenti e alla luce di essi sfruttano e cambiano le regole del gioco, la loro condotta non denota incompetenza, ma è manifestazione di competenza politica orientata in un'altra direzione.⁶ Non risulta quindi appropriato porre la questione in termini di competenza o incompetenza, ma sarebbe meglio leggere questi comportamenti alla luce dell'«appropriatezza di mezzi in vista di un dato scopo».⁷

1.4.1. Dall'incompetenza democratica alla competenza orientata ad altri scopi

Il prodotto derivante dalla reinterpretazione delle regole democratiche in altre culture è «*a peculiar mixture of familiarity and strangeness*»;⁸ genera la sensazione che tra le esperienze democratiche ci sia un'aria di famiglia senza che esse sia individuabile chiaramente un'essenza comune. Per Schaffer l'esempio più simile a ciò che accade alla democrazia reinterpretata culturalmente è il modo in cui in Senegal si gioca a belota.

After few hands, and even with some coaching, I realized that the game did not proceed according to the conventions of any card game with which I was familiar. I threw down a king and it was taken by a jack. I played a ten, and it was taken by a nine. When I put down an eight, someone took it with a ten, the relative strengths of cards seemed all askew. Jacks were stronger than kings, and tens were stronger than eights, but not as strong as nines. [...] The cards, the shuffling, the dealing, and the order of play seemed familiar; but the rules and strategies, even the values of cards, seemed very strange. My thoughts darted back and forth between the card game and

⁶ F. Schaffer, *Democracy in Translation*, cit.

⁷ M. Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di comunità, Milano, 2006, p. 152.

⁸ F. Schaffer, *Democracy in Translation*, cit., p. IX.

*what I had been hearing from my informante about what speakers of Wolof – the most widely spoken language in Senegal – called demokaraasi.*⁹

Il comportamento di alcuni votanti africani ha lasciato perplessi molti osservatori, che hanno attribuito agli attori sociali l'incapacità di comprendere il sistema democratico, postulando una presunta incompatibilità culturale con la tradizione democratica. In realtà, sostiene Schaffer, le persone stanno semplicemente reinterpretando le regole del gioco alla luce dei valori che ritengono più importanti. Si potrebbe dire, nel caso delle procedure democratiche, che queste vengono rese funzionali alla realtà concreta che si deve affrontare, adattate alle più immediate necessità quotidiane o alle priorità di un diverso sistema etico-politico. Un aneddoto riportato da un contadino senegalese rappresenta un esempio abbastanza chiaro di un comportamento inaspettato agli occhi di un osservatore esterno:

*A while ago there were two politicians who were candidates for office. When they came to this village, we got together and asked each other: "which candidate do you prefer?" Some chose the first candidate, others the second. When we saw the first candidate had more support, those who had initially chosen the second candidate immediately joined the majority here.*¹⁰

Questo racconto mette in luce alcuni elementi salienti di *Demokaraasi* e, allo stesso tempo, è comprensibile solo alla luce dei valori che animano e informano lo spirito democratico del Senegal rurale. Il momento della votazione può rappresentare un momento critico per delle comunità che attribuiscono la massima importanza alla coesione del gruppo. Per questa ragione *Demokaraasi* si realizza nell'accordo della

⁹ *Ivi.*

¹⁰ F. Schaffer, *Political Concepts and the Study of Democracy*, cit., pp. 46 ss.

comunità attorno a un candidato e non nel voto come espressione della scelta individuale. Le elezioni diventano un rituale attraverso il quale i membri del villaggio rafforzano i legami sociali e quindi le reti di solidarietà dando il proprio supporto ai rappresentanti scelti dal gruppo.¹¹ Sebbene le preferenze individuali vadano in direzioni differenti, il valore della coesione sociale influisce sulla decisione finale dei votanti che scelgono di uniformarsi alla maggioranza. Come in occidente, il rapporto tra individuo e gruppo rappresenta un momento critico per la democrazia, ma, nel caso del Senegal rurale, tale relazione si risolve a favore del gruppo: gli individui possono rinunciare alla propria preferenza per solidarietà con la comunità oppure possono astenersi dal votare. Quest'ultimo comportamento è perlopiù attuato da soggetti che hanno un ruolo di mediazione di varie istanze sociali o da coloro che appartengono a molteplici gruppi aventi preferenze divergenti. Quella che segue, ad esempio, è la riflessione di un capo villaggio sulle elezioni e sul perché della sua scelta di astensionismo:

*I didn't vote for anyone in these past elections because I am a leader in this village. I only watch and observe because I don't want to alienate anyone. Elections cause relations between people to deteriorate. I remain neutral. Everyone likes me and everyone respects me. (...) So I don't want to be in conflict with anyone, neither the elders nor the young people.*¹²

Un ricercatore ha notato che, alle elezioni del 1983 in Nigeria, molte persone sostenevano grandi fatiche per recarsi alle urne anche senza avere la minima conoscenza dei candidati. Il motivo era che costoro ritenevano che fosse loro dovere supportare la scelta della comunità, poiché, se il candidato selezionato avesse vinto, essa avrebbe ottenuto dei

¹¹ *Ibid.*, cit., p. 47.

¹² F. Schaffer, *Democracy in Translation*, cit., p. 97.

benefici materiali. Anche in questo caso il sostegno alla comunità rappresenta di riferimento lo scopo che determina le condotte individuali.¹³

In Senegal il rapporto tra preferenze individuali e coesione del gruppo ha rappresentato un punto nodale nel dibattito sulla riforma elettorale del 1977, con la quale venne reso facoltativo l'uso delle cabine elettorali per garantire la segretezza del voto e il ricorso alle votazioni pubbliche. La riforma è stata abolita nel 1992, dopo anni di proteste. Benché dopo tale data nessuno abbia mostrato nostalgia per il voto pubblico, le argomentazioni a favore e contro la riforma mettono in luce come la tenuta dei legami sociali rappresenti un momento essenziale del confronto sulla democrazia e su quali procedure adottare.¹⁴ È utile ricordare che il dibattito sull'opportunità del voto segreto si tenne, con argomenti non troppo dissimili, anche in Inghilterra fino al 1872. John Stuart Mill stesso si oppose al voto segreto, sostenendo che la procedura elettorale dovesse svolgersi sotto l'occhio critico della comunità, in quanto il suo scopo non era il vantaggio privato ma perseguire il bene pubblico. Quanto al Senegal, l'uso di cabine elettorali e il voto segreto durante le votazioni erano stati istituiti dal governo coloniale francese. I sostenitori di Leopold Sédar Senghor, promotore della riforma del 1977, argomentavano a favore del voto pubblico sostenendo che la tradizione in Senegal è di dibattito e decisione pubblica sui temi politici. Nelle comunità rurali, inoltre, era diffusa l'idea che il voto pubblico fosse utile al rafforzamento dei legami sociali e delle decisioni collettive, per quanto fosse un sistema coercitivo e punitivo. Esso avrebbe permesso al gruppo di conseguire le decisioni concordate, evitando diserzioni individuali al momento del voto. Tuttavia, il valore della coesione sociale era anche il centro delle argomentazioni contro

¹³ W. Miles, *Elections in Nigeria: a Grassroots Perspective*, Lynne Rienner, Boulder, 1988.

¹⁴ F. Schaffer, *Democracy in Translation*, cit., p. 97.

la riforma. Il voto pubblico avrebbe danneggiato i legami sociali, perché le persone sarebbero state costrette a votare contro le preferenze dei propri parenti o amici. Ciò avrebbe danneggiato la rete di sicurezza e solidarietà sul lungo periodo. Questo dibattito contrappose anche la morale delle caste nobiliari, favorevoli all'espressione pubblica del voto, alla discrezione personale prescritta dall'islam sufi, il quale era contrario alla riforma.¹⁵

In occidente il valore della libertà coincide con l'auto-espressione e la possibilità di scelta tra più alternative. Per questo, nella democrazia liberale, la possibilità per il cittadino di scegliere i propri rappresentanti è il centro della competizione politica. Gran parte delle culture africane dà priorità alla reciprocità sociale, la quale può andare a discapito del principio individualista su cui si fonda il sistema democratico occidentale. Tali valori sono all'origine della diffusa ostilità verso il multipartitismo sul continente. La competizione tra partiti è considerata causa di distruzione dei legami sociali, generatrice di profonde fratture all'interno del tessuto sociale, diventando una pratica contraria ad una buona democrazia.¹⁶ Agli occhi di molte persone solo il monopartitismo è in grado di assicurare la stabilità di governo, in quanto capace di tutelare la coesione del paese e un buon sistema rappresentativo. La politica deve essere capace di sintetizzare, armonizzare e contenere le diverse istanze sociali e i molti gruppi che compongono la società.

Anche il bisogno di un rinnovamento periodico dei vertici politici non è una componente naturale di tutte le esperienze democratiche. Questo è stato piuttosto evidente in Botswana, paese che vide le prime elezioni democratiche del 1965 svolgersi con un

¹⁵ *Ivi.*

¹⁶ M. Karlström, *Imagining Democracy*, cit.

grandissimo afflusso alle urne malgrado le difficoltà materiali per raggiungerle. Il 74% della popolazione partecipò e decretò la vittoria schiacciante del BDP, partito che sosteneva lo sviluppo verso uno Stato-nazione avanzato, dotato di un'economia capitalistica, laico e basato su una politica moderata e principi di giustizia sociale. Da parte del governo il sistema democratico occidentale fu quindi ampiamente incoraggiato. Tuttavia, una vertiginosa diminuzione della partecipazione elettorale caratterizzò le elezioni successive, fino ad arrivare al 35% nel 1974.¹⁷ Secondo alcuni antropologi questo fenomeno non va letto come disaffezione nei confronti del sistema democratico, ma è, al contrario, un segno di approvazione per l'operato dei politici. Holm scrive che il motivo per cui la popolazione non va alle urne è che, nella mentalità africana, un capo legittimato non ha bisogno di essere rieletto.¹⁸ Similmente Colclough e McCarthy ritengono che la diminuzione di partecipazione sia segno di approvazione.¹⁹ La mentalità politica dell'Africa coloniale dà infatti grande rilievo alla presenza di un unico sovrano, garante del benessere della società. Finché il re non perde la propria capacità di garantire uno status di cose favorevole non esiste motivo per cambiarlo: ciò rappresenterebbe un rischio per l'equilibrio sociale. Ne deriva che, qualora vi sia un capo che ha ancora la fiducia del popolo, le elezioni periodiche appaiono alla popolazione giustificate da un astratto trascorrere del tempo, l'imposizione di una cesura priva di fondamento e utilità.²⁰

1.4.2. Sulla legittimità degli scopi della democrazia

¹⁷ J. L. Comaroff, J. Comaroff, *Postcolonial Politics*, cit., pp. 136 ss.

¹⁸ J. Holm, *Elections in Botswana*, cit., p. 1244

¹⁹ C. Colclough, S. McCarthy, *The Political Economy of Botswana*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 41

²⁰ J. L. Comaroff, J. Comaroff, *Postcolonial Politics*, cit., pp. 129 ss.

Quella sulla democrazia, come ogni riflessione sugli elementi dell'agire umano, è legata alle categorie di mezzo e di scopo. Mentre appare legittimo riflettere sull'appropriatezza dei primi, risulta più insidioso il tentativo di pronunciare un giudizio sulla bontà del fine perseguito dalle democrazie.

Come sostiene Weber nel suo saggio *Sull'oggettività conoscitiva della scienza sociale*, le trattazioni scientifiche possono dare una valutazione critica sull'appropriatezza dei mezzi ma non degli obiettivi perseguiti dall'azione, perché la scelta di questi ultimi si fonda, in ultima istanza, su «intuizioni del mondo»²¹ prodotte dalla cultura. Una disputa su quali obiettivi siano i migliori porterebbe a scontrarsi su criteri regolativi di valore, cioè questioni culturali generalissime. La scienza può al massimo mettere in luce su quali assunti e su quali idee si basi la desiderabilità dello scopo perseguito, ma non è in grado, se non cadendo in giudizi di valore che si basano su altrettante intuizioni del mondo, di argomentare a favore o contro uno scopo. La stessa contrapposizione tra individualismo e collettivismo non è altro, in ultima istanza, che un confronto tra visioni del mondo. I motivi per sostenere l'una o l'altra visione risiedono in giudizi di valore che attengono più alla sfera della volontà e della fede personale e sono condizionati dal fronteggiare situazioni economiche e storiche molto differenti.

Guardare la realtà attraverso la cornice culturale dell'occidente pone l'accento sui danni prodotti dalla preminenza attribuita ai legami sociali e all'autorità rispetto all'individuo all'interno di alcune realtà politiche e culturali. Tuttavia, anche l'exasperazione dell'individualismo non è meno deleteria per una forma di governo che attribuisce al popolo, quantomeno idealmente, il potere al fine di conseguire il bene della comunità. Difficilmente si potrebbe fare un discorso oggettivo e non etnocentrico sul

²¹ M. Weber, *L'oggettività*, cit.

perché debba essere preferibile in assoluto la democrazia occidentale costruita attorno alla libertà del singolo a scapito di concezioni sostanziali e collettivistiche della democrazia. La diffusione dell'individualismo occidentale all'interno di altre culture non va letto necessariamente come una conferma della preferibilità del modello occidentale, ma semplicemente come la diffusione di un sistema culturale che porta ad apprezzare determinati valori e, di conseguenza, a perseguire determinati scopi. La ragione per cui la scolarizzazione di modello occidentale ha apparentemente un'influenza positiva sulla competenza democratica è legata al fatto che essa non fornisce tanto strumenti per orientare razionalmente il pensiero degli attori sociali, ma insegna a collegare le istituzioni democratiche a scopi differenti. Come nota Schaffer, talvolta la scolarizzazione nelle campagne risulta insufficiente per una modificazione delle condotte degli attori sociali, perché il contesto concreto di difficoltà materiale e di realtà collettiva richiede di tenere comportamenti che garantiscano la sopravvivenza materiale, per la quale la coesione del gruppo è un elemento fondamentale.²²

Secondo alcuni autori è naturale che l'esperienza democratica africana presenti delle forti differenze rispetto ai modelli occidentali.²³ Per Roger Southall, mentre la liberaldemocrazia occidentale è collegata all'individualismo razionalistico che si può ritrovare nelle teorie di Hobbes e Locke, il nazionalismo africano, che enfatizza le solidarietà che si formano rapidamente, l'autocoscienza e le collettività nazionali africane è più prossima al romanticismo di Rousseau.²⁴ Di conseguenza, la democrazia africana tenderà ad assomigliare di più alla democrazia del popolo di matrice comunista che non

²² F. Schaffer, *Democracy in Translation*, cit.,

²³ Cfr. S. Brown, P. Kaiser, *Democratisation in Africa: Attempts, Hindrances and Prospects*, in «Third World Quarterly», XXVIII, 6, pp. 1131-1149.

²⁴ R. Southall, *Africa*, in P. Burnell, a cura di, *Democratisation through the Looking-Glass*, Manchester University Press, Manchester, 2002.

alle liberal democrazie occidentali. Per quel che riguarda le possibilità future, accademici e politici propongono di costruire delle democrazie attorno a modelli che meglio si adattino alla storia e alla cultura africana piuttosto che cercare di forzare la società africana su costrutti di democrazie occidentali. Ad esempio, costruendo le nuove democrazie attorno a un paradigma che proponga una più ampia partecipazione alle decisioni, una più grande enfasi sulle politiche sociali, soprattutto in aree rurali, diritti collettivi e l'incorporazione di gruppi marginalizzati. Per altri potrebbe essere importante legare la democrazia africana a cerimonie collettive e rituali secolari che incoraggiano la partecipazione politica e la connessione con le comunità e lo Stato.²⁵ Per Osabu-kle è necessario abolire i partiti politici e modificare le istituzioni rappresentative per includere i gruppi di interesse istituzionali o professionali con decisioni prese consensualmente come nella tradizione africana.²⁶

Discutere di tale tema rimanda all'interrogazione sulla legittimità, sull'opportunità e sulle criticità dei tentativi di esportazione della democrazia,²⁷ sui quali gli Stati Uniti hanno un sicuramente un primato storico e di leadership in politica estera,²⁸ ma rispetto ai quali hanno avuto un ruolo cardine anche le potenze europee, soprattutto in relazione ai fenomeni di decolonizzazione alla metà del XX secolo.

²⁵ D. Ayana, *Anchoring Democracy in Indigenous African Institutions*, in «African and Asian Studies», I, 1, 2002, pp. 23-61.

²⁶ D.T. Osabu-Kle, *Compatible Cultural Democracy: the Key to Development in Africa*, University of Toronto Press, Toronto, 2000.

²⁷ Cfr. in generale: L.A. Mitchell, *The Democracy Promotion Paradox*, Rowman e Littlefield Publishers, Lanham, 2016; S. Kinzer, *Overthrow: America's Century of Regime Change from Hawaii to Iraq*, Tantor Media Inc., Old Saybrook, 2006; B. Rae, *Exporting Democracy: The Risks and Rewards of Pursuing a Good Idea*, McClelland & Stewart, Toronto, 2011.

²⁸ Smith individua il primo tentativo di esportazione della democrazia da parte degli USA nella guerra Ispano-Americana del 1898. Altri momenti importanti furono nel periodo tra il 1912 e il 1938 e sono presenti anche negli auspici del presidente Wilson sulla capacità della Conferenza di Pace di stabilire un ordine democratico anche nella vecchia Europa. Importanti, storicamente, sono il sostegno di Truman e lo sviluppo della dottrina Truman, sul piano economico, operata dal Piano Marshall, per favorire lo sviluppo delle istituzioni democratiche. T. Smith, *America's Mission: the United States and the Worldwide Struggle for Democracy in the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton, 1994 e M. Light, *Exporting*

Le ragioni ideologiche avanzate a sostegno dell'esportazione della liberaldemocrazia la invocano come il miglior sistema di governo o anche, per usare le parole di Forster, «*less hateful than other contemporary forms of government*»:²⁹ l'unico in grado di garantire pluralismo, diritti umani e partecipazione politica. Dietro di esse, tuttavia, vi sono e prevalgono motivazioni economiche e di – presunta – stabilità internazionale. A livello generale, risulta più semplice stipulare accordi economici tra paesi democratici e la presenza di un maggior numero di stati democratici sul panorama mondiale ridurrebbe, secondo alcuni studiosi, il rischio di guerre e garantirebbe maggiore stabilità all'economia capitalistica.³⁰

Il tema non pone solo una questione inerente alla legittimità etica di proporre – e soprattutto imporre – un peculiare modello politico in altre società e, di conseguenza, di diffondere il correlato portato culturale a discapito delle culture tradizionali – contrapposizione tra universalismo e culturalismo.³¹ Esso comporta anche criticità giuridiche, aventi portata sovversiva rispetto alla tradizionale strutturazione dell'ordine internazionale e del principio di sovranità di matrice vestfaliana:³² argomentare a favore della legittimità dell'esportazione democratica implica il dover ristrutturare il rapporto tra

Democracy, in K.E. Smith & M. Light (Eds.), *Ethics and Foreign Policy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 75-92.

²⁹ E.M. Forster, *Two Cheers for Democracy*, Penguin, Harmondsworth, 1967.

³⁰ M. Light, *Exporting Democracy*, cit.

³¹ Cfr. S.P. Huntington, *The Clash of Civilization?*, in «Foreign Affairs», 72, 3, 1993, pp. 22-49; F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, UTET, Torino, 2020; H.K. Anheier, Y.R. Isar, (Eds.), *Cultures and globalization: cities, cultural policy and governance*, Sage, New York, 2012.; J. Brenkman, *The cultural contradiction of Democracy: Political Thought since September 11*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

³² L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato Nazione*, Anabasi, Milano, 1995; D. Held, *Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty*, in «Legal Theory», 8, 1, 2002, pp. 1-44; N. L., Ilievsky, *The individual sovereignty: conceptualization and manifestation*, in «Journal of Liberty and International Affairs», 1, 2, 2015, pp. 1-14; G. La Rosa, *Sacra Maiestas. La persistenza della sacralità della monarchia nel XIX secolo. Tre casi esemplari (I parte)*. In *Archivio istituzionale della ricerca dell'Università dell'Insubria*, 2011, pp. 69-101; A. Morrone, *Sovranità e Stato*, in «Associazione Italiana Costituzionalisti», 3, 2017, pp. 2-108. P.P. Portinaro, *Stato*, Il Mulino, Bologna, 1999; R. Paris, *The right to dominate: How old ideas about sovereignty pose new challenges for world order*, in «International Organization», 74, 2020, pp. 453-489.

il principio di Sovranità nazionale e la legittimità dell'intervento esterno, il quale si svolge non solo con interventi diplomatici ma anche militari (e con i correlati costi umani). Inoltre, è aperto il dibattito su quale possa essere il beneficio a lungo termine di questi tentativi all'interno di alcuni scenari geopolitici: se le istituzioni democratiche siano in grado di sopravvivere,³³ su chi debba gravare la responsabilità e gli oneri delle conseguenze negative dell'intervento,³⁴ se l'introduzione della democrazia tramite interventi esterni sia in grado di assicurare l'effettiva partecipazione popolare.³⁵ Dunque, la tematica è molto complessa e frammentata e le risposte variano molto in base ai singoli casi considerati.

La presente trattazione si occupa principalmente, in riferimento ai casi del Senegal, dell'Uganda e delle Filippine, di entità statali nate a seguito della decolonizzazione, le quali hanno adottato istituzioni democratiche di matrice europea. In primo luogo, non è scontato che la popolazione partecipi attivamente alle istituzioni occidentali. Come si vedrà nel terzo capitolo, per un lungo periodo, la popolazione senegalese è stata coinvolta solo formalmente nelle strutture di governo e, in ogni caso, l'élite politica africana affermata con la decolonizzazione è rappresentativa solo di quei ristrettissimi gruppi sociali che hanno partecipato attivamente alle strutture di governo. Inoltre, la crescente partecipazione popolare alle istituzioni democratiche comporta reinterpretazioni e alterazioni di funzionamento delle istituzioni democratiche, le quali sono oggetto di studio di questa trattazione. Ben lungi dal dover essere scongiurate, tali

³³ Cfr. L. Diamond, *The Spirit of Democracy: The struggle to Build Free Societies Throughout the World*, Times Books, New York, 2008; J.J. Linz & A. Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1996; R.A. Dahl, *The Democracy Sourcebook*, MIT Press, Cambridge, 2003.

³⁴ G. Evans, *The Responsibility to Protect: Ending ass Atrocity Once and for All*, in «Irish Studies in International Affairs», 20, 1, 2009, pp. 7-13; A. Geis, L. Brock, H. Muller, *Democratic Wars: Looking at the Dark Side of Democratic Peace*, Palgrave Macmillan, Londra, 2006.

³⁵ Cfr. T. Kaplan, *Democracy: A World History*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

dismorfismi della democrazia appaiono funzionali all'adattamento delle istituzioni alla realtà che debbono affrontare. Appare assolutamente irrealistico, alla luce dei presenti casi, pensare di poter imporre e far funzionare un modello istituzionale in modo completamente decontestualizzato e, ancora di più, appare assolutamente disfunzionale pretendere che questo funzioni allo stesso modo in cui lo fa in occidente (ammesso e non concesso che nella macrocategoria "occidente", si possa realmente pensare che tutte le democrazie funzionino allo stesso modo).

Per affrontare solamente e brevemente le questioni ideologiche, riprendo il semplice ma efficace monito di Alessandro Ferrara sui rischi di sostenere ad ogni costo le ragioni del pluralismo, così come è inteso nel pensiero liberale contemporaneo, poiché si rischia di cadere nel «monopluralismo»:

Il paradossale "monopluralismo" che ritroviamo al cuore di tante concezioni liberali, le quali propugnano un pluralismo esteso a tutte le concezioni morali ragionevoli, ma presuppongono un unico insieme di ragioni valide, solitamente coincidenti con il valore dell'autonomia dell'individuo, il valore della tolleranza stesso o l'eguaglianza, per accettare il pluralismo.³⁶

Il monopluralismo è quell'atteggiamento che, volendo tutelare l'individuo e la sua autonomia ad ogni costo, taccia altre visioni della realtà sociale, rifiuta le visioni morali e sociali di individui appartenenti a culture di impronta collettivistica e impone loro ideologie, pratiche, e soluzioni giudicate come le uniche capaci di tutelare l'individuo. In poche parole, esso sfocia nell'atteggiamento paternalistico piuttosto ricorrente che, sostenendo che gli individui sono liberi di scegliere, impone loro una scelta in nome di cosa è meglio per la loro libertà individuale.

³⁶ A. Ferrara, *Democrazia e apertura*, cit., p. 22.

Ferrara oppone a tale tipo di pluralismo, il «pluralismo riflessivo», il quale consiste nell’:

applicare in primo luogo a se stesso la lezione del pluralismo, prevedendo dunque una pluralità di ragioni per accettarlo. [...] Prevedendo una pluralità di percorsi di accettazione del pluralismo, l’approccio riflessivo adotta come suo metodo principale l’enucleazione di giustificazioni immanenti, le quali individuano possibili esiti di accettazione del pluralismo, inteso qui come riconoscimento della legittimità di concezioni morali altre dalla propria.³⁷

³⁷ *Ibid.*, pp. 22-23.

Sezione Quinta:

1.5. Sulle condizioni di applicabilità del concetto di democrazia

Nei casi analizzati, alcuni dei soggetti intervistati hanno definito democrazia il regime di Marcos nelle Filippine, data la possibilità anche per le classi più povere di accedere ai beni di prima necessità, e il governo di Museveni in Uganda, un monopartitismo che ha eliminato di fatto l'opposizione, assorbendola al proprio interno. Si è poi parlato di concezioni della democrazia all'interno di contesti politici come la Cina, il più grande paese non democratico al mondo, e il Senegal, che ha la democrazia elettorale più stabile dell'Africa occidentale, nella quale tuttavia la competizione multipartitica non è stata – e non è – una costante. Basti pensare che, dall'indipendenza nel 1960, sono stati solo quattro i presidenti alternatisi al governo e che un solo partito ha guidato lo Stato per quarant'anni, fino al 2000.

La modalità di studio della democrazia attraverso la semantica del linguaggio quotidiano nelle società non occidentali deve quindi confrontarsi con la questione sulle condizioni di applicabilità del concetto di democrazia. È possibile parlare di democrazia nei casi osservati o, in questi contesti, è un termine utilizzato impropriamente?

1.5.1. Democrazia e correttezza

La domanda “nei casi presentati ci sono le condizioni di applicabilità del concetto di democrazia?” andrebbe divisa in almeno due differenti quesiti.

1) Il primo riguarda il contesto istituzionale, e potrebbe essere posto come segue: “i regimi definiti come democratici dai soggetti intervistati sono delle democrazie o degli autoritarismi ammantati di retorica democratica?”

2) Il secondo quesito è inerente alla semantica: “i soggetti intervistati utilizzano *correttamente* il termine democrazia?”

Le domande vanno tenute distinte perché presuppongono oggetti di analisi differenti e, di conseguenza, affrontano il discorso sulla democrazia da due prospettive diverse.

La prima domanda, sulla natura dei regimi considerati, è posta in prospettiva storica, macro-politica e *up-down*. Essa riguarda la natura delle forme di governo nel presente, la gestione del potere politico ai vertici del sistema e si inserisce all'interno del dibattito sulle transizioni democratiche degli Stati. Il secondo interrogativo è di tipo sociologico: riguarda i modi in cui gli attori sociali comprendono, utilizzano e influenzano dal basso le istituzioni democratiche. Interrogarsi sull'uso della parola democrazia da parte degli attori sociali riguarda l'«*appropriation populaire du projet démocratique*»,¹ cioè il modo in cui il popolo, che nelle democrazie dovrebbe essere il titolare della sovranità, immagina la forma di governo democratica e l'esercizio concreto della sovranità.

Solitamente, i soggetti con un più alto livello di scolarizzazione hanno una concezione della democrazia in linea con il pensiero occidentale, mentre i gruppi sociali rurali e subalterni, a causa del basso livello di istruzione e del legame con le tradizioni, sembrano il principale ostacolo al radicamento della sensibilità democratica in alcune società. Analizzare quali sono i significati e i valori della parola democrazia diffusi negli strati più ampi della società permettere di capire quali siano le cause e le modalità delle

¹ M.A. Mody, *Les Défis Électoraux et Démocratiques En Afrique de l'Ouest*, in *L'état de La Démocratie En Afrique de l'Ouest*, Gorée Institut, Ile de Gorée, 2000, p. 33.

evoluzioni future della democrazia in questi contesti. Benché in molti casi i soggetti considerati non prendano parte al processo politico, nemmeno come elettorato attivo, costoro rappresentano la maggioranza della popolazione di alcuni Stati e influenzano direttamente l'*Ethos* democratico della società, mettono il ricercatore a contatto diretto con le urgenze materiali e con la sensibilità valoriale di una certa area.

La domanda sulle condizioni di applicabilità del concetto di democrazia, così posta, è tuttavia insidiosa. In entrambi i casi i quesiti posti presuppongono l'esistenza di un modo corretto e univoco di utilizzare e comprendere il termine democrazia. Il significato della parola democrazia coinciderebbe con il modello liberaldemocratico e qualunque divergenza da esso sarebbe un allontanamento dalla democrazia. Se la prospettiva adottata è questa, allora i casi presi in considerazione non sono o sono solo parzialmente delle democrazie – oppure sono delle forme di autoritarismo che si avvalgono di alcuni meccanismi democratici – e i soggetti intervistati utilizzano in modo non corretto il termine democrazia.

Tuttavia, esaurire il discorso, contestando il modo in cui è utilizzato il termine democrazia non permette di comprendere più in profondità le problematiche inerenti ad alcuni assetti istituzionali né le ragioni e le cause della divergenza di alcuni sistemi politici e sociali rispetto al modello occidentale.

Rispetto alla possibilità che esista un significato corretto da attribuire alla parola di democrazia, è bene ricordare, come si vedrà nel prossimo capitolo, che nemmeno in occidente la parola democrazia ha avuto e ha un significato univoco. Esso è sempre stato condizionato dai contesti storici, politici e sociali presi in oggetto, i quali erano caratterizzati da gerarchie valoriali e priorità materiali differenti. Il modello democratico teorizzato da Rousseau o l'Atene di Pericle sono ben lontane dal modello

liberaldemocratico, eppure difficilmente, in riferimento ad essi, si parla di uso scorretto della parola democrazia. Non è chiaro quindi perché non sia possibile affermare l'esistenza, nel presente, di variazioni della democrazia in contesti geografici diversi. La democrazia ha cambiato aspetto – e lo sta cambiando tutt'ora – rispecchiando il mutare delle gerarchie di valori e dei significati attribuiti a quei valori.

La sottigliezza del confine tra il piano normativo e la dimensione empirica delle democrazie pone un secondo problema di attribuzione di significato al termine democrazia. La parola democrazia è utilizzata anche come sinonimo di società giusta: una comunità all'interno della quale l'individuo è libero di autodeterminarsi e sviluppare le proprie inclinazioni. Questo è un obiettivo al quale le liberaldemocrazie tendono, ma non tutte le culture condividono l'idea che sia l'individuo a dover prevalere sulla collettività. In esse la “società giusta” viene realizzata attraverso altre vie. La parola democrazia designa una forma di governo possibile accanto ad altre, ma non implica che tale assetto politico la realizzi, in qualunque modo la società giusta possa essere concepita.

In relazione alla questione se gli Stati presi in oggetto siano o no delle democrazie, è senz'altro vero che per la maggior parte si tratta di regimi autoritari che hanno utilizzato la retorica democratica occidentale per ottenere legittimazione interna ed internazionale. Tuttavia, se anche la liberaldemocrazia fosse universalmente la miglior forma di governo, non significa che sia facile traslare automaticamente tutte le sue istituzioni. In alcuni contesti politici, ad esempio, l'apertura alla competizione multipartitica può risultare un passaggio molto complesso e delicato, in quanto esiste il rischio che questa faccia leva sulle contrapposizioni etniche della popolazione.

1.5.2. Per un concetto aperto di democrazia

Alcuni studiosi escludono che sia possibile attribuire un significato definitivo e univoco alla parola democrazia e, di conseguenza, negano che sia lecito porre la questione in termini di correttezza. Costoro sostengono che alcune parole – e democrazia è un caso emblematico – possano assumere vari significati in un dato tempo o luogo: sarebbero contrassegnate dalla *Contestability*, «contendibilità».² Non sarebbe possibile attribuire astrattamente un significato a questi termini, ma esso andrebbe sempre contestualizzato all'interno di più ampi sistemi di pensiero e di valori.³

In generale, dall'occidente sembra essere stata trasmessa la valenza positiva della parola democrazia – una società in cui c'è accesso per tutti alle risorse materiali, c'è libertà di parola o senso di comunità – ma non un significato concreto circoscritto. Come è già stato richiamato, democrazia potrebbe essere un «falso universale».⁴ (§1.3)

Il concetto di democrazia è, invece, frequentemente investito di un'aura di universalismo. Questa operazione è stata svolta sia dalle teorie che sostengono che la democrazia è un sistema capace di giovare a tutti i contesti politici,⁵ sia in campo antropologico, da parte di coloro che cercano elementi di democraticità in tutte le culture.⁶

Da un punto di vista metodologico, è forse più fruttuoso considerare la democrazia come un concetto aperto, piuttosto che chiudere il discorso sulla democrazia all'interno di alcune comunità umane facendone solo una questione di definizione. Il motivo per cui

² D.A. Bell., *Beyond Liberal Democracy*, cit.; J.N. Gray, *On the Contestability of Social and Political Concepts*, in «Political Theory», V, 3, 1977, pp. 331-348; B. Sousa Santos, a cura di, *Democratizing Democracy*, cit.; N.L. Whitehead, *Violence*, Sar Press, Santa Fe, 2004.

³ M. Kurki, *Democracy and Conceptual Contestability*, cit.

⁴ C. Geertz, *L'impatto del concetto di cultura*, cit., p. 87.

⁵ A. Sen, *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano, 2010.

⁶ D. Altman, *Direct Democracy Worldwide*, Cambridge University Press, New York, 2011; D. Graeber, *There Never was a West*, cit.; S. Muhlberg, P. Paine, *Democracy's Place in World History*, cit., A. Sen, *La democrazia degli altri*, cit.

risulta importante considerare le concezioni di democrazia afferenti alla sfera del quotidiano è che queste fanno emergere i collegamenti valoriali e le priorità che società diverse percepiscono come urgenze. Quello di considerare la parola democrazia come un termine la cui semantica è aperta è un metodo. Non necessariamente, all'esito, deve risultare un approccio corretto. Se esso, prima di essere rifiutato, facesse anche solo debolmente luce su alcuni aspetti dell'influsso delle cornici culturali sulle istituzioni democratiche, avrebbe conseguito il suo obiettivo.

Ferrara: democrazia e apertura

Capitolo secondo

2. La costruzione della democrazia occidentale

Sezione Prima:

2.1. La democrazia come realtà contingente in occidente

Nel capitolo precedente si è mostrato in che modo il progetto democratico coinvolge aspirazioni, valori e aspettative influenzate dal retroterra culturale, i quali a loro volta influiscono sui suoi funzionamenti reali. Benché dal punto di vista formale le procedure democratiche risultino le stesse, esse vengono interpretate e utilizzate in modi profondamente differenti dagli attori sociali, producendo comportamenti ed esiti inaspettati e, talora, dal punto di vista occidentale, apparentemente paradossali o incomprensibili.

In questa fase della trattazione vorrei analizzare il modo in cui la struttura e la valutazione della democrazia sono mutate nel corso della storia in occidente. Il motivo per cui non è possibile pretendere di estendere il modello di democrazia occidentale come paradigma universale è che non è mai esistita un'unica forma di democrazia, nemmeno all'interno dell'occidente stesso che pure si propone come esportatore di essa. Come emergerà dall'analisi dello scritto *La Città* di Max Weber, inoltre, la dimensione sociologica è il punto di riferimento fondamentale per comprendere come e perché i paradigmi democratici cambino continuamente.

Inoltre, la costruzione occidentale della democrazia presuppone concetti politici che si sono affermati in un lungo arco temporale: Stato, Nazione, Società Civile. Nell'ultima sezione del capitolo, verrà analizzato l'effetto dell'assenza di essi o del loro debole consolidamento sui tentativi africani di emulare le liberaldemocrazie occidentali.

2.1.1. Mistificazioni

In occidente la democrazia non è solo una forma di governo o un'ideologia politica tra le altre, ma ha assunto lo statuto di valore morale. In tal senso, Carlo Altini la definisce «l'intero orizzonte assiomatico»¹ dei paesi occidentali: democrazia non significa solo sovranità popolare, ma include e presuppone idee e valori morali quali l'uguaglianza, la libertà, l'autonomia. Si assiste dunque all'«espansione mondiale, storicamente senza precedenti, dell'accettabilità delle idee democratiche»² perché il paradigma liberaldemocratico è considerato uno strumento universalmente capace di dare attuazione ai diritti individuali e collettivi e di instaurare una società giusta – o, perlomeno, una società meno ingiusta di quelle caratterizzate da regimi autoritari. Di conseguenza, il grado di democraticità di un'entità politica diviene il metro di giudizio e lo strumento interpretativo per analizzare le situazioni politiche interne ed esterne all'occidente.

La trasfigurazione della democrazia da forma di governo a valore assoluto implica tuttavia un rischio: credere che l'assetto istituzionale e il sistema valoriale delle democrazie occidentali siano completamente trasferibili all'interno di altre culture e società. La liberaldemocrazia viene trattata come modello astratto e formale, capace di adattarsi senza mutare a qualunque contesto e di produrre i medesimi effetti positivi ovunque. Questa posizione, oltre che essere una visione ideologica, tende a lasciare in ombra le controversie storiche che hanno riguardato la democrazia. Come nota Pierre

¹ C. Altini, *Introduzione*, cit., p. 12.

² R.A. Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, Editori riuniti, Roma, 2005, p. 5.

Rosanvallon, le ambiguità e le tensioni che hanno caratterizzato il dibattito sulla democrazia fino al XIX secolo sono state cancellate in favore di una versione storica pacificante sul vantaggio della libertà e dell'estensione della partecipazione politica.³ Non per nulla, Robert Dahl si chiedeva se si fosse ormai alle soglie della «terza trasformazione della democrazia»:⁴ trasformazione, non semplice terza ondata del medesimo fenomeno in varie zone del mondo. La tradizione democratica occidentale ha come principale termine di riferimento l'esperienza ateniese del IV secolo, ma il modello democratico per antonomasia ha ben poco a che fare con le istituzioni di età moderna e l'età contemporanea. Tentare di equiparare la democrazia greca a quella dei moderni è un'operazione sviante, poiché cambiano sia l'architettura istituzionale sia il modo di concepire la libertà politica dei cittadini.⁵ I tratti di continuità risiedono unicamente nei problemi fondamentali che si trova ad affrontare la riflessione sulla democrazia in ogni tempo e in ogni luogo.

2.1.2. "Fusione e confusione"

Come nota David Altman, la democrazia odierna è una «fusione e confusione» di tradizioni politiche che si sono stratificate nel corso dei secoli.⁶ Tale forma di governo ha fatto riferimento, di volta in volta, a diversi valori – libertà, eguaglianza, sovranità o controllo – che sono stati mescolati e valorizzati in misura diversa a seconda del periodo storico, conferendo alla democrazia molteplici forme. La storia del continente europeo ha

³ P. Rosanvallon, *Democratic Universalism as a Historical Problem*, in «Costellations», 16, 2009, pp. 539-549.

⁴ R.A. Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, cit.

⁵ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, cit., pp. 144 ss.

⁶ D. Altman, *Direct Democracy Worldwide*, cit.

infatti visto molti modi di articolare i valori cardine della democrazia: l'Atene classica ha posto l'accento sull'eguaglianza e sulla sovranità dei suoi membri, i quali erano però gruppo estremamente ristretto. La tradizione repubblicana, sviluppatasi prima a Roma e poi nella Firenze moderna, pone l'accento sui sistemi di mutuo controllo. Il liberalismo innesta nel democraticismo la centralità dell'individuo libero, autonomo e responsabile e lo considera capace di conoscere cosa sia meglio per sé. Cambiando il contesto culturale e il periodo storico, l'accento viene spostato su un valore diverso e, di conseguenza, le istituzioni politiche vengono strutturate sulla base di scopi e priorità differenti.⁷

Anche prendendo in considerazione un parametro apparentemente oggettivo come quello istituzionale, le differenze tra le esperienze democratiche sono evidenti. La democrazia moderna risente infatti del consolidamento dei processi di *State-building*, *Nation-building*, *Civil Society-Building* durati secoli, i quali hanno determinato la rottura con il modello greco, insufficiente nell'architettura istituzionale e incompatibile con il ripensamento moderno di valori come la libertà e l'uguaglianza. Benché le istituzioni democratiche contemporanee condividano con il mondo classico una certa "aria di famiglia", le democrazie rappresentative hanno molto poco a che fare con le assemblee o i tribunali del popolo.

Robert Dahl in *On Democracy* scrive che la democrazia è caratterizzata da un parlamento nazionale elettivo e dai governi locali subordinati al governo nazionale. Egli aggiunge però che nei luoghi che hanno dato i natali a questa forma di governo queste caratteristiche erano spesso assenti. Atene, Roma e i comuni dell'Italia rinascimentale mancavano di essenziali schemi di rappresentanza; le città della Grecia e dell'Italia erano prive di un governo nazionale; a Roma, benché vi fosse un solo governo locale a

⁷ *Ibid.*, p. 4

partecipazione popolare, era assente un parlamento nazionale costituito da rappresentanti eletti. Nel XVIII secolo alcune teorie politiche iniziarono a prefigurare elementi che sarebbero stati importanti per il pensiero democratico e le istituzioni a venire: le assemblee locali attraverso le quali gli uomini liberi potessero partecipare in una certa misura all'attività di governo, l'idea che i governanti avessero bisogno del consenso dei governati e che quest'ultimo implichi che la rappresentanza si basi sul processo elettivo. Malgrado ciò, nota Dahl, tali posizioni sono lacunose sotto altri punti di vista secondo i parametri odierni: l'opposizione politica non era ritenuta ancora pienamente legittima, le assemblee subivano forti limiti alla capacità di influenzare il governo, solo una parte del corpo dei cittadini, su requisiti di sesso, censo e istruzione, poteva avere accesso ai diritti politici.⁸ Per dirla con Weber, l'ordinamento politico basato sul consenso del popolo «nei suoi stadi iniziali è ancora assai lontano dalle idee democratiche moderne».⁹

2.1.3. Dalla democrazia diretta alla democrazia rappresentativa

Il principale paradigma di riferimento per la democrazia in occidente è l'Atene del IV secolo a.C. Essa infatti «incarna la massima approssimazione possibile del significato letterale del termine. Con ogni probabilità il *demos* ateniese ebbe più *kratos*, più potere, di quanto ne abbia avuto qualsiasi altro popolo».¹⁰ Il modello greco di partecipazione diretta dei cittadini all'amministrazione della comunità politica attraverso la partecipazione all'assemblea rappresenta ancora oggi un imprescindibile termine di confronto per le democrazie contemporanee. Tuttavia, la democrazia moderna, dovendosi

⁸ R. Dahl, *Sulla democrazia*, cit., pp. 19 ss.

⁹ M. Weber, *La città*, Donzelli, Roma, 2003, pp. 573-574.

¹⁰ G. Sartori, *Democrazia*, in *Treccani, Enciclopedia delle scienze sociali*, 1992, disponibile su: https://www.treccani.it/enciclopedia/democrazia_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/

adattare alla complessità degli Stati e al ripensamento della libertà come libertà individuale che si sviluppa all'interno della sfera privata, ha adottato il meccanismo della rappresentanza, che prevede che siano i delegati eletti dal corpo dei cittadini a prendere le decisioni e a fare le leggi. Si rende necessaria la professionalizzazione della politica, un cambiamento radicale rispetto al paradigma greco del sorteggio delle cariche, il quale era finalizzato espressamente a rinnovare continuamente il corpo dei funzionari ed evitare che pochi individui consolidassero il potere nelle proprie mani.

Per quanto il passaggio dalla democrazia diretta alla democrazia rappresentativa appaia un'evoluzione naturale e necessaria, l'istituto della rappresentanza è un meccanismo proprio delle monarchie di *Ancien Régime* innestato nel tessuto democratico.¹¹ La democrazia rappresentativa è una sintesi spuria di istituzioni proprie di forme di governo e di epoche differenti. I gruppi di interesse del mondo medievale – gilde, corporazioni, ordini, comuni – nominavano dei rappresentanti, vincolati da mandato imperativo, a presentare le proprie istanze al sovrano. Il mandato di rappresentanza corporativa non conferiva alcun potere di governo ai rappresentanti, che erano solo dei delegati che eseguivano delle istruzioni per conto di qualcuno, analogamente all'istituto della rappresentanza privata.

Il vincolo di mandato tra elettori e rappresentante venne rifiutato definitivamente dopo la Rivoluzione Francese: da un lato, esso era considerato un residuo dell'*Ancien Régime* – dal quale si traeva però l'istituto stesso della rappresentanza –;¹² dall'altro, affermandosi il concetto di Nazione come soggetto detentore della sovranità e della

¹¹ Cfr. N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, cit.; L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Bari, 2013; P. Rosanvallon, *Democratic Universalism*, cit.; L. Marchettoni, *Breve storia della democrazia*, cit.; V. Pazé, *In nome del popolo: il problema democratico*, Laterza, Bari, 2011; G. Sartori, *Rappresentanza*, in Id., *Elementi di teoria politica*, cit., pp. 285-328.

¹² G. Sartori, *Rappresentanza*, cit.

volontà popolare che si esprime attraverso la legge, venne stabilito che i rappresentanti dovessero perseguire l'interesse generale, esprimendo la volontà della comunità politica, non rappresentare interessi particolari.

L'unico tentativo di richiamarsi al modello classico fu fatto dai giacobini, i quali ritenevano che i rappresentanti dovessero eseguire la volontà del popolo ed essere privi di autonomia di scelta e soggetti al controllo popolare. Sullo sfondo vi era l'idea che la volontà del popolo non potesse essere limitata dall'ordine costituito e che conservasse sempre potenzialità sovversive. Gli oppositori del Terrore invece criticarono aspramente il modello greco, in quanto proprio di una società basata sulla schiavitù e sulla disuguaglianza, del tutto incompatibili con l'ideale moderno di eguaglianza e libertà. La critica «termidoriana»,¹³ come viene definita da Luciano Canfora, vede la propria epitome nel *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* di Constant, per il quale il modello politico degli antichi è incompatibile con la concezione moderna della libertà. Per il filosofo francese, gli antichi si sarebbero dati una forma politica oppressiva nella quale la comunità sovrastava l'individuo: infatti, la libertà di costoro poteva dispiegarsi solo all'interno della *Polis* e il suo prodotto era il «cittadino totale».¹⁴ I moderni invece tengono in massimo conto la libertà individuale e quindi mirano a minimizzare il potere sociale.

Come nota Bobbio, la rivoluzione copernicana della modernità che investe i fondamenti della democrazia fu l'affermazione della concezione individualistica della città e dello Stato a discapito delle concezioni organicistiche.¹⁵ Il soggetto della democrazia non è più il *Demos* come entità collettiva, ma gli individui singoli considerati

¹³ L. Canfora, *Se la democrazia degli antichi sia ancora utile*, cit.

¹⁴ G. Sartori, *Democrazia*, cit.

¹⁵ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit.; N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, cit.

come soggetti razionali e responsabili, capaci di decidere correttamente sulla base del proprio interesse. Questo fu un momento fondamentale, perché avrebbe permesso il lento innesto delle istituzioni democratiche sul tessuto dello Stato liberale, diversamente incompatibili.

2.1.4. Demos e Nomos, un rapporto controverso

Nel corso del tempo non è solo cambiata l'architettura istituzionale ma anche la valutazione assiologica della democrazia. Che essa garantisca l'uguaglianza, che tuteli i diritti degli individui e che sia la migliore tra le forme di governo è una valutazione relativamente recente. Fino al XIX secolo era diffusa l'idea che fosse sinonimo di caos e *Stasis*, di governo di un'unica parte della popolazione – la più povera e meno istruita – disposta a sovvertire l'ordine costituito e a espropriare le ricchezze delle classi più elevate. Non è infrequente la tesi che il popolo governante ponga la propria volontà al di sopra delle leggi, arrecando un *Vulnus* alle garanzie democratiche stesse.

Dall'antichità è giunta la memoria di una lunga serie di processi ingiusti avvenuti sotto il regime democratico, tra i quali spiccano la condanna a morte di Socrate e i processi politici seguiti alla mutilazione delle Erme. Il caso di maggior rilievo, per quel che riguarda l'annullamento delle garanzie giuridiche da parte dei tribunali popolari nell'Atene classica, il processo contro i generali reduci dalla battaglia delle isole Arginuse,¹⁶ riportato da Senofonte nelle *Elleniche*. Gli imputati furono accusati di aver abbandonato i marinai caduti in mare durante una tempesta.¹⁷ Per assecondare il volere

¹⁶ Cfr. L. Canfora, *Se la democrazia degli antichi sia ancora utile*, cit.

¹⁷ Luciano Canfora mette in luce l'importanza di tale episodio nel configurare l'ambiguità della natura della democrazia in *Ivi*.

del popolo che voleva ottenere delle condanne, il processo davanti al tribunale popolare dell'assemblea fu collettivo, non individuale. In risposta a coloro che opponevano l'obiezione giuridica sulle modalità del processo, «la maggioranza gridava che era una cosa grave se uno non avesse permesso al popolo di fare quello che voleva»,¹⁸ e tale fu la motivazione che portò all'abrogazione delle garanzie democratiche. Come nota Sartori, la democrazia dell'Atene classica ha prodotto come esito il travolgimento dell'isonomia da parte del potere popolare.

Alla fine tutto quel che la folla acclamava diventava legge, né limiti di sorta limitavano questo discrezionale potere di esercitare un assoluto potere. E così fu la fine. Il nostro potere popolare è tutt'altra cosa, ed è proprio grazie al fatto che non somiglia a quello dei greci che le nostre democrazie sono capaci di durare.¹⁹

L'immagine storicamente trasmessa della democrazia è quella di un'entità che ha in essenza il nucleo della propria autodistruzione a causa dell'incompatibilità della volontà popolare con il diritto, lo strumento che dovrebbe difendere il popolo da sé stesso.

Quando con il XVIII secolo si riapre aspramente il dibattito attorno al valore della democrazia è ricorrente la contrapposizione tra democrazia diretta e la democrazia rappresentativa, ribattezzata spesso con il nome di "repubblica". Secondo alcuni interpreti, «la reinvenzione in chiave democratica dell'antico istituto della rappresentanza ha sicuramente contribuito a far superare la diffidenza delle classi elevate nei confronti del governo esercitato direttamente dal "volgo"»²⁰ e ha permesso dunque il ritorno della democrazia sulla scena politica.

¹⁸ Senofonte, *Hell.*, I, 7, 35

¹⁹ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, p. 154.

²⁰ V. Pazé, *In nome del popolo*, cit. p. 24.

Da Hamilton e Madison la democrazia, intesa come democrazia diretta il cui modello risiedeva nella grecità, era vista come un sinonimo di turbolenze e dissidi dovuti al costituirsi di fazioni opposte, del tutto in contrasto con le garanzie giuridiche sulle persone e sulle cose. La repubblica invece fu presentata come suo correttivo attraverso il meccanismo elettivo e rappresentativo: essa era lo «Stato governato da leggi» che mira, attraverso di esse, alla realizzazione del bene comune.²¹

Nel lessico francese, la parola “democrazia” compare solo dopo il 1848, indicando prima di allora, in modo tecnico e antiquato, la democrazia degli antichi. Sieyès e Brissot stessi definivano repubblica la nuova forma di governo rappresentativa, non democrazia.²²

Nella contemporaneità la contrapposizione tra democrazia e diritto viene talvolta ripresa da una parte della retorica politica, che contrappone la prima, come governo che articola la volontà del popolo, alle istituzioni giuridiche e rappresentative che limiterebbero il pieno dispiegamento della volontà popolare. Le istituzioni di democrazia diretta vengono invocate con intenti destituenti, mirando più al dissolvimento dello Stato e delle istituzioni di democrazia rappresentativa che al controllo sull’operato delle assemblee elettive, dei rappresentanti e dei partiti.²³

Il costituzionalismo contemporaneo invece sostiene l’esistenza non solo di un circolo virtuoso, ma anche di un legame essenziale e di un’indissolubilità di democrazia e diritto. Che senza diritto non possa esserci democrazia appare un dato consolidato. Basti pensare, come nota Portinaro, che nel mondo contemporaneo la legittimità degli ordinamenti politici democratici risiede nella «bilancia giuridica», composta da leggi,

²¹ Cfr. anche D. Graeber, *Progetto Democrazia*, cit.; D. Graeber, *There never was a West*, cit.; G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, cit.

²² P. Rosanvallon, *Democratic Universalism*, cit.

²³ D. Palano, *I due volti della democrazia diretta*, cit.

diritti, principi di giustizia che rappresentano una garanzia per gli individui e realizzano la mitezza dell'ordinamento giuridico.²⁴ Il diritto permette alla democrazia di salvarsi da sé stessa: la costituzione sovraordinata alla decisione politica impone la «sfera del non decidibile»,²⁵ cristallizza cioè una sfera sulla quale «nessuna maggioranza può validamente decidere, cioè la violazione o la restrizione dei diritti di libertà, e ciò che nessuna maggioranza può legittimamente non decidere, cioè la soddisfazione dei diritti sociali costituzionalmente stabiliti.»²⁶

Le costituzioni salvaguardano la democrazia dal rischio della tirannia della maggioranza e ne fanno una forma di governo che ha come scopo principale la tutela delle minoranze. Oggi le democrazie sono caratterizzate non tanto dal consenso – che rischia facilmente di degenerare in conformismo – ma dal libero dissenso. Viene quindi superata la tradizionale immagine del diritto come strumento di conservazione dello *Status Quo*, mentre esso appare svolgere una funzione istituyente, operando una critica dall'interno della società, proceduralizzando il conflitto e fornendo strumenti giuridici per la sua risoluzione in vista di un mutamento sociale. Oggi l'idea è che il diritto non sia solo uno strumento facente leva sulla coercizione per il mantenimento dell'ordine costituito, ma garantisca l'inclusività, la manifestazione del dissenso, la tutela dei diritti fondamentali.²⁷ Occorre ricordare, tuttavia, che il legame tra libertà e legalità è portato «al democraticismo dal liberalismo»²⁸ e che quindi è una sintesi che ha avuto bisogno di tempo per consolidarsi, non è un nesso sempre presente nel democraticismo.

²⁴ P.P. Portinaro, *Legittimità*, in *Treccani. Enciclopedia delle scienze sociali*, 1996.

²⁵ L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti*, cit.

²⁶ *Ibid.*, p. V.

²⁷ Cfr. E. Santoro, *I rifugiati e le nostre categorie di morale, politica, diritto e democrazia*, in «Teorie critiche del diritto», 2017, pp. 151-178. Questa posizione non è oggetto di consenso unanime, ad esempio: I. Fanlo Cortés, F. Poggi, *Con o senza diritto. Il diritto e le disuguaglianze di genere*, in «International Journal of gender studies», VIII, 15, 2019, pp. I-XXVIII.

²⁸ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, cit., pp. 203 ss.

2.1.5. *La sintesi di liberalismo e democraticismo*

Nell'occidente contemporaneo le democrazie propriamente dette sono liberaldemocrazie. Come nota Norberto Bobbio, il nesso tra liberalismo e democraticismo è oggi così stretto che nessuna democrazia è tale se non tutela i diritti soggettivi e nessuno Stato può dirsi liberale se non si dà una forma di governo democratica. I diritti di libertà sono infatti essenziali per garantire il corretto svolgimento del processo democratico. I diritti politici, a loro volta, rappresentano il principale strumento detenuto dai cittadini per difendere i diritti di matrice liberale.²⁹

Tuttavia, come visto nel capitolo precedente, per quanto necessaria, la sintesi tra le istanze dell'egualitarismo e del liberalismo non è facilmente operabile in tutti gli aspetti del vivere politico. Benché entrambe presuppongano l'eguaglianza, essa è concepita in modo così differente da produrre attitudini politiche radicalmente diverse. La sintesi liberaldemocratica è frutto di un processo storico piuttosto lungo il quale, sotto molti aspetti, è ancora in corso.³⁰ Da un lato, un primo problema intercorrente tra i due riguarda l'accesso al potere politico: il liberalismo è una concezione politica che ritiene necessaria la limitazione del potere dello Stato. Quantomeno in passato, ciò si è tradotto nel sostegno alle restrizioni alla possibilità di accedere al potere sulla base del criterio censitario. La democrazia è invece una forma di governo che presuppone l'accesso della maggioranza, benché circoscritta alla comunità dei *Cives*, alle decisioni politiche. In secondo luogo, poiché il liberalismo è una dottrina riguardante la limitazione del potere dello Stato,

²⁹ N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, cit.

³⁰ L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, cit.; P.P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, cit.

risolve in modo molto diverso dal democraticismo il problema delle diseguaglianze materiali e della riallocazione delle risorse.³¹

Per il liberalismo gli individui sono formalmente uguali: in quanto umani, sono egualmente liberi e degni di sviluppare le proprie inclinazioni. Viene sostenuta l'esistenza di un'eguaglianza astratta, riguardante le sole condizioni di partenza. Le diseguaglianze materiali appartengono alla fisiologia della realtà e, essendo conseguenza di capacità e di dedizione differenti, non è legittimo correggerle. Il pensiero liberale sostiene le istanze di libertà del ceto borghese. La posizione di Locke è emblematica: il singolo diventa proprietario di un bene mediante il lavoro, benché quel bene sia originariamente, in quanto naturale, proprietà comune di tutto il genere umano.³² Da un'originaria e naturale eguaglianza deriva un altrettanto naturale diseguaglianza economica. I democratici, al contrario, vedono nelle diseguaglianze un prodotto non naturale ma sociale, da correggere artificialmente.

I liberali originariamente diffidavano dell'allargamento del suffragio e sostenevano la limitazione dell'accesso dei diritti politici solo ai ceti proprietari. Temevano che, se i poveri avessero avuto peso politico, avrebbero sovvertito l'ordine sociale e messo a rischio il diritto di proprietà dei ceti economicamente egemoni. Solo nel XIX secolo tale corrente di pensiero si sarebbe aperta al riconoscimento degli *Iura Activae Civitatis* a tutti i cittadini, indipendentemente dal censo. L'istanza democratica di correzione artificiale delle diseguaglianze sociali resta inammissibile nel pensiero liberale classico sia in quanto prevede l'intervento diretto dello Stato all'interno della sfera

³¹ N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, cit.

³² J. Locke, *Second Treatise of Government*, Hackett, Cambridge, 1980.

sociale, sia perché il mercato e i rapporti sociali sono ritenuti capaci di autoregolazione, in grado di giovare alla società meglio di qualunque intervento politico.³³

Un passaggio importante per la sintesi di liberalismo e democraticismo fu il dibattito attorno alla forma costituzionale che avrebbero dovuto assumere gli Stati Uniti. Come nota Salvadori, la Costituzione americana, entrata in vigore nel 1789, fu un momento epocale per l'occidente perché «rese possibile la trasformazione per via evolutiva del liberalismo in democrazia liberale».³⁴ Il confronto sulla forma istituzionale da dare agli Stati Uniti oppose pensatori ascrivibili al filone democratico, come Jefferson e Paine, a federalisti antidemocratici, come Adams e Hamilton. Tuttavia, diversamente dal coevo dibattito sul continente europeo, segnato da maggiore tensione e frammentazione delle ideologie politiche, i sostenitori di entrambe le tesi condividevano i principi del liberalismo e il favore per il sistema rappresentativo. Benché il sistema posto in essere negli Stati Uniti non fosse pienamente definibile democratico, la sovranità popolare restò, seppur in forma limitata, il fondamento intoccabile del sistema e permise l'organizzazione politica di una società marcatamente pluralista.³⁵

Da *Senso Comune* di Thomas Paine emerge chiaramente come le istanze democratiche si siano saldate con l'individualismo e la visione liberale della società. L'autore vede nel governo politico degli uomini un male necessario, mentre la società è considerata come il luogo della promozione positiva e della realizzazione della felicità umana. La contrapposizione tra società e potere politico è propria del liberalismo; tuttavia, per Paine, lo strumento atto a contrastare l'istituzione monarchica inglese, «svilimento dell'umanità», è il governo democratico.³⁶ L'universalizzazione della causa

³³ P.P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, cit.

³⁴ M. Salvadori, *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*, Donzelli, Torino, 2016, p. 174.

³⁵ *Ivi*.

³⁶ T. Paine, *Senso Comune*, Il Gulliver, versione digitale, 2021.

della democrazia – scrive infatti Paine: «la causa dell’America è in gran parte la causa di tutta l’umanità»³⁷ - che è tipica delle democrazie contemporanee, rappresenta un portato dell’universalismo liberale al democraticismo. Occorre ricordare a un importante affermazione di David Held, la quale, seppur brevemente e in una nota, ben esplica il rapporto tra liberalismo e democraticismo, che ha dato vita all’attuale fisionomia della liberaldemocrazia: «il mondo “moderno” occidentale fu innanzitutto liberale e solo in seguito, dopo intensi conflitti, democratico liberale. [...] I liberali del passato erano ben lungi dall’essere tutti democratici, e viceversa. Comunque lo sviluppo del liberalismo fu parte integrante dello sviluppo della democrazia liberale.»³⁸

2.1.5. Democrazia tra forma politica e filosofia di vita: Carl Schmitt e Hans Kelsen

Nel Novecento Carl Schmitt problematizza nuovamente il nesso tra democrazia e liberalismo. Nel breve scritto *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo* (1923), il giurista di Plettenberg afferma: «è necessario che liberalismo e democrazia vengano separati perché venga riconosciuta l’immagine eterogeneamente composta che costituisce la democrazia di massa»,³⁹ la quale riposa su una confusione concettuale su quali siano i confini e i ruoli di entrambi. Schmitt postula l’incompatibilità di liberalismo e democraticismo sulla base della propria concezione del politico. Poiché la sintesi politica nasce da un aggregato umano che si struttura attraverso la contrapposizione ad un nemico esterno, il politico ha natura polemica e all’interno della

³⁷ *Ivi.*

³⁸ D. Held, *Modelli di democrazia*, cit., pp. 13-14.

³⁹ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino, 2004, p. 11.

sua sfera non possono rientrare categorie aventi vocazione universalistica, come quella di umanità.

Democrazia e liberalismo, secondo Schmitt, non potrebbero convivere per due motivi. In primo luogo, la democrazia è una forma di organizzazione politica, mentre il liberalismo è una visione del mondo individualistico-umanitaria che, in quanto tale, non attiene al politico. In secondo luogo, l'universalismo liberale nega qualunque forma di confine laddove la democrazia presuppone l'omogeneità del *Demos*, e, di conseguenza, la contrapposizione tra cittadini e non cittadini. La democrazia si fonda infatti sulla categoria di eguaglianza che ha come naturale correlato la diseguaglianza – i cittadini sono uguali tra loro, dai loro diritti sono esclusi tutti gli altri. Il liberalismo ha invece vocazione universalistica, i suoi riferimenti sono l'individuo e l'umanità intera, entrambi considerati isolatamente dai legami politici. La sua incapacità di concettualizzare il confine lo rende strutturalmente incompatibile con il democraticismo.

Chantal Mouffe rievoca l'importanza della provocazione di Carl Schmitt (*the Challenge of Carl Schmitt*) alla democrazia contemporanea, considerandola una teoria critica ancora oggi importante per il liberal democraticismo contemporaneo. Schmitt, da un lato, porrebbe il lettore davanti a un falso dilemma perché la sua teoria si fonda sull'incapacità di pensare una società pluralista, un *Demos* caratterizzato da profonde differenziazioni interne, aspetto da cui deriverebbe l'apparente monoliticità del politico. D'altra parte, Mouffe ritiene che tale teoria mantenga ancora oggi rilevanza critica in quanto si pone in contrasto con quelle visioni pluralistiche che negano la specificità dell'aggregazione politica e l'importanza del popolo costituito e pensato in termini politici.⁴⁰

⁴⁰ C. Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londra, 1999, pp. 4 ss.

Carl Schmitt discute anche una seconda questione che vale la pena menzionare. Il trionfo della democrazia iniziato nel XIX secolo si è affermato sotto il segno della forza della democrazia come principio antimonarchico. Tuttavia, con il venir meno del proprio bersaglio polemico, la democrazia ha iniziato a saldarsi con qualunque ideologia si sia affermata sulla scena politica, mostrando il vuoto contenutistico che la contraddistingue. Essa, infatti, è una mera forma di organizzazione politica consistente nell'astratta identificazione di governanti e governati. Nella realtà concreta, tuttavia, il popolo organizzato democraticamente è un fenomeno eterogeneo e mutevole sia sotto il profilo psicologico sia sociologico. Ciò può portare agli esiti politici più disparati. «Una democrazia può essere militarista o pacifista, assolutista o liberale, centralista o decentralizzante, progressista o reazionaria, e tutto quanto di nuovo diverso in tempi diversi, senza smettere di essere democrazia».⁴¹ Essa, dunque, non ha un'identità propria, ma vive di identificazione momentanee. Questa natura è ciò che ha reso possibile l'unione ora con il liberalismo, ora con il socialismo e, in taluni casi, anche con ideologie conservatrici.

Finché la convinzione democratica fu un concetto essenzialmente polemico, ossia la negazione della monarchia esistente, essa poté collegarsi ed essere compatibile con altre differenti tendenze politiche. Ma, nella misura in cui divenne realtà, si evidenziò il suo essere soggetta a molti signori ed il suo non avere affatto uno scopo contenutisticamente univoco. Allorché il suo più importante avversario, il principio monarchico, si dileguò, essa stessa perse in precisione contenutistica e condivise il destino di ogni concetto polemico. All'inizio aveva fatto la sua comparsa connettendosi, in modo molto ovvio, e addirittura identificandosi, con il liberalismo e la libertà. Nella socialdemocrazia combaciò con il socialismo. Con il successo di

⁴¹ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale*, cit., p. 35.

Napoleone III e con i risultati dei referendum svizzeri ci si rese conto che essa poteva essere anche conservatrice e reazionaria.⁴²

Per Schmitt, la democrazia così concepita non è affatto l'opposto di autocrazia. Al contrario, è suscettibile di trasformarsi in qualunque momento in dittatura. «La dittatura è l'antitesi decisiva della democrazia tanto poco quanto la democrazia lo è della dittatura».⁴³

Ciò sembra sottolineare ulteriormente l'estraneità tra liberalismo e democraticismo. Mentre il liberalismo mira alla limitazione del potere sovrano alla tutela dell'individuo dai soprusi del potere politico, il democraticismo può condurre all'ipertrofia del potere politico e a una sua concentrazione nelle mani di pochi. Per Schmitt come per Tocqueville, la democrazia è ben lungi dall'essere un riparo da varie forme di dispotismo. Essa può portare a una redistribuzione del potere e dei diritti tra tutti i membri del corpo civico, quanto è capace di negare i diritti a tutti e di attribuire il potere a un unico soggetto.

Per Schmitt la democrazia è una forma di organizzazione dello Stato e il suo campo è unicamente quello politico. Per Kelsen, invece, essa è una questione che intreccia molteplici campi della vita: non si estende solo alla dimensione economica ma tocca l'intero campo della ragion pratica. Nell'ultimo capitolo di *Essenza e valore della democrazia*, intitolato *Democrazia e concezioni della vita*, il giurista austriaco scrive che autocrazia e democrazia sono due principi in antitesi, la loro contrapposizione è così radicale poiché non è fondata solo su considerazioni politiche ma inerisce a intere filosofie del mondo e della vita. Autoritarismo o democrazia sono due modi diversi di

⁴² *Ibid.*, p. 33.

⁴³ *Ibid.*, p. 44.

rispondere alla domanda sull'esistenza della verità in ambito morale e di valori assoluti, risposte che vengono tradotte in attitudini politiche.

L'autoritarismo poggia su una concezione metafisica e mistico-religiosa della realtà. Se si crede che un solo soggetto sia legittimato a prendere le decisioni politiche più rilevanti, si presuppone l'esistenza di una verità assoluta conoscibile dal legislatore, al quale i sudditi devono obbedienza assoluta. Al contrario, le ragioni della democrazia non possono essere sostenute sulla base dell'oggettivismo morale, ma solo su una visione critico-relativistica della realtà, sull'opinione che

alla conoscenza umana siano accessibili solo verità relative, valori relativi e che, per conseguenza, ogni verità e ogni valore – così come ogni individuo li trova – debbano essere pronti, ad ogni istante, a ritrovarsi per fare posto ad altri valori e altre verità.⁴⁴

Questo sarebbe il reale fondamento del pensiero democratico, secondo Kelsen, perché solo su tale base tutte le opinioni possono essere considerate legittime ed è ammissibile che le decisioni politiche possano essere cambiate nel corso del processo politico. Diversamente, basterebbe mettere in dubbio che la conoscenza della verità sia accessibile alla massa per danneggiare irreparabilmente qualunque tesi a sostegno di essa.

Il pensiero democratico abbraccia i valori della libertà, dell'eguaglianza, il principio della sovranità popolare. L'idea di democrazia, scrive Kelsen nel primo capitolo, sorge all'intersezione di «due postulati della nostra ragione pratica, reclamano soddisfazione due istinti primordiali dell'essere sociale»:⁴⁵ dalla tensione tra «la protesta contro il tormento dell'eteronomia», ossia il riconoscimento che, se tutti gli uomini sono

⁴⁴ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 139.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 39.

uguali, nessuno è legittimato a comandare gli altri, e l'evidenza per cui «se nella realtà vogliamo essere tutti uguali, dobbiamo lasciarci comandare».⁴⁶ La democrazia cerca di realizzare una sintesi di queste due dimensioni dell'esperienza politica. Tuttavia, è sempre necessario mediare tra l'ideale e le necessità della realtà politica. Il passaggio dall'idea di democrazia alla politica concreta è segnato dalla metamorfosi di tutti i principali concetti che compongono l'idea di democrazia: libertà dai capi, il popolo come soggetto unitario della decisione politica, l'esercizio della sovranità da parte di singoli individui.

Se la libertà, nella sua elaborazione originaria risalente ai popoli germanici, era «assenza di qualsiasi dominio, di qualsiasi Stato»,⁴⁷ con lo sviluppo del pensiero politico e il confronto con la realtà dei contrasti sociali e delle divisioni degli interessi, si trasforma in autonomia politica per decisione maggioritaria. La democrazia poggia, in via di principio, sul rifiuto dei capi, in quanto la delega impedisce l'esercizio del potere da parte del popolo («*Qui délegue, abdique*»). Tuttavia, la realtà concreta li rende necessari: in democrazia, ben lungi dall'essere eliminata, la figura del leader politico si pluralizza. Allo stesso modo, il popolo nell'ideale è un'unità indivisa che è soggetto detentore del potere politico e destinatario della legislazione. Nella realtà, l'unità del popolo può esistere solo a livello normativo come postulato etico-politico, è una fortunata finzione universalmente accettata o esiste solo quando esso è il destinatario passivo delle direttive del potere politico (popolo-oggetto). Non esiste invece il popolo-soggetto unitario, l'entità che prende le decisioni. Il potere può essere esercitato solo da una parte molto ristretta del corpo politico: da coloro che non si limitano solo ad essere titolari dei diritti politici, ma che li esercitano effettivamente.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

Soltanto nella democrazia diretta – che, date le dimensioni dello Stato moderno e la molteplicità dei compiti di esso, non rappresenta più una forma possibile di democrazia – l'ordine sociale viene realmente creato dalla decisione della maggioranza dei titolari dei diritti politici, i quali esercitano il loro diritto nella Assemblea del popolo. La democrazia dello Stato moderno è la democrazia indiretta, parlamentare, in cui la volontà generale direttiva non è formata che da una maggioranza di eletti dalla maggioranza dei titolari dei diritti politici, I diritti politici – vale a dire la libertà – si riducono a un semplice diritto di voto.⁴⁸

Benché la democrazia presupponga l'individualismo, Kelsen sottolinea che l'individuo singolo non ha alcun peso politico. Sorge allora la necessità di riunirsi nei partiti politici. La democrazia, infatti, è «uno Stato di partiti», un'organizzazione del popolo in questa forma. Il *Locus* della decisione democratica in uno Stato non può che essere il Parlamento, il quale richiede l'applicazione del principio maggioritario e della formazione indiretta della volontà. Questi snaturano fortemente l'idea di democrazia ma sono un'esigenza ineludibile.

La trattazione di Kelsen è importante perché spiega in modo efficace che occorre sempre tenere separato quanto attiene alla dimensione normativa della democrazia e quanto deve adattarsi alla realtà sociale. L'immaginario della democrazia presenta alcune caratteristiche e si ricollega ad alcuni ideali che devono essere mediati per affrontare la realtà del processo politico. Il confronto tra il giurista austriaco e Carl Schmitt fa emergere, anche in un'epoca molto vicina al presente, nel quale sembra consolidato il connubio di liberalismo e democrazia, quanto ancora possano differire le visioni a proposito e quali siano le criticità di tale unione.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 65.

Sezione Seconda:

2.2. *Democrazia contemporanea: dalle promesse mancate alla post-democrazia*

Nel dibattito contemporaneo, oltre al ripresentarsi di temi e problemi senza tempo, sono stati messi in discussione la qualità della performance democratica e le condizioni del suo stato di salute. Mentre negli anni Novanta il trionfo della democrazia sembrava prossimo in tutto il mondo, il XXI secolo è contrassegnato dal timore per la sua sorte anche nei paesi che le hanno dato i natali e nei quali sembra maggiormente consolidata. Nel dibattito è sempre più ricorrente l'espressione *de-democratizzazione*. A ciò si aggiunge la diffusione delle «teorie epistemiche della democrazia»,¹ che, in nome della razionalizzazione e dell'efficienza del processo politico, mirano a limitare lo spazio dato all'opinione dei cittadini "incompetenti", contrapponendo l'*Episteme* degli esperti alla *Doxa* dei cittadini. Si consolida insieme ad esse il mito del governo tecnico, il quale trova crescente approvazione sul continente europeo, ma che è sintomatico di una disaffezione profonda per la democrazia. Essa, infatti, non si fonda sul concetto di verità, ma sul ruolo centrale all'opinione e della volontà dei cittadini nel dibattito pubblico.²

Benché non sempre le posizioni degli studiosi siano così pessimistiche da profetizzarne l'estinzione o il totale fallimento, il sistema democratico sembra in difficoltà davanti alle trasformazioni e alle sfide della società capitalista. A tratti sembra che la convivenza tra il sistema economico neoliberista, globale e produttore tanto di

¹ N. Urbinati, *Democrazia sfigurata.*, cit., p. 6.

² *Ivi.*

ricchezza quanto di diseguaglianze, e la democrazia degli Stati nazionali sia un problema irrisolvibile. È diffusa l'impressione che la società contemporanea presenti delle «condizioni inospitali»³ per la democrazia, quantomeno per il modello democratico strutturatosi nella società della seconda metà del Novecento. Anche a coloro che sono ottimisti e che escludono che si possa propriamente parlare di crisi della democrazia, sembra evidente che sia tempo di trasformazioni della democrazia – ancora una volta, aggiungerei. Alcuni studiosi, come Alessandro Ferrara, non vedono la situazione come necessariamente negativa, ritenendo che la democrazia sia il modello politico dotato delle maggiori capacità autotrasformative, avente un'intrinseca vocazione all'apertura, la quale le conferisce le capacità di affrontare le sfide del presente.⁴

2.2.1. Le promesse mancate della democrazia nella società industriale

Il futuro della democrazia di Norberto Bobbio è un saggio che, a quasi quarant'anni dalla prima edizione, non perde la propria attualità. Nell'introduzione del 1991, l'autore sostiene che, malgrado le loro fosche previsioni, «i profeti di sventura avevano avuto torto».⁵ Per Bobbio le difficoltà vissute dalle democrazie contemporanee non sono sintomi di una crisi definitiva in atto, ma risiedono nel venir meno di illusioni legate all'ideale democratico del XX secolo, scontratosi con le necessità adattive della realtà politica e sociale. Sono tre i grandi cambiamenti della società odierna che, secondo Bobbio, hanno reso impossibile il mantenimento delle promesse di inclusione del cittadino e di efficienza politica.

³ F. I. Michelman, *How Can the People Ever Make the Law?* in «Modern Schoolman», 74, 4, 1997, pp. 311-330.

⁴ A. Ferrara, *Democrazia e apertura*, cit., pp. 10 ss.

⁵ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. VII.

In primo luogo, si è consumato il definitivo passaggio dall'economia familiare all'economia di mercato, per la quale risultano insufficienti le conoscenze dei cittadini comuni e la gestione della quale, dunque, richiede le competenze di esperti. Si rafforza il favore verso la tecnocrazia, ma essa incompatibile con il principio a fondamento della democrazia, cioè che «tutti possano decidere su tutto». «Se il protagonista della società industriale è l'esperto – scrive Bobbio – non può essere il cittadino qualunque».⁶ In secondo luogo, alla democratizzazione della società e al rafforzamento del *Welfare State* è seguita l'ipertrofia delle burocrazie. Benché ciò sia un portato ineliminabile della società democratica e dello Stato sociale, la struttura gerarchica e chiusa dell'amministrazione non rispecchiano i valori e l'impostazione della società democratica. Infine, la complessità sociale e l'accrescimento delle richieste, molte e anche contraddittorie tra loro, rivolte ai governi hanno portato a diagnosticare il suo scarso rendimento. Il problema risiede in realtà nel fatto che il processo democratico è fisiologicamente portato ad accogliere un numero crescente di domande sociali, ma le sue procedure sono più lente di quelle degli stati autoritari sia nel filtrare le richieste, sia nel soddisfarle.

In tali condizioni si rafforza l'impressione che la democrazia sia in crisi. All'origine vi sarebbe la contraddizione di fondo tra la *humus* culturale in cui è nato l'ideale democratico moderno e la società attuale. Il sogno democratico moderno, scrive Bobbio, nasce in una società monistica e attraversata da spinte centrifughe, mentre la società capitalistica è pluralistica, policentrica e articolata in gruppi di interesse contrapposti; essa tende dunque a una frammentazione crescente. Il corporativismo dei gruppi di interesse all'interno del Parlamento rende il divieto di mandato imperativo, astro sotto il quale è nata la democrazia rappresentativa, una promessa impossibile da

⁶ *Ibid.*, p. 22.

mantenere. Il tratto di continuità tra il passato e il presente è la permanenza ai vertici dei poteri invisibili e delle oligarchie, i quali sono le uniche caratteristiche assolutamente incompatibili con la democrazia. Alla base della società cresce l'apatia politica dei cittadini, i quali sembrano cercare l'estensione dei processi democratici nella sfera sociale, piuttosto che il rafforzamento della democrazia politica. L'individuo non vuole essere consultato solo in quanto cittadino, ma nella pluralità dei suoi *status* che caratterizzano l'esperienza del vivere sociale.

Malgrado la premessa di Bobbio – che sia in corso solo un adattamento della democrazia alla realtà – l'impressione è che i problemi siano in costante crescita. Per gli interpreti successivi, che pure spesso muovono le proprie riflessioni sulla base della lettura del *Futuro della democrazia*, le previsioni sono infatti più fosche: la situazione attuale sarebbe caratterizzata dal progressivo venir meno dei fondamenti necessari alla sopravvivenza della democrazia costituzionale.

Luigi Ferrajoli vede la causa della crisi della democrazia in un cortocircuito dei rapporti e degli equilibri tra economia capitalistica, politica e diritto.⁷ Per il giurista, la crisi e la delegittimazione della democrazia sono fondate sulla sovversione della gerarchia istituzionale che caratterizzava lo Stato costituzionale. Essa prevedeva che il diritto fosse al vertice del sistema, stabilendo i criteri formali e sostanziali della produzione normativa; che la politica, pur mantenendo il ruolo di produzione giuridica, fosse sottoposta ai limiti invalicabili stabiliti dalla Costituzione; da ultimo era prevista la subalternità dell'economia alla politica. La contemporaneità è invece contraddistinta dall'egemonia della sfera economica in tutti i campi della vita: la politica si pone quindi al suo servizio

⁷ L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti*, cit.; L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, cit.

(«impotenza della politica nei confronti dell'economia»)⁸. Allo stesso tempo, la crescita della vocazione decisionistica, populistica e anticostituzionale della politica determina una sindrome di onnipotenza degli organi di governo sull'ordinamento giuridico e sui diritti degli individui («onnipotenza della politica di fronte alla società»),⁹ portando al crescente sviluppo dell'illegalità nell'esercizio dei poteri normativi. Una delle ragioni a fondamento della sovversione dei principi dello Stato costituzionale sarebbe, secondo Ferrajoli, il radicamento dell'ideologia neoliberista nella cultura, la quale si basa su due postulati che legittimano la trasformazione del «governo pubblico e politico dell'economia» nel «governo economico e privato della politica».¹⁰ Il primo assunto è che le libertà economiche siano libertà fondamentali dell'individuo, il secondo è che il mercato segua delle leggi naturali; da entrambi discende la conclusione che lo Stato non debba in alcun modo interferire con l'economia, ma che debba limitarsi a garantire le migliori condizioni per il dispiegamento del libero mercato.

La politica assume un ruolo parassitario che determina la sfiducia totale nei confronti delle istituzioni democratiche. Per usare con le parole di Colin Crouch, tale situazione fa apparire lo Stato come un «idiota istituzionale»,¹¹ incapace di adempiere ai propri compiti, per cui crescono le preferenze verso la privatizzazione del settore pubblico, oppure i ministeri sono spinti ad agire come se fossero aziende private.

2.2.2. *L'età dell'antipolitica e la post-democrazia*

⁸ L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti*, cit., p. 143.

⁹ *Ibid.*, p. 157.

¹⁰ *Ibid.*, p. 143.

¹¹ C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Bari, 2005.

Anche Pier Paolo Portinaro considera l'impossibilità di bilanciare le esigenze dello Stato costituzionale con quelle del capitalismo una delle cause della crisi della democrazia e, più in profondità, della politica in generale.¹² Il capitalismo finanziario inizialmente ha accresciuto la propria legittimazione presentandosi come «forma più democratica di capitalismo»,¹³ fondata sulla partecipazione azionaria. Tuttavia, se la sintesi tra i due è risultata difficile da attuare nel secolo socialdemocratico, «il capitalismo indisciplinato e anarchico della globalizzazione appare assai meno disponibile ai compromessi e alla subordinazione agli imperativi della democrazia».¹⁴ A ciò si aggiungono le ripetute crisi degli ultimi anni che hanno accresciuto le difficoltà di funzionamento e la delegittimazione dei sistemi democratici.

Oltre alle questioni economiche, l'autore mostra come la crisi di legittimità democratica sia un fenomeno afferente alla sfera strettamente politica. L'epoca presente tiene in sé tendenze contraddittorie: la «coesistenza di universale consenso sulla forma di governo democratica e [la] crescente insofferenza per le inefficienti mediazioni della politica».¹⁵ Se è vero che lo Stato costituzionale ha permesso l'attuazione dei valori di libertà, eguaglianza e solidarietà, questo tentativo ha portato alla luce la tensione irriducibile tra la «logica della garanzia del diritto (e dei diritti fondamentali) e la logica dell'affermazione della sovranità popolare (come partecipazione all'esercizio del potere)».¹⁶ Mentre la tutela dei diritti chiede il rafforzamento degli istituti di garanzia e la diminuzione delle ingerenze statali, le garanzie giurisdizionali ridimensionano lo spazio

¹² P.P. Portinaro, *La democrazia alla prova della globalizzazione. Tramonto o trasformazione?*, in «Archivio della Filosofia», LXXXI, 3, 2013, pp. 53-64; P.P. Portinaro, *Le promesse non mantenute della democratizzazione*, in «Teoria politica», 1, 2011, pp. 33-51.

¹³ P.P. Portinaro, *La democrazia alla prova della globalizzazione*, cit., p. 54.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ P.P. Portinaro, *La democrazia nell'età dell'antipolitica*, cit., p. 294.

¹⁶ *Ibid.*, p. 296.

di azione della politica democratica e il ruolo del legislatore. Alla politica quindi si contesta contemporaneamente di essere troppo lontana dalla vita dei cittadini, preda di proprie logiche di potere e istituzionali e separata dagli interessi del cittadino, e di essere troppo invadente nella sfera privata. L'unico risultato possibile è l'affermazione di un «orientamento antipolitico»,¹⁷

L'antipolitica ha a che fare con una condizione nella quale, contrariamente alle aspettative dei teorici della democrazia deliberativa, il circuito comunicativo tra società civile e istituzioni si è seriamente deteriorato. La sindrome dell'antipolitica è però anche, più specificamente, legata alla difficoltà che i governi, prigionieri nelle maglie del diritto e dei diritti, incontrano nel bilanciare confliggenti domande politiche: 1) la domanda di sicurezza (*law and order*); 2) la domanda di libertà come *deregulation*; 3) la domanda di identità.¹⁸

Per leggere la complessità di siffatta situazione, Colin Crouch ha coniato la categoria di *post-democrazia*. La situazione attuale non è di non-democrazia, in quanto non manca l'attenzione a ciò che pensano i cittadini, ma il cambiamento di paradigma è così profondo e radicato che sembra di essere ben oltre il deterioramento delle speranze legate all'ideale democratico.

L'idea di postdemocrazia ci aiuta a descrivere situazioni in cui una condizione di noia, frustrazione e disillusione fa seguito a una fase democratica; quando gli interessi di una minoranza potente sono divenuti ben più attivi della massa comune nel piegare il sistema politico ai loro scopi; quando le élite politiche hanno appreso a manipolare e guidare i bisogni della gente; quando gli elettori devono essere convinti ad andare a votare da campagne pubblicitarie gestite dall'alto. Non è una

¹⁷ *Ibid.*, p. 298.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 298-299.

situazione di non-democrazia ma la descrizione di una fase in cui ci siamo ritrovati, per così dire, sulla parabola discendente della democrazia.¹⁹

Nella fase post sopravvivono tutte le componenti formali, ma la democrazia appare caratterizzata dal ricorso a tecniche di persuasione che manipolano l'opinione pubblica. L'idea di una *post*-democrazia, scrive Crouch, indica l'esistenza di un collegamento con la fase democratica, che avrà comunque lasciato un qualche segno, ma la tendenza ad avviarsi verso un tipo di esperienza politica nuova.

Al dibattito sulla post-democrazia aperto da Crouch e sulle tendenze da lui delineate, ha fatto seguito il ricorso all'espressione de-democratizzazione: la quale, infatti, «*indicates a starting point, democracy, and a direction, less democracy*».²⁰

Se è vero, in termini generali, che «la democrazia implica uno stato in cui sia presente una qualche forma di eguaglianza politica»,²¹ e che

*Compared to undemocratic governments, broadly speaking, democratic governments offer protection to advantages received by larger shares of their populations, create systems of extraction and allocation that respond more fully to popular control, produce more collective benefits, and redistribute resources in favour of vulnerable populations within their constituencies more extensively.*²²

la situazione attuale, come messo in luce già nelle trattazioni di Bobbio, di Ferrajoli e Portinaro, le dinamiche socio-economiche del presente, quali la globalizzazione e la finanziarizzazione dell'economia, il restringimento degli spazi di decisione politici,

¹⁹ C. Crouch, *Postdemocrazia*, cit.

²⁰ M. Bogaards, *De-democratization in Hungary: diffusely defectivedemocracy*, in «Democratization», 25, 8, 2018, p. 1482.

²¹ D. Held, *Modelli di democrazia*, cit., p. 10.

²² C. Tilly, *Inequality, Democratization, and De-Democratization*, in «Sociological Theory», 21, 1, 2009, p. 38.

affidati sempre di più ai tecnici, e, secondo alcuni, la progressiva cancellazione dei confini tra destra e sinistra politica,²³ conducono alla percezione dello svuotamento («insignificanza della democrazia»,²⁴ secondo Jean-Luc Nancy), e persino all’auspicio di un superamento della stessa («accantonamento della democrazia»,²⁵ per Alain Badiou). A tali voci, nondimeno, si affiancano quelle di coloro che ritengono che la democrazia sia ancora un orizzonte di senso per l’occidente²⁶ e che, per molti paesi extra-occidentali, rappresenti ancora qualcosa di auspicabile.

Si è cercato di mettere in luce il modo in cui, nel corso della storia dell’occidente, il concetto di democrazia sia stato attraversato da profonde metamorfosi e di come esso non cessi mai di trasformarsi. Ciò deve portare a ripensare criticamente i tentativi di universalizzazione dell’esperienza democratica occidentale, perfezionatasi nel modello liberaldemocratico, le componenti del quale, capitalismo e democrazia, risultano peraltro a rischio di cortocircuito. L’esperienza democratica è sempre singolare, determinata dalle circostanze e dall’epoca storica.

Per comprendere a fondo come e perché le democrazie mutino è fondamentale dedicare attenzione alla dimensione sociale ed economica. Le democrazie non differiscono solo in quanto microdemocrazie, come quella greca, o macrodemocrazie, come quella di età moderna, né in quanto dirette o rappresentative. Lo scenario da considerare è più vasto: esse cambiano in base a che cosa si aspettano i cittadini dal proprio governo, dallo scenario economico e sociale, in che modo queste necessità

²³ S. Petrucciani, *Democrazia*, cit., e-book.

²⁴ J. L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, in G. Agamben, *In che stato è la democrazia?*, cit., p. 95.

²⁵ A. Badiou, *L’emblema democratico*, in G. Agamben, *In che stato è la democrazia*, cit., pp. 15-16.

²⁶ E. Mauro, G. Zagrebelsky, *La felicità della democrazia. Un dialogo*, Laterza, Bari, 2011.

vengono riformulare dal pensiero politico e, persino, che ruolo giochino le realtà rurali o alcuni gruppi economici su quel particolare tipo di esperienza.

Sezione Terza:

2.3. La Città di Max Weber: profili di rilevanza, temi e metodi per un dibattito sulle trasformazioni della democrazia

Alla luce dei temi emersi fino ad ora, sembra particolarmente meritevole di interesse l'analisi sulle origini della democrazia e del concetto di popolo nei comuni medievali, svolta da Max Weber nell'opera *La Città*. Verrà tralasciata la questione relativa alla legittimità o meno di riferirsi all'esperienza politica mondo medievale e romano con il termine democrazia.¹ La lettura del testo di Weber è utile allo scopo di mettere in luce il fondamento sociologico del potere politico e il modo in cui esso cambia la fisionomia delle democrazie.²

Tale opera, benché incompiuta e pubblicata postuma, offre un contributo originale e considerevole sia dal punto di vista contenutistico, per la capacità di articolare la complessità del rapporto tra democrazia e diritto, sia metodologico. Su questo secondo punto, Weber, pur ritrovando le medesime scansioni nelle fasi costituzionali delle città antiche e dei comuni medievali, vede nell'elemento sociologico il fondamento della

¹ Sulla democrazia a Roma cfr. F. Costabile, *Temi e problemi dell'evoluzione storica del diritto pubblico romano*, Giappichelli, Torino, 2016; sul dibattito a proposito della democrazia nei Comuni medievali, in particolare riguardante Weber: O. von Gierke, *Der Germanische Staatsgedanke. Vortrag gehalten am senschaftrecht*, II, Weidmann, Berlino, 1873; R. Marra, *L'eredità di Max Weber*, cit., pp. 240 ss.; R. Marra, *Per il centenario weberiano. Weber e la politica nell'aurora di Weimar*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», L, 2, 2020, pp. 415-440; A. Petrillo, *Max Weber e la sociologia della città*, Milano, Angeli, 200; H. Preuß, *Staat und Stadt. Vortrag gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 7. November 1908*, in «Vorträge der Gehe-Stiftung zu Dresden», I, Leipzig-Dresden, Teubner, 1909; A. Scalia, *Max Weber e la città democratica. Idealtipo del potere non legittimo*, Carocci, Roma, 2007.

² In generale, comunque, per quanto si presentassero limitati elementi democratici, Petrucciani individua nel comune italiano «il luogo genetico della modernità politica». S. Petrucciani, *Democrazia*, cit., e-book.

diversità dei regimi democratici. Il potere politico poggia sempre su una particolare compagine sociale: il fondamento sociologico del potere determina gli scopi della politica e le modalità con cui si interfaccia con i cittadini. Tale approccio potrebbe rappresentare un utile paradigma metodologico da riproporre per tentare di comprendere sia la condizione della democrazia contemporanea in occidente, sia l'indirizzo e le problematiche delle democrazie nate in epoca post-coloniale.

2.3.1. «La prima associazione politica del tutto consapevolmente illegittima e rivoluzionaria»

In un unico luogo della sua opera,³ la conferenza *Problemi di sociologia dello Stato* (1917), Max Weber parla della democrazia come della «quarta idea di legittimità, quel dominio che perlomeno ufficialmente deriva la propria legittimità dalla volontà dei dominati»⁴, accanto ai tre tipi puri di dominio legittimo, il potere razionale, tradizionale e carismatico. La sua origine è da ritrovare nelle città occidentali, sia antiche che medievali che nascono come associazioni armate di cittadini riuniti in una confraternita giurata e che si amministra tramite propri funzionari.

Lo sviluppo di tale tesi si ritrova in un saggio incompiuto e pubblicato postumo, forse risalente ad un periodo tra la fine del 1913 e la metà del 1914,⁵ *La Città (Die Stadt)*. Nella sezione *La città dei plebei*, Weber descrive il modo in cui nei comuni medievali e nel mondo classico il popolo riesce a infrangere «il dominio dei patrizi», costituendosi come soggetto politico avente i propri funzionari.

³ R. Marra, *L'eredità di Max Weber. Cultura, diritto e realtà*, Il Mulino, Bologna, p. 241.

⁴ M. Weber, *Dominio*, in Id., *Economia e società*, vol. IV, Donzelli, Roma, 2018., p. 573.

⁵ W. Nippel, *Introduzione*, in M. Weber, *La città*, cit., pp. XIX-LXII.

L'autore talvolta utilizza l'espressione «democratico» per parlare di varie forme di amministrazione collegiale, anche quando erano esercitate esclusivamente da gruppi aristocratici. Ad esempio, parlando di Venezia, Weber scrive che l'inizio del dominio dei patrizi, realizzato a seguito dell'associazione di tutte le famiglie nobiliari in opposizione al doge, avvenne «sotto forme giuridiche *abbastanza* democratiche [corsivo mio]». ⁶ La democrazia in senso proprio, in quanto esercizio di governo da parte della plebe, si basa sull'affratellamento giurato delle gilde contro i patrizi e sul sostegno finanziario delle corporazioni di mestiere. Popolo è quindi la categoria che include tutti i ceti non aristocratici: il popolo grasso, il popolo minuto e i gruppi professionali specializzati, come notai, giudici, medici e farmacisti, che fornirono il sostegno intellettuale e tecnico nella lotta contro il «dominio di fatto dei notabili». ⁷ In realtà, fatta eccezione per alcune parentesi, sarebbe stato il popolo grasso ad avere l'esclusiva sui diritti politici e quindi a partecipare alle istituzioni collegiali. Nella maggior parte dei casi il diritto di voto e di accesso alle cariche politiche sarebbe infatti rimasto un privilegio su base censitaria, in virtù del prestigio sociale derivato dal possesso di beni e dalla capacità di armarsi a proprie spese per contribuire all'esercito. Talora le corporazioni minori riuscirono a entrare nei consigli cittadini, ma la loro influenza rimase molto contenuta. La massa dei piccoli esercenti, dei piccoli proprietari e dei commercianti riuscì a superare le differenziazioni solo nello «stadio finale» ⁸ della democrazia ateniese, quando il sistema cittadino riuscì a eliminare le differenze di ceto tramite le liturgie o i livellamenti di ceto attuati dalle tirannidi.

⁶ M. Weber, *La città*, cit., pp. XIX-LXII, p. 58.

⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁸ *Ibid.*, p. 97.

Il popolo si costituì come aggregazione politica in rifiuto dell'ordinamento costituito e della «monopolizzazione giuridica»⁹ da parte dei notabili. Il suo sollevamento diede vita a

una comunità politica distinta all'interno del comune, con i suoi funzionari, le sue finanze e la sua costituzione militare: nel senso più autentico della parola, uno Stato nello Stato, la prima associazione politica del tutto *consapevolmente illegittima e rivoluzionaria*.¹⁰

[...]

L'intero sviluppo del popolo si mosse tuttavia dapprima della direzione di una difesa organizzata degli interessi dei popolani davanti ai tribunali, ai corpi e agli organi comunali. Il punto di partenza era regolarmente l'effettivo diniego della giustizia, spesso su larga scala, opposto agli individui non aristocratici. [...] Era frequente che fornitori e artigiani invece del pagamento richiesto ricevessero in cambio bastonate, e che poi non ottenessero giustizia. Ma ancor più funzionavano, a quanto pare, insulti e minacce personali ai popolani da parte di una nobiltà militarmente superiore.¹¹

Per far fronte alla sistematica negazione della giustizia, il popolo si dotò di propri funzionari affinché costoro controllassero e si opponessero alle istituzioni cittadine legittime. Le cariche democratiche erano caratterizzate da brevità, l'elezione si svolgeva mediante il sorteggio per impedire la professionalizzazione e la strutturazione di un ceto di burocrati.

Nel comune medievale funzioni essenziali furono rivestite dalle gilde generali, che assunsero ruoli di controllo dell'azione del consiglio cittadino, e dal capitanato del popolo che «si congiunse a una sorta di diritto tribunizio di sostegno e controllo nei

⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰ *Ibid.*, p. 82.

¹¹ *Ibid.*, p. 93.

confronti degli organi comunali, per poi diventare un'istanza di cassazione e infine una potestà universale e coordinata.»¹² Tali figure, secondo Weber, avevano il proprio corrispondente nei tribuni della plebe romani e nell'eforato a Sparta.

Il *Tribunus Plebis* era un funzionario illegittimo: venne definito *Sacro Sanctus* in opposizione al funzionario legittimo della comunità romana, non aveva rapporti con gli dèi della comunità (gli *Auspicia*) e mancava dell'«attributo più importante dell'imperio legittimo»,¹³ la legittima potestà penale. Egli deteneva però, contro chi lo ostacolasse nei suoi atti d'ufficio, il potere di «esercitare con atto d'autorità una sorta di giustizia sommaria senza processo e giudizio, arrestandolo e precipitandolo dalla Rupe Tarpea».¹⁴ I tribuni ottennero successivamente la potestà ufficiale nella forma di diritto di intercessione a favore dei plebei contro gli atti d'ufficio dei magistrati. Gli efori spartani presentavano caratteristiche simili. Erano funzionari aventi il compito di tutelare i cittadini dagli abusi dei re e di controllare l'operato degli altri funzionari.

Anche quando le istituzioni democratiche si consolidarono, i vertici politici furono sempre caratterizzati dall'illegittimità e dalla carica rivoluzionaria che caratterizzava il popolo nel complesso come soggetto politico. «L'autentica guida politica che la democrazia perfettamente compiuta produsse»¹⁵ fu il demagogo. Costui non fondava il proprio potere sulla legge, ma esercitava una carica illegale e illegittima basata sull'influenza politica e sulla fiducia del *Demos*.

Benché il popolo si fosse organizzato con le Gilde e con i propri rappresentanti per far fronte alla diffusa situazione di ingiustizia, i tribunali popolari continuarono ad

¹² *Ivi.*

¹³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴ *Ivi.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 99.

esercitare forme di giustizia politica, «assolutamente arbitraria, da cadi»,¹⁶ mettendo a rischio la certezza formale del diritto. Ad esempio, «il pendant democratico del processo veneziano davanti al Consiglio dei dieci»,¹⁷ era una forma di «giustizia politica, con il suo sistema di spionaggio ufficiale e il favoreggiamento di accuse anonime, la procedura inquisitoria accelerata contro i magnati e una prova molto semplificata (per «notorietà»)).¹⁸

L'ordinamento del popolo non rimase tuttavia estraneo a processi di produzione legislativa ed ebbe un importante ruolo nel processo di modernizzazione del diritto. Una delle conseguenze della vittoria totale o parziale dei ceti non aristocratici fu, secondo Weber, «la crescente realizzazione del carattere *istituzionale* dell'associazione politica [in corsivo nel testo]». ¹⁹ Poiché per la suddivisione del popolo fu utilizzato il criterio geografico, il principio del comune territoriale divenne il «fondamento di tutti i diritti e i doveri» dei cittadini. La *polis* si strutturò a sua volta come un corpo territoriale istituzionale e il diritto iniziò ad avere vigenza per tutti gli abitanti e cittadini del territorio cittadino in quanto tale. A seguito di ciò, scrive Weber, apparve anche «diritto statuito razionalmente»: ²⁰

Al posto della giurisprudenza irrazionale carismatica subentrò la legge. Parallelamente all'eliminazione del dominio dei patrizi ebbe inizio la legislazione. Dapprima ebbe ancora la forma di una statuizione carismatica degli *aisymnetes*. Poi però ne derivò la continua produzione di un nuovo diritto, infine perpetua, da parte dell'*ekklesia* e l'amministrazione della giustizia puramente secolare vincolata alle

¹⁶ *Ibid.*, p. 143.

¹⁷ «Una commissione di inchiesta istituita in origine per un singolo caso di congiura, che tuttavia divenne poi un organo permanente per i delitti politici e infine sorvegliò l'intero contegno politico e personale dei *nobili*, non si rado cassando le deliberazioni del Maggior consiglio, cosicché finì in breve per avere tra le mani una sorta di potestà tribunizia». *Ibid.*, p. 60.

¹⁸ *Ibid.*, p. 90.

¹⁹ *Ibid.*, p. 98.

²⁰ *Ivi.*

leggi o, a Roma, alle istruzioni dei magistrati. Ad Atene, infine, ogni anno si indirizzava al popolo la domanda se le leggi esistenti dovevano essere mantenute o cambiate. Era adesso evidente che il diritto in vigore era e doveva essere qualcosa da produrre artificialmente, e che si fondava sull'assenso di coloro per i quali doveva valere.²¹

Il contributo dell'ordinamento popolare alla razionalizzazione non è da sopravvalutare, ma non è nemmeno un elemento trascurabile se si vuole analizzare correttamente il rapporto tra *demos* e *nomos*. Il rapporto tra democrazia e ordinamento giuridico è caratterizzato da molteplici sfaccettature e non è riducibile né ad una semplice contrapposizione né ad una sintesi armonica. Per Weber, da un lato, il popolo prende coscienza di sé come categoria politica opponendosi all'ordinamento costituito egemonizzato dai ceti aristocratici e la democrazia si afferma come «prototipo del potere illegittimo».²² D'altra parte, l'affermazione del governo popolare nelle città ha svolto un importante ruolo nel processo di razionalizzazione del diritto. Infatti, malgrado la propensione del popolo a esercitare forme di giustizia politica e ad affidarsi ai demagoghi, la vittoria politica dei ceti non aristocratici è vista dall'autore come un primo passo in direzione della statuizione razionale del diritto fondato sull'assenso di coloro che vi sono sottoposti.

2.2.2. *L'homo politicus della democrazia antica, l'homo oeconomicus dei moderni. Da Constant a Weber*

²¹ *Ibid.*, pp. 98-99.

²² P.P. Portinaro, *Legittimità*, cit.

Weber nella *Città* mostra inoltre come la dimensione sociologica sia un elemento imprescindibile per la comprensione della democrazia. È il fondamento sociale ed economico dell'organizzazione politica, più che la mera struttura istituzionale, a caratterizzare la profonda diversità delle democrazie analizzate dall'autore.

Al fine di comprendere quante forme differenti possa assumere il governo democratico, quali priorità possano guidare i suoi sforzi, perché la cittadinanza sia stata in alcuni casi un privilegio esclusivo e perché la democrazia antica influenzi la condotta di vita dei propri cittadini e sviluppi una nozione politica della libertà, è necessario guardare alla base sociale.

Lo sviluppo costituzionale delle città dell'antichità e del medioevo seguirebbe, secondo Weber, il medesimo percorso. La prima fase è la monarchia ereditaria, la quale è presente nell'antica delle città-stato, mentre nel medioevo compare solo a Venezia con il dominio del doge. A seguire si afferma il dominio dei patrizi: la nobiltà cittadina si organizza in un governo collegiale e sottrae il potere al monarca. L'ultima fase è l'instaurazione del governo del popolo, in cui gli strati economicamente influenti ma politicamente esclusi si appropriano progressivamente del potere, talora includendo nelle corporazioni anche esponenti della nobiltà. Benché in astratto il percorso sia il medesimo, le democrazie antiche e medievali producono esiti molto diversi. Le differenze tra i ceti politicamente rilevanti, la presenza o meno di corporazioni di mestiere, la pressione di poteri extra-cittadini determinano la condotta del governo democratico, le sue finalità economiche o militari, la sua tendenza a interferire di più o di meno nella vita dei cittadini.

Mentre la democrazia antica è orientata all'espansione militare, prendendo «l'aspetto di un accampamento militare permanente»,²³ l'ordinamento comunale

²³ M. Weber, *La città*, cit., p. 141.

medievale è orientato all'«impresa economica razionale». L'antica *polis* è una «corporazione di guerrieri»,²⁴ nella quale la cittadinanza è attribuita in base alla capacità di armarsi per partecipare all'esercito. Fatta eccezione per le città di mare dell'Europa meridionale, i comuni medievali hanno per protagoniste politiche le associazioni di ceti e, a causa delle interferenze dei poteri extra-cittadini, perseguono interessi economici, non militari.

La ragione di tali differenze è che il *Demos* greco è costituito da un vasto strato di cittadini indebitati che si aspettano redistribuzioni fondiari, remissioni di debiti o assistenza pubblica, anche attraverso rivolgimenti politici o tirannidi. L'organizzazione in *Demoi* della città greca determina la grande importanza della campagna per la città, conferendo peso politico ai contadini, i quali, anch'essi fortemente oberati dai debiti, si aspettano la redistribuzione di terre o nuovi insediamenti dalle conquiste militari.

La *Polis* democratica persegue gli interessi di debitori e consumatori, non dei produttori, e mira all'espansionismo territoriale per soddisfare il bisogno di elargizioni ai cittadini. Come nota Weber, sotto Pericle il sussidio di disoccupazione era rappresentato dal salario da marinaio o dal bottino di guerra. L'economia antica sarebbe orientata dalla politica a forniture, costruzioni e armamenti statali. Altra caratteristica non trascurabile della società dell'epoca è il fondamentale ruolo degli schiavi: la convivenza di lavoro libero e schiavile impedisce il sorgere delle corporazioni di mestiere, esistite solo in alcune forme rudimentali nel periodo arcaico, le quali non potrebbero comunque il ruolo politico che avrebbero invece avuto nel comune medievale.

La base sociale che sorregge le ambizioni della politica espansionistica della democrazia ateniese determina due importanti conseguenze, che sono all'origine delle

²⁴ *Ivi.*

critiche del periodo post-rivoluzionario al modello antico. In primo luogo, se la cittadinanza è la chiave di accesso ai sussidi statali e ai benefici che conseguono alle conquiste, questa è la ragione che spinge alla chiusura dei confini della cittadinanza e alla dura esclusione dei non aventi diritto. In secondo luogo, verso i propri cittadini la *polis* era «sovrana assoluta in quanto associazione militaristica. La città disponeva a sua discrezione del singolo sotto ogni riguardo»,²⁵ anche sul fronte patrimoniale. Sintomatico di ciò sono gli obblighi liturgici che «consegnavano ogni formazione di patrimonio borghese all'instabilità».²⁶ L'impronta militaristica non va solo a ledere la sfera patrimoniale degli individui, ma interferisce con la «libertà personale nella condotta di vita»,²⁷ in quanto ogni comportamento che mettesse in pericolo la disciplina militare e l'ordine veniva aspramente punito: l'individuo della Grecia antica è un *Homo Politicus*, afferma l'autore, cioè un individuo il cui orizzonte di vita è completamente vincolato alla politica. Con tale valutazione Weber si fa interlocutore di Benjamin Constant. Come nota Wilfried Nippel: «Sebbene Weber fosse consapevole della problematica della costruzione teorica di Constant, alcune delle sue osservazioni sembrano restare legate a questa tradizione»,²⁸ ma spostando l'analisi sul piano sociologico.

L'elemento che caratterizza più visibilmente il comune medievale è il ruolo delle associazioni di ceto, il quale è il principale tramite attraverso cui il popolo ha potuto organizzare il proprio governo. La parte del popolo che deteneva l'effettivo potere politico era costituito dalle classi imprenditoriali, mentre, diversamente dal mondo antico, per quanto esista un vasto bacino di nobili indebitati, costoro hanno uno scarso rilievo politico. La politica democratica, quindi, si raccoglie attorno agli interessi dei

²⁵ *Ibid.*, p. 142.

²⁶ *Ibid.*, p. 143.

²⁷ *Ibid.*, p. 142.

²⁸ W. Nippel, *Introduzione*, cit., p. LVI.

produttori e, a causa della pressione esterna di re e vassalli, non persegue interessi politici ma economici. Il cittadino medievale è un *Homo Oeconomicus*, interessato al guadagno pacifico attraverso il commercio e l'attività manifatturiera.

Sezione Quarta:

2.4. Stato, nazione e società civile in Africa

Come emerso precedentemente, la democrazia moderna è un costrutto storico e politico che non può prescindere dalle nozioni di Stato, nazione e società civile. In primo luogo, il progetto democratico moderno, diversamente da quello della Grecia antica, ha dimensione statale. Lo Stato è infatti il *locus* deputato allo svolgimento del processo democratico: ne rappresenta la cornice istituzionale ed è l'ente che costituisce i diritti degli individui e che ha il compito di garantirli. In secondo luogo, almeno nella Vecchia Europa,¹ i confini dello Stato tendono a coincidere con quelli della nazione; l'aderenza tra i due concetti è tale che il primo risulta essere l'ipostasi istituzionale della seconda. Quello di nazione è il principio unificatore dell'idea di bene comune perseguito dalla politica: per questa ragione la rappresentanza politica, nel periodo della Rivoluzione francese, venne fondata sul riferimento ad essa. (§2.1.3.) Infine, la separazione della società civile dalla politica è essenziale per distinguere tra la sfera degli interessi privati e pubblici, permettendo l'attuazione delle garanzie democratiche dei cittadini e per lo

¹ La questione dell'identificazione tra Stato e nazione è piuttosto complessa. Come nota Mamdani, il nazionalismo è proprio della cultura del vecchio continente ed è ciò che ha determinato l'elaborazione del diritto di autodeterminazione. I territori coloniali e di emigrazione, come gli Stati Uniti e il continente africano, si trovano in una situazione ben diversa: data la convivenza di comunità eterogenee non è possibile il richiamo alla nazione e, di conseguenza, diviene più complessa la strutturazione del diritto di autodeterminazione. Nel caso statunitense, inoltre, con la vittoria degli Stati del nord nella guerra di secessione americana, è stato di fatto negato il diritto di autodeterminazione, attraverso l'impedimento alla secessione della Lega del Sud. Il concetto di nazione, quindi, è fortemente radicato nell'immaginario politico europeo, ma non ha piena applicazione ovunque. M. Mamdani, *Africa*, cit.

svolgimento di un processo politico caratterizzato da trasparenza, finalizzato al conseguimento degli interessi della collettività.

Stato, nazione e società civile non sono un dato di fatto, ma categorie prodotte dalla cultura occidentale che si sono formate e radicate nel pensiero – e soprattutto nell’immaginario – politico occidentale nel corso dei secoli. La società civile come sfera autonoma dal regno della politica, per quanto essenziale, è solo la più recente di queste formazioni, un portato del liberalismo del XIX secolo.² La nozione di Stato vede le prime costruzioni intorno al XV secolo e la nazione pervade il lessico politico nel XVIII secolo. Tali categorie hanno ampia rilevanza in quanto, dato il consolidamento di esse non solo nella riflessione politica ma anche nella coscienza sociale collettiva, producono effetti nell’orientare le condotte degli individui.

Appare dunque chiaro che il tentativo di istituzionalizzare il modello occidentale di democrazia all’interno di paesi che non hanno attraversato il lungo processo di formazione e consolidamento di Stato, nazione e società civile rappresenta un problema per la sua transattività storica e culturale. Ciò non significa che esistano culture incompatibili con i valori democratici occidentali. Il costrutto democratico e i suoi presupposti, tuttavia, non si sono storicamente affermati all’interno di alcune culture, che necessitano di tempo per introiettarli e che, probabilmente, li declineranno in modi diversi. Di seguito verrà considerato, inevitabilmente a grandi linee, lo sviluppo di tali concetti politici in Africa. Tale analisi rappresenta una base concettuale e un orizzonte per poi considerare più precisamente il caso del Senegal, oggetto di trattazione del capitolo successivo.

² Cfr. G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, cit., pp. 257 ss.

L'accusa più frequente mossa alle istituzioni statali e alle costituzioni degli Stati africani all'indomani dell'indipendenza è stata di essere delle soluzioni decontestualizzate rispetto alle problematiche e alla natura delle nuove formazioni politiche. Tali paesi non hanno vissuto i processi di *State-building*, *Nation-building*, *Civil Society-building* se non durante la breve parentesi coloniale, svoltasi tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e la seconda metà del Novecento, e, di conseguenza, essi non si sono consolidati. Infatti, prima della Conferenza di Berlino nel 1884 e 1885 gli Stati europei non avevano ambito alla conquista politica dell'Africa ma si erano avvalsi del continente solo per lo sfruttamento delle risorse ambientali e umane o come mero punto di appoggio commerciale. Durante il periodo della tratta degli schiavi, i rapporti delle popolazioni africane con l'Europa non modificarono il potere delle autorità locali; la stessa conoscenza del continente da parte degli europei rimase limitata per lungo tempo.³

Fu la Conferenza di Berlino, chiamata anche Conferenza sull'Africa Occidentale o Conferenza sul Congo, a stabilire che la preponderanza economica europea si sarebbe dovuta accompagnare alla preponderanza politica degli Stati sul territorio africano, dando il via allo *Scramble* e alla colonizzazione politica dell'Africa. Le ragioni che spinsero verso il cambiamento di paradigma nei rapporti con il continente nero furono molte, tra esse spiccano il rafforzamento delle ideologie imperialistiche e nazionalistiche in molti Stati (la cosiddetta «cultura dell'impero»⁴), la difficoltà di mantenere l'esercizio della propria potestà sul continente africano senza l'esercizio diretto del controllo e la necessità, dovuta all'espansione industriale in Europa, di reperire nuove risorse.

³ G.P. Calchi Novati, P. Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime forme politiche agli Stati nazionali*, Carrocci, Roma, 2018, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 190.

L'esperienza dell'imperialismo europeo ha rappresentato l'avviamento di processi di *State-building* e di *Nation-building* che non si sono completati né efficacemente consolidati se non nell'immaginario di una ristretta parte della popolazione alfabetizzata che aveva avuto accesso a cariche amministrative all'interno dei sistemi di governo europei. Sempre più storici esortano a ridimensionare il peso dell'esperienza coloniale sull'Africa: pur non sminuendo il peso dell'evento, invitano a concentrarsi sul peculiare modo in cui le società africane hanno rielaborato tale esperienza con categorie proprie e sulla base della storia precedente. A tal proposito, così scrivono Calchi Novati e Valsecchi:

Molte ricostruzioni storiche hanno sottolineato gli effetti di portata epocale dell'esperienza coloniale rispetto al passato prossimo. Questo è un assunto innegabile in quanto, malgrado una durata tutto sommato breve, il dominio coloniale interviene sul quadro politico-territoriale, socio-economico e culturale precedente modificandolo radicalmente. Non bisogna d'altra parte esagerare l'assolutezza di questa cesura, sottovalutando il peso e la portata degli elementi di continuità attraverso la fase coloniale, che evidenziano una serie di collegamenti palesi e potenti fra le società africane del XX secolo e quelle dell'Ottocento. In particolare, sarebbe arbitrario indugiare acriticamente in una chiave interpretativa semplicistica della storia dell'Africa coloniale, vedendovi al fondo una contrapposizione fra la "tradizione" – ossia tutto ciò che incarnerebbe lo specifico indigeno – e la "modernità", rappresentata dal complesso di istituzioni, tecnologie, valori, comportamenti di origine esterna all'Africa, portati dal colonizzatore e sostanzialmente alternativi rispetto alla "tradizione" ma corredo necessario per accedere a una dimensione di progresso e sviluppo. Osservando meglio i caratteri meno superficiali delle società africane durante il colonialismo, ci si rende conto che una dicotomia troppo rigida impedisce di cogliere la complessità della realtà. I mutamenti provocati dal colonialismo europeo, così come, prima e dopo, da altre invasioni e contaminazioni, si innestano su un sottofondo che assorbe in modo

cumulativo gli apporti esterni, li metabolizza insieme alle eredità specifiche delle varie comunità e li integra nell'ambiente fisico e culturale.⁵

In età precoloniale esistettero delle formazioni statali aventi vari livelli di governo. Tuttavia, esse erano delle zone di influenza all'interno delle quali i gruppi dirigenti riuscivano ad avere il controllo dei traffici commerciali ma non a dominare in modo capillare le zone rurali. Le frontiere non consistevano di confini netti ma erano aree di incontro tra popolazioni diverse. Queste forme politiche raggiunsero il massimo sviluppo intorno al 1880, alle soglie dell'imperialismo europeo. Il modello statale occidentale è invece un portato della colonizzazione, che fatica ancora oggi a radicarsi nella coscienza collettiva per ragioni storiche e sociologiche: sia, come già detto, per la brevità dell'esperienza coloniale, sia per gli errori dell'amministrazione occidentale che hanno impedito il coinvolgimento della popolazione locale.

I governi europei adottarono diverse strategie per attuare il controllo politico sul territorio, ma poche di esse e comunque in modo parziale, realizzarono l'integrazione della popolazione locale con le nuove istituzioni politiche. I francesi tentarono, in un primo tempo, la via dell'assimilazionismo e della centralizzazione, mirando a istituire un ordinamento giuridico unitario. Le popolazioni delle colonie sarebbero dovute diventare suddite della Francia e adeguarsi ai valori della sua cultura, abbandonando i canali giuridici e le autorità locali tradizionali. Tuttavia, la diversità di trattamento economico, sociale, politico e giuridico riservato nelle colonie impedì la piena assimilazione del modello francese e mantenne in vita le tradizioni legali africane che restarono concorrenti del modello legale francese. Oltre a tali difficoltà, il modello assimilazionista ebbe vita breve a causa delle ingenti quantità di tempo e denaro necessari a formare una

⁵ *Ibid.*, pp. 210-211.

generazione di bambini africani ai valori occidentali e a causa dei rischi, per il governo coloniale, di costituire una platea di cittadini africani consapevoli dei propri diritti. Esso fu sostituito dalla dottrina dell'associazionismo, che rimarcava la differenziazione tra europei e colonizzati. Gli inglesi adottarono il modello dell'amministrazione indiretta: si appoggiarono alle autorità locali al fine di ottimizzare il rapporto tra investimenti necessari al mantenimento del controllo politico ed economico e la supremazia effettiva. Ne conseguì la conservazione della identità culturale dei territori conquistati e la perpetuazione delle distinzioni etniche interne che prescindevano dai confini coloniali. La Germania dedicò scarsa attenzione agli indigeni, utilizzati semplicemente come materiale umano sulla base delle necessità della madre patria. Tentativi di assimilazione mediante la scolarizzazione furono svolti dal Portogallo, i cui sforzi furono vanificati dalle discriminazioni attuate dal governo coloniale tra gli africani aventi diritto di cittadinanza (gli "assimilati") e coloro che non lo possedevano. Il Belgio, in Congo, si affidò all'amministrazione bianca e alla Chiesa cattolica, impedendo la formazione di una classe dirigente africana, mentre in Ruanda-Urundi si appoggiò alle monarchie tutsi.⁶ La tendenza generale fu di estromettere la maggior parte della popolazione dai circuiti politici e, anche dove si tentò una linea politica lievemente inclusiva, furono pochi i luoghi in cui la discriminazione non vanificò il tentativo di assimilazione. L'alfabetizzazione, veicolo di occidentalizzazione necessario per accedere alle burocrazie coloniali, riguardò solo una ristrettissima parte della popolazione.

Nel Novecento, il progetto politico anticolonialista sarebbe stato il prodotto di quelle minoranze indigene che erano riuscite ad occidentalizzarsi accedendo all'istruzione offerta dai governi coloniali. L'indipendentismo africano si strutturò sui

⁶ *Ibid.*, p. 219.

confini territoriali disegnati dalla Conferenza di Berlino e accettò le istituzioni coloniali perché i suoi sostenitori provenivano dai ceti sociali occidentalizzati che avevano collaborato con il colonialismo. In tal senso, nota Adu Boahen, «il nazionalismo africano fu uno dei sottoprodotti accidentali del colonialismo».⁷ Questa è la ragione per cui, ancora oggi, i principi e i meccanismi istituzionali di matrice europea sono assimilati da una ristretta parte della popolazione, generalmente urbanizzata e altamente scolarizzata.

A livello sociologico, la popolazione africana – per lo più rurale, ma non solo – stenta ancora oggi a riconoscersi nello Stato, il quale è visto come una creazione posticcia e più simile ad un nemico dei cittadini che non alla cornice strutturale della vita politica.⁸ Gli Stati sono deboli, incapaci di fornire servizi ai cittadini e di radicarsi al di fuori delle grandi realtà urbane. Allo stesso tempo, essi manifestano tendenze ipertrofiche e predatorie, arrogandosi sfere di spettanza della società civile o presentandosi ai cittadini esclusivamente nelle forme dell'ipertrofia repressiva o della corruzione, generando la disaffezione delle persone.⁹ La mancanza di formazioni politiche intermedie permette alle autorità e al diritto tradizionali e ai gruppi sociali informali di inserirsi tra i cittadini e le istituzioni, svolgendo la funzione di contropotere rispetto allo Stato.¹⁰ La comunità locale e le famiglie allargate restano il principale canale di riferimento per la vita quotidiana.

Poiché gli Stati, nell'immaginario occidentale, tendono a coincidere con l'identità nazionale, le difficoltà inerenti al radicamento del secondo concetto sono direttamente proporzionali a quelle del primo. Accanto al tribalismo, che resta il principale referente politico dell'esperienza africana e che respinge il concetto di nazione riferendosi a un

⁷ A. Bohahen, in G.P. Calchi Novati, P. Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata*, cit., p. 215.

⁸ R. Sacco, *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, il Mulino, Bologna, 2007.

⁹ M.A. Mody, *Les défis électoraux*, cit, pp. 30 ss.

¹⁰ Cfr. C. Ake, *The Unique Case of African Democracy*, in «International Affairs», LVIX, 2, 1993, pp. 239-244.

gruppo più ristretto, nel periodo di sviluppo delle correnti anticolonialiste, si affermarono ideologie universalistiche, come il panafricanismo o la teoria della *Négritude*, che non facevano riferimento al concetto occidentale di nazione.¹¹ Come scrivono Novati e Valsecchi, in Africa domina un sentimento di «nazionalismo privo di “nazioni”».¹²

Il mancato completamento del processo di *Civil Society-building* in Africa è la ragione delle principali difficoltà relative ai processi di democratizzazione del continente, in quanto coinvolge il rapporto diretto tra i cittadini e la dimensione pubblica. Nella difficoltà di concettualizzare l'autonomia della sfera privata da quella pubblica ricadono gran parte delle difficoltà di funzionamento degli Stati postcoloniali, quali l'alto livello di corruzione, il clientelismo e alcune pratiche di voto collettivo che alterano la fisionomia dei diritti politici individuali. Pur rappresentando un costrutto culturale, il postulato della separazione tra società civile e Stato in occidente ha rappresentato un momento essenziale per la costruzione del liberalismo politico e, di conseguenza, per la strutturazione dei diritti di libertà all'interno delle democrazie contemporanee. Sulla base della separazione tra Stato e società civile, vengono distinte la sfera di libertà degli individui, spazio delle libertà civili e degli interessi privati intangibili dal potere politico, e la sfera politica, ove si dispiegano le libertà positive e viene perseguito l'interesse pubblico. Nelle società africane, invece, i confini tra società civile e potere politico sono estremamente sfumati.

¹³In parte ciò è dovuto alle concezioni tradizionali dell'autorità politica, avente una

¹¹ M. Mamdani, *Africa*, cit.; G.P. Novati, P. Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata*, cit.

¹² G.P. Novati, P. Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata*, cit.

¹³ A ciò si aggiunge l'illegittimità di estendere categorie modellate sull'esperienza occidentale al contesto africano. In particolare, sulla categoria di società: S. Orvis, *Civil Society in Africa or African Civil Society?*, in «Journal of Asian and African Studies», 36, 1, 2001, pp. 17-38; P. Ekeh, *The Constitution of Civil Society in African History and Politics*, in B. Caron (ed.), *Proceedings of the Symposium on Democratic Transition in Africa*, CREU, Ibadan, 1992, pp. 187-212; N. Kasfir, *Civil Society, the State and Democracy in Africa*, in «Commonwealth and Comparative Studies», 36, 2, 1998, pp. 123-149; P. Schmitter, *Civil Society East and West*, in L. Diamond et al. (Eds.), *Consolidating the Third Wave Democracies*, The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 239-262.

funzione di garanzia del benessere sociale prima che di direzione politica e amministrativa in senso stretto. La mancanza di separazione tra la sfera privata e pubblica si manifesta inoltre nell'accettazione aperta del clientelismo politico. Nelle campagne è estremamente diffusa la pratica del voto di scambio. L'appoggio politico non viene offerto per adesione alla linea politica del candidato, ma sulla base di promesse di benefits personali o per la comunità interessata. Come nota Schaffer, tale utilizzo del meccanismo di voto mostra che i diritti politici non sono considerati un diritto personale di libertà, ma solo come uno strumento di scambio per conseguire la sicurezza sociale.¹⁴ Parallelamente, ai vertici del sistema di governo, la classe politica ha una concezione personalistica della cosa pubblica.¹⁵ Il diffuso clientelismo che collega elettori e classe politica dà vita a un circolo vizioso. I sistemi clientelari sono necessari e vengono mantenuti a causa dell'incapacità dello Stato di erogare servizi e di garantire tutele politiche, giurisdizionali e sussidi materiali ai cittadini. D'altra parte, il clientelismo legittima e alimenta la concezione patrimoniale dello spazio politico, conferendo le cariche a soggetti che non prendono le distanze dal paradigma personalistico.

Oltre che questione di categorie concettuali, le teorie sulle transizioni democratiche mettono in luce l'importanza di fattori come la crescita economica; tuttavia l'esperienza africana è molto variegata e non sembra avallare in modo omogeneo né le teorie sullo sviluppo economico né le teorie che negano il nesso tra democratizzazione e fase di sviluppo economico.¹⁶ Per quanto gli elementi materiali non siano trascurabili, in un discorso di transizione culturale occorre non sottovalutare la complessità e la storicità

¹⁴ F. Schaffer, *Democracy in Transition*, cit., p. 116 ss.

¹⁵ Cfr. R. Joseph, *Class, State and Prebendal Politics in Nigeria*, in P. L. Boulter (Ed.), *Africa: Dilemmas of Development and Change*, Westview Press., Boulder, 1998, pp. 44-63.

¹⁶ D. Grassi, *Le nuove democrazie. I processi di democratizzazione dopo la caduta del Muro di Berlino*, Il Mulino, Bologna, 2008.

della costruzione democratica. Questo non solo racconta di quanto possano essere sottili le difficoltà legate all'istituzione della democrazia occidentale in altre culture, ma anche la relatività e la complessità della stessa democrazia, per quanto oggi venga trattata come un valore universale e universalizzabile.

Benché le cose stiano mutando in fretta, tutt'ora, come dall'epoca dell'indipendenza, il trasferimento decontestualizzato dell'idea lascia l'Africa con un dilemma: accettare un modello non-africano di Stato-Nazione, nel quale il corpo politico è costituito da individui atomizzati, cittadini portatori di diritti o una comunità antimoderna, su base etnica, una comunità politica pluralista in cui le persone sono titolari di diritti in virtù di caratteristiche primordiali e putative.¹⁷

La domanda è sempre la stessa: che cosa dovrebbe significare democrazia in Africa? «*L'Afrique marcherait-elle à son rythme?*»¹⁸

¹⁷ J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Postcolonial Politics*, cit.

¹⁸ A. Ngaidé, *Une société restructurée, une bourgeoisie responsable et des professionnels de la politique conscients*, in *L'état de la démocratie en Afrique de l'Ouest*, Gorée Institut, Ile de Gorée, 2000, p. 13.

Capitolo Terzo:

3. Democrazia, semi-democrazia o autoritarismo elettorale? Il Senegal tra istituzioni e azione sociale

Sezione Prima:

3.1. La scelta del caso senegalese

Nei capitoli precedenti sono state analizzate alcune traduzioni o traslitterazioni della parola democrazia in lingue africane e asiatiche e ho cercato di far emergere il modo in cui la semantica del termine si trasforma sulla base delle circostanze culturali, politiche e sociali prese in considerazione. Il significato non è univoco ma cambia in base al contesto in cui il termine è impiegato e, sulla base di esso, muta anche il modo in cui le istituzioni democratiche sono pensate e utilizzate dagli attori sociali. Non esiste un modo corretto di definire la democrazia, né essa deve assumere necessariamente un'unica forma. Risulta dunque inappropriato considerare la liberaldemocrazia, prodotto contingente della storia e della cultura occidentale, come un modello universalizzabile e un criterio di valutazione del grado di democraticità di altri paesi.

Nel terzo e ultimo capitolo del mio lavoro vorrei analizzare, a livello complessivo, la storia e gli sviluppi più recenti della democrazia in Senegal, uno dei quattro casi presi in considerazione accanto all'Uganda, alle Filippine e alla Cina. L'analisi non terrà in considerazione solo il profilo istituzionale e il regime politico, ma la democrazia verrà considerata come il prodotto del complesso e biunivoco rapporto tra istituzioni statali, società civile e cultura, il quale è in continua trasformazione e determina configurazioni sempre nuove a livello locale.¹

¹ Come spiegato nel capitolo precedente, la distinzione tra Stato e società civile è assente nel pensiero politico africano. Ben lungi dall'essere universale, infatti, essa è il prodotto del radicamento del liberalismo nell'occidente contemporaneo. Le categorie di Stato e società civile saranno utilizzate per comodità analitica e perché restano un riferimento importante per il lettore occidentale. Tuttavia, come mostrato nel

La scelta ricade su questo paese per due motivi. In primo luogo, lo studio di Frederic Schaffer sulla semantica di *Demokaraasi* nella lingua wolof, la cui tesi è ricostruita nel Capitolo Primo del presente lavoro, offre la trattazione di più ampio respiro e maggiormente approfondita tra i casi selezionati.² L'autore non si limita a riportare i diversi significati attribuiti alla parola e a descrivere il modo in cui essa è utilizzata nelle comunità rurali. Egli guarda al modo in cui la retorica politica si è appropriata della parola *Demokaraasi* e come questa è stata utilizzata per veicolare i messaggi utili alla propaganda, modificandone ulteriormente i significati. La trattazione di Schaffer fa emergere in modo chiaro l'interconnessione e la complessità dell'intero sistema politico senegalese: la tensione tra l'universo rurale, ancora fortemente legato alla tradizione, e la realtà delle élites urbane occidentalizzate, la genesi e la funzione delle reti clientelari nella società, le ragioni della preponderanza confraternite Sufi all'interno del gioco politico, il perché e il come la normativa statale viene reinterpretata a livello locale. Il materiale a disposizione, quindi, fornisce un'utile chiave di lettura e un buon inquadramento per comprendere la complessità del paese e leggere l'intreccio di politica e società. Il secondo motivo è che, sebbene il grado di democraticità del Senegal sia molto discusso e sia difficile parlare di democrazia consolidata, non si è in presenza di uno Stato sicuramente autoritario come l'Uganda o la Cina.³ Inoltre, il paese ha un livello di sviluppo democratico più alto delle Filippine,⁴ altro caso studiato da Schaffer. Benché non senza

capitolo Secondo, gli spazi politici e sociali non sono contrapposti ma porosi. Molti fenomeni caratteristici della politica africana, come il diffuso clientelismo, sono l'esito della mancanza di separazione concettuale delle due tra la popolazione, soprattutto tra le fasce meno occidentalizzate e meno scolarizzate.

² F. Schaffer, *Democracy in Translation*, cit.; F. Schaffer, *Political Concepts and the Study of Democracy*, cit.

³ I reports di Polity IV su Uganda e Cina disponibili su: <https://www.systemicpeace.org/polity/polity4.htm>; i report di Freedom House sono disponibili su: <https://freedomhouse.org/reports>

⁴ Gli ultimi report di Freedom House, ad esempio, attribuiscono alle Filippine un punteggio di 58/100 nel 2022, mentre il Senegal ha un punteggio di 68/100, il quale fino al 2020, sfiorava addirittura il 72/100, iscrivendo il paese tra i paesi liberi.

ambiguità, la democrazia senegalese offre un utile caso di studio che mostra come non sia possibile valutare una democrazia limitandosi a valutare parametri utilizzati tipicamente in occidente, come la partecipazione politica, lo svolgimento di elezioni libere o il livello di laicità e libertà religiosa in uno Stato – i cui livelli sono valutati molto positivamente dagli indicatori di democrazia –, in quanto l'intreccio tra istituzioni politiche e istanze sociali è molto più complesso e non descrivibile utilizzando i parametri in modo decontestualizzato.

Tra le altre fonti di letteratura scientifica, per iniziare l'analisi del paese utilizzerò i sistemi di classificazione di democrazia Polity IV, che fa uso di criteri procedurali quali il grado di competitività per la selezione dell'esecutivo, la trasparenza della selezione, la capacità di imporre vincoli e limitazioni all'esecutivo, la regolamentazione e la competitività della partecipazione politica, attribuendo un punteggio da 1 a 10, e Freedom House, che impiega invece criteri sostanziali, quali la tutela e l'effettività dei diritti politici e delle libertà civili. Ho già sostenuto come e perché tali modelli, costruiti sul prototipo occidentale, siano insufficienti, in quanto incapaci di leggere la complessità della democrazia all'interno di altre società, spiegherò ulteriormente in che modo in riferimento al caso del Senegal.

Nondimeno, utilizzerò come punto di partenza i report di Polity IV e Freedom House perché ritengo che siano utili al lettore occidentale per iniziare a ricostruire la situazione del paese e a intravedere alcuni aspetti problematici o apparentemente molto soddisfacenti del regime politico.

In primo luogo, mi concentrerò su alcune dinamiche caratterizzanti il processo politico ai vertici da una prospettiva *up-down*. Successivamente contestualizzerò quanto affermato alla luce della storia e della realtà sociale del Senegal. Fallimenti e successi

della democrazia senegalese, guardati tramite la duplice prospettiva *up-down* e *bottom-up*,⁵ appaiono molto differenti, sfaccettati e persino ambigui. Spesso si tende a parlare di Stati e istituzioni occidentali calate all'interno di società che faticano a introiettarne i meccanismi e si sottolinea l'arretratezza della cultura rurale e tradizionale. Nel caso del Senegal, invece, si potrebbe affermare che, benché gli indicatori di democrazia presentino degli ottimi punteggi per quel che riguarda il fronte dei diritti politici, in realtà, è la società, grazie anche ad alcune pratiche tradizionali, ad essere molto più democratica dello Stato che pretende di rappresentarla.

Come si vedrà, la politica, la realtà sociale e la struttura istituzionale del paese sono in continuo divenire e contraddistinti da forti tratti di ambiguità. Quando le istituzioni democratiche sembrano maggiormente a repentaglio, la sensibilità democratica della popolazione si accresce. Allo stesso modo, come avvenuto nelle fasi di liberalizzazione della competizione multipartitica a partire dagli anni Ottanta, è cresciuta la disaffezione e la mancanza di partecipazione popolare alla politica, rendendo evidente che la crescita del numero di partiti non è necessariamente sinonimo di implementazione del pluralismo.⁶

Alla luce di questa polimorfa situazione, il presente capitolo non ambisce a stabilire univocamente se vi sia o no democrazia nel paese. Il Senegal può essere tanto definito democratico quanto questa definizione può essere rigettata: tutto dipende da quali criteri vengono presi in considerazione e qual è il peso che gli si accorda. Più che di stabilire e definire qualcosa, lo scopo della presente trattazione è di tentare una lettura e

⁵ Cfr. A. Sharma, A. Gupta, *The Anthropology of State*, cit..

⁶ M. Tamba, *Mutations politiques au Senegal: Bilan de cinquante ans d'indépendance (1960-2010)*, Conférence de Sociologie F.L.S.H., UCAD Senegal; A. Tine, *De l'un au multiple et vice-versa? Essai sur le multipartisme au Sénégal (1974-1996)*, «Polis. Revue camerounaise de science politique», I, 3, 1997, p. 61-105.

comprendere, nelle luci e nelle ombre, l'intreccio politico, sociale e istituzionale che costituisce la democrazia – o la non-democrazia senegalese, a dir si voglia. Non si tratta di stabilire se il Senegal sia una democrazia, ma in che misura e, soprattutto, in quali spazi, non necessariamente istituzionali, essa risiede e in quali sia assente.

3.1.1. Democrazia, Quasi-democrazia, Autoritarismo competitivo? Il successo altalenante del Senegal.

Non vi è consenso sullo stato della democrazia in Senegal. Da un lato, il paese rappresenta un caso eccezionale e un esempio per l'Africa Occidentale riconosciuto sia a livello internazionale sia in letteratura: è l'unico Stato dell'area che ha esperito centocinquanta anni di democrazia e competizione elettorale – le fondamenta del regime democratico sono state gettate all'epoca della colonizzazione francese – ininterrotti da colpi di stato militari.⁷ Per due volte, nel 2000 e nel 2012, è avvenuto il ricambio del partito ai vertici politici per via elettorale: benché non siano mancati nel corso della storia costituzionale scontri e tensioni, il paese è un *unicum* nell'area per la capacità di ricorrere

⁷ Cfr. G.-F., Dumont, S. Kanté, *La géopolitique du Sénégal. De Senghor à l'élection de Macky Sall*, L'Harmattan, Parigi, 2019; S. Gellar, *Democracy in Senegal. Tocquevillian Analytics in Africa*, Palgrave Macmillan, New York, 2005; F. Battera, *La sostenibilità della democrazia in Africa. Condizioni e possibilità di consolidamento*, Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2010; D. Berg-Schlosser, a cura di, *Democratization. The State of Art*, Barbara Budrich Publishers, Opladen, 2007; R. Fatton, *Liberal Democracy in Africa*, in «Political Science Quarterly», CV, 3, 1990, pp. 455-473; R. Fatton, *The Democratization of Senegal (1976-1983): "Passive Revolution" and the Democratic Limits of Liberal Democracy*, in «Review», X, 2, 1986, pp. 279-312; B. Geddes, *What do we know about democratization after twenty years?*, in «Annual Review of Political Science», 2, 1999, pp. 115-144; A. Gentili, *Lo Stato in Africa Sub-sahariana: da sudditi a cittadini?*, in «Scienza e politica», 34, 2006, pp. 51-73; Y. Gorodnichenko, G. Roland, *Culture, institutions and democratization*, in «Public Choice», 187, 2021, pp. 165-195; F.M. Hayard, a cura di, *Elections in Independent Africa*, Routledge, New York, 2019; R. Lambert, *Democracy in Senegal: A Case Study of Democratic Success in Africa*, WWU Honors Program Senior Project, 2006; N.R. Ngwa, A. Birol, *Transformation of National Identity, Geo-politics and Nation Building in Post-colonial African States: The Cases of Cameroon and Senegal*, in «Journal of African Studies», 0, 0, 2021, pp. 1-23; I. Touré, *Autonomy and local democracy in Africa: an illustration using the case of Senegal*, in «International Review of Administrative Science», LXXVIII, 4, pp. 752-774.

alla negoziazione e conseguire la risoluzione pacifica dei conflitti, caratteri essenziali per il consolidamento democratico. Negli anni Settanta, inoltre, mentre la maggior parte degli Stati africani erano segnati dal ritorno al potere autoritario dopo l'ondata democratica successiva alla decolonizzazione, il paese è stato contraddistinto dal passaggio da un monopartitismo *de facto* alla progressiva liberalizzazione dei partiti politici, prima nella forma di un multipartitismo limitato, e, dal 1981, in un multipartitismo integrale.⁸

Il Senegal ospita sette etnie principali, delle quali i soli wolof rappresentano il 40% della popolazione totale. L'appartenenza etnica non è mai stata motivo di particolari tensioni,⁹ di emarginazione sociale o ostacolo all'accesso alle istituzioni rappresentative. Inoltre, essendo un paese la cui popolazione è al 95% aderente alla religione musulmana, il suo caso è spesso impugnato per smentire le tesi che postulano la totale incompatibilità dell'Islam con la democrazia e con la tolleranza religiosa.¹⁰ Basti pensare che, all'indomani dell'indipendenza, il primo Presidente del paese, Leopold Sedar Senghor, era un serer, etnia che rappresenta solo il 15% della popolazione, e cattolico, religione diffusa tra il 5% dei senegalesi.

D'altra parte, occorre senz'altro notare che gli indicatori di democrazia non danno un ritratto del paese paragonabile a quelli del Botswana e delle Mauritius, i regimi

⁸ Tamba parla addirittura di multipartitismo anarchico, per denominare il proliferare di tanti piccoli partiti di dimensione locale nati a partire dal 2000, dopo la svolta che ha portato al potere Wade, M. Tamba, *Mutations Politiques au Senegal*, cit.

⁹ Sono escluse le spinte secessioniste della Casamance a sud del fiume Gambia, le quali, tuttavia, rivendicano, tra gli altri motivi, la separazione dal Senegal per ragioni etniche. Cfr. A. Fall, *Understanding the Casamance Conflict: A Background*, in «KAIPTC Monograph», 7, 2010, pp. 3-39.

¹⁰ A.F. Clarck, *Imperialism, Independence, and Islam in Senegal and Mali*, in «Africa Today», XLVI, 3-4, 1999, pp. 149-167; L.A. Villalón, *Generational Changes, Political Stagnation, and the Evolving Dynamics of Religion and Politics in Senegal*, in «Africa Today», XLVI, 3-4, 1999, pp. 129-147; Id., *Cautious Democrats: Religious Actors and Democratization Processes in Senegal*, in «Politics and Religion», 8, 2015, pp. 305-333; Id., *Democratizing a (Quasi) Democracy: The Senegalese Elections of 1993*, in «African Affairs», XCIII, 371, 1994, pp. 163-193; Id., *From Argument to Negotiation: Constructing Democracy in African Muslim Contexts*, in «Comparative Politics», XLII, 4, 2010, pp. 375-393; Id., *Islamic society and State power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; Id., *Senegal*, in «African Studies Review», XLVII, 2, 2004, pp. 61-71.

democratici più consolidati del continente, considerati “*full democracy*”, aventi cioè livelli di solidità istituzionale paragonabili all’area euro-atlantica.¹¹ Per il Senegal sembra ancora lontano – se non sempre più remoto alla luce degli sviluppi politici del presente – il momento del «passaggio da un esperimento democratico al consolidamento democratico».¹²

Polity IV, fino al 2000, ha attribuito al paese il *rating* di – 1. Il punteggio positivo di 8/10 ha contrassegnato il Senegal solo dal 2007, momento a partire dal quale esso è inserito tra le democrazie – cioè i regimi che presentano una votazione tra 6 e 9. Il report del 2022 di Freedom House considera il Senegal un paese “parzialmente libero”: il 68/100 attribuito al paese mostra un progressivo restringimento delle libertà civili e dei diritti politici rispetto all’anno 2019, nel quale era etichettato come “libero” con il punteggio di 72/100. Raramente gli studiosi, pur considerando l’eccezionalità e la stabilità del suo statuto in Africa occidentale, hanno parlato del Senegal come di una democrazia consolidata. Si è preferito definirlo «semi-democrazia»,¹³ «quasi-democrazia»,¹⁴ «democrazia senza alternanza»,¹⁵ quando non «autoritarismo elettorale»¹⁶ e «autoritarismo competitivo».¹⁷ Forse la posizione più convincente è quella di Coulon, che definisce il regime un «successo misto»: ¹⁸ la storia costituzionale presenta infatti fasi di espansione democratica non prive di restrizioni alle libertà civili e periodi di

¹¹ F. Battera, *La sostenibilità della democrazia in Africa*, Cit.

¹² L. Villalón, *Democratizing a (Quasi) Democracy*, cit., p. 166.

¹³ C. Coulon, *Senegal: The Development and Fragility of Semidemocracy*, in L. Diamond, J. Linz, S.M. Lipset, a cura di, *Democracy in Developing Countries. Africa*, vol. II, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1988, pp. 493-530.

¹⁴ L. Villalón, *Democratizing a (Quasi) Democracy*, cit.

¹⁵ D.C. O’Brien, *Le contrat social sénégalaise à l’épreuve*, in «Politique africaine», 45, 1992, pp. 9-20.

¹⁶ P. Mbow, *Senegal: The Return of Personalism*, in «Journal of Democracy», XIX, 1, 2008, pp. 156-169.

¹⁷ C.L. Kelly, *Senegal: What Will Turnover Bring?*, in «Journal of Democracy», XXIII, 3, 2012, pp. 121-131.

¹⁸ C. Coulon, *Senegal: The Development and Fragility of Semidemocracy*, cit, p. 493.

monopartitismo o di crescente accentramento politico che non possono, tuttavia, essere paragonati un regime tirannico.

Il Senegal è un paese in cui si tengono elezioni libere e regolari e in cui è presente un buon livello di pluralismo, di competizione e di partecipazione politiche. Non è complesso organizzare un nuovo partito e ricevere l'approvazione dal Ministero dell'Interno, benché – ma ciò accade anche nelle democrazie consolidate – sia difficile per le nuove formazioni concorrere con successo contro organizzazioni da più anni al potere. Sono ricorrenti le denunce di brogli e di esclusione degli avversari tramite processi politici avanzate dall'opposizione, ma nel complesso gli osservatori internazionali hanno definito credibili le elezioni tenutesi a partire dal 2000. In casi come le elezioni del 1993, riscontra Cruise O'Brien, anche qualora vi fossero state manomissioni per ingigantire il successo del partito vincitore, l'esito ultimo non sarebbe stato differente.¹⁹ La comunità internazionale ha salutato con stupore e plauso l'esito pacifico delle elezioni del 2000 e del 2012, precedute da forti disordini e proteste che avevano fatto temere per la governabilità del paese.

Per quel che riguarda i diritti di libertà, Freedom House riconosce in modo particolare l'effettività del diritto di libertà religiosa, la quale è tutelata sia costituzionalmente che nella pratica. I sistemi educativi e accademici sono garantiti e liberi da indottrinamenti politici. Entrambi questi parametri presentano un punteggio di 4/4. In linea generale, vi è libertà di espressione e vi sono molti canali televisivi e radiofonici privati che stimolano la libera discussione di problematiche politiche. Maggiormente controversa è l'effettività della libertà di stampa, la quale, dopo la liberalizzazione degli anni Ottanta, è stata recentemente ridotta. Dopo gli scontri del

¹⁹ D.C. O'Brien, *Le contrat social sénégalaise à l'épreuve*, cit.

marzo 2021 e del giugno 2023 sono state apposte per alcuni giorni delle limitazioni alla diffusione di informazioni tramite i canali social.

A livello di vertici politici, i problemi del Senegal derivano principalmente dallo squilibrio tra il potere dell'esecutivo e gli altri organi costituzionali. Il paese è strutturato su un sistema semipresidenziale che ricalca il modello francese del 1958. Vi è però un eccessivo accentramento di potere in mano al Presidente della Repubblica sul quale gli altri poteri non riescono ad esercitare alcun controllo (*Executive Constraint*).²⁰ Malgrado le promesse di riduzione del potere dell'esecutivo fatte prima da Abdoulaye Wade, eletto nel 2000, e poi da Macky Sall, Presidente della Repubblica dal 2012, ciò non è mai accaduto. Una volta designati, i Presidenti hanno richiamato la propria legittimazione ad agire fondata sull'elezione da parte del popolo. Nonostante le richieste di trasformazione del regime politico in un parlamentarismo da parte di vari movimenti cittadini, entrambi si sono appoggiati ad ampie maggioranze nelle assemblee legislative per far approvare riforme finalizzate a mantenere il potere.

L'Assemblea Nazionale svolge poco più di una funzione di ratifica delle decisioni del Presidente, essendo nella maggior parte dei casi egemonizzata da gruppi a lui favorevoli ed essendo l'opposizione debole. La fragilità di quest'ultima è dovuta ad alcuni errori politici. Un esempio è l'adozione di strategie di *Exit* come forma di protesta contro il Presidente uscente in occasione delle elezioni, cosa che ha portato il partito al governo ad avere maggioranze schiaccianti anche in Parlamento.²¹ Un altro problema endemico è il fenomeno della *Transhumance Politique*, il passaggio di esponenti del partito dal proprio gruppo alle formazioni che di volta in volta egemonizzano la scena politica. Il

²⁰ Cfr. in particolare il report di Polity IV.

²¹ C.L. Kelly, *Senegal: What Will Turnover Bring?*, cit.

nomadismo politico è considerato un vero e proprio tratto caratteristico della politica senegalese, è stato utilizzato nel corso del tempo come metodo di governo, in particolare durante la presidenza Wade.²² Tra le ragioni alla base della cosiddetta transumanza politica non vi è solo la mancanza di democraticità interna al partito o l'avidità di potere di alcuni individui, ma anche la necessità dei nuovi leader di potersi appoggiare a soggetti che abbiano già familiarità con gli apparati di potere, cosa che li porta a cercare alleati all'interno di formazioni precedentemente al governo. L'esito è la riproduzione di una classe politica sempre uguale a sé stessa, malgrado il cambiamento del Presidente della Repubblica e del partito al potere.

Il processo politico è quindi caratterizzato dalla competizione tra fazioni, le quali mirano a raggiungere ruoli di vertice per soddisfare gli interessi del gruppo, trascurando l'esistenza degli interessi comuni e superiori del paese. Tale dinamica è una propria di un sistema in cui l'appoggio politico si consegue ancora tramite un fitto sistema di reti clientelari. La necessità di soddisfare i propri alleati determina l'attuazione di politiche che si rivelano dei veri e propri disastri finanziari sul lungo periodo.

Benché formalmente indipendente, il potere giurisdizionale è di fatto assoggettato al Presidente della Repubblica che controlla le nomine e gli avanzamenti di carriera dei giudici nel Consiglio Costituzionale, nella Corte di Appello e nel Consiglio di Stato.²³ Egli presiede inoltre il Consiglio Superiore della Magistratura ed esercita un forte ascendente al suo interno. Ciò ha permesso di strumentalizzare il giudiziario per forzare

²² Sul nomadismo politico: D. Kohnert, L. Marfaing, *Senegal: Presidential elections 2019. The shining example of democratic transitions immersed in a muddy power-politics*, in «MPRA paper», 12 marzo 2019; M. Niang, *La detestable transhumance: une spécificité bien sénégalaise*, in «EnQuete+», 20 novembre 2013; S. Niassé Ba, *Présidentielle au Sénégal: une nouvelle configuration politique se dessine*, in «Le Monde Afrique», 2 febbraio 2019.

²³ S. Gellar, *The Rise of Citizen Movements and the Consolidation of Democracy under the Abdoulaye Wade Regime (2000-2012)*, in M.-C. Diop, a cura di, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade: Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*, Karthala, Parigi, 2013, pp. 119-151.

l'interpretazione del testo costituzionale: è quanto accaduto quando il Consiglio Costituzionale ha avallato la candidatura alle elezioni del 2012 di Wade, benché la Costituzione imponga il limite di due mandati consecutivi, già ricoperti nel 2000 e nel 2007. Il politico si era appellato al fatto che la disposizione, entrata in vigore nel 2000, non potesse agire retroattivamente: solo i mandati da lui ricoperti a partire dal 2007 vi sarebbero stati soggetti. La corte, il 27 gennaio 2012, ha dichiarato legittima la sua candidatura, scatenando proteste che hanno scosso il paese fino al primo turno di elezioni.

Il diritto viene quindi spesso strumentalizzato dall'esecutivo. Alcune leggi sono volutamente redatte con uno stile ampio e vago: l'opposizione denuncia il rischio che alcune disposizioni siano utilizzate per silenziare gli avversari politici e restringere la libertà di espressione e di stampa.²⁴ Nel 2021, sono state proposte delle norme per il controllo antiterrorismo che potrebbero minare ulteriormente la libertà di manifestazione e la tutela degli individui dall'uso illegittimo della forza da parte dell'autorità pubblica. Inoltre, nello stesso anno è stata approvata una legge che sanziona la diffamazione tramite stampa con due anni di carcere e la pubblicazione di *Fake News*, nelle quali rientrano fattispecie vaghe come “il discredito verso le istituzioni pubbliche” e le pubblicazioni che recano “pregiudizio alla decenza pubblica”, con tre anni di reclusione.²⁵

Le leggi anticorruzione, come rileva Freedom House, sono inefficaci o raramente applicate; al contempo, vengono frequentemente strumentalizzate per liquidare gli avversari politici. Vi è il sospetto che ciò sia accaduto a Khalifa Sall e Karim Wade i quali, poco prima delle elezioni del 2019, rappresentavano i principali antagonisti di Macky Sall e sono stati dichiarati ineleggibili per reati contro la Pubblica Amministrazione. Nel 2023

²⁴ Report 2022 di Freedom House.

²⁵ *Ivi*.

stessa sorte è toccata a Ousmane Sonko, principale concorrente di Sall alle elezioni del 2024: all'accusa di stupro è seguita la condanna per "corruzione della gioventù", motivo di incandidabilità alle elezioni del prossimo anno.²⁶

Un'altra delle ragioni della diminuzione del punteggio di Freedom House è la difficoltà di esercitare il diritto di riunione e di manifestazione, per esercitare il quale è necessaria la previa autorizzazione del Ministro degli Interni. Oltre ad autorizzazioni negate illegittimamente e a richieste ignorate, Freedom House contesta la strumentalizzazione della normativa entrata in vigore a seguito dell'epidemia di COVID-19, la quale è estesa anche al di fuori dell'emergenza sanitaria. Inoltre, alcune manifestazioni autorizzate sono state disperse ricorrendo alle forze dell'ordine e tramite la violenza. Nelle manifestazioni scaturite in tutto il paese per l'arresto di Sonko nel marzo 2021, a seguito dell'intervento delle forze dell'ordine, sono morte quattordici persone e cinquecento novanta sono rimaste ferite. Per alcuni giorni i canali di comunicazione via internet sono stati bloccati.

3.1.2. Le elezioni del 2000 e del 2012: un fugace successo politico, un fallimento costruttivo per la società

Come visto, le svolte elettorali del 2000 e del 2012 sono viste come un successo per il Senegal, ma sembrano aver portato il paese in direzione di un «autoritarismo elettorale».²⁷ Ad esse è seguito un regresso delle condizioni di democraticità del regime

²⁶ AA. VV., *Senegal: Macky Sall e l'opposizione su misura*, in «Nigrizia», 27 giugno 2023; A.M. Mbodj, *Senegal: il caso Sonko e la rinuncia di Macky Sall a un terzo mandato*, in «Scienza e pace magazine», 5 luglio 2023.

²⁷ M.C. Diop, *Le Sénégal à la croisée des chemins*, in «Politique africaine», 104, 2006, pp. 103-126; M.C. Diop, M. Diouf, A. Diaw, *Le baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal*, in «Politique Africaine», 78, 2000, pp. 157-179; P. Mbow, *Senegal: The Return of Personalism*, cit.

e delle libertà civili, oltre ad un peggioramento generale delle condizioni economiche del paese.

Certamente la vittoria di Wade ha messo fine a quarant'anni di governo del Partito Socialista e ha segnato la tanto invocata *Sopi*, “cambiamento” in lingua wolof, e la cessazione dell'utilizzo degli *Ndighel*, un ordine su chi votare dato dai capi maggiori delle confraternite ai propri fedeli. Il successo di Sall nel 2012 è stato favorito dallo sforzo di molti elettori senegalesi, dopo campagne di informazione, dibattiti e manifestazioni promossi da associazioni civiche, di scegliere un candidato per allontanare dal potere un Presidente ormai indesiderato.

Uno dei problemi legati alla sopravvalutazione delle svolte elettorali è che, come nota Sheldon Gellar, gli studiosi occidentali tendono a dare grande peso al ruolo e alle modalità di svolgimento di libere elezioni. Tuttavia, la consapevolezza e l'impegno dei cittadini nella partecipazione e nelle mobilitazioni politiche sembra molto più importante e decisiva per il consolidamento della democrazia in Senegal.

*An active, informed and committed citizenry may be more crucial to instituting democratic reform than open and fair elections, which can give power to incumbents and new rulers who are not committed to democratic process and governance.*²⁸

Secondo Francesco Ronchi, la classe politica del XXI secolo è di orientamento meno democratico di quella formatasi all'interno del Partito Socialista, che è stato, con Senghor prima e Diouf poi, per quarant'anni al governo del paese. L'autore nota infatti che la leadership socialista aveva una gestione maggiormente oculata del pluralismo, il quale era visto come una risorsa politica per preservare il potere. Ciò risultò tanto più

²⁸ S. Gellar, *The Rise of Citizen Movements and the Consolidation of Democracy*, cit., p. 119.

vero dopo il discorso di François Mitterrand a La Baule nel 1990, nel corso della Conferenza dei Capi di Stato di Africa e Francia, il quale stabilì che la competizione multipartitica rappresentava una condizione per la concessione degli aiuti francesi ai paesi dell'area. Oltre ad uno strumento machiavellico e finalizzato al raccoglimento di investimenti e aiuti esteri, la classe politica socialista era cresciuta nella scuola della democrazia del Partito Socialista francese, il quale è rimasto a lungo una guida ideologica e un modello di riferimento sia per Senghor che per Diouf. Nella contemporaneità, invece, i leader africani si dichiarano liberali – ammesso che questa etichetta si possa usare nell'area – e applicano un approccio manageriale e decisionista: il confronto politico appare come un intralcio alla presa di decisioni volte alla modernizzazione economica del paese.²⁹

Il 2000 e il 2012, tuttavia, hanno rappresentato un «fallimento costruttivo»³⁰ per la società senegalese: ne è seguito un accrescimento della consapevolezza della società civile del proprio ruolo, delle proprie capacità di incidere a livello politico. Anche la sfera religiosa ha attraversato alcuni cambiamenti: la nuova generazione di *Marabouts* ha una concezione differente del proprio ruolo. Pur rappresentando ancora un importante riferimento per la dimensione locale, tendono a ridurre la strumentalizzazione della propria posizione per ottenere peso politico e il ricorso a meccanismi clientelari a favore dei politici, iniziano a ritenere che i propri fedeli debbano avere la libertà di scegliere chi votare.³¹

Probabilmente, come notano alcuni studiosi, il problema della democrazia senegalese dal 1988 ad oggi è che i giovani cittadini non si riconoscono più nelle

²⁹ F. Ronchi, *L'Africa occidentale e le sue democrazie*, in «Il Mulino», 3, 2012, pp. 523-530.

³⁰ L. Villalón, *Democratizing a (Quasi) Democracy*, cit., p. 166.

³¹ D.C. Galvan, *Political Turnover and Social Change in Senegal*, in «Journal of Democracy», XII, 3, 2001, pp. 51-62; S. Gellar, *The Rise of Citizen Movements and the Consolidation of Democracy*, cit.

dinamiche che hanno contraddistinto la generazione precedente. La classe politica, invece, continua a replicarsi sempre uguale a sé stessa, per l'incapacità di affermazione delle opposizioni e del fenomeno della transumanza politica.³²

3.1.3. Metodologia d'indagine

Come si è detto, l'intento è leggere l'esperienza politica senegalese più che cercare di definirla. Tentativi di tracciare confini netti sono ad ogni modo difficili e parziali; il rischio è di tralasciare elementi molto importanti per esigenze definitorie. Si riconsideri il già citato report di Freedom House, per notare come ogni affermazione vada contestualizzata all'interno di un più ampio e complesso orizzonte culturale e sociale.

Può essere utile soffermarsi sul punto B3, nella sezione *Political Pluralism and Participation*, e sul quesito D2, in *Freedom of Expression and Belief*. Il quesito B3 chiede se le scelte politiche degli elettori siano condizionate da attori extra-politici: per Freedom House, in questo ambito il Senegal consegue un punteggio di 3/4, in quanto hanno molta influenza sulla popolazione soggetti che non sono democraticamente responsabili, in modo particolare i leader religiosi delle confraternite Sufi (*Marabouts*). Costoro hanno un forte ascendente sui fedeli. Fino al 1988 i califfi generali hanno emesso *Ndighel*, cioè ordini rivolti ai propri seguaci su chi votare. Probabilmente, soprattutto nelle zone rurali, la pratica non è ancora del tutto caduta in disuso tra gli *Shayk* locali e l'influenza dei capi religiosi non è venuta meno come importante fattore di stabilità politica. Basti pensare che il 5 giugno 2023, all'indomani delle proteste contro l'arresto di Sonko, il Presidente

³² D. Kohnert, L. Marfaing, *Senegal: Presidential elections 2019*, cit.

Macky Sall è andato a Touba, città santa del mouridismo, per incontrare a porte chiuse Serigne Mountakha Bassirou Mbacké, il califfo generale dei Mourides.

Inoltre, scrive il report, un altro punto problematico è il fatto che, essendo il paese composto al 96% da aderenti alla religione islamica, il punto di vista religioso si inserisce ed esercita influenza su questioni che interessano l'agenda politica su temi come l'omosessualità, il diritto di famiglia e il diritto all'aborto. Ciò è in contraddizione con la separazione della politica dalla religione, la quale è sancita anche nella costituzione, il Senegal è uno Stato secolarizzato, che fa professione di *Laïcité*.

Il punto D2, riguardante l'effettività del diritto di esprimere e praticare nella sfera privata e pubblica la propria fede o di dichiarare la propria non appartenenza ad alcuna religione, vede il Senegal conseguire un punteggio di 4/4. L'Islam praticato in Senegal, nella declinazione mistica del sufismo, è infatti caratterizzato da grande tolleranza e adattabilità alla realtà che via via gli si presenta, in controtendenza rispetto ad altri paesi musulmani. Malgrado solo il 5% della popolazione aderisca a religioni diverse, tra le quali il cattolicesimo e l'animismo, la religione non è mai stata ragione di esclusione politica: come già detto, Senghor era un cattolico e ciò non gli ha impedito di essere il primo presidente del Senegal dopo l'indipendenza. Tra gli studiosi è diffusa l'idea che la condivisione della religione musulmana tra così tante persone in Senegal sia la ragione per cui le distinzioni etniche sono sempre apparse come scarsamente rilevanti: l'essere musulmani rappresenta l'appartenenza primaria in cui si riconoscono molti senegalesi, mentre le distinzioni etniche e di classe passano in secondo piano.

Quanto riscontrato da Freedom House sulla libertà religiosa in Senegal e sull'ingerenza dei leader religiosi in politica è senz'altro corretto, ma va contestualizzato all'interno di una realtà politica, sociale e storica molto più complessa, che non può essere

letta sulla base di giudizi di valore occidentali, che prescrivono i modi del *dover-essere* di una società.³³

Ci si chiede come, malgrado la dichiarazione di laicità dello Stato, sia possibile, in un paese al 95% musulmano e in cui l'essere aderenti all'Islam è un'appartenenza primaria delle persone, escludere del tutto il punto di vista religioso dal dibattito politico. Occorre inoltre soffermarsi sul modo in cui il concetto di laicità è declinato in Senegal. Come nota Villalón,³⁴ con l'eredità francese vi è una forte affezione per il principio di laicità dello Stato, il quale è radicato profondamente nella coscienza democratica del paese. Nel 2001, in una bozza di riforma costituzionale, pur apparendo espressioni come "libertà religiosa" e "separazione di religione e Stato", non compaiva la parola *Laïcité*. Ciò ha portato a molti dibattiti pubblici e proteste che hanno costretto il legislatore a reinserire il termine nella nuova versione della costituzione. Nondimeno, l'autore invita a notare che, benché sia una nozione ereditata dalla madrepatria in epoca coloniale, il secolarismo senegalese non coincide con l'anticlericalismo francese. Essa consiste piuttosto in una forma di completa libertà religiosa, di un secolarismo non aggressivo e non militante che non è in alcun modo antireligioso, soprattutto nel discorso politico. Se la laicità è intesa come pieno esercizio della religione, vengono avversate le limitazioni imposte dallo Stato nel pensiero e nella pratica religiosa, come accade invece per il

³³ Cfr. L.J. Beck, *Reining in the Marabouts? Democratization and Local Governance in Senegal*, in «African Affairs», C, 401, 2001, pp. 601-621; A.F. Clarck, *Imperialism, Indipendence, and Islam in Senegal and Mali*, cit.; M. Diouf, a cura di, *Tolerance, Democracy and Sufis in Senegal*, Columbia University Press, New York, 2013; J.-P. Dozon, *Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal*, in «Cahiers d'études africaines», on-line 198-199-200, 2010, pp. 857-279; J. Gottlieb, *The Determinants of Local Leader Influence in Elections: A Lab-in-Field Experiment in Senegal*, disponibile su: http://cpd.berkeley.edu/wp-content/uploads/2015/02/Gottlieb_Senegal_Games_12.29.14.pdf; P.T. Robinson, *Democratization: Understanding the Relationship between Regime Change and the Culture of Politics*, in «African Studies Review», XXXVII, 1, 1994, pp. 39-67; M. Wilfahrt, *The politics of local government performance: Elite cohesion and cross-village constraints in decentralized Senegal*, in «World Development», 103, 2018, pp. 149-161.

³⁴ L.A. Villalón, *Islamic society and State power in Senegal*, cit.

laicismo francese che impedisce alle donne di indossare il velo in luoghi pubblici. In Senegal si ritiene che lo Stato debba proattivamente assicurare le condizioni che consentono la pratica religiosa. Ad esempio, la politica deve assicurare la costruzione di moschee, soprattutto nelle scuole e nei luoghi pubblici, le istituzioni ufficiali dovrebbero avere degli orari che consentano la pratica delle preghiere, spostamento del fine settimana nei giorni del giovedì e del venerdì. Nelle zone del Sahel, dunque, l'esito della liberalizzazione del sistema politico porta al sorgere dell'influenza religiosa all'interno della sfera politica, in quanto elemento fondamentale nell'esistenza quotidiana della popolazione.

Questo modo di intendere la libertà religiosa non esclude dunque l'intreccio della politica con i leader religiosi locali, i quali rappresentano, fin dalla fase dell'espansionismo francese sul territorio, dei riferimenti ineludibili per chiunque voglia governare, dato il loro peso sociale. Le confraternite religiose sufi, guidate dai *Marabouts*, sono tutt'oggi al centro della vita sociale di gran parte dei senegalesi. Si fa parte di esse fin dalla nascita e la propria appartenenza è testimoniata tramite immagini dei leader religiosi sui muri per le strade, all'interno dei locali di lavoro, sui mezzi di trasporto. Costoro, infatti, non sono solo guide spirituali, ma svolgono importanti funzioni di redistribuzione dei beni, controllo e mediazione sociale sono dei punti di snodo per le relazioni centro-periferia in relazione al potere dello Stato centrale. Esiste un proverbio che dice "hai incontrato un buon *Marabout*" per dire a qualcuno che ha avuto grande fortuna.

In Senegal, come altrove in tutta l'Africa, lo Stato fatica a radicarsi sul territorio e a rappresentare un interlocutore per i cittadini. Esiste un vuoto tra lo Stato come entità giuridica riconosciuta dalla comunità internazionale e lo Stato come realtà empirica, la

cui esistenza è riconosciuta all'interno dello stesso paese e soprattutto nelle campagne.³⁵ Lo Stato senegalese, inoltre, sul modello francese, è di struttura fortemente accentrata e burocratizzata: ciò rende difficile ai politici raggiungere la popolazione sia per trovare sostegno politico, sia per comprendere quali siano le esigenze locali. Come scrive Mar Fall, lo Stato senegalese soffre il disagio dell'isolamento.³⁶ Il ruolo di mediazione è svolto quindi dai capi religiosi, i quali hanno rapporti di scambio con il potere politico fin dai tempi coloniali.

Le confraternite sufi iniziarono a radicarsi nella società nella seconda metà del XIX secolo, si diffusero tra la popolazione per la loro capacità di proporre una reazione al consolidamento del governo francese e di riempire il vuoto lasciato dalle precedenti élites aristocratiche sbaragliate dal colonizzatore. Nondimeno, Faidherbe, data la sua esperienza in territorio algerino, scelse di eliminare solo le sacche islamiche che sarebbero state sicuramente un ostacolo al consolidamento francese, ma non i soggetti che avrebbero potuto rappresentare un medium di stabilizzazione sociale, come il caso dei gruppi sufi. Dopo una prima fase di opposizione nazionalista ai francesi, i *Marabouts* divennero infatti un vero e proprio pilastro dell'amministrazione coloniale, pur mantenendo sempre le distanze dal governo diretto. Riuscirono ad ammansire la popolazione e ottennero come contropartita l'accesso alle risorse per la sussistenza, in particolar modo a terreni coltivabili da redistribuire ai propri fedeli.

³⁵ *Ivi*; cfr. R. Jeffries, *The state, structural adjustment and good government in Africa*, in «Journal of Commonwealth and Comparative Politics», XXXI, 1, 1993, pp. 20-35; M.T. Kuenzi, *Nonformal education, political participation and democracy: findings from Senegal*, in «Political Behavior», 28, 1, 2006, pp. 1-31; A.S. Patterson, *A Reappraisal of Democracy in Civil Society: Evidence from Rural Senegal*, in «The Journal of Modern African Studies», XXXVI, 3, 1998, pp. 423-441; J.S. Wunsch, *Refounding the African State and Local Self-Governance: The Neglected Foundation*, in «The Journal of Modern African Studies», XXXVIII, 3, 2000, pp. 487-509.

³⁶ M. Fall, *L'Etat senegalais et le renouveau recent de l'Islam: Une introduction*, in «Le Mois en Afrique», 219/220, 1984, pp. 154-159.

Ahmadou Bamba, fondatore del mouridismo, spinse i propri adepti a coltivare arachidi e facendo diventare il lavoro della terra parte integrante della mistica religiosa. In questo modo, pur diffidando della cultura occidentale, strinse legami economici con i francesi, in quanto la coltivazione delle arachidi era fondamentale nell'economia senegalese e pose le basi per la posizione sociale privilegiata dei leader religiosi.³⁷ Il ruolo dei *Marabouts* non fu solo importante per la stabilizzazione del governo francese, ma fu decisivo nel mantenere l'ordine e la pace nel paese anche nel periodo dell'indipendenza. La mediazione religiosa impedì che le tensioni sfociassero nella violenza anticoloniale, evitando scenari politici che hanno avuto ripercussioni fino ad oggi come è accaduto, ad esempio, in Zimbabwe e in Sudafrica. Inoltre, la capacità di stringere molti e decisivi legami con i capi islamici giocò a favore della vittoria di Leopold Sédar Senghor nel 1960. Egli infatti era cattolico ma consapevole, date le sue origini rurali, del ruolo sociale di tali figure.

Certamente, i legami tra la politica e i capi religiosi mantengono le reti clientelistiche e danno vita a un sistema di scambio di benefici materiali in cambio di sostegno politico, cosa che altera il modo in cui la popolazione comprende i diritti politici. Tuttavia, i *Marabouts* hanno anche svolto l'essenziale funzione di far emergere le istanze locali e di forzare il potere politico all'ascolto di tali esigenze, limitando, come nota Coulon, la possibilità di abusi da parte del potere politico.³⁸ Costoro rappresentano dunque una vera e propria controélite e sono un elemento decisivo per la cultura politica senegalese, la quale si è aperta facilmente alle istituzioni occidentali di stampo democratico. Malgrado la presenza di alcuni valori e credenze favorevoli

³⁷ S. Gellar, *Democracy in Senegal*, cit.

³⁸ C. Coulon, *Senegal: The Development and Fragility of Semidemocracy*, cit.

all'autoritarismo, vi è coscienza dell'interdipendenza degli attori politici, la quale esiste e permane anche quando le relazioni di potere sono asimmetriche. Oltre a ciò, i *Marabouts* svolgono una funzione essenziale nel garantire la sopravvivenza materiale della comunità e forniscono delle reti sociali importantissime che mettono in comunicazione tutto il paese.³⁹ Tutto ciò è stato un passaggio ineludibile per la realizzazione della solidità e la realtà comunque pacifica che contraddistingue il Senegal oggi e la sua eccezionalità nel panorama dell'Africa occidentale.

Alf Ross, in un breve ma brillante saggio intitolato *Che cos'è la democrazia?*, scrive che per avere una democrazia devono essere presenti tre requisiti. Il primo è che il popolo deve selezionare almeno i propri rappresentanti in parlamento, in questo modo si rende possibile l'esercizio della sovranità al popolo. È necessario, inoltre, che tutti gli individui, nei limiti del possibile, abbiano accesso ai diritti politici. Tuttavia, davanti all'esperienza fascista e nazista appare chiaro che tali requisiti siano necessari ma non sufficienti: il terzo requisito è che, in qualche misura, il popolo detenga degli strumenti finalizzati non solo a selezionare il proprio rappresentante ma anche a vincolare la sua volontà a quella dei rappresentati, operazione per la quale servono degli strumenti giuridici. Come visto in precedenza, le istituzioni del Senegal sono carenti dal punto di vista della capacità di *Executive Constraint* – gli altri poteri hanno difficoltà ad arginare il potere esecutivo in quanto vi sono di fatto sottomessi.⁴⁰ Questa è senz'altro una grave lacuna nel sistema di un paese che vorrebbe dirsi democratico, ma, come nota Coulon, occorre analizzare anche il modo in cui le strategie sociali e informali entrano nel sistema politico e si relazionano con esso, anche per il tramite dei leader religiosi. Il Senegal oggi

³⁹ *Ivi.*

⁴⁰ A. Ross, *Che cos'è la democrazia?*, in Castignone S., Guastini R., a cura di, *Realismo giuridico e analisi del linguaggio*, ECIG, Genova, 1990.

appare come un «sistema politico informale»⁴¹ che cerca di compensare il fallimento del sistema politico nell'adattarsi ai cambiamenti sociali. Le persone cercano di affrontare la carenza delle istituzioni creando reti organizzative e schemi di azione o recuperare i benefici derivanti dalle iniziative dall'alto.

Certamente sono in corso non pochi cambiamenti. Le nuove generazioni, quantomeno una parte della gioventù urbana scolarizzata, ambiscono non solo a un rinnovamento della classe politica, ma anche ad una limitazione del ruolo dei *Marabouts*. Le stesse nuove generazioni di leader religiosi tendono a ripensare il proprio ruolo, distaccandosi dai rapporti con i politici e, al limite, impegnandosi in associazioni sociali che rivendicano pubblicamente le istanze della propria comunità.

Non è però nemmeno possibile vedere la situazione del Senegal come un progresso senza limiti in direzione della sensibilità occidentale. Nella parte storica si spiegherà quali sono le origini, risalenti all'epoca coloniale, della forte differenza tra la popolazione urbana e occidentalizzata, aperta ad un'idea di competizione multipartitica e di procedura democratiche, e la popolazione rurale, la quale sfrutta ancora ampiamenti il sistema clientelistico, la pratica del voto di scambio e rientra in gran parte tra gli intervistati di Schaffer che tendono a pensare la democrazia in modo diverso dal paradigma occidentale e non hanno una visione individualistica della realtà politica. Questa parte della popolazione è quella che partecipa all'*Economy of Affection*, alla quale si appoggiano i leader politici per mantenersi saldi al potere. Secondo molti autori, tra cui Putnam, questa è la mentalità che non favorisce lo sviluppo della democrazia.⁴² Come nota Galvan, tuttavia, oggi la realtà non è più così definita, ma questa distinzione tra

⁴¹ C. Coulon, *Senegal: The Development and Fragility of Semidemocracy*, cit., p. 521.

⁴² R. D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York, 2000.

Quattro Comuni e Senegal coloniale è ancora un'importante metafora della situazione di divisione del paese.⁴³

⁴³ D.C. Galvan, *Political Turnover and Social Change in Senegal*, cit.

Sezione Seconda:

3.2. *Storia politica del Senegal: dall'età coloniale a Macky Sall*

Ricostruirò brevemente la storia politica del Senegal dall'età coloniale a oggi: solo in questo modo è possibile comprendere le ragioni di alcune scelte politiche nel presente e come si è formato contesto all'interno del quale si collocano. Se oltre al grado di democraticità delle istituzioni è rilevante anche la sensibilità delle persone alla democrazia, un momento di svolta fondamentale sono stati i movimenti sociali sorti negli anni Ottanta, il cui contributo ha rappresentato una svolta nelle elezioni del 2000 e che sta svolgendo un ruolo cruciale in vista delle elezioni del 2024.

Christian Coulon nel 1995 suddivideva la storia della democrazia senegalese in tre fasi.⁴⁴ La prima andrebbe dall'inizio del XX secolo all'indipendenza nel 1960, in questo lungo periodo, che attraversa il fondamento del governo coloniale francese e la decolonizzazione, i francesi divisero la popolazione dei Quattro Comuni dal resto del Senegal. Agli abitanti di Dakar, Gorée, Saint-Louis e Rufisque fu attribuita la piena cittadinanza, la soggezione al diritto civile e politico francese, mentre il resto dei senegalesi avevano lo statuto di sudditi (*Sujet*) ed erano sottoposti all'*Indigenat*. Una ristretta parte della popolazione urbana ebbe l'accesso quindi all'istruzione occidentale, esercitò il diritto di voto e prese confidenza con le istituzioni democratiche francesi. Iniziò così la formazione di una classe burocratica e politica africana. Nel 1914 Blaise Diagne fu il primo africano nero a sedere nell'Assemblea Nazionale francese, segno

⁴⁴ C. Coulon, *Senegal: The Development and Fragility of Semidemocracy*, cit.

dell'importanza del Senegal tra i possedimenti d'oltremare, e, dopo la Seconda Guerra Mondiale, iniziarono a comparire i primi partiti formati da senegalesi.

La seconda fase va dal 1960 al 1976, anni del governo di Leopold Sedar Senghor, il quale, dopo lo scontro con il suo Primo ministro Mamadou Dia, rafforzò le prerogative dell'esecutivo e rese il paese un monopartitismo di fatto. L'ultima fase delineata da Coulon va dal 1976 al 1995: furono gli anni in cui l'esperimento democratico visse una fase di liberalizzazione ma si scontrò con una crisi multisistemica crescente. Nel 1980 Senghor fu il primo presidente africano a lasciare rassegnare le dimissioni e, l'anno seguente, la guida del paese passò al successore da lui stesso designato, Abdou Diouf. Quest'ultimo attuò la progressiva liberalizzazione del paese e legittimò il multipartitismo, ma, verso la fine degli anni Ottanta, la popolazione senegalese invocò il cambiamento, stanca dopo quarant'anni di governo del Partito Socialista. La possibilità di svolta sembrò incarnata da Abdoulaye Wade, l'uomo all'opposizione da venticinque anni, lo slogan del quale è proprio *Sopi*. Dopo i fallimenti delle elezioni del 1983, 1988, 1993, in cui la sua popolarità fu in crescita ma mai in grado di superare il presidente in carica, le elezioni del 2000 lo consacrarono vincitore. Il nuovo millennio sembrò promettere che l'alternanza politica sarebbe diventata la regola e che il gioco politico avrebbe preso una linea maggiormente democratica e finalizzato all'interesse pubblico.

Non sarebbe stato così. La presidenza Wade segnò il ritorno ad un personalismo, ad un neopatrimonialismo e a una politicizzazione delle istituzioni ancora più marcato di quello del Partito Socialista.⁴⁵ Egli vinse le elezioni del 2007 e, malgrado il divieto del terzo mandato, cercò di candidarsi nel 2012 – riuscendoci grazie all'appoggio del Consiglio Costituzionale –, atto che gli alienò gran parte del consenso popolare. Nelle

⁴⁵ P. Mbow, *Senegal*, cit.

elezioni del 2012 trionfò Macky Sall, ma, ancora una volta, le speranze del consolidamento dello spirito democratico e di interesse per la sfera pubblica all'interno della politica sembrarono svanire.⁴⁶ Se questa è la situazione a livello politico, Gellar e Villalòn insistono sul modo in cui i fallimenti della democrazia istituzionale abbiano rappresentato dei momenti importanti di consolidamento di coscienza democratica tra i cittadini.

Terrò presente la partizione tracciata da Coulon, alla quale vanno aggiunte le svolte elettorali – che tali non si sono rivelate – del 2000 e del 2012. Delineerò, senza pretesa di esaustività, la storia dei vertici del Senegal considerando il periodo coloniale e seguendo la periodizzazione dei quattro Presidenti della Repubblica che hanno ricoperto la carica tra il 1960 e il presente (2023): Leopold Sedar Senghor, Abdou Diouf, Abdoulaye Wade, Macky Sall.

Costoro, come visto, non sono però gli unici protagonisti della vita politica senegalese. Dove possibile cercherò di analizzare il modo in cui la società senegalese ha svolto un ruolo di contropotere. Una funzione imprescindibile nella storia del Senegal è stata giocata dalle confraternite Sufi, le quali, fin dall'età coloniale, hanno rappresentato un tramite e un fattore di stabilizzazione per il governo centrale ma anche un vero e proprio contropotere. Se infatti, da un lato, il peso dei capi religiosi in politica ha rappresentato un veicolo del clientelismo e ha determinato la concezione del diritto di voto non come diritto individuale ma come strumento di scambio, costoro hanno rappresentato un riferimento sociale fondamentale, colmando le lacune dello Stato, permettendo alle istanze locali di emergere e trovare soddisfazioni e hanno rappresentato

⁴⁶ D. Kohnert, L. Marfaing, *Senegal*, cit.

un interlocutore al quale le persone si sono affidate transcendendo l'appartenenza etnica e persino religiosa.

3.2.1. Il colonialismo francese: al fondamento della società senegalese contemporanea

Come è noto, l'imperialismo europeo in Africa iniziò ufficialmente con la Conferenza di Berlino del 1884. I contatti tra il Senegal e l'Europa erano tuttavia iniziati quattrocento anni prima, benché non vi fossero state influenze culturali di grande rilievo, data la funzione di mero appoggio economico che avevano avuto gli insediamenti occidentali. A quell'epoca, infatti, gli europei avevano contatti con i leader locali solo per commerciare materie prime e schiavi e non erano interessati né ad addentrarsi nell'entroterra né a stabilire forme di controllo territoriale.

I primi a toccare le coste del Senegal furono i navigatori portoghesi nel 1445, seguiti dai tedeschi che, per un breve periodo, stabilirono degli insediamenti sull'isola di Gorée, poco al largo dell'odierna Dakar. Questi ultimi furono scacciati dai francesi nel 1667, i quali lasciarono le maggiori tracce sul territorio con insediamenti fissi alla foce del fiume Senegal, sull'isola di Gorée, e a Saint-Louis, che sarebbe diventata la capitale amministrativa della colonia.⁴⁷ La conquista territoriale vera e propria da parte della Francia, giustificata ufficialmente come "missione civilizzatrice", cominciò nel 1854 con la nomina di Louis Faidherbe a governatore della regione.⁴⁸ In realtà, premevano le necessità economiche di smettere di pagare dazi alle autorità locali e di iniziare a

⁴⁷ S. Gellar, *Democracy in Senegal*, cit.

⁴⁸ Per un approfondimento su Faidherbe e il suo ruolo nella conquista territoriale: L.C. Barrows, *Faidherbe and Senegal: A Critical Discussion*, in «African Studies Review», XIX, 1, 1976, pp. 95-117.

commerciare con l'interno dell'area. La campagna interessò in prima fase la foce del fiume Senegal, per poi passare all'entroterra e al resto della costa tramite la penisola di Capoverde. I territori dell'odierna regione della Casamance, in cui è in corso dagli anni Ottanta un conflitto secessionista a bassa tensione, furono gli ultimi ad essere conquistati e, in una prima fase, furono incorporati ai territori delle *Rivières du Sud*, insieme al territorio marittimo della Guinea. Questa separazione amministrativa e la strenua resistenza all'invasione francese, sono tra gli argomenti addotti a sostegno delle istanze secessioniste che animano ancora oggi le tensioni interne alla regione.⁴⁹

L'islam sufi si diffuse tra la popolazione wolof a partire dal 1880: i leader religiosi, sostituendosi alle élite aristocratiche travolte dall'avanzata europea, ottennero consensi alimentando l'orgoglio nazionalista wolof contro l'invasore europeo. I francesi, tuttavia, perseguivano orientamenti secolarizzanti e non erano interessati alla conversione religiosa. Faidherbe per relazionarsi all'Islam applicò il modello algerino, noto con il nome di "politica berbera": essa consisteva in una strategia di governo della popolazione su basi razziali che opponeva i soggetti democratici, considerati tali in quanto restii all'islamizzazione, agli "arabi dispotici", ritenuti fanatici religiosi, refrattari a sottomettersi a forme di governo sul modello occidentale.⁵⁰ Non vennero inviati missionari cattolici nelle aree islamizzate e furono tollerate quelle forme religiose che non rappresentavano un ostacolo al consolidamento del proprio dominio sull'area. L'amministrazione francese cercò dunque di sradicare le forme più radicali dell'Islam, come l'Hamallismo e il Wahhabismo, favorendo invece quelle giudicate più compatibili con la presenza coloniale.⁵¹ Il cattolicesimo si diffuse spontaneamente nelle aree

⁴⁹ A. Fall, *Understanding the Casamance Conflict*, cit.

⁵⁰ J.-L., Amselle, *Islam Africani. La preferenza sufi*, Meltemi, Edizione digitale, 2018.

⁵¹ J.-L., Amselle, *Islam Africani*, cit. 2018.

meridionali tra i Serer e i Diola, società acefale e orizzontali. Sempre sulla base del modello algerino, i francesi si appoggiarono alle élites locali ma costituirono un assetto statale fortemente accentrato e burocratizzato, proponendosi come l'unica autorità legittima. I leader musulmani non si considerarono mai dei capi politici e non furono considerati tali dai colonizzatori, ma esercitarono il proprio ascendente unicamente nella sfera religiosa e nelle sue ricadute sociali. Ahmadou Bamba, fondatore del mouridismo, si ritenne sempre estraneo al sistema francese e rifiutò con forza la cultura occidentale. Si limitò a sostenere la necessità di attribuire al potere politico quanto gli spettava e a tenerlo separato dalla sfera religiosa. In cambio, ottenne terre da redistribuire ai propri fedeli.

Per quel che riguarda lo stile di governo coloniale, il Millenovecento rappresenta uno spartiacque tra due stili di *Governance* differenti.⁵² Prima di allora, i francesi avevano seguito una politica assimilazionista, che mirava ad acculturare la popolazione locale alla cultura e alle istituzioni francesi, considerando la cultura occidentale superiore e capace di civilizzare gli abitanti della zona. Si mirava a educare dei veri e propri «*black-skinned Frenchmen*»⁵³ sulla base dell'idea che i fanciulli fossero una tabula rasa su cui innestare una nuova forma di cultura. Tuttavia, questo progetto si dimostrò costoso, richiedeva una forte capillarità sul territorio e divenne difficile gestire le élites senegalesi occidentalizzate, conscie dei propri diritti. All'inizio del nuovo secolo fu inaugurata la politica dell'associazionismo, la quale esacerbava le differenze tra europei e africani, con la quale il governo acquisì una veste di autoritarismo paternalista.

Vennero inoltre poste le basi per un tratto caratteristico della società senegalese: la marcata differenza tra la cultura, il grado di occidentalizzazione e il tipo di legami

⁵² S. Gellar, *Democracy in Senegal*, cit., p. 27 ss.

⁵³ W.A.E. Skurnik, *Léopold Sédar Senghor and African Socialism*, in «The Journal of Modern African Studies», III, 3, 1965, p. 350.

sociali che intercorrono tra la popolazione urbanizzata e le comunità rurali. Dopo il 1870, durante i primi anni della Terza Repubblica in Francia, il governo francese attribuì la piena cittadinanza francese a tutti coloro che erano nati o potevano dimostrare di vivere da almeno cinque anni all'interno dei Quattro Comuni. Essi erano *Communes de Plein Exercis*: i loro abitanti avevano diritto di voto per eleggere i membri del consiglio municipale, potevano candidarsi per ricoprire i pubblici uffici, istituire associazioni politiche, erano soggette ai codici civile e penale francesi. Tutti gli altri abitanti del Senegal erano considerati sudditi, erano soggetti all'*Indigenat*, un sistema di giustizia sommaria applicata dai francesi ai locali, che non applicava i principi del diritto francese e permetteva di comminare sanzioni senza processo o pene collettive per alcuni reati. Costoro potevano essere reclutati per il lavoro forzato e tenuti all'esercizio di *corvée*.

Di fatto, scrive Gellar,⁵⁴ solo il 5% degli africani neri chiese di diventare cittadino. Il restante 95% ebbe poco a che fare con le istituzioni e il processo democratico. Nondimeno, venne a formarsi un gruppo di senegalesi occidentalizzati confidenti con le istituzioni francesi. La struttura fortemente accentrata e burocratizzata del governo francese in Senegal richiese infatti la professionalizzazione della classe dei funzionari, la quale fu estratta tra i cittadini dei Quattro Comuni. Questa piccola enclave occidentalizzata permise la formazione di una classe politica africana in anticipo rispetto al resto dell'Africa, dove invece ciò avvenne solo dopo la Seconda Guerra Mondiale. Nel 1914 Blaise Diagne divenne il primo deputato africano a sedere nell'Assemblea nazionale francese: la leadership africana iniziò a raggiungere gradualmente le istituzioni rappresentative della madrepatria. Come nota Coulon, fu questa la ragione per cui i politici senegalesi svilupparono precocemente rispetto al resto del continente la capacità

⁵⁴ *Ivi*.

di governare le città. Costoro sapevano farsi ascoltare in assemblea e creare reti di supporto; ciò fu determinante per la grande stabilità del Senegal negli anni successivi all'indipendenza.⁵⁵ Nel 1946 i diritti politici furono estesi a tutto il Senegal, e nel 1956 tutti i cittadini, uomini e donne, ottennero il diritto di voto. Con la *Loi Cadre* del 1956 fu aperta la strada al conseguimento della progressiva autonomia del paese: i consigli governativi locali vennero eletti dall'assemblea territoriale.

L'istituzione dei quattro comuni, tuttavia, determinò una cesura interna alla popolazione del Senegal. Ancora oggi permangono delle differenze tra le classi più abbienti delle città, le quali seguono un percorso educativo occidentale e si aggregano sulla base di interessi comuni, e le aree rurali, dove i legami sociali si strutturano sul retroterra comune, sia esso il luogo di nascita, l'etnia, l'adesione religiosa. Nelle campagne le relazioni seguono le regole del sistema dell'economia dell'affezione. All'interno di essa si radica facilmente il clientelismo e lo scambio del proprio voto in cambio di promesse di benefici materiali e agevolazioni.⁵⁶

La società rurale è stata a lungo tempo estromessa dai diritti politici e ha minore familiarità con le istituzioni democratiche rispetto alle realtà urbane. Tuttavia, come nota Schaffer, è anche vero che la realtà dei villaggi è caratterizzata dall'impiego di pratiche decisionali basate sul consenso, essendo centrale il benessere della comunità, elementi essenziali per lo spirito democratico. Come nota Ake, in Africa le persone vivono ancora di attività informali e di agricoltura di sussistenza, tuttavia, è proprio in queste realtà che risiedono le possibilità della democrazia sul continente.⁵⁷

⁵⁵ C. Coulon, *Senegal*, cit.

⁵⁶ D.C. Galvan, *Political Turnover*, cit.

⁵⁷ C. Ake, *The Unique Case of African Democracy*, cit.

Nel 1958 si svolse un referendum voluto da De Gaulle, tramite il quale il Senegal ottenne un'estesa autonomia alla quale seguì, nel 1960, l'indipendenza del paese. Essa fu raggiunta in modo pacifico, prima il paese fu inserito nel contesto della Federazione del Mali (aprile-agosto 1960), poi come entità sovrana autonoma.

La costituzione adottata è ampiamente ispirata alla Costituzione francese del 1958: la nazione si dichiara sovrana e democratica, viene garantita ai partiti politici la libertà di competere per ottenere il voto degli elettori. Il Senegal è un semipresidenzialismo: inizialmente, il Presidente della Repubblica era eletto per sette anni da un collegio costituito da parlamentari e rappresentanti dei concili municipali e regionali. L'elezione diretta del Presidente venne istituita solo dopo il 1962. Egli era affiancato da un primo ministro responsabile verso l'assemblea – relativamente a questa figura, sono frequenti le riforme costituzionali a seguito del quale viene ora rimossa, ora reinserita.⁵⁸ Il legislativo è costituito da una sola camera, l'Assemblea Nazionale, eletta a suffragio universale diretto per cinque anni. La costituzione statuisce l'autonomia del potere giurisdizionale e istituisce il *Conseil Constitutionnel*.

3.2.2. *Leopold Sedar Senghor*

⁵⁸ Una rapida ricognizione può testimoniare: solo tre anni dopo la nascita dello Stato senegalese, nel 1963, la carica fu abolita dal Presidente della Repubblica e venne reinserita dallo stesso Senghor solo nel 1970, quando nominò Diouf, che sarebbe stato il suo successore, primo ministro. Sotto il secondo presidente la figura del Primo Ministro fu eliminata ancora nel 1983 fino al 1991, quando fu ricostituita entro il governo di unità nazionale, e nuovamente abolita da Macky Sall tra il 2019 e il 2022.

Sotto la presidenza di Leopold Sedar Senghor, eletto nel 1960, il Senegal mosse i primi passi da paese indipendente. In continuità con gli assetti coloniali, Senghor, pur essendo un cattolico, si appoggiò ai leader religiosi islamici.⁵⁹

Il primo presidente senegalese apparteneva al *Parti Socialiste* e si era formato negli ambienti politici parigini. Il suo era tuttavia un socialismo *sui generis*, precursore di quello che è definito socialismo africano. Durante la Guerra Fredda, infatti, Senghor rifiutò di allinearsi sia ai paesi occidentali sia al blocco sovietico. Sostenne la necessità di dare vita a una linea politica che si adattasse alla peculiare situazione africana, ritenendo impossibile puntare sulla statalizzazione del settore industriale e del commercio e, al tempo stesso, respingendo l'adesione al modello capitalistico americano. Il Senegal avrebbe dovuto realizzare la collettivizzazione agricola, in quanto era questo il settore fondamentale del paese. Non poteva ambire a cambiamenti profondi e improvvisi, eccessivamente destabilizzanti. Diversamente, Mamadou Dia, suo primo ministro, sosteneva la necessità di riforme radicali e la nozione di democrazia come prodotto dell'azione delle masse. Le posizioni politiche moderate procurarono a Senghor l'appoggio dei *Marabouts*, dei notabili locali e degli uomini d'affari francesi. Egli non ruppe mai i legami diplomatici con la madrepatria.⁶⁰ Lo scontro ideologico e politico con Dia portò nel 1962 Senghor a rimuovere la figura del Primo Ministro dalla Costituzione e a rafforzare i poteri presidenziali.

Senghor teorizzò il concetto di *Négritude* e fu sostenitore di una visione multiculturalista e favorevole ai contatti culturali. La *Négritude* consisterebbe in un sistema di valori culturali, sociali, politici, che caratterizzano tutte le persone che hanno

⁵⁹ Su Leopold Sedar Senghor: H. Adi, M. Sherwood, *Pan-African History. Political figures from Africa and the Diaspora since 1787*, Routledge, New York, 2003; W.A.E. Skurnik, *Léopold Sédar Senghor and African Socialism*, cit.

⁶⁰ W.A.E. Skurnik, *Léopold Sédar Senghor and African Socialism*, cit.

origini africane, anche coloro che vivono da generazioni sul continente americano. Tale nozione nasce in opposizione all'esperienza dell'assimilazionismo francese. Secondo Senghor, ben lungi dal potere essere permeati dalla cultura occidentale, gli africani sono portatori di una cultura e di una civiltà propria, la quale ha radici forti e transcontinentali, che non possono essere estirpate: "assimilare, non essere assimilati". Tale teoria fu tacciata di razzismo o considerata, come disse Sartre, un "razzismo anti-razzista". Da essa deriva l'apertura al multiculturalismo, ma anche la fierezza e la consapevolezza della specificità africana propria della politica del primo presidente senegalese.⁶¹ La forza del personaggio di Senghor, poeta e uomo politico, risiedette nella capacità di incarnare tutti gli ideali dell'élite senegalese degli anni Sessanta. Al contempo, date le origini rurali, egli aveva ben chiaro quali fossero le problematiche e i riferimenti più importanti di gran parte della popolazione all'indomani dell'indipendenza. La capacità di conciliare nella sua persona le aspirazioni delle classi occidentalizzate e della società rurale fecero di lui un vero e proprio padre della nazione.⁶²

Il suo governo ebbe delle tendenze autoritarie: il paese, dal 1962, divenne un monopartitismo *de facto* e vi furono delle restrizioni alle libertà civili, in particolare alla libertà di espressione per mezzo della stampa. Tuttavia, il suo spirito umanista impedì la deriva del Senegal verso uno stato di polizia: come nota Coulon, la sua volontà del fare del proprio paese una Grecia africana era del tutto incompatibile con un regime del sospetto, soffocante verso la libertà di espressione tramite la cultura e le arti.⁶³

Negli anni Settanta, in controtendenza a gran parte dello scenario politico africano, Senghor favorì una lenta riapertura al multipartitismo. Nel 1976, venne

⁶¹ W.A.E. Skurnik, *Léopold Sédar Senghor and African Socialism*, cit.

⁶² *Ivi.*

⁶³ C. Coulon, *Senegal*, cit.

approvata una riforma costituzionale che permise una forma di competizione tripartita: ciascun partito doveva riconoscersi all'interno di un posizionamento ideologico tra il social-democraticismo, nel quale si iscrisse il partito di Senghor, il liberal-democraticismo, in cui si riconobbe il partito di Abdoulaye Wade, e l'orientamento comunista-marxista. Nel 1978, fu ammesso anche il partito conservatore.

Nel 1980 Senghor fu il primo capo di Stato africano a rinunciare al proprio incarico tramite dimissioni. L'anno seguente salì al potere Diouf, suo successore designato, rimasto in carica fino al 2000. Iniziò un periodo di accrescimento della competizione multipartita, che fece del Senegal un «multipartitismo integrale».⁶⁴ Per far fronte alle critiche rivolte al suo predecessore, Diouf estese la libertà di stampa e ridusse il controllo dello Stato sulla vita economica e associativa del paese.

3.2.3. Abdou Diouf: liberalizzazione politica ed emersione del Civisme

Il governo di Diouf, durato dal 1981 al 2000, fu caratterizzato dall'emergere del ruolo della società come forza consapevole di sé e capace di interloquire con la politica e di influenzarla, avente potenzialità di opposizione e un ruolo chiave nell'emersione di istanze e criticità del paese. Di ciò era consapevole lo stesso successore di Senghor, il quale era a capo dell'UPS ma non disponeva di una propria base di sostenitori interna al partito. Cercò dunque appoggio all'esterno, cercando di dare un'immagine di sé come rappresentante della popolazione anziché della propria classe politica. Nacquero dunque

⁶⁴ M. Tamba, *Mutations politiques au Senegal*, cit.; A. Tine, *De l'un au multiple et vice-versa?*, cit.

alcuni gruppi sociali di supporto al nuovo presidente, come il COSAPAD e il GRESEN, i quali si impegnarono a mobilitare il supporto a favore del nuovo presidente.

Negli anni Ottanta e Novanta si ebbe una progressiva liberalizzazione della libertà di stampa e di espressione, cosa che favorì, insieme alla crescente crisi economica e all'insoddisfazione verso il capo di governo, la nascita di movimenti urbani guidati per lo più da giovani e da intellettuali. Tali associazioni, come nota Gellar, ricoprirono un ruolo essenziale nel fare emergere tra le nuove generazioni la nozione di *Civisme*, l'impegno diretto della società senza mediazione religiosa nell'ottenere dei miglioramenti nella vita quotidiana.⁶⁵ Il movimento *Set Setal*, ad esempio, nacque a Dakar nel 1991. Aveva come scopo la riqualificazione dei quartieri della capitale e, in parallelo, l'ambizione che lo stesso rinnovamento toccasse la società senegalese. Accanto ad esso nacquero associazioni locali di promozione culturale e sportiva, gruppi di matrice religiosa spinti da una maggiore consapevolezza del ruolo della cittadinanza attiva, movimenti femministi che rivendicavano un maggior coinvolgimento nel campo politico e un cambiamento della concezione del ruolo della donna all'interno della società. Apparvero anche ONG volte a stimolare la partecipazione elettorale e la circolazione di informazioni tra i cittadini. Dalle elezioni del 1978, infatti, era in corso la diminuzione costante della partecipazione elettorale, data la disillusione nei confronti delle possibilità che tramite il voto si possano determinare dei concreti cambiamenti all'interno del paese.⁶⁶

La stimolazione alla partecipazione elettorale e lo sviluppo della *Citoyenneté* sarebbe stata fondamentale per la svolta elettorale del 2000 che avrebbe portato al governo Wade dopo le ripetute sconfitte del 1988, 1993, 1999.

⁶⁵ S. Gellar, *The Rise of Citizen Movements*, cit.

⁶⁶ *Ivi*.

L'accrescimento della consapevolezza del ruolo politico della società aveva prodotto effetti già in precedenza. In occasione delle elezioni del 1988, più volte ritardate e spostate, le proteste avevano fatto temere per la governabilità del paese. Durante la campagna elettorale del 1993 venne meno l'uso degli *Ndighel*, un ordine su chi votare rivolto ai propri fedeli da parte dei *Khalifes* maggiori. Sia i fedeli sia i nuovi capi religiosi iniziarono a ritenere inaccettabile che i fedeli non avessero libertà di scelta in ambito politico. Le nuove generazioni di *Marabouts* concepiscono in modo diverso il proprio ruolo, rifiutando di ingerirsi nella politica. Tuttavia, come nota Mbow, ciò ha riguardato soprattutto le fasce della popolazione maggiormente istruite e all'interno dei centri urbani. Probabilmente, secondo l'autrice, l'uso di ordinare ai propri fedeli chi votare è ancora ampiamente in uso nelle campagne e a livello locale, sebbene le massime autorità del paese non lo praticino più espressamente.⁶⁷

3.3.3. I movimenti sociali successivi alla svolta del 2000

La vittoria di Wade nel 2000 sembrò rappresentare un momento di svolta decisiva per la vita politica del Senegal: la speranza era che il paese avesse consolidato la capacità di vivere pacificamente il ricambio dei vertici e di istituzionalizzare il cambiamento come normalità della vita politica. Egli aveva dichiarato che la sua «missione storica» era «sradicare il baobab del socialismo dal Senegal»⁶⁸ e promise la riduzione dei poteri presidenziali e il rinnovamento degli assetti democratici. Nessuno sembrava più adatto a garantire l'alternanza al potere: era stato all'opposizione per venticinque anni e aveva

⁶⁷ P. Mbow, *Senegal: The Return of Personalism*, cit., p. 166 ss.

⁶⁸ M.C. Diop, M. Diouf, A. Diaw, *Le baobab a été déraciné*, cit.

partecipato come ministro ai governi di unità nazionale voluti da Diouf negli anni Novanta. Il suo partito si chiamava *Sopi*, cambiamento, e ciò sembrò possibile con la sua vittoria che mise fine a quarant'anni di governo del partito socialista.

Egli si presentò nei primi anni del suo governo come un politico del tutto diverso dal suo predecessore, dandosi una veste liberale: ambiva ad attrarre investimenti internazionali e a promuovere la costruzione e l'implementazione di grandi infrastrutture, quali aeroporti, porti marittimi e telecomunicazioni. Si trattava di una visione politica maggiormente proattiva e visionaria, ma contraddistinta anche da tratti personalistici e populistici. Come nota Galvan, Wade si è mostrato un talento della retorica democratica, capace di stupire i propri elettori abituati alla maggiore freddezza e compostezza di Diouf. Quando un uomo fu ucciso nel corso di una protesta studentesca, Wade destituì il ministro dell'educazione superiore e aprì due inchieste sui fatti. Incontrò anche i leader degli studenti, utilizzando un potere persuasivo per calmare la crisi. Ciò impressionò le persone impegnate nelle proteste, poco abituate ad un confronto diretto con la classe politica.⁶⁹ In una prima fase, vi fu un'ulteriore apertura al multipartitismo, un multipartitismo con tratti che alcuni studiosi hanno definito anarchici. Proliferarono partiti anche piccolissimi, volti a promuovere personalità note e gli interessi rilevanti a livello di singoli quartieri. Tuttavia, il governo di Wade rappresentò anche un marcato ritorno al neopatrimonialismo e al personalismo. Egli si appoggiò largamente ai leader religiosi e in particolare al califfo di Touba, città santa del mouridismo. Pur non adottando *Ndighel*, il califfo appoggiò pubblicamente il Presidente tramite interviste sui canali televisivi, dichiarando che le infrastrutture locali sarebbero migliorate, se Wade fosse stato rieletto.

⁶⁹ D.C. Galvan, *Political Turnover*, cit., p. 55.

Il nuovo presidente sfruttò il nomadismo politico sia per avere l'appoggio politico necessario al controllo delle istituzioni, sia per la necessità di avere presso di sé soggetti che avessero già confidenza con il processo politico. Ciò determinò, malgrado la svolta elettorale, la conservazione della classe politica precedente, la politicizzazione dell'amministrazione e vanificò di fatto i tentativi di cambiamento cercati dalla società. Wade cambiò continuamente i propri ministri. Unito alla necessità di soddisfare continuamente i propri alleati politici, ciò determinò l'adozione di politiche non rivolte né al lungo periodo né agli interessi superiori e collettivi del paese, ma finalizzate unicamente al mantenimento del consenso interno alla classe politica. Furono ristrette le libertà individuali,⁷⁰ vi furono indagini e arresti contro giornalisti, attacchi fisici contro avversari politici e furono approvate leggi che concedevano l'amnistia, strumentalizzate per liberare gli alleati dalle condanne ricevute.

Il governo Wade danneggiò l'immagine del Senegal a livello internazionale. Dopo il 2000 proliferarono movimenti cittadini volti a informare e a mobilitare la popolazione contro le violazioni delle norme democratiche.⁷¹ Una delle prime associazioni a dichiararsi "movimento cittadino" fu *Mouvement Citoyen*, nato nel 2005. Esso mirava a promuovere l'educazione civica, la partecipazione cittadina, a sostenere l'attivismo civico e lo sviluppo di una buona governance sia a livello locale sia a livello di basi sociali. Si rivolgeva soprattutto a donne e giovani e si poneva come indipendente dai leader politici. Nel 2008 *Mouvement Citoyen* fornì ampio supporto organizzativo a favore delle campagne di informazione e di ricerche lanciate dall'*Assises Nationales* sullo stato dell'economia, dell'economia, della cultura senegalesi, miranti a mobilitare la società

⁷⁰ P. Mbow, *Senegal: The Return of Personalism*, cit.

⁷¹ La ricostruzione più completa dei movimenti cittadini sorti dopo il 2000 è stata fatta da S. Gellar, *The Rise of Citizen Movements*, cit. Nelle prossime pagine mi appoggerò alle sue ricostruzioni.

senegalese per dare soluzione alle sue crisi cercando di migliorare il funzionamento della democrazia. L'AN invitò molti professionisti, studiosi, uomini d'affari come volontari in approfondimenti di ricerche su vari temi; inoltre, cercò di coinvolgere sia i membri del governo che l'opposizione ai suoi dibattiti politici. L'esito dei lavori è la *Charte de Gouvernance Démocratique*.⁷² Wade e i suoi alleati non accettarono di prendere parte agli incontri, affermando che il paese non stava affatto attraversando una crisi e che non c'era bisogno di riforme. Inoltre, rifiutarono il confronto con una formazione non eletta che rivendicava di parlare a nome del popolo, cercando di minare la reputazione di un governo che, al contrario, aveva ricevuto un mandato da parte dell'elettorato senegalese. L'AN fu anche accusata di essere uno strumento nelle mani dell'opposizione.

Il risultato dell'opera dell'*Assises Nationales* risultò evidente già alle elezioni locali del 2009, in occasione delle quali i partiti legati alla coalizione di Wade, pur venendo rieletti nelle aree rurali, persero il controllo delle aree urbane e della capitale, dove trionfò la coalizione *Benno Siggil Senal*, composta da trentatré partiti di opposizione che si erano uniti e avevano supportato l'AN. Le elezioni del 2009 rappresentarono la conferma della capacità di determinare trasformazioni concrete delle formazioni sociali. L'impresa non fu di poca cosa, considerando che il paese soffriva di una marcata diminuzione della partecipazione politica dalle elezioni del 1978, a causa della disaffezione per la politica, dalla percezione dell'inutilità della propria partecipazione per il cambiamento del paese.

⁷² Si noti in particolare come tra gli auspici e le proposte per implementare la democrazia senegalese, oltre che alla riduzione dei poteri e delle ingerenze del Presidente della Repubblica negli altri poteri, vi è un forte richiamo all'implementazione della democrazia senegalese come *democrazia partecipativa*. La *Charte* dichiara infatti che il Senegal è uno Stato di diritto, fondato sull'etica e sulla democrazia partecipativa (I. *Vision pour le Senegal*) è un obiettivo dell'*Assises* consolidare o istituzionalizzare, dove manca, la democrazia senegalese «*en développant l'approche inclusive, circulaire et multi-acteurs*». (III. *Modele de Gouvernance*, p. 14) Disponibile su: https://www.afrique-gouvernance.net/bdf_document-1164_fr.html

Dopo l'impatto del 2009, crebbe ulteriormente il numero di movimenti e associazioni civiche, laiche o religiose, rivolte a scopi della più varia natura, tutti accomunati dal ricorso al linguaggio del *Civisme* e della *Citoyenneté*, inneggianti a riforme istituzionali in nome di una maggiore democraticità del paese.

Si sviluppò una maggiore sensibilità in opposizione al vecchio sistema clientelistico di compravendita del voto, istanza portata avanti in particolar modo dal movimento giovanile *Ya en Marre* ma anche da alcuni leader religiosi, che dichiararono pubblicamente di rispettare le scelte dei cittadini e di rinunciare all'uso di *Ndighel*. Tuttavia, malgrado l'importante ruolo nella diffusione della cittadinanza attiva, l'AN, le associazioni civiche e i partiti di opposizione non riuscirono a identificarsi in un unico candidato da sostenere alle elezioni del 2012 contro Wade. Macky Sall, il principale avversario alla guida del partito *Alliance pour la République*, rifiutò di essere dipendente da formazioni sociali, volendo correre autonomamente. La frammentazione era così ampia che nel 2012 corsero quattordici gruppi politici. Il primo turno di votazioni fu carico di tensioni a causa della ricandidatura di Wade per il terzo mandato. Il ballottaggio tra Wade e Sall fu invece caratterizzato da un clima maggiormente stabile, i movimenti sociali si unirono nel sostenere Sall, che fu confermato vincitore delle elezioni del 2012.

3.3.4. Macky Sall: verso le elezioni del 2024

In attesa del secondo turno di votazioni, Sall aveva dichiarato la propria volontà di attuare riforme istituzionali e il proprio impegno ad andare incontro alle richieste contenute nella Carta elaborata dall'Assise National. Tuttavia, come Wade prima di lui, una volta eletto, egli ha riaffermato il proprio mandato popolare e la legittimazione a

prendere autonomamente decisioni per il bene del paese. Non sono state seguite le indicazioni dell'AN e, in particolare, malgrado le promesse, nulla è stato fatto per ridurre le prerogative presidenziali e per trasformare il paese in una repubblica parlamentare. È stata però approvata una riforma costituzionale che ha ridotto il mandato del presidente da sette a cinque anni.⁷³

In generale, sotto Macky Sall, il paese ha visto un peggioramento del grado di democraticità delle istituzioni.⁷⁴ C'è stata anche, secondo i report annuali di Freedom House, una restrizione della libertà di espressione e di riunione, peggioramento determinato anche dalle restrizioni necessarie a fronteggiare l'epidemia di COVID-19. Il governo Sall è stato accusato di nepotismo e opacità nell'amministrazione, critiche contenute anche nel primo report annuale della Commissione Nazionale Anticorruzione (OFNAC). A seguito della pubblicazione del documento, il presidente della commissione, Nafi Ngom Keita, è stato licenziato con l'accusa di aver fatto trapelare informazioni confidenziali di Stato e di aver tentato di manipolare l'opinione pubblica.⁷⁵

Come già riportato nella prima parte del capitolo, il Senegal è stato scosso a partire dal 2021 dalle proteste contro le accuse e poi contro la condanna di Ousmane Sonko, il quale avrebbe rappresentato alle elezioni del 2024 il principale avversario di Sall. Inoltre, appariva altamente probabile una ricandidatura di Sall per un terzo mandato, in violazione delle disposizioni costituzionali. Il Presidente della Repubblica, infatti, pur non sbilanciandosi nel dichiarare la sua terza ricandidatura, aveva affermato che sarebbe stato suo diritto presentarsi alle elezioni del 2024. Sall sosteneva che, essendo stato il suo primo

⁷³ D. Kohnert, L. Marfaing, *Senegal: Presidential elections 2019*, cit.

⁷⁴ Report Freedom House dal 2013.

⁷⁵ Report Freedom House 2022.

mandato di sette anni, il divieto dei due mandati avrebbe riguardato i mandati della durata di cinque anni, il primo dei quali ricoperto nel quinquennio 2019-2024.

Nel 2023, alla notizia della condanna di Sonko per “corruzione dei giovani” in luogo della precedente accusa di violenza sessuale, il paese è stato scosso a partire dal mese di giugno da una recrudescenza delle proteste, in particolare nella capitale e a Zinguichor, nel sud del paese, nella Casamance. Le proteste hanno fatto temere per la governabilità del paese. Le dichiarazioni ufficiali parlarono di sedici morti, ma, secondo Amnesty International, le cifre avrebbero superato i ventitré morti, da aggiungere ai trecentocinquanta feriti e ai cinquecento arresti. Il giorno della pronuncia della sentenza, furono sospesi i canali televisivi e i social che diffondevano la notizia dell’inizio delle proteste. La motivazione ufficiale era evitare la diffusione di fake news e di messaggi sovversivi, incitanti all’odio e alla violenza.⁷⁶

Tutto sembrò portare il paese in direzione di un grave disordine, che si sarebbe acuito fino alle elezioni, previste per il febbraio 2024. Tuttavia, la sera del 3 luglio 2023, Macky Sall tenne un discorso in cui dichiarò che non si sarebbe ricandidato nel 2024. Egli specificò che, tuttavia, la Costituzione gliene avrebbe dato diritto. Affermò anche che i movimenti di protesta erano un attentato alla coesione sociale del paese e che erano stati architettati dalla criminalità organizzata contro il paese, lo Stato e la Repubblica per seminare il terrore.⁷⁷

L’opposizione criticò l’affermazione di Sall sulla costituzionalità di una terza candidatura e l’attribuzione delle proteste a dei poteri occulti. La maggior parte dell’opposizione sostiene con veemenza che la mancata ricandidatura di Sall non è affatto

⁷⁶ AA. VV., *Senegal: Macky Sall e l’opposizione su misura*, cit.; AA. VV., *Senegal, Macky Sall non sarà candidato a un terzo mandato*, in «Rivista Africa», 4 luglio 2023.

⁷⁷ *Ivi*.

un suo diritto. La scelta di non ricandidarsi è una resa davanti alla vittoria della popolazione senegalese, che si è mobilitata per la democrazia del paese: è questa la ragione per cui Sall avrebbe temporeggiato tanto nel rendere pubblica la sua decisione. L'unica violenza non è scaturita dalle proteste, afferma Mamadou Mbodj, ma è stata violenza istituzionale.⁷⁸

Nondimeno, certamente questo rappresenta un nuovo traguardo per la società senegalese, che inizia progressivamente a prendere il controllo sulla vita politica. In assenza di un funzionante *Executive Constraint* a livello di organi istituzionali, la società è riuscita a cambiare nuovamente la direzione delle istituzioni e della politica.

3.3.5. Conclusioni

Il Senegal rappresenta un caso studio dal quale emerge in modo piuttosto evidente il modo in cui la dimensione politica e la realtà sociale non funzionano autonomamente ma sono in rapporto dialettico, si scontrano e si influenzano reciprocamente senza sosta.

Schaffer ha mostrato quanto la cultura influenzi la percezione e le aspettative legate alla democrazia nel vivere quotidiano, determinando modi via via diversi di pensare, comprendere e interpretare le istituzioni. Nelle campagne del Senegal, la democrazia è definita attraverso i termini consenso, solidarietà e reciprocità. Ciò fa sì, da un lato, che la cultura rurale sia particolarmente permeabile alla sensibilità democratica, in quanto al centro del vivere politico dell'individuo vi è il perseguimento del bene della propria comunità, a prescindere da quale sia la forma di governo concretamente adottata. D'altro canto, una concezione strumentale della democrazia, intesa come mezzo per

⁷⁸ *Ivi.*

perseguire e redistribuire benefici materiali, fa sì che l'adozione di pratiche di scambio e di meccanismi clientelari contraddistingua non solo i cittadini, ma anche la classe politica, determinando un cattivo uso delle risorse pubbliche e un alto livello di corruzione nelle istituzioni. La popolazione urbana è maggiormente educata alla sensibilità per la dimensione procedurale. Essa, a seguito delle vicende elettorali più recenti, ha maturato una maggiore consapevolezza della propria potenzialità nell'influenzare il gioco politico e dell'avere un ruolo decisivo nell'arginare alcune patologie istituzionali o, quantomeno, nel limitare il protrarsi di aperte violazioni costituzionali. L'*Assises Nationales* ha redatto la *Charte de gouvernance démocratique* (2009), la quale rappresenta una sintesi delle aspirazioni dei movimenti cittadini sviluppatasi dagli anni Ottanta a oggi. In essa è stata espressa l'ambizione di sviluppare e rafforzare il Senegal come democrazia partecipativa, volta a includere e informare cittadini di tutti i livelli di istruzione e di tutte le zone del paese, ambendo a una maggiore decentralizzazione dello Stato. Oltre ad auspicare la massima partecipazione possibile di tutte le componenti sociali, la cui sensibilità impatterà fortemente sulla democrazia, anche nella Carta dell'AN, malgrado la veste fortemente liberaldemocratica, compaiono degli aspetti che, dalla trattazione di Schaffer, sembrano contraddistinguere in modo profondo la cultura senegalese tradizionale. Si auspica all'implementazione della democrazia senegalese come democrazia partecipativa, la quale sviluppi al proprio interno un approccio circolare e che dia spazio a tutti gli attori sociali, sebbene in ossequio del principio di laicità dello Stato. Occorre ricordare, inoltre, il riferimento alla «cultura del consenso», la quale è ritenuta un elemento essenziale per costituire un corpo cittadino che sappia prevenire e regolare i conflitti.

*de favoriser le dialogue social et le consensus entre les acteurs sociaux comme mode de prévention et de règlement des conflits et d'élaboration des politiques de développement.*⁷⁹

Ancora una volta, il consenso e la partecipazione, concetti tradizionalmente importante nella cultura senegalese, assumono un ruolo preponderante nella concezione democratica, molto maggiore rispetto al ruolo che viene accordato in occidente.⁸⁰ I significati di consenso, solidarietà e reciprocità sembrano dunque permanere anche nella comprensione della democrazia da parte dei soggetti maggiormente occidentalizzati.

A livello di vertici politici, nei momenti di massima difficoltà, è stata frequente la ricerca di appoggio o a formazioni sociali extra-partitiche, come accaduto all'inizio del mandato di Diouf, o alla leadership religiosa, come fatto da Wade e da Sall in anni più recenti. Legittimo o meno, si tratta di un'importante interferenza della cultura tradizionale senegalese e del settore sociale sulle istituzioni democratiche. Questo è un dato di fatto che non può venire trascurato nelle trattazioni sulla democrazia. Tutto ciò rende necessario analizzare la situazione del Senegal utilizzando una categoria aperta di democrazia. Irrigidirsi su una nozione forte di democrazia, escludendo che si possa parlare di essa in un paese come quello in oggetto, impedisce di comprendere a fondo l'ambiguità e le trasformazioni in corso nel paese. Questo atteggiamento espone anche al rischio, d'altra parte, di facili entusiasmi per fatti, come le elezioni del 2000, che non sono garanzia di un accrescimento dello sviluppo della sensibilità democratica – intesa in senso occidentale – in un paese la cui complessità politica non può essere riassunta nel successo

⁷⁹ Assises Nationales du Sénégal, *Charte de gouvernance démocratique*, cit., p. 12.

⁸⁰ Cfr. G. F. Gaus, *Reason, justification, and consensus: Why democracy can't have it all*, in J. Bohman, W. Rehg, a cura di, *Deliberative democracy: Essays on reason and politics*, MIT, Cambridge, 1997, pp. 205-242; P. Bachrach, *Elite consensus and democracy*, in «The journal of Politics», XXIV, 3, 1962, pp. 439-452.

o nell'insuccesso di una competizione elettorale, né giudicata alla luce dell'ingerenza più o meno forte di poteri non democratici, data la loro fondamentale funzione di stabilizzazione e armonizzazione sociale. Anche sostenere che il Senegal è un modello nella pacifica convivenza religiosa è un'affermazione che va contestualizzata e richiede di sacrificare la concezione francese di *Laïcité*.

Si potrebbe affermare che, anche sotto gli aspetti maggiormente positivi che contraddistinguono il Senegal, la questione è molto più complicata di quello che potrebbe apparire quando si agitano valori astratti, ma fortemente culturali, come libertà, eguaglianza, imparzialità. Anche parlare di democrazia è estremamente complesso e non è rifugiandosi in definizioni rigide che si può comprendere la realtà vivente.

Bibliografia

AA.VV., *Democracy in What State?*, Columbia University Press, digital version, 2009.

AA. VV., *Senegal: Macky Sall e l'opposizione su misura*, in «Nigrizia», 27 giugno 2023.

AA. VV., *Senegal, Macky Sall non sarà candidato a un terzo mandato*, in «Rivista Africa», 4 luglio 2023.

Abrams, P., *Notes on the Difficulty of Studying the State*, in «Sociology Lens», I, 1, 1988, pp. 58-89.

Adi, H., Sherwood, M., *Pan-African History. Political figures from Africa and the Diaspora since 1787*, Routledge, New York, 2003.

Aime, M., *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino, 2008.

Agamben, G., *In che stato è la democrazia*, Nottetempo, Roma, 2010.

Ake, C., *The Unique Case of African Democracy*, in «International Affairs», LVIX, 2, 1993, pp. 239-244.

Altini, C., a cura di, *Democrazia. Storia e teorie di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna, 2011.

Altman, D., *Direct Democracy Worldwide*, Cambridge University Press, New York, 2011.

Amselle, J.-L., *Islam Africani. La preferenza sufi*, Meltemi, Edizione digitale, 2018.

Anheier, H. K., Isar, Y. R. (Eds.), *Cultures and globalization: cities, cultural policy and governance*, Sage, New York, 2012.

Antiseri, D., *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Rubettino, Roma, 2005.

Assises Nationales du Sénégal, *Charte de gouvernance démocratique*, Dakar, 16 maggio 2009, disponibile su: https://www.afrique-gouvernance.net/bdf_document-1164_fr.html

Ayana, D., *Anchoring Democracy in Indigenous African Institutions*, in «African and Asian Studies», I, 1, 2002, pp. 23-61.

Bachrach, P., *Elite consensus and democracy*, in «The journal of Politics», XXIV, 3, 1962, pp. 439-452.

Barnard, A., *Storia del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna 2002.

Barrows, L.C., *Faidherbe and Senegal: A Critical Discussion*, in «African Studies Review», XIX, 1, 1976, pp. 95-117.

Battera, F., *La sostenibilità della democrazia in Africa. Condizioni e possibilità di consolidamento*, Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2010.

Bauman, Z., *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna, 2010.

Beck, L.J., *Reining in the Marabouts? Democratization and Local Governance in Senegal*, in «African Affairs», C, 401, 2001, pp. 601-621.

Bell, D.A., *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton University Press, Princeton, 2006.

Berg-Schlosser, D., a cura di, *Democratization. The State of Art*, Barbara Budrich Publishers, Opladen, 2007.

Blunden, A., *The Origins of Collective Decision Making*, Brill, Londra, 2016.

Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1991.

Bobbio, N., *Liberalismo e democrazia*, Simonelli, Milano, 2006.

Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 2004.

Bogaards, M., *De-democratization in Hungary: diffusely defective democracy*, in «Democratization», 25, 8, 2018, pp. 1481–1499.

Brenkman, J., *The cultural contradiction of Democracy: Political Thought since September 11*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

Brown, S., Kaiser, P., *Democratisation in Africa: Attempts, Hindrances and Prospects*, in «Third World Quarterly», XXVIII, 6, pp. 1131-1149.

Buss, A., *The evolution of Western Individualism*, in «Religion», 30, 1, 2000, pp. 1-25.

Calchi Novati, G.P., Valsecchi, P., *Africa: la storia rinnovata. Dalle prime forme politiche agli Stati nazionali*, Carrocci, Roma, 2018.

Caldeira, T.P.R., *Democracy and Violence in Brazil*, in «Comparative Studies in Society and History», XLI, 4, 1999, pp. 691-729.

Canfora, L., *Se la democrazia degli antichi sia ancora utile per emendare quella dei moderni*, in Altini, C., a cura di, *Democrazia. Storia e teorie di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 63-80.

Cheeseman, N., Sishuwa, S., *African Studies Keyword: Democracy*, in «African Studies Review», 2021, pp.1-29.

Colclough, C., McCarthy, S., *The Political Economy of Botswana*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

Collier, D., Levitsky, S., *Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research*, in «World Politics», XLIX, 3, 1997, pp. 430–51.

Clarck, A.F., *Imperialism, Indipendence, and Islam in Senegal and Mali*, in «Africa Today», XLVI, 3-4, 1999, pp. 149-167.

Clastres, P., *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli, Milano, 1977.

Clastres, P., *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, Les éditions de minuit, Parigi, 1974.

Comaroff, J.L., Comaroff, J., *Postcolonial Politics and Discourses of Democracy in Southern Africa: an Anthropological Reflection on African Political Modernities*, in «Journal of Anthropological Research», LIII, 2, 1997, pp. 123-146.

Consigliere, S., *Antropo-logiche: mondi e modi dell'umano*, Edizioni Colibrì, Milano, 2014.

Costa, P., *Libertà e ordine nell'età moderna*, in Altini, C., a cura di, *Democrazia. Storia e teorie di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 81-102.

Costabile, F., *Temi e problemi dell'evoluzione storica del diritto pubblico romano*, Giappichelli, Torino, 2016.

Coulon, C., *Senegal: The Development and Fragility of Semidemocracy*, in Diamond, L., Linz, J., Lipset, S.M., a cura di, *Democracy in Developing Countries. Africa*, vol. II, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1988, pp. 493-530.

Crouch, C., *Postdemocrazia*, Laterza, Bari, 2005.

Dahl, R.A., *La democrazia e i suoi critici*, Editori riuniti, Roma, 2005.

Dahl, R.A., *Polyarchy: participation and opposition*, Yale University Press, New Haven, 1971.

Dahl, R.A., *Sulla democrazia*, Laterza, Bari, 2000.

Dahl, R.A., *The Democracy Sourcebook*, MIT Press, Cambridge, 2003.

Dahl, R.A., *The Problem of Civic Competence*, in «Journal of Democracy», III, 4, 1992, pp. 45-59.

De Heusch, L., *The Symbolic Mechanism of Sacred Kingship: Rediscovering Frazer*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», III, 2, 1997, pp. 213-232.

Dewey, J., *Creative Democracy. The Task Before Us*, in Talisse, R.B. & Aikin, S.F. (eds.), *The Pragmatism Reader: From Peirce Through the Present*. Princeton University Press, 2011, pp. 150-154.

Diamond, L., *Elections Without Democracy: Thinking about Hybrid Regimes*, in «Journal of Democracy», XIII 2, 2002, pp. 21-35.

Diamond, L., *The Spirit of Democracy: The struggle to Build Free Societies Throughout the World*, Times Books, New York, 2008.

Diop, M.C., *Le Sénégal à la croisée des chemins*, in «Politique africaine», 104, 2006, pp. 103-126.

Diop, M.C., Diouf, M., Diaw, A., *Le baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal*, in «Politique Africaine», 78, 2000, pp. 157-179.

Diouf, M., a cura di, *Tolerance, Democracy and Sufis in Senegal*, Columbia University Press, New York, 2013.

Dozon, J.-P., *Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal*, in «Cahiers d'études africaines», on-line 198-199-200, 2010, pp. 857-279.

Dumont, G.-F., Kanté, S., *La géopolitique du Sénégal. De Senghor à l'élection de Macky Sall*, L'Harmattan, Parigi, 2019.

Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Gallimard, Parigi, 1979.

Dumont, L., *Homo aequalis*, Adelphi, Milano, 1984.

Dumont, L., *Saggi sull'individualismo. Prospettive antropologiche sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1983.

Ekeh, P., *The Constitution of Civil Society in African History and Politics*, in B. Caron (ed.), *Proceedings of the Symposium on Democratic Transition in Africa*, CREU, Ibadan, 1992, pp. 187-212.

Escherick, J.W., Wasserstrom, J.N., *Acting Out Democracy: Political Theater on Modern China*, in Wasserstrom, J.N., Perry, E.L., a cura di, *Popular Protest and Political Culture in Modern China*, Westview, Colo, 1994.

Evans, G., *The Responsibility to Protect: Ending ass Atrocity Once and for All*, in «Irish Studies in International Affairs», 20, 1, 2009, pp. 7-13.

Evans-Pritchard, E.E., *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Clarendon Press, Oxford, 1940.

Evans-Pritchard, E.E., Fortes, M., *African Political Systems*, Oxford University Press, Toronto, 1950.

Euripide, *Supplici*, in Paduano, G. (a cura di), *Il teatro greco: Tragedie*, BUR, Milano, pp. 749-786.

Fall, A., *Understanding the Casamance Conflict: A Background*, in «KAIPTC Monograph», 7, 2010, pp. 3-39.

Fall, M., *L'Etat senegalais et le renouveau recent de l'Islam: Une introduction*, in «Le Mois en Afrique», 219/220, 1984, pp. 154-159.

Fanlo Cortés, I., Poggi, F., *Con o senza diritto. Il diritto e le disuguaglianze di genere*, in «International Journal of gender studies», VIII, 15, 2019, pp. I-XXVIII.

Fatton, R., *Liberal Democracy in Africa*, in «Political Science Quarterly», CV, 3, 1990, pp. 455-473.

Fatton, R., *The Democratization of Senegal (1976-1983): "Passive Revolution" and the Democratic Limits of Liberal Democracy*, in «Review», X, 2, 1986, pp. 279-312.

Favole, A., *Le democrazie degli altri: prospettive antropologiche*, in «Parolechiave», 1, 2010, pp. 155-168.

Ferrajoli, L., *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Bari, 2013.

Ferrajoli, L., *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Bari, 2018.

Ferrajoli, L., *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato Nazione*, Anabasi, Milano, 1995.

Ferrara, A., *Democrazia e apertura*, Bruno Mondadori, Milano, 2011.

Forster, E.M., *Two Cheers for Democracy*, Penguin, Harmondsworth, 1967.

Foucault, M., *La cura di sé*, in ID., *Storia della sessualità*, vol. III, Feltrinelli, Milano, 2014.

Freedom House, *Senegal*, report 2019.

Freedom House, *Senegal*, report 2022.

Fukuyama, F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, UTET, Torino, 2020.

Galvan, D. C., *Political Turnover and Social Change in Senegal*, in «Journal of Democracy», XII, 3, 2001, pp. 51-62.

Gambaro, A., Sacco, R., *Sistemi giuridici comparati*, Utet, Milano, 2018.

Gaus, G., Courtland, S., Schmidtz, D., *Liberalism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, disponibile on-line: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/liberalism/>.

Gaus, G.F., *Reason, justification, and consensus: Why democracy can't have it all*, in Bohman, J., Rehg, W., a cura di *Deliberative democracy: Essays on reason and politics*, MIT, Cambridge, 1997, pp. 205-242

Geddes, B., *What do we know about democratization after twenty years?*, in «Annual Review of Political Science», 2, 1999, pp. 115-144.

Geis, A., Brock, L., Muller, H., *Democratic Wars: Looking at the Dark Side of Democratic Peace*, Palgrave Macmillan, Londra, 2006.

Geertz, C., *From the Native's Point of View: on the Nature of Anthropological Understanding*, in Id., *Local Knowledge*, Basic Books, 2000.

Geertz, C., *L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo*, in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, pp. 73-98.

Geertz, C., *The interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York, 1973.

Geertz, C., *What Is a State If It Is Not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places*, in «Current Anthropology», XLV, 5, 2004, pp. 577–593.

Gellar, S., *Democracy in Senegal. Tocquevillian Analytics in Africa*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.

Gellar, S., *The Rise of Citizen Movements and the Consolidation of Democracy under the Abdoulaye Wade Regime (2000-2012)*, in Diop, M.-C., a cura di, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade: Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*, Karthala, Parigi, 2013, pp. 119-151.

Gentili, A., *Lo Stato in Africa Sub-sahariana: da sudditi a cittadini?*, in «Scienza e politica», 34, 2006, pp. 51-73.

Giardini, M., *Antropologia dello Stato: un'introduzione*, in «Antropologia. Lo Stato», III, 2, 2016.

Gierke, O., *Der Germanische Staatsgedanke. Vortrag gehalten am schaftrecht*, II, Weidmann, Berlino, 1873.

Gorodnichenko, Y., Roland, G., *Culture, institutions and democratization*, in «Public Choice», 187, 2021, pp. 165-195.

Gottlieb, J., *The Determinants of Local Leader Influence in Elections: A Lab-in-Field Experiment in Senegal*, disponibile su: http://cpd.berkeley.edu/wp-content/uploads/2015/02/Gottlieb_Senegal_Games_12.29.14.pdf

Graeber, D., *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello stato, democrazia diretta*, Elèuthera, Milano, 2012.

Graeber, D., *L'utopia di Libertalia*, Elèuthera, Milano, 2021.

Graeber, D., *Possibilities Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, Chico, 2007.

Graeber, D., *Progetto democrazia. Un'idea, una crisi, un movimento*, Mondadori, Milano, 2014.

Graeber, D., *There Never Was a West. Or Democracy Emerges From the Spaces In Between*, in Id., *Possibilities Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, Chico, 2007, pp. 329-374.

Grassi, D., *Le nuove democrazie. I processi di democratizzazione dopo la caduta del Muro di Berlino*, Il Mulino, Bologna, 2008.

Gray, J.N., *On the Contestability of Social and Political Concepts*, in «Political Theory», V, 3, 1977, pp. 331-348.

Griffiths, J., *What is Legal Pluralism?*, in «The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», XVIII, 24, 1986, pp. 1-54.

Grossi, P., *Prima lezione di diritto*, Laterza, Bari, 2007.

Hayard, F.M., a cura di, *Elections in Independent Africa*, Routledge, New York, 2019.

Held, D., *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1989.

Held, D., *Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty*, in «Legal Theory», 8, 1, 2002, pp. 1–44.

Helgesen, G., Xing, L., *Democracy or “Min Zhu”: the Challenge of Western versus East Asian Notions of Good Government*, in «Asian Perspective», XX, 1, 1996, pp. 95-124.

Hobbes, T., *Leviatano*, Laterza, Bari, 2006.

Holm, J. D., *Elections in Botswana: Institutionalization of a New System of Legitimacy*, in Hayward, F. M., a cura di, *Elections in Independent Africa*, Routledge, New York, 1987, pp. 121-147.

Hoebel, E.A., *The Law of the Primitive Men*, Harvard University Press, Cambridge, 1973.

Huntington, S. P., *Democracy's Third Wave*, in «Journal of Democracy», II, 2, 1991, pp. 12-34.

Huntington, S. P., *The Clash of Civilization?*, in «Foreign Affairs», 72, 3, 1993, pp. 22-49.

Hu, S., *Confucianism and Western Democracy*, in Zhao, S., a cura di, *China and Democracy. Reconsidering the Prospects for a Democratic China*, Routledge, New York, 2000, pp. 55-72.

Ilievsky, N.L., *The individual sovereignty: conceptualization and manifestation*, in «Journal of Liberty and International Affairs», 1, 2, 2015, pp. 1-14

Jeffries, R., *The state, structural adjustment and good government in Africa*, in «Journal of Commonwealth and Comparative Politics», XXXI, 1, 1993, pp. 20-35.

Joseph, R., *Class, State and Prebendal Politics in Nigeria*, in P. L. Boulder (Ed.), *Africa: Dilemmas of Development and Change*, Westview Press., Boulder, 1998, pp. 44-63.

Karlström, M., *Imagining Democracy: Political culture and Democratisation in Buganda*, in «Africa», LXVI, 4, pp. 9-37.

Kasfir, :, *Civil Society, the State and Democracy in Africa*, in «Commonwealth and Comparative Studies», 36, 2, 1998, pp. 123-149.

Kaplan, T., *Democracy: A World History*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Kelly, C. L., *Senegal: What Will Turnover Bring?*, in «Journal of Democracy», XXIII, 3, 2012, pp. 121-131.

Kelsen, H., *Essenza e valore della democrazia*, in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 35-144.

Keynes, J. M., *La fine del laissez-faire*, in La Malfa, G., a cura di, Keynes, J.M., *Sono un liberale? E altri scritti*, Adelphi, Milano, 2010, pp. 197-226.

Kinzer, S., *Overthrow: America's Century of Regime Change from Hawaii to Iraq*, Tantor Media Inc., Old Saybrook, 2006

Kohnert, D., Marfaing, L., *Senegal: Presidential elections 2019. The shining example of democratic transitions immersed in a muddy power-politics*, in «MPRA paper», 12 marzo 2019.

Kuenzi, M. T., *Nonformal education, political participation and democracy: findings from Senegal*, in «Political Behavior», 28, 1, 2006, pp. 1-31.

Kurki, M., *Democracy and Conceptual Contestability: Reconsidering Conceptions of Democracy in Democracy Promotion*, in «International Studies Review», 12, 2010, pp. 362-386.

Lambert, R., *Democracy in Senegal: A Case Study of Democratic Success in Africa*, WWU Honors Program Senior Project, 2006.

Lapierre, J.-W., *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publication des Annales de la Faculté des lettres, Aix-en-Provence, 1968.

La Rosa, G., *Sacra Maiestas. La persistenza della sacralità della monarchia nel XIX secolo. Tre casi esemplari (I parte)*. In *Archivio istituzionale della ricerca dell'Università dell'Insubria*, 2011, pp. 69-101.

Lasch, C., *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano, 1981.

Latouche, S., *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

Laurent, A., *Storia dell'individualismo*, Il Mulino, Bologna, 1994.

Lee, R. B., De Vore, I., *Man the Hunter*, Routledge, Londra, 1969.

Le Roy, E., *Comparaison n'est pas raison: anthropologie et droit compare face aux traditions non europeenes*, in AA. VV., *Scritti in onore di Rodolfo Sacco. La comparazione giuridica alle soglie del Terzo Millennio*, Giuffré, Milano, 1994, pp. 675-692.

Lewellen, T., *Political Anthropology: An Introduction*, Praeger, Santa Barbara, 2003.

Lin, W., *The Translated and Transformed Concept of Min Zhu (Democracy and Republic): A Political Cultural Influence on Translation*, in «International Journal of Languages, Literature and Linguistic, IV, 4, 2018, pp. 303-308.

Linz, J.J., Stepan, A., *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1996

Lipovetsky, G., *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni Editrice, Milano, 2013.

Locke, J., *Second Treatise of Government*, Hackett, Cambridge, 1980.

Louie, K.-S., *Village Self-Governance and Democracy in China: an Evaluation*, in «Democratization», VIII, 4, 2001, pp. 134-154.

Marra, R., *L'eredità di Max Weber. Cultura, diritto e realtà*, Il Mulino, Bologna.

Marra, R., *Per il centenario weberiano. Weber e la politica nell'aurora di Weimar*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», L, 2, 2020, pp. 415-440.

Marchettoni, L., *Breve storia della democrazia. Da Atene al populismo*, Firenze University Press, Firenze, 2018.

Mamdani, M., *Africa: Democratic Theory and Democratic Struggle*, in «Economic and Political Weekly», XXVII, 41, 1992, pp. 2228-2232.

Mauro, E., Zagrebelsky, G., *La felicità della democrazia. Un dialogo*, Laterza, Bari, 2011.

Mauss, M., *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 68, 1938, pp. 262-281.

Mbodj, A.M., *Senegal: il caso Sonko e la rinuncia di Macky Sall a un terzo mandato*, in «Scienza e pace magazine», 5 luglio 2023.

Mbow, P., *Senegal: The Return of Personalism*, in «Journal of Democracy», XIX, 1, 2008, pp. 156-169.

Michelman, F.I., *How Can the People Ever Make the Law?* in «Modern Schoolman», 74, 4, 1997, pp. 311-330.

Miglio, G., *Lezioni di politica. Scienza della politica*, vol. II, Il Mulino, Bologna, 2011.

Miles, W., *Elections in Nigeria: a Grassroots Perspective*, Lynne Rienner, Boulder, 1988.

Miller, B., *Antropologia culturale*, A. Broccolini (a cura di), Pearson, Milano, 2014.

Mitchell, L.A., *The Democracy Promotion Paradox*, Rowman e Littlefield Publishers, Lanham, 2016.

Mitchell, T., *The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics*, in «American Political Science Review», LXXXV, 1, 1991, pp. 77-96.

Mody, M.A., *Les Défis Électoraux et Démocratiques En Afrique de l'Ouest*, in *L'état de La Démocratie En Afrique de l'Ouest*, Gorée Institut, Ile de Gorée, 2000.

Morrone, A., *Sovranità e Stato*, in «Associazione Italiana Costituzionalisti», 3, 2017, pp. 2-108.

Mouffe, C., *The challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londra, 1999.

Muhlberg, S., Paine, P., *Democracy's Place in World History*, in «Journal of World History», IV, 1, 1993, pp. 23-45.

Murphy, J., *Luganda-English Dictionary*, Catholic University of America Press, Washington, 1972.

Ngaidé, A., *Une société restructurée, une bourgeoisie responsable et des professionnels de la politique conscients*, in *L'état de la démocratie en Afrique de l'Ouest*, Gorée Institut, Ile de Gorée, 2000, pp. 13-29.

Niang, M., *La detestable transhumance: une spécificité bien sénégalaise*, in «EnQuete+», 20 novembre 2013.

Niasse Ba, S., *Présidentielle au Sénégal: une nouvelle configuration politique se dessine*, in «Le Monde Afrique», 2 febbraio 2019.

Ngwa, N.R., Birol, A., *Transformation of National Identity, Geo-politics and Nation Building in Post-colonial African States: The Cases of Cameroon and Senegal*, in «Journal of African Studies», 0, 0, 2021, pp. 1-23.

Nozick, R., *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981.

O'Brien, D.C., *Le contrat social sénégalaise à l'épreuve*, in «Politique africaine», 45, 1992, pp. 9-20.

O'Donnell, G., *Illusions about Consolidation*, in «Journal of Democracy», 7, 1996, 34-51.

Ong, A., *Chinese Modernities: Narratives of Nations and of Capitalism*, in Ong, A., Nonini, D., a cura di, *The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, Routledge, New York, 1997, pp. 171-202.

Ong, A., *Flexible Citizenship: the Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham, 1999.

Orvis, S., *Civil Society in Africa or African Civil Society?*, in «Journal of Asian and African Studies», 36, 1, 2001, pp. 17-38.

Osabu-Kle, D.T., *Compatible Cultural Democracy: the Key to Development in Africa*, University of Toronto Press, Toronto, 2000.

Ottaway, M., *Should Elections Be the Criterion of Democratization in Africa?*, in «CSIS Africa Noters», 145, 1993.

Ottemoeller, D., *Popular Perceptions of Democracy: Elections and Attitudes in Uganda*, in «Comparative Political Studies», XXXI, 1, 1998, pp. 98-124.

Ottemoeller, D., Marcus, R.R., Mease, K., *Popular Definitions of Democracy from Uganda, Madagascar, and Florida, U.S.A.*, in «Journal of Asian and African Studies», XXXVI, 1, 2001, pp. 113-132.

Ottonelli, V., *I principi procedurali della democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2012.

Palano, D., *I due volti della democrazia diretta. Note per la genealogia di un progetto moderno*, in «Teoria Politica», 10, 2020, pp. 341-362.

Pascuzzi, G. *Giuristi si diventa. Come riconoscere e apprendere le abilità proprie delle professioni legali*, Il Mulino, Bologna, 2019.

Paley, J., *Toward an Anthropology of Democracy*, in «Annual Review of Anthropology», 31, 2002, pp. 469-496.

Paine, T., *Senso Comune*, Il Gulliver, versione digitale, 2021.

Panikkar, R., Panikkar, R., *Is the Notion of Human Rights a Western Concept?*, in «Diogenes», XXX, 120, 1982, pp. 75-102.

Paris, R. *The right to dominate: How old ideas about sovereignty pose new challenges for world order*, in «International Organization», 74, 2020, pp. 453-489.

Pascuzzi, G., *Giuristi si diventa. Come riconoscere e apprendere le abilità proprie delle professioni legali*, Il Mulino, Bologna, 2019.

Patterson, A.S., *A Reappraisal of Democracy in Civil Society: Evidence from Rural Senegal*, in «The Journal of Modern African Studies», XXXVI, 3, 1998, pp. 423-441.

Pazé, V., *In nome del popolo: il problema democratico*, Laterza, Bari, 2011.

Petrillo, A., *Max Weber e la sociologia della città*, Milano, Angeli, 2001.

Petruciani, S., *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2018.

Polity IV, *Polity IV Country Report 2010: Senegal*, 2010.

Pompeo, F., *Elementi di antropologia critica*, Meti Edizioni, Torino, 2018.

Popper, K., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma, 1986.

Preuß, H., *Staat und Stadt. Vortrag gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 7. November 1908*, in «Vorträge der Gehe-Stiftung zu Dresden», I, Leipzig-Dresden, Teubner, 1909.

Portinaro, P.P., *La democrazia alla prova della globalizzazione. Tramonto o trasformazione?*, in «Archivio della Filosofia», LXXXI, 3, 2013, pp. 53-64.

Portinaro, P.P., *La democrazia nell'età dell'antipolitica*, in Altini, C., a cura di, *Democrazia. Storia e teorie di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 289-308.

Portinaro, P.P., *Le promesse non mantenute della democratizzazione*, in «Teoria politica», 1, 2011, pp. 33-51.

Portinaro, P.P., *Legittimità*, in *Treccani. Enciclopedia delle scienze sociali*, 1996.

Portinaro, P.P., *Profilo del liberalismo*, in Paoletti, G., a cura di, Constant, B., *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino, 2001.

Portinaro, P.P., *Stato*, Il Mulino, Bologna, 1999.

Pulcini, E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2001.

Putnam, R.D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York, 2000.

Pye, L.W., *The Spirit of Chinese Politics: a Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*, MIT Press, Cambridge, 1968.

Radcliffe-Brown, A.R., *Preface*, in Evans-Pritchard, E.E., Fortes, M., *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford, 1950, pp. XI-XXIII.

Rae, B., *Exporting Democracy: The Risks and Rewards of Pursuing a Good Idea*, McClelland & Stewart, Toronto, 2011.

Remotti, F., *Introduzione all'edizione italiana*, in Id., A cura di, Geertz, C., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 9-37.

Remotti, F., *Temi di antropologia giuridica*, Giappichelli, Torino, 1982.

Renaut, A., *L'ère de l'individu*, Gallimard, Parigi, 1990.

Robinson, P.T., *Democratization: Understanding the Relationship between Regime Change and the Culture of Politics*, in «African Studies Review», XXXVII, 1, 1994, pp. 39-67.

Ronchi, F., *L'Africa occidentale e le sue democrazie*, in «Il Mulino», 3, 2012, pp. 523-530.

Rosanvallon, P., *Democratic Universalism as a Historical Problem*, in «Costellations», 16, 2009, pp. 539-549.

Ross, A., *Che cos'è la democrazia?*, in Castignone S., Guastini R., a cura di, *Realismo giuridico e analisi del linguaggio*, ECIG, Genova, 1990.

Rouland, N. *Antropologia giuridica*, Giuffré, Milano, 1992.

Rustow, D.A., *Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model*, in «Comparative Politics», 2, 1970, pp. 337-363.

Sacco, R., *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, il Mulino, Bologna, 2007.

Sadiki, L., *Rethinking Arab Democratization: Elections without Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Salvadori, M., *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*, Donzelli, Torino, 2016.

Sartori, G., *Democrazia*, in Treccani, *Enciclopedia delle scienze sociali*, 1992, disponibile su: https://www.treccani.it/enciclopedia/democrazia_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/

Sartori, G., *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano, 1993.

Sartori, G., *Elementi di Teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1995.

Sahlins, M., *Goodby to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*, in «The Journal of Modern History», LXV, 1, 1993, pp. 1-25.

Sahlins, M., *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago, 1972.

Sahlins, M., Graeber, G., *On Kings*, HAU, Chicago, 2017.

Santoro, E., *I rifugiati e le nostre categorie di morale, politica, diritto e democrazia*, in «Teorie critiche del diritto», 2017, pp. 151-178.

Scalia, A., *Max Weber e la città democratica. Idealtipo del potere non legittimo*, Carocci, Roma, 2007.

Schaffer, F., *Democracy in Translation. Understanding Politics in an Unfamiliar Culture*, Cornell University Press, 2000.

Schaffer, F., *Elucidating Social Science Concepts. An Interpretivist Guide*, Routledge, New York, 2016.

Schaffer, F., *Political Concepts and the Study of Democracy: The Case of Demokaraasi in Senegal*, in «Political and Legal Anthropology Review», XX, 1, 1997, pp. 40-49.

Schaffer, F., *Thin Description: the Limits of Survey Research on the Meaning of Democracy*, in «Polity», XLVI, 3, 2014, pp. 303-330.

Schmitt, C., *Il concetto di «politico»: testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in Id., *Le categorie del «politico»: saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 88-205.

Schmitt, C., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano, 1991.

Schmitt, C., *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino, 2004.

Schmitter, P., *Civil Society East and West*, in L. Diamond et al. (Eds.), *Consolidating the Third Wave Democracies*, The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 239-262.

Sen, A., *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano, 2010.

Sharma, A., Gupta, A., *The Anthropology of State. A reader*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.

Simmel, G., *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma, 2001.

Skurnik, W.A.E., *Léopold Sédar Senghor and African Socialism*, in «The Journal of Modern African Studies», III, 3, 1965, pp. 349-369.

Sousa Santos, B., a cura di, *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, Verso Books, Londra, 2007.

Sousa Santos, B., *Può il diritto essere emancipatorio? Una riflessione teorica*, in «Democrazia e diritto», 1, 2004, pp. 25-55.

Southall, R., *Africa*, in Burnell, P., a cura di, *Democratisation through the Looking-Glass*, Manchester University Press, Manchester, 2002.

Smith, T., *America's Mission: the United States and the Worldwide Struggle for Democracy in the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

Light, M., *Exporting Democracy*, in K.E. Smith & M. Light (Eds.), *Ethics and Foreign Policy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 75-92.

Stocking, G. W., *Romantic motives and the history of anthropology*, in Id., *Romantic motives: Essays on anthropological sensibility*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989, pp. 3-9.

Stoppino, M., *Potere e teoria politica*, Giuffrè, Milano, 2015.

Tamba, M., *Mutations politiques au Senegal: Bilan de cinquante ans d'indépendance (1960-2010)*, Conference de Sociologie F.L.S.H., UCAD Senegal.

Thompson, M., *Whatever Happened to "Asian Values"?*, in «Journal of Democracy», XII, 4, 2001, pp. 154-165.

Tilly, C., *Inequality, Democratization, and De-Democratization*, in «Sociological Theory», 21, 1, 2009, pp. 37-43.

Tine, A., *De l'un au multiple et vice-versa? Essai sur le multipartisme au Sénégal (1974-1996)*, «Polis. Revue camerounaise de science politique», I, 3, 1997, p. 61-105.

Troeltsch, E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.

Tocqueville, A., *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano, 1999.

Touré, I., *Autonomy and local democracy in Africa: an illustration using the case of Senegal*, in «International Review of Administrative Science», LXXVIII, 4, pp. 752-774.

Twining, W., *Normative and Legal Pluralism: a global perspective*, in «Duke Journal of Comparative and International Law», 20, 2009, pp. 473-517.

Urbinati, N., *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e Verità*, Università Bocconi Editore, Milano, 2016.

Villalón, L.A., *Cautious Democrats: Religious Actors and Democratization Processes in Senegal*, in «Politics and Religion», 8, 2015, pp. 305-333.

Villalón, L.A., *Democratizing a (Quasi) Democracy: The Senegalese Elections of 1993*, in «African Affairs», XCIII, 371, 1994, pp. 163-193.

Villalón, L.A., *From Argument to Negotiation: Constructing Democracy in African Muslim Contexts*, in «Comparative Politics», XLII, 4, 2010, pp. 375-393.

Villalón, L.A., *Generational Changes, Political Stagnation, and the Evolving Dynamics of Religion and Politics in Senegal*, in «Africa Today», XLVI, 3-4, 1999, pp. 129-147.

Villalón, L.A., *Islamic society and State power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Villalón, L.A., *Senegal*, in «African Studies Review», XLVII, 2, 2004, pp. 61-71.

Vincenti, U., *Diritto senza identità. La crisi delle categorie giuridiche tradizionali*, Laterza, Bari, 2013.

Von Hayek, F., *Liberalismo*, Ideazione, Roma, 1996.

Wang, Z., *Public Support for Democracy in China*, in «Journal of Contemporary China», XVI, 53, 2007, pp. 561-579.

Watt, I., *Miti dell'individualismo moderno. Faust, don Chisciotte, don Giovanni, Robinson Crusoe*, Donzelli, Roma, 2007.

Weber, M., *Dominio*, in Id., *Economia e società*, vol. IV, Donzelli, Roma, 2018.

Weber, M., *La città*, Donzelli, Roma, 2003.

Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano, 2012.

Weber, M., *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di comunità, Milano, 2006, pp. 147-208.

Whitehead, N.L., *Violence*, Sar Press, Santa Fe, 2004.

Wieger, L., *Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification and Significatio. A Thorough Study from Chinese Documents*, Dover, New York, 1965.

Wilfahrt, M., *The politics of local government performance: Elite cohesion and cross-village constraints in decentralized Senegal*, in «World Development», 103, 2018, pp. 149-161.

Wunsch, J.S., *Refounding the African State and Local Self-Governance: The Neglected Foundation*, in «The Journal of Modern African Studies», XXXVIII, 3, 2000, pp. 487-509.