

a cura di Fabio Dei

# Antropologia della violenza

Saggi di  
Talal Asad, John R. Bowen, Veena Das,  
Robert M. Hayden, Michael Taussing,  
Nancy Scheper-Hughes

Copyright © 2005 Meltemi editore, Roma

Prima ristampa: giugno 2006

Traduzioni di Costanza Orlandi

È vietata la riproduzione, anche parziale,  
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,  
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore  
via Merulana, 38 – 00185 Roma  
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407  
info@meltemieditore.it  
www.meltemieditore.it



MELTEMI

## Tortura e trattamenti crudeli, inumani e degradanti *Talal Asad*

Questo saggio tratta del concetto moderno di “crudeltà”, con particolare riferimento all’articolo 5 della Dichiarazione universale dei diritti umani che recita: “Nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizioni crudeli, inumane o degradanti”. In questa affermazione gli attributi riferiti a “trattamento o punizioni” sembrano indicare tipi di comportamento che, anche se non sono l’esatto equivalente di “tortura”, comunque hanno una stretta affinità con essa.

I giudizi morali e le norme legislative che prendono spunto da questa norma hanno seguito in Occidente un percorso interessante e a questo farà riferimento il presente contributo. In questo saggio avanzo la tesi che le norme universali esposte nella Dichiarazione riguardino un’ampia gamma di comportamenti qualitativamente distinti. La mia argomentazione poggia su quattro punti. Primo: la moderna storia della “tortura” non rappresenta solo una testimonianza della progressiva messa al bando di pratiche crudeli, inumane e degradanti, ma fa anche parte di una più complessa storia della concezione moderna e secolare di cosa significa essere veramente umani. Secondo: sebbene l’espressione “tortura o trattamento crudele, inumano o degradante” venga utilizzata oggi come criterio culturalmente trasversale nella formulazione di giudizi morali o di norme legislative relative al dolore e alla sofferenza, in realtà il suo significato operativo è fortemente contestualizzato sia culturalmente che storicamente. Il terzo punto è collegato ai primi due: i nuovi tentativi di concettualizzare

sia la sofferenza – che include le categorie di “tortura mentale” e “trattamento degradante” – che il sofferente – un termine che viene usato ora anche per riferirsi agli esseri non umani e all’ambiente naturale – divengono sempre più universali nella loro portata ma particolari nel contenuto prescrittivo. L’ultimo punto è che la sensibilità moderna che vorrebbe eliminare il dolore e la sofferenza si scontra spesso con altri tipi d’impegno e di valori: il diritto degli individui di scegliere liberamente e la libertà degli Stati di difendere i propri interessi.

Presi assieme, questi quattro punti sottolineano la natura instabile di una categoria centrale della moderna società occidentale. La sua mancanza di chiarezza è da mettere in relazione con il fatto che i concetti di crudeltà, disumanità e trattamento degradante cercano di misurare quelli che spesso sono modelli di comportamento incommensurabili. Inoltre questi concetti sono usati in casi particolari contraddittoriamente.

Con questo non voglio sostenere che non ci possa essere qualcosa come “la crudeltà”: semplicemente sono scettico nei confronti dei discorsi universalisti nati attorno a essa, anche se il mio scetticismo è di natura intellettuale e non morale. In questo lavoro non m’interessa criticare le riforme alla tortura e ai trattamenti crudeli, inumani e degradanti ispirate dalla condanna delle Nazioni Unite; mi concentrerò piuttosto sul modo in cui i discorsi occidentali sulla crudeltà sono costruiti e sul modo in cui il concetto di tortura può sovrapporsi e sostituirsi ai concetti di trattamento crudele, inumano e degradante. A mio avviso è necessario porsi questi interrogativi se vogliamo capire meglio i nostri giudizi transculturali.

### *Le due storie della tortura*

Per prima cosa sarà utile prendere in considerazione due libri che rappresentano modi molto diversi di occuparsi della questione della crudeltà. Il primo, di George Riley

Scott, presenta la crudeltà fisica come una caratteristica delle società barbariche, cioè di quelle società che non hanno ancora conosciuto un processo di umanizzazione; il secondo, di Darius M. Rejali, propone una distinzione tra due tipi di crudeltà fisica, la prima propria delle società premoderne, l’altra di quelle moderne e descrive queste differenze nel contesto dell’attuale Iran.

Scott è stato membro di diverse accademie britanniche, incluso il Royal Anthropological Institute. La sua *Storia della tortura* (1940) è forse la prima trattazione moderna di questo tipo. Essa discute a lungo delle “razze selvagge e primitive”, dei popoli europei dell’antichità e della prima età moderna oltre che delle civiltà asiatiche (Cina, Giappone e India). Se da una parte si tratta di un resoconto di misure punitive oggi quasi del tutto abbandonate, dall’altra il testo passa in rassegna quali sono i motivi radicati o pervasivi per cui viene inflitta la sofferenza. Scott si rifà chiaramente alle idee di Krafft-Ebing, come si può constatare non solo nei riferimenti espliciti contenuti nel capitolo su sadismo e masochismo, ma anche nel più generale schema evolucionista che egli adotta, in base al quale il primitivo impulso a infliggere dolore rimane una possibilità latente (che in alcuni casi si realizza) nelle società civilizzate.

La posizione di Scott è abbastanza originale per il suo tempo perché prende in considerazione anche il maltrattamento nei confronti degli animali e denuncia il fatto che non siano loro riconosciuti diritti. Come altri autori moderni, Scott vede nell’ampliamento dei diritti l’elemento cruciale per l’eliminazione della crudeltà, ma, via via che la sua tesi si sviluppa, viene a galla un’ambiguità profonda: non è del tutto chiaro se egli pensa che la crudeltà umana sia semplicemente un esempio della crudeltà *bestiale* – cioè una manifestazione dell’istinto apparentemente generalizzato degli animali più forti a cacciare e attaccare la preda – oppure se egli ritiene che la crudeltà umana abbia un carattere di unicità e che non sia per niente una caratteristica del comportamento animale. In questo secondo caso, la quotidiana brutalità umana ri-

petto a quella animale sarebbe quindi essenziale per giustificare la persecuzione di categorie vulnerabili di persone (nemici sconfitti, bambini non iniziati e così via), partendo dalla premessa che queste non siano del tutto umane. In entrambi i casi, Scott mette in discussione l'idea liberale di ciò che è veramente umano: o gli esseri umani fondamentalmente non si differenziano dagli animali, o si differenziano in virtù della loro particolare capacità di essere crudeli.

Occorre notare che gli esempi di dolore fisico che Scott descrive come "tortura" appartengono qualche volta alla categoria della sottomissione involontaria alla punizione e qualche volta alla categoria che include le pratiche della disciplina personale (ad esempio rituali di resistenza o ascetismo). Scott non fa nessuna distinzione tra i due tipi: il dolore viene considerato come un'esperienza isolabile, da condannare in quanto tale.

Nell'incontro tra le "razze selvagge" e i moderni curoamericani, Scott non ha dubbi nell'affermare che la "tortura" è qualcosa che le prime fanno ai secondi, forse perché tortura è sinonimo di "barbarie"; in ogni caso, nella sua storia della tortura non compaiono le sofferenze inflitte agli indiani d'America dai colonizzatori bianchi e dagli Stati Uniti nel periodo della loro espansione.

Questo non significa che per Scott la tortura sia del tutto assente nello Stato moderno: egli parla ad esempio dell'uso della tortura da parte della polizia per ottenere la confessione dei sospettati ("il terzo grado"). La sua posizione in merito è che la storia della modernità sia in parte una storia dell'eliminazione progressiva di tutti quei comportamenti sociali che suscitano indignazione morale, inclusi quelli che adesso la legislazione internazionale definisce "trattamento o punizioni crudeli, inumane o degradanti". Scott non sostiene che questo obiettivo sia stato completamente realizzato, ma solo che sono stati fatti dei progressi. In questa storia di progressi, egli afferma, la definizione dello Stato e la difesa dei diritti sono gli strumenti più efficaci per proteggerci dalla crudeltà.

Nel suo importante saggio *Torture and Modernity* (1994), il politologo iraniano Darius Rejali propone l'interessante tesi che la tortura non sia, come sosteneva Scott, una sopravvivenza barbarica all'interno dello Stato moderno, ma un suo elemento costitutivo. Rejali classifica due tipi di tortura, moderna e premoderna, ma concorda con Scott nel ritenere che il termine "tortura" abbia un significato costante. Entrambi gli autori cioè pensano che parlare di tortura significhi riferirsi a una pratica in cui un attore infligge con la forza dolore a un'altra persona, a prescindere dal ruolo che occupa questa pratica all'interno di una più ampia economia morale.

Rejali presenta un resoconto molto dettagliato sulla funzione delle punizioni politiche in Iran, sia prima che successivamente alla modernizzazione del paese. La tortura moderna, secondo Rejali, rappresenta una forma di sofferenza fisica inseparabile da una società disciplinare. In Iran la pratica della tortura è fondamentale per l'attuale repubblica islamica come lo era per il regime di Pahlevi che la repubblica ha soppiantato: entrambe, ognuna a suo modo, sono moderne società disciplinari.

Rejali concepisce il suo saggio come risposta all'idea foucaultiana di tortura, esposta in *Sorvegliare e punire*<sup>1</sup>, e afferma che nella società moderna la tortura non viene sostituita dalla disciplina, come pensava Foucault, ma persiste in modo assai rilevante. Questa idea tuttavia nasce da un malinteso nella lettura di Foucault, il quale pone l'accento non sulla tortura, ma sul potere e in particolare sulla differenza tra potere sovrano, che ha bisogno di esibirsi pubblicamente, e potere disciplinare, che agisce attraverso la normalizzazione del comportamento quotidiano.

I rituali pubblici della tortura non sono più considerati necessari al mantenimento del potere sovrano (che poi siano funzionalmente necessari al mantenimento dell'"ordine sociale" è naturalmente un altro discorso). La tesi di Foucault sul potere disciplinare non viene comunque messa in discussione dall'esistenza di torture *surrettizie* nello Stato moderno, anzi, proprio perché la tortura viene

eseguita segretamente ed è intimamente connessa al recupero di informazioni, essa rientra nel campo delle attività di polizia, cioè in tutto quell'insieme di attività volte a difendere un fondamentale "interesse della società": la sicurezza ordinaria e straordinaria dello Stato e dei suoi cittadini. Si tratta inoltre di un'istituzione in cui conoscenza e potere si sostengono a vicenda. Molte delle attività di polizia vengono svolte in segreto, ma curiosamente Rejali non si occupa di questo aspetto.

La tortura moderna, in quanto parte dell'attività di polizia, viene eseguita segretamente anche perché infliggere pene fisiche a un prigioniero per estorcere informazioni o per un qualsiasi altro scopo è ritenuto un comportamento "incivile" e quindi illegale. La tortura deve rimanere segreta anche perché gli agenti di polizia non desiderano rendere pubblico ciò che essi vengono a sapere dai prigionieri, e dopo tutto l'efficacia di certi tipi di conoscenza disciplinare dipende dalla segretezza. Il carattere segreto della conoscenza acquisita durante il lavoro di polizia è quindi da mettere in relazione, da un lato, con l'incertezza delle critiche esterne riguardo al *se*, e in caso affermativo al *quanto spesso*, qualcosa di illegale sia stato compiuto da un potere burocratico per ottenere questa conoscenza ("la tortura è intollerabile in una società civilizzata"); dall'altro, con il *come, quando e dove* il potere legale decida di agire una volta che sia entrato in possesso dell'informazione segreta ("ogni società deve proteggere se stessa contro le cospirazioni criminali").

La definizione di tortura proposta da Rejali, cioè quella di una "violenza sanguinaria tollerata dalle autorità pubbliche", oscilla ambigualmente tra la pratica pubblica e lecita della tortura classica e il carattere *segreto* (perché "incivile") della tortura utilizzata dalla polizia in Stati in via di modernizzazione come l'Iran. La sua ampia argomentazione non dà conto di questa differenza. La tortura moderna, sostiene Rejali, è connaturata a quella che Foucault chiamava la società disciplinare e quindi, se non proprio identica alla disciplina, è molto simile a essa.

Il saggio di Rejali contiene giudizi preziosi riguardo alla brutalità del processo di modernizzazione. Tuttavia alle argomentazioni dell'autore si possono muovere due critiche. Per prima cosa, il caso preso come esempio, l'Iran del XX secolo, rappresenta quella che molti lettori definirebbero una società "in via di modernizzazione" e non ancora "pienamente moderna". Non è chiaro se tutte le trasformazioni avvenute in Iran nel periodo preso in considerazione da Rejali rappresentino veramente la modernizzazione nel senso di un miglioramento morale. Quindi il dato di fatto scandaloso che in questo paese si faccia aperto uso della tortura non basta ancora a dimostrare che la tortura sia connaturata alla modernità. L'argomentazione di Rejali su questo aspetto sarebbe stata più convincente se egli avesse preso in esame una società moderna, come ad esempio la Germania nazista, invece di concentrarsi su una società solamente in via di modernizzazione<sup>2</sup>. Sebbene la Germania nazista fosse notoriamente una forma di Stato *illiberale*, essa era a tutti gli effetti uno Stato moderno.

L'altra critica che si può muovere a Rejali è che egli non spiega perché, diversamente da quanto accade per la disciplina, l'uso della tortura da parte dello Stato *moderno* richieda una retorica della negazione. Una prima risposta a questa domanda potrebbe essere che oggi c'è una nuova sensibilità riguardo al dolore fisico, infatti, sebbene esso compaia con una certa frequenza nel nostro tempo, la coscienza moderna considera il dolore inflitto senza "giusto motivo" – ad esempio nel caso di un'operazione chirurgica – come riprovevole e quindi moralmente condannabile. È questo atteggiamento nei confronti del dolore che ci aiuta a definire il concetto moderno di crudeltà.

La coscienza moderna è una coscienza secolare e include quella che noi oggi chiamiamo "religione moderna". Per la cristianità, tradizionalmente radicata nella dottrina della *passione* di Cristo, diventa oggi difficile elaborare una teoria di accettazione della sofferenza. I teologi moderni hanno iniziato ad ammettere che il dolore è

un elemento fondamentalmente negativo. La “sfida secolarista”, scrive un moderno teologo cattolico,

sebbene separi molti aspetti della vita dall'ambito religioso, produce un equilibrio interpretativo più solido; i fenomeni naturali, anche se a volte di difficile comprensione, sono radicati in processi che possono e devono essere riconosciuti. È molto difficoltoso riuscire a condurre un tale tipo di analisi cognitiva sul significato della sofferenza che ci metta nelle condizioni di affrontarla e di vincerla. Con le sue opere e ancor prima con le sue parole, Gesù di Nazareth ha proclamato la bontà della vita e della salute fisica come immagine di salvezza. Per lui il dolore è un elemento negativo (Autiero 1987, p. 24)<sup>3</sup>.

L'autore di questo passaggio sta chiaramente pensando alla malattia, ma dal momento che il dolore può essere anche una conseguenza dell'intenzionalità umana, allora tale tipo di dolore dovrebbe essere eliminato anche dall'universo dell'interazione umana, così come dalle discipline religiose e dalla pratica del martirio, in cui ricopriva, un tempo, un posto d'onore. Il cristiano secolare è chiamato adesso a rinunciare alla passione per scegliere l'azione. Il dolore non è più semplicemente un elemento negativo, ma letteralmente uno scandalo.

### *L'abolizione della tortura*

Perché infliggere dolore fisico diventa improvvisamente scandaloso? Una parte della risposta risiede in un ben noto racconto progressista: due secoli fa, critici della tortura come Beccaria e Voltaire riconobbero quanto essa fosse disumana, oltre che inaffidabile come mezzo per accertare la verità in un processo. Essi seppero riconoscere e analizzare quello che altri prima di loro inspiegabilmente non erano stati in grado di vedere e la loro presa di posizione contro la tortura giudiziaria provocò una forte reazione nei sovrani illuminati, al punto da spinger-

li alla sua abolizione. La tortura appariva ai loro occhi di una crudeltà intollerabile, soprattutto perché il dolore inflitto nella tortura giudiziaria era considerato *gratuito*. Inoltre, infliggere dolore ai prigionieri per farli confessare era immorale, si diceva, soprattutto perché questo sistema era in gran parte *inefficiente* per stabilire la loro innocenza o colpevolezza<sup>4</sup>. (Vorrei ricordare che i riformatori illuministi non condannavano la punizione fisica in quanto tale, perché questo avrebbe chiamato in causa altre considerazioni, non solo quelle strumentali, in particolare l'idea di giustizia. E proprio l'evoluzione del concetto moderno di giustizia ha contribuito ad aumentare l'ostilità nei confronti delle punizioni corporali). Ma perché prima dell'Illuminismo non si condannava il dolore inflitto gratuitamente? Che cosa impediva alle persone di riconoscere la verità?

Nel suo brillante studio *Torture and the Law of Proof* (1977), John Langbein ci fornisce una parziale risposta a questa domanda, dimostrando che la tortura fu vietata quando, nel XVII secolo, perse validità la legge canonica romana della prova, in base alla quale, per procedere contro qualcuno, si richiedeva l'ammissione di colpa o la testimonianza di due testimoni oculari. Aumentando il ricorso alle prove indiziarie diventava più semplice e anche più rapido assegnare le condanne. L'abolizione della tortura giudiziaria rappresentò dunque la condanna morale e la proibizione legale di una procedura estremamente scomoda e lunga, che iniziava a essere percepita come più o meno superflua. Langbein suggerisce che la verità morale riguardo alla tortura giudiziaria fosse stata preceduta e influenzata da una nuova interpretazione del concetto di verità giudiziaria.

Quando, nel XVII secolo, la tortura divenne oggetto di una vigorosa polemica, Jeremy Bentham concluse che il dolore inflitto tramite essa fosse più facile da giustificare rispetto alla sofferenza inflitta in nome della punizione. Nel corso della sua argomentazione Bentham si riferiva, per esempio, ai tribunali che ricorrevano alla carcerazione nei casi di oltraggio; ebbene, essi avrebbero potuto garantire

l'obbedienza in un modo meno "penale" della prigione infliggendo dolore fisico o anche solo minacciando di farlo:

Un uomo può ciondolare in prigione per un mese o due prima di decidersi a rispondere ad una domanda a cui con un solo giro della ruota di tortura, nel peggiore dei casi, o addirittura, nella maggior parte dei casi, semplicemente sapendo di poter essere messo alla ruota, avrebbe risposto subito. Così come un uomo decide di rimanere per un mese con il mal di denti che potrebbe curarsi al costo di un dolore momentaneo<sup>5</sup>.

Di questa citazione quello che vorrei sottolineare, al di là del fatto che Bentham sembra non distinguere tra sottomissione volontaria o involontaria alla pena, è che per lui le esperienze soggettive di dolore fisico possono essere comparate oggettivamente. Questa idea è fondamentale per la concezione moderna di trattamento crudele, inumano e degradante in un contesto interculturale, anche se oggi i liberali criticerebbero aspramente l'affermazione di Bentham che in qualche caso la tortura sia preferibile all'incarcerazione. È proprio una certa idea di comparabilità della sofferenza che rende la carcerazione per molti anni (compreso l'isolamento) una punizione "umana" e la fustigazione una punizione "disumana", anche se le esperienze di incarcerazione e fustigazione sono del tutto diverse da un punto di vista qualitativo.

In un interessante passaggio di *Sorvegliare e punire* (1975, pp. 251-252), Foucault fa notare come nel XIX secolo la carcerazione sia stata giudicata preferibile ad altre forme di punizione legale soprattutto perché era considerata come la più egualitaria. Su questa posizione pesava l'influenza della dottrina filosofica secondo cui la libertà è la condizione umana naturale. I riformatori della legislazione penale sostenevano che dal momento che l'aspirazione alla libertà era presente nella stessa misura in ogni individuo, privare gli individui della loro libertà sarebbe stato un modo per colpirli indifferentemente, cioè senza distinzione di

classe sociale o di costituzione fisica. Infatti per un benestante sarebbe stato più facile pagare, come per una persona robusta e forte reggere al dolore fisico. Nessuna forma di punizione si adattava alla nostra natura umana, tuttavia si scelse la carcerazione che era considerata una soluzione più equa rispetto all'idea d'infliggere punizioni fisiche gratuite. Per questa ragione il pensiero liberale moderno non dovrebbe criticare la conclusione di Bentham sulla tortura, ma approvare il suo metodo di comparare quantitativamente i diversi tipi di sofferenza. Non è difficile capire come il calcolo utilitaristico del piacere e del dolore sia divenuto centrale per il giudizio interculturale nel pensiero e nella pratica moderna. Utilizzando un tale tipo di riduzione, l'idea di eseguire semplicemente un calcolo ha favorito la formulazione di giudizi comparativi su quelle che resterebbero altrimenti qualità incommensurabili<sup>6</sup>.

#### *Umanizzare il mondo*

Il processo storico di costruzione di una società umana dovrebbe, a quanto si dice, tendere all'eliminazione della crudeltà. Si è spesso osservato che il dominio coloniale degli europei, sebbene in sé non democratico, abbia comunque apportato un miglioramento morale nel comportamento, per esempio favorendo l'abbandono di pratiche offensive verso l'umanità. Gli strumenti più efficaci di questa trasformazione sono state la legislazione, l'amministrazione e l'educazione moderne, che si basavano sulla categoria moderna di diritto consuetudinario. Scrive James Read (1972, p. 175):

Di tutte le restrizioni relative all'applicazione delle leggi consuetudinarie durante il periodo coloniale, il criterio della "ripugnanza alla giustizia e alla moralità" era potenzialmente il più radicale; infatti difficilmente le norme consuetudinarie potevano apparire ripugnanti al tradizionale senso di giustizia e moralità delle comunità che ancora le accettavano. È dun-

que chiaro che lo standard da applicare era fornito dagli standard di giustizia e moralità del potere coloniale.

Read sottolinea come l'espressione "ripugnante alla giustizia e alla moralità" non abbia un preciso significato giuridico e che le prime legislazioni delle colonie impiegavano qualche volta altre espressioni come "non contrario alla naturale moralità e umanità", sempre però con l'intenzione di compiere la stessa opera rivoluzionaria.

Il progresso morale e sociale in questi paesi non è stato costante. Sebbene gli europei abbiano cercato di sopprimere le pratiche crudeli e le forme di sofferenza che venivano considerate accettabili nel mondo non europeo prima del loro arrivo, condannando chi ne facesse uso, il loro tentativo non ebbe sempre successo. Ancor oggi la lotta per l'eliminazione della sofferenza sociale è portata avanti dalle Nazioni Unite, oppure a ogni modo così si dice.

Sono tuttavia dell'idea che il tentativo di bandire le abitudini che i dominatori europei consideravano crudeli non fosse mosso tanto dalla vista della sofferenza degli indigeni, quanto, piuttosto dalla volontà d'imporre ciò che gli europei stessi consideravano un modello civilizzato di giustizia e di modernità per una data popolazione, cioè dalla volontà di creare nuovi soggetti umani<sup>7</sup>. L'angoscia dei soggetti obbligati, sotto la minaccia delle punizioni, ad abbandonare le pratiche tradizionali – ora giuridicamente bollate come "ripugnanti alla giustizia e alla moralità" oppure come "contrarie alla naturale moralità umana", oppure ancora come qualcosa di "retrogrado e puerile" – non poteva dunque avere un ruolo decisivo nel discorso dei riformatori coloniali. Al contrario, come si esprimeva Lord Cromer (1913, p. 44), riferendosi alla miseria prodotta tra i contadini egiziani dalle riforme giuridiche del governo britannico: "la civilizzazione purtroppo deve avere le sue vittime". Nel processo di apprendimento che avrebbe consentito di diventare "del tutto umani", solo alcuni tipi di sofferenza venivano considerati un affronto all'umanità e di conseguenza eliminati. Questi tipi di sofferenza erano distinti

dalla sofferenza *necessaria* ai fini del processo di completa realizzazione dell'umanità, vale a dire dal dolore che era adeguato al suo scopo, non il dolore *inutile*.

La sofferenza *inumana*, tipicamente associata al comportamento barbarico, era una condizione moralmente intollerabile per la quale qualcuno era necessariamente responsabile; si doveva fare in modo che i responsabili, essi stessi inumani, desistessero e se necessario fossero puniti. Questa in ogni caso era l'idea del riformismo progressista. Quello che i singoli amministratori coloniali sentivano, pensavano o facevano è un'altra questione, anche se non del tutto scollegata. Gli amministratori veramente esperti erano disposti a tollerare localmente diverse pratiche "incivili" per ragioni di convenienza, ma tutti erano senza dubbio consapevoli del discorso progressista dominante radicato nelle società "civilizzate"<sup>8</sup>.

In un suo recente contributo, Nicholas Dirks offre un esempio convincente di un simile discorso, nel contesto dell'India britannica della fine del XIX secolo. Il suo resoconto dell'inchiesta condotta dalle autorità coloniali sul rituale dell'"hookswinging" contiene questo sobrio giudizio dell'ufficiale britannico incaricato<sup>9</sup>:

Non ritengo che sia necessario, alla fine del XIX secolo, considerato anche il livello di civilizzazione raggiunto in India, parlare dei motivi che spingono le persone a prendere parte all'"hookswinging", a camminare attraverso il fuoco o a compiere altre simili azioni barbare. Dal punto di vista della loro morale, i motivi possono essere buoni o cattivi; essi possono abbandonarsi all'autotortura per rispondere a voti religiosi fatti con fervore e in tutta sincerità o per i motivi più disinteressati; oppure possono abbandonarsi a queste pratiche per i più spregevoli motivi di esaltazione personale, sia per le elemosine che possono ricevere, sia per la volontà di distinguersi o per il prestigio che queste pratiche possono comportare; ma la domanda che ci dobbiamo porre è se l'opinione pubblica in questo paese non sia avversa agli atti esteriori in sé, dal momento che questi sono ripugnanti per i dettami dell'umanità e demoralizzanti per loro stessi e per tutti coloro che vi assisto-



no. Io credo che la voce dell'India che ha più credito a questo riguardo, cioè non solo la voce di chi, attraverso un'istruzione superiore, ha potuto usufruire di alcuni dei vantaggi dell'educazione occidentale ed è stato permeato di idee non-orientali, ma anche la voce di coloro il cui stile di vita e di condotta derivano principalmente dalla filosofia asiatica, dovrebbe orgogliosamente proclamare che è arrivato il momento per il governo di eliminare concretamente, nell'interesse del suo popolo, tutte le esibizioni degradanti e di autotortura (Dirks s.d., pp. 9-10).

Il fatto che le stesse persone coinvolte dichiarassero di non sentire dolore era irrilevante, e la stessa cosa valeva anche per l'obiezione che si trattava di un rito religioso: tali rivendicazioni di differenza, semplicemente, non erano accettabili. Tipi di comportamento assai diversi erano ridotti a un unico standard sulla base dell'offesa che arrecavano a una determinata visione dell'essere umano.

La conferma di questo carattere oltraggioso veniva dall'ascoltare solo *alcune* voci colonizzate. Di questo gruppo facevano parte anche gli indiani che erano direttamente in contatto con gli occidentali e, aspetto da non sottovalutare, coloro che accettavano un'interpretazione occidentalizzata della loro filosofia asiatica<sup>10</sup>. Dal punto di vista del progresso morale, le voci di quelli che avevano un punto di vista reazionario non potevano esser tenute in considerazione.

Chiaramente, per la causa del progresso morale c'era sofferenza e sofferenza. Quello che è interessante non è solo che alcune forme di sofferenza furono prese più seriamente di altre, ma che la sofferenza "inumana", contrapposta a quella "necessaria" o "inevitabile" era considerata come essenzialmente *gratuita* e quindi giuridicamente punibile. Il dolore sopportato nel percorso che avrebbe condotto alla "completa umanità", d'altra parte, era visto come necessario perché c'erano ragioni sociali o morali che lo giustificavano. Questa visione fa tutt'uno con l'interesse postilluminista a costruire attraverso la punizione giudiziaria lo strumento più efficace per riformare i trasgressori e salvaguardare gli interessi della società<sup>11</sup>.

Come l'idea del progresso prese sempre più campo negli affari dell'Europa e del mondo, si sentì sempre più il bisogno di misurare la sofferenza e si cercò di farlo in modi sempre più raffinati.

### *Rappresentare la tortura, agire con deliberata crudeltà*

Il dolore non è sempre stato considerato intollerabile nella società europea e americana moderna. In guerra, nello sport, negli esperimenti psicologici, così come nel campo del piacere sessuale, l'inflizione di sofferenza fisica è attivamente praticata e ammessa dalla legge. Questo comporta delle contraddizioni che vengono poi sfruttate nel dibattito pubblico. Quando un dolore transitivo viene descritto come "cruello e inumano", spesso se ne parla come di "tortura" e la tortura stessa è condannata dall'opinione pubblica nonché proibita dalle leggi internazionali.

Non sorprende, dunque, che molti governi liberal-democratici che hanno impiegato la tortura abbiano cercato di farlo in segreto<sup>12</sup>. Talvolta si sono anche preoccupati di ridefinire giuridicamente la categoria dei trattamenti che generano dolore, nel tentativo di evitare l'etichetta "tortura". Per esempio:

La tortura è vietata dalle leggi israeliane. Le autorità israeliane dicono che la tortura non è autorizzata né tollerata nei territori occupati, ma riconoscono che si sono verificati degli abusi e dichiarano di aver condotto delle indagini. Nel 1987 la Commissione giudiziaria Landau condannò specificamente la "tortura" ma consentì di usare "moderate pressioni fisiche e psicologiche" per ottenere confessioni e informazioni. Un allegato segreto della relazione, in cui si definivano le pressioni consentite, non è mai stato reso pubblico<sup>13</sup>.

Altri governi del Medio Oriente, come l'Egitto, la Turchia e l'Iran hanno tollerato la tortura e diversamente dai governi liberal-democratici ne hanno fatto apertamente uso contro i propri cittadini. Ma la caratteristica significati-

va del caso qui citato di Israele è la scrupolosa preoccupazione di uno Stato liberal-democratico di calibrare la quantità del dolore legalmente tollerabile. C'è evidentemente la preoccupazione che non si debba infliggere *troppo* dolore. Si ritiene che una "moderata pressione fisica e psicologica" sia necessaria e sufficiente per garantire una confessione. Al di sopra di questa quantità, la pressione è considerata eccessiva (gratuita) e *quindi* presumibilmente diventa "tortura"<sup>14</sup>. Altri Stati del Medio Oriente raramente sono così puntigliosi o così moderni nel loro ragionamento.

Il ricorso alla tortura negli Stati liberal-democratici è in relazione con il loro tentativo di controllare popolazioni non composte di loro cittadini. In tali casi la tortura non può essere attribuita a "impulsi primitivi", come suggerisce Riley Scott, e nemmeno a tecniche amministrative per disciplinare i cittadini, come sostiene Rejali. L'uso della tortura deve essere interpretato come uno strumento che diventa parte integrante del mantenimento della sovranità nello Stato-nazione, proprio come la guerra.

La categoria della tortura non si limita più solo all'infliggere dolore fisico, ma include ora anche la coercizione psicologica, compreso il disorientamento, l'isolamento e il lavaggio del cervello. Anzi, il termine "tortura" oggi non denota solo un comportamento attualmente proibito dalla legge, ma anche un comportamento che noi vorremmo fosse proibito, in accordo alle modifiche subite dal concetto di trattamento "inumano" (ad esempio gli abusi sui bambini, le esecuzioni pubbliche, la fustigazione dei criminali, gli esperimenti sugli animali, l'allevamento industriale o la caccia alla volpe).

Questa più ampia categoria di tortura o trattamento crudele, inumano e degradante potrebbe essere applicata in teoria all'angoscia e alla sofferenza psicologica sperimentata da quelle persone di altre società che sono state costrette ad abbandonare le proprie credenze e a "diventare completamente umani", nel senso degli euro-americani. Ma per un curioso paradosso, questa versione del relativismo impedisce una tale applicazione della categoria,

perché l'angoscia è essa stessa la conseguenza di un appassionato investimento nella verità delle credenze che guidano il comportamento. La moderna impostazione *scettica*, al contrario, considera una tale appassionata convinzione come "incivile" o come una perenne fonte di pericolo per gli altri e di dolore per se stessi. Le credenze non dovrebbero avere nessuna diretta connessione con lo stile di vita, oppure essere prese così alla leggera da poter essere modificate con facilità.

Si potrebbe essere portati a pensare che con l'andare del tempo, almeno nelle società umanizzate, infliggere dolore venga considerato moralmente intollerabile. In alcuni casi tuttavia i comportamenti che producono dolore e che una volta erano scandalosi, ora non scandalizzano più o almeno non più come in passato: ad esempio si mettono in prigione molte persone per i crimini più diversi, oppure s'infliggono nuove forme di sofferenza in battaglia.

Alcuni autori che si sono occupati del dolore hanno indicato la guerra come "il fatto più ovviamente analogo alla tortura" (Scarry 1985, p. 104). Può darsi, ma è significativo che la nozione generale di "trattamento o punizione crudele, inumana o degradante" non sia applicata alla *normale* condotta di guerra, anche se la moderna guerra tecnologica implica forme di sofferenza che sono senza precedenti per portata e tipologia. La Convenzione di Ginevra, in effetti, ha cercato di regolare la condotta in guerra<sup>15</sup>, ma paradossalmente ha avuto come effetto quello di legalizzare molti dei nuovi tipi di sofferenza inflitti nella guerra moderna allo stesso modo a militari e a civili.

Lo studioso di storia militare John Keegan si è occupato delle nuove pratiche di "crudeltà deliberata" quasi vent'anni fa, quando ha descritto alcuni armamenti utilizzati nelle guerre del XX secolo:

Le armi non sono mai state pietose con gli esseri umani, ma il principio direttivo sotteso alla loro progettazione di solito non era stato quello della massima accentuazione del dolore e delle lesioni che sono in grado di provocare. Prima dell'in-

venzione degli esplosivi, i limiti della forza muscolare erano di per sé sufficienti a ridurre la letalità; ma, una volta introdotti gli esplosivi, ancora per un certo periodo certe inibizioni morali, promosse dalla sensazione che fosse poco leale aggiungere dimensioni meccaniche e chimiche alla capacità dell'uomo di far del male al proprio simile, valsero a impedire che la progettazione delle armi rispondesse a una deliberata barbarie. Alcune di queste inibizioni come per esempio quella all'uso di gas tossici e di pallottole esplosive, vennero codificate ed ebbero coerenza a livello internazionale grazie alla convenzione dell'Aja del 1899<sup>16</sup>; ma lo sviluppo di armi intese alla "distruzione di cose" in quanto contrapposta all'uccisione di uomini (ne costituisce un esempio l'artiglieria pesante), che come effetti collaterali comportavano enormi sofferenze e gravissime mutilazioni, vanificò le suddette limitazioni. Di conseguenza, queste furono abbandonate e oggi l'effetto che si vuol ottenere da molte armi atte a uccidere i propri simili è appunto che esse possano infliggere ferite quanto più possibili atroci e terrificanti. Così, a esempio, la *claymore mine* contiene bulloni metallici (...) le *cluster bombs* lasciano frammenti metallici seghettati, e in entrambi i casi la forma dei proiettili è tale da produrre ferite e fratture più rilevanti di quanto non facciano proiettili a superficie uniforme. I proiettili a carica cava e sottocalibrati, sparati da cannoni anticarro, sono progettati per rovesciare, nell'abitacolo dei veicoli corazzati, una pioggia di schegge metalliche o rivoli di metallo fuso, mettendo fuori uso il carro armato in quanto ne uccidono l'equipaggio. E il napalm, avversato per ragioni etiche persino da molti soldati di professione tutt'altro che teneri, contiene un ingrediente che ha per effetto di aumentare l'adesione alla superficie cutanea del petrolio ardente. I chirurghi militari, che nell'ultimo secolo si sono dimostrati così abili nel riportare in vita soldati feriti e nel riparare lesioni di crescente gravità, si trovano oggi ad affrontare la sfida di agenti deliberatamente concepiti per vanificarne le capacità (Keegan 1978, pp. 348-349).

A questo si può aggiungere che la manifattura, il possesso e lo schieramento di armi di distruzione di massa (armi chimiche, nucleari e biologiche) devono essere considerati esempi di una dichiarata capacità dei governi a mettere

in pratica trattamenti crudeli, inumani e degradanti contro le popolazioni civili, anche se queste armi non vengono effettivamente usate. In breve, le crudeli tecnologie moderne di distruzione fanno tutt'uno con la guerra moderna e la guerra è un'attività essenziale per il mantenimento della sicurezza e del potere nello Stato moderno, da cui dipende il benessere e l'identità dei suoi cittadini. In guerra, lo Stato moderno richiede ai propri cittadini non solo che essi uccidano e feriscano altre persone, ma anche che essi stessi siano sottoposti al dolore e a una morte spietata<sup>17</sup>.

Come si possono conciliare le crudeltà *calcolate* della battaglia moderna con la moderna sensibilità riguardo al dolore? Esattamente trattando il dolore come un' *essenza quantificabile*. Come nel caso della tortura, si può tentare di misurare la sofferenza fisica inflitta nella guerra moderna confrontando il rapporto tra i mezzi e i fini. La distruzione umana causata non dovrebbe superare il vantaggio strategico raggiunto. Ma dato il fine della vittoria definitiva, il concetto di "necessità militare" può essere esteso all'infinito: ogni misura che contribuisca a questo scopo può essere giustificata in termini di "necessità militare", al di là di quanta sofferenza essa possa generare. Lo standard di accettabilità in tali casi è fissato dall'opinione pubblica e varia in base alla risposta dell'opinione pubblica di fronte a circostanze contingenti (ad esempio chi è il nemico o come si sta svolgendo la guerra).

Vorrei sottolineare che in questa sede non si tratta di pronunciare un giudizio morale. Il mio intento è piuttosto quello di identificare il paradosso del pensiero e delle pratiche moderne relative all'inflizione deliberata del dolore tra Stati come all'interno di essi. Se mi soffermo sulla crudeltà accettata da uno Stato, questo non è perché io ritenga che oggi lo Stato sia l'unica fonte di crudeltà, ma perché il discorso morale sui trattamenti e le punizioni crudeli, inumane e degradanti è strettamente collegato a concetti giuridici e all'intervento politico.

Negli esempi fin qui considerati, ho avanzato la tesi che l'instabilità del concetto di sofferenza fisica sia l'origine

delle contraddizioni ideologiche come delle strategie disponibili per evitarle. Se noi spostiamo la nostra attenzione al campo delle relazioni interpersonali che lo Stato moderno definisce “private”, incontriamo una contraddizione che ha radici molto profonde e che non possiamo risolvere semplicemente ridefinendo il concetto di tortura o proibendo la crudeltà calcolata nel combattimento militare.

*Sottoporre se stessi a “trattamento crudele e degradante”*

Mentre la categoria di tortura è stata recentemente ampliata fino a includere i casi di inflizione di sofferenza di natura interamente o principalmente psicologica, essa è stata anche ristretta in modo da escludere alcuni casi in cui si infligge del dolore fisico in modo calcolato. Ciò talvolta conduce a contraddizioni, ma esiste un altro tipo di contraddizione nella moderna vita sociale: i moderni sono consapevoli che ci sono situazioni in cui l'esperienza negativa del dolore e quella positiva del piacere sono inseparabili. Il sadomasochismo risulta inquietante per molte persone proprio perché le mette di fronte a una sofferenza che non è solo qualcosa di spiacevole: è sia dolore che il suo opposto. Due secoli di pesanti critiche rivolte al calcolo utilitarista del piacere contrapposto al dolore non hanno distrutto la visione del senso comune che queste due esperienze dovrebbero escludersi a vicenda.

Ecco un estratto da un manuale sadomasochista, recentemente pubblicato a New York:

Siccome penso che ogni tentativo di definire il SM in un'unica frase sia in definitiva futile (o masochista), rinuncerò ad aggiungere una versione ulteriore al grande mucchio dell'inutile e inadeguata immondizia verbale. Invece propongo una breve lista di caratteristiche che mi sembrano presenti nella gran parte delle scene che classificherei come SM:

1. Una relazione dominante-sottomesso;
2. Dare e ricevere dolore come fatto piacevole per entrambe le parti;

3. Fantasia e/o recita di ruoli da parte di uno o di entrambi i partner;
4. Una consapevole sottomissione di un partner all'altro (umiliazione);
5. Alcune forme di coinvolgimento feticista;
6. La rappresentazione di una o più interazioni ritualizzate (*bondage*, flagellazione ecc.) (Townsend 1989, p. 15).

Si noti che questo testo non parla di *espressioni* di dolore e tanto meno di giochi di ruolo convenzionali, ma di dolore patito e inflitto, in cui entrambi i partner, l'attivo e il passivo, agiscono di comune accordo. Perché il masochismo non è rifiutato da tutti i moderni che condannano il dolore come un'esperienza negativa?

Una possibile risposta, avanzata da alcuni interpreti, è che non tutti “confondono la distinzione tra il sadismo sfrenato e la subcultura sociale del feticismo consensuale. Pensare che nel sadomasochismo consensuale il “dominante” ha il potere e lo schiavo no, è come non riuscire a capire la differenza tra il teatro e la vita reale” (McClintock 1993, p. 87).

Tuttavia il punto centrale della discussione non è quello di abbandonare la distinzione tra “sadismo sfrenato” e “subcultura sociale del feticismo consensuale”, ma piuttosto interrogarci su che cosa succede quando il modellamento (*self-fashioning*) individuale abbraccia ogni differenza, compresa quella tra “dolore” e “piacere”, in un tutto estetico. Qualche volta si dice che l'ibridazione di categorie, comprese quelle che organizzano la nostra esperienza sensoriale, è un modo per sovvertire un'autorità stabilita in nome della libertà. Ma è anche possibile che l'eroticizzazione del dolore sia semplicemente uno dei modi in cui la soggettività moderna tenta di consolidare le sue labili basi.

Recentemente un articolo apparso su un quotidiano londinese forniva il seguente resoconto dell'esibizione di un artista americano all'Istituto di Arte Contemporanea:

Con la faccia raccolta in una maschera di concentrazione, Ron Athey si lascia trafiggere la testa con un ago di sei polli-

ci, proprio sopra le sopracciglia. Tu osservi, pietrificato, l'ago che serpeggia sotto la fronte come l'acqua che pulsa in un manicotto. Una goccia di sangue fuoriesce nel punto in cui l'acciaio incontra il cuoio capelluto. Questo è il primo chiodo della corona di spine di Athey: un tributo del *body piercer* alla forza dell'iconografia cristiana, il flirt di un *ex junkie* con l'ago, la sfida di un omosessuale nei confronti dell'infezione da HIV.

Quando il macabro "sketch" è finito, Athey è ricoperto di aghi: con una corona di fil di ferro, grondante di sangue, sembra una parodia della crocifissione. Ma si tratta veramente di una parodia, definita nel dizionario come "un'imitazione così misera da apparire una deliberata derisione dell'originale"? Oppure si tratta – come sosterebbero i fan di Athey – di un'esplorazione della natura del martirio, come appare a una comunità omosessuale mondiale nell'era dell'AIDS? (Armistead 1994).

Di questo paragrafo è interessante notare che l'autore si rende conto di dover usare la parola "sketch" che appartiene al mondo del teatro tra virgolette, ma non fa lo stesso con l'espressione "martirio", di natura teologica. Il lettore pensa quindi di trovarsi di fronte a un *reale* tributo alla forza iconografica del cristianesimo, vale a dire a una *reale* esplorazione della natura del martirio (cristiano), che tuttavia "sembra" soltanto una forma di teatro, un'"imitazione"<sup>18</sup>.

Vorrei precisare che non sto cercando di mettere in discussione questa posizione, ma vorrei solo sottolineare come l'autore sia consapevole del fatto che nel discorso del modellamento moderno, il tentativo di tenere separati "reale" e "teatrale" può fallire. Specialmente in una cultura moderna, dove la spaccatura tra il reale e le sue mere rappresentazioni è stata istituzionalizzata, può essere necessario affermare che una determinata esibizione è *semplicemente* teatrale oppure che un'altra esibizione non è *veramente* teatro. Secondo me tuttavia il punto della questione è che la *differenza* tra "il reale" e il "mimetico", così come la differenza tra "dolore" e "piacere", possono esse-

re usate per il modellamento moderno. Di conseguenza la tensione tra il *bondage* "reale" e "simulato" è essa stessa estetizzata e diventa problematico operare una netta distinzione tra consenso e coercizione.

Certamente le pratiche sadomasochiste definite nel testo riportato prima differiscono da questa esibizione all'Istituto di Arte Contemporanea. In quest'ultimo caso, per esempio, esiste una separazione tra colui che si esibisce e gli spettatori: non c'è un'esperienza del dare e ricevere dolore che li unisca in un piacere reciproco. Abbiamo di fronte solo una rappresentazione (presentazione?) unilaterale di un'immagine evocativa della sofferenza che è preceduta da una dolorosa costruzione dell'immagine sul palcoscenico. Inoltre l'intenzione dell'esibizione non è la produzione di un piacere privato. Non possiamo sapere se i vari membri del pubblico di Athey reagiscono principalmente all'icona dell'ultima passione di Cristo o alla dolorosa costruzione di quella stessa icona sul palcoscenico, oppure a entrambe le cose. Non possiamo nemmeno dire quale differenza potrebbe fare, per quelli che vorrebbero vietare questa esibizione, sapere che Athey soffre di un malfunzionamento del sistema nervoso che non gli permette di provare dolore, oppure se gli dicessimo che come un virtuoso della religione egli ha imparato a percepire positivamente questa esperienza.

Pensiamo ai musulmani della Shi'a che una volta all'anno, ad ogni muharram, mentre si flagellano compiangono il martirio di Husain, il primogenito del profeta. Questo esempio di dolore autoinflitto è allo stesso tempo reale e drammatico (non "teatrale") e ha meno a che fare con il "piacere" rispetto all'esibizione di Athey, da cui differisce per essere un rito collettivo di sofferenza e redenzione religiosa. Non si tratta di un'azione secolare che usa una metafora religiosa per pronunciare un'affermazione politica sul pregiudizio; e neppure presuppone un diritto al modellamento e all'autonomia delle scelte individuali. Entrambi gli esempi si rivolgono tuttavia contro la sensibilità moderna che rifugge dall'idea di un confronto con la sofferenza

che sia volontario e percepito come qualcosa di positivo. Per gli asceti così come per i sadomasochisti il dolore non è semplicemente un mezzo che può essere misurato e giudicato eccessivo o gratuito in relazione al suo fine: il dolore non è azione, ma passione.

Questi casi di sottomissione volontaria al dolore nella società moderna ci aiutano a porre alcune domande a livello interculturale.

I criteri elencati nel testo sadomasochista riportato sopra sono interessanti perché si pongono in antitesi al quinto articolo della Dichiarazione universale dei diritti umani: "Nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizioni crudeli, inumane o degradanti". In questa norma non compare la precisazione "a meno che le parti in questione non siano adulti consenzienti". Allo stesso modo e per la stessa ragione, un individuo non può acconsentire a essere venduto come schiavo, anche se per un periodo limitato, neanche se le parti coinvolte ritengono che la relazione di schiavitù abbia un interesse erotico.

Così la Chiesa liberalizzata disapprova energicamente che i monaci si fustighino su comando dell'abate per l'espiazione dei peccati – anche se la penitenza ha uno scopo rituale e un carattere drammatico e anche se i monaci hanno preso i voti monastici di obbedienza. Questo deriva dal moderno rifiuto del dolore fisico in generale e della sofferenza "gratuita" in particolare. Ma è più giusto metterla in questo modo: l'ostilità moderna non si rivolge semplicemente al dolore, ma al dolore che non si accorda con una particolare concezione di essere umano e cioè il dolore *in eccesso*. "Eccesso" è un concetto che richiama una misurazione. Un aspetto fondamentale della moderna predisposizione al dolore si basa su un calcolo che definisce quali siano le azioni appropriate.

Niente di quanto ho detto rappresenta un'argomentazione contro le pratiche sadomasochiste: non sto denunciando una pratica sessuale "pericolosa"<sup>19</sup> come d'altra parte nemmeno sono interessato a celebrare il suo poten-

ziale di "emancipazione" sociale<sup>20</sup>. Queste posizioni antagoniste e speculari sembrano presupporre che il sadomasochismo abbia un'essenza. Ma l'essenza di ciò che il discorso legale e morale costruisce, controlla e critica come sadomasochismo non è l'oggetto della mia analisi. Come nel campo delle pratiche sessuali "anormali e innaturali" in generale, il potere statale è direttamente e attivamente coinvolto nell'aiutare a definire e a regolare la normalità. Il mio oggetto di studio in queste pagine è la struttura del dibattito pubblico sulla valorizzazione dell'esperienza del dolore in una cultura che lo considera negativamente. È un dibattito particolarmente complesso perché da una parte i moderni disapprovano il dolore fisico e lo considerano "degradante", mentre, dall'altra, essi difendono il diritto di ciascuno di ricercare "in privato" un piacere fisico illimitato, ammesso che ciò sia conforme al principio giuridico che si tratti di adulti consenzienti e che non conduca alla morte o a lesioni gravi. Uno dei modi in cui i moderni tentano di risolvere questa contraddizione è quello di definire la crudeltà in relazione al principio dell'autonomia individuale che rappresenta la base necessaria della libera scelta. Ma se la nozione di trattamento crudele, inumano e degradante non può essere definita coerentemente senza far riferimento al principio di libertà individuale, essa si relativizza.

Ciò diviene più chiaro una volta che ci si sposti nel campo interculturale. Qui non si tratta semplicemente di eliminare una particolare forma di crudeltà, ma di imporre un discorso moderno complessivo sull'"essere umano", in cui giocano un ruolo centrale i concetti di individualismo e di distacco da un eccessivo impegno credenziale. Quindi, mentre in casa propria si può consentire agli adulti di agire all'interno dei vincoli della legge sulla base dei concetti di libera scelta e di autonomia individuale, all'esterno la presenza di adulti consenzienti può venire assunta semplicemente come sintomo di falsa coscienza, di adesione fanatica a credenze superate; il che spinge a pratiche di correzione forzata.

Solo l'individuo sospettoso – sospettoso verso se stesso come verso gli altri – può essere veramente autonomo e libero da convinzioni fanatiche. Ma il sospetto continuo introduce un elemento d'instabilità a un altro livello: quello del soggetto.

### *Osservazioni conclusive*

Questo saggio ha indagato ed esplorato l'idea base sottesa alla Dichiarazione delle Nazioni Unite citata all'inizio: "Nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizioni crudeli, inumane o degradanti". Ho sostenuto che si tratta di un'idea instabile, soprattutto perché le aspirazioni e le pratiche cui è connessa sono esse stesse contraddittorie, ambigue o in corso di cambiamento. Certamente il fatto che un'idea sia instabile potrebbe non essere in sé una ragione per abbandonarla, ma né il tentativo degli euro-americani di imporre ad altri i loro modelli attraverso l'uso della forza, né l'invocazione di questi modelli da parte dei popoli più deboli nel Terzo Mondo riesce a rendere i modelli stabili e universali: semplicemente, li globalizza.

Abbiamo bisogno di etnografie del dolore e della crudeltà che possano fornirci una comprensione più approfondita di come essi siano effettivamente praticati all'interno di differenti tradizioni. Un tale tipo di etnografia sarebbe sicuramente in grado di mostrare che la crudeltà può essere sperimentata e indirizzata in altri modi invece che come violazione dei diritti umani, per esempio come il fallimento di specifiche virtù o come un'espressione di particolari vizi. Potremmo allora accorgerci che se la crudeltà è sempre più rappresentata nel linguaggio dei diritti e specialmente dei diritti umani, questo è perché la *perenne lotta giuridica* è divenuta la modalità dominante dell'impegno morale in un mondo interconnesso, incerto e in continuo cambiamento.

<sup>1</sup> In questo Rejali concorda con Page Du Bois (cfr. Du Bois 1991, pp. 153-157 e Foucault 1975).

<sup>2</sup> Bauman (1989) ha esaminato le strutture e i processi dello Stato moderno in grado di determinare le modalità del comportamento crudele sotto il nazismo.

<sup>3</sup> Interessante da notare qui un curioso paradosso nell'uso di una metafora ripresa dall'ambito militare ("affrontarla e vincerla") per descrivere l'opera compassionevole di salvezza. Ma tali paradossi abbondano nella storia cristiana.

<sup>4</sup> Beccaria denuncia "i barbari tormenti con prodiga e inutile severità moltiplicati per delitti o non provati o chimerici" (1764, p. 4). E Voltaire, con il suo caratteristico sarcasmo, osserva: "On a dit souvent que la question [torture] était un moyen de sauver un coupable robuste, et de perdre un innocent trop faible" (1818, p. 314).

<sup>5</sup> Si vedano i due frammenti pubblicati per la prima volta con il titolo di *Bentham on Torture* in James 1973, p. 45.

<sup>6</sup> Nel suo importante lavoro *Classical Probability in the Enlightenment* (1988), Lorraine Daston ha descritto come per due secoli i matematici illuministi abbiano cercato di produrre un modello che potesse stabilire un calcolo morale utilizzabile "dall'uomo ragionevole" in condizioni d'incertezza. Sebbene la moderna teoria delle probabilità si sia completamente allontanata da questo progetto morale già a partire dal 1840 circa, l'idea del calcolo continua ad avere un potere di attrazione per il pensiero liberale sul benessere.

<sup>7</sup> Lord Milner, sottosegretario alla Finanza durante l'occupazione britannica in Egitto che cominciò nel 1882, descrisse nel modo seguente il compito dell'impero britannico nel paese: "Questo e niente meno di questo si intendeva con 'ristabilire l'ordine', cioè riformare da cima a fondo l'amministrazione egiziana; anzi, significava qualcosa di più. Perché avremmo dovuto rimodellare il sistema se poi avessimo lasciato ai loro posti ufficiali del vecchio tipo, animati dal vecchio spirito? 'Uomini, non misure' è dovunque una buona parola d'ordine, ma in nessun posto è più adeguata che in Egitto. Il nostro compito quindi prevedeva qualcosa in più dello stabilire nuovi principi e nuovi metodi: *in ultima analisi dovevamo formare degli uomini nuovi*. Questo compito prevedeva di "educare le persone a riconoscere e quindi a pretendere un governo regolare e onesto, educare un corpo di governanti capaci di assumersi questo incarico" (Lord Milner 1928, p. 23; corsivo dell'autore).

Qui Milner afferma che il governo ha bisogno di creare soggetti (in entrambi i sensi) e anche governanti formati attraverso i nuovi modelli di comportamento umano e giustizia politica. Che questo processo avrebbe potuto implicare l'uso di una certa forza e sofferenza era un fatto di secondaria importanza. Vorrei sottolineare qui non tanto il fatto che gli amministratori coloniali come Milner difettassero di motivi "umanitari", ma che essi erano spinti da un particolare concetto di "umanità".

<sup>8</sup> Sono grato a John Wilson per avermi informato che "la parola convenienza (*expediency*) è quella che ritroviamo sempre nei documenti ufficiali dell'India imperiale, da quelli del 1820 fino a quello della Reale commissione

dell'agricoltura del 1928". Il ricorso alla convenienza e all'interesse indicava sfiducia in una credenza appassionata (Hirschman 1977).

<sup>9</sup> L'"hookswinging" consiste in una cerimonia in cui il celebrante dondola da una trave costruita appositamente su un carro, appeso a due uncini di acciaio inficcati nelle reni (Kosambe 1967).

<sup>10</sup> In relazione alla più famosa proibizione britannica del *sati* (autoimmolazione di una vedova hindu sull'ara funeraria del marito) nel 1829, Lata Mani (1985, p. 107) osserva: "Piuttosto che parlare a favore della messa fuori legge del *sati* come atto crudele e barbaro, come ci si potrebbe aspettare da un vero 'modernizzatore', gli ufficiali in favore dell'abolizione si davano un gran da fare per spiegare come essa fosse del tutto coerente con il principio di un aggiornamento della tradizione indigena. Essi insistevano sulle presunte sanzioni previste nelle scritture per il *sati*, e sulla credenza che la pratica contemporanea trasgredisse il suo originario, e dunque 'vero', significato scritturale". Quindi fu un "induismo" modernizzato quello che si rese responsabile del giudizio che il *sati* era un atto crudele e barbaro.

<sup>11</sup> "I riformatori intendevano rivolgere il loro messaggio direttamente ai prigionieri, cui spiegavano che le punizioni erano inflitte 'nel loro stesso interesse', mentre la teoria utilitaristica le concepiva quale atto imparzialmente necessario. Nel respingere la teoria retributiva i riformatori tentavano in effetti di togliere alla pena qualsiasi carattere di vendetta. Nella giustificazione che se ne dava al prigioniero, la pena non doveva più essere, secondo le parole di Bentham, 'un atto di collera o di vendetta', ma un calcolo regolato da considerazioni sul bene sociale e sul benessere dei trasgressori" (Ignatieff 1989, p. 83).

<sup>12</sup> Per esempio: la Francia in Algeria, gli Stati Uniti in Vietnam, Israele a Gaza e in Cisgiordania e i britannici ad Aden, a Cipro e nell'Irlanda del Nord.

<sup>13</sup> US Department of State, 1994, *Country Reports on Human Rights Practices for 1993*, Washington, DC, US Government Printing Office, p. 1204.

<sup>14</sup> Questa è precisamente l'argomentazione di Bentham riguardo alla razionalità della tortura in confronto alla punizione: "L'intento per cui si fa ricorso alla tortura è tale che ogni qualvolta questo intento sia raggiunto, essa viene immediatamente cessata. Con l'azione punitiva succede necessariamente altrimenti. Per quanto riguarda la punizione, infatti, per essere sicuri di applicarla per il tempo necessario si deve normalmente correre il rischio di applicarla troppo a lungo. Nel caso della tortura invece non c'è mai bisogno di infliggerla un secondo più del necessario" (Jeremy Bentham, in James 1973, a cura, p. 45).

<sup>15</sup> Non bisogna dimenticare che anche la guerra medievale aveva le sue regole; cfr. ad esempio Contamine 1984. In un certo senso la regolamentazione morale della condotta in guerra era ancora più rigorosa nel basso Medioevo: uccidere e mutilare il nemico, anche se durante una battaglia, erano considerati peccati per cui la Chiesa richiedeva la confessione: cfr. Russell 1975.

<sup>16</sup> Riguardo alla pallottola schiacciata o "dum dum", utilizzata per la prima volta nell'India britannica nel 1897, Daniel Headrick osserva: "Questa particolare invenzione era così immorale, perché causava dei grossi fori nella

carne, che gli europei ritennero troppo crudele usarla tra loro e la utilizzarono solo contro asiatici e africani" (Headrick 1979, p. 256).

<sup>17</sup> Il paradosso qui è che il cittadino moderno è un individuo libero ma è obbligato a rinunciare alla più importante scelta riservata a un essere umano, quella che concerne la propria vita o morte. Lo Stato moderno può spedire i propri cittadini verso una morte in guerra che essi stessi non hanno voluto e non permettere loro di vivere in pace.

<sup>18</sup> Cfr. l'affermazione di McClintock (1993, p. 106): "Il sadomasochismo è la più liturgica delle forme e condivide con la cristianità un'iconografia teatrale di punizione ed espiazione: rituali del lavaggio, asservimento, *body-piercing* e tortura simbolica". Ma perché solo simbolica?

<sup>19</sup> Cfr. ad esempio Linden et al. 1982; si vedano anche i giudizi legali sul caso Spanner in Inghilterra, contro cui è in corso un appello alla Corte Europea.

<sup>20</sup> La natura radicale della critica sociale che il sadomasochismo dice di esprimere è esposta efficacemente in McClintock 1993. Ma le implicazioni liberatorie del sadomasochismo sono esplicitamente ritratte alla fine dell'articolo. Si veda anche l'intelligente lavoro di Angela Carter (1979). Tali scritti, se da una parte forniscono una decodificazione politicamente radicale del sadomasochismo, sembrano anche sostenere che, in quanto modo per ottenere l'orgasmo, il sadomaso è il prodotto di relazioni socialmente distorte e sessualmente repressive.

## Bibliografia

- Armistead, C., 1994, *Piercing Thoughts*, «Guardian Weekly», 17 luglio, p. 26.
- Autiero, A., 1987, "The Interpretation of Pain: The Point of View of Catholic Theology", in J. Brihay, F. Loew, H. W. Pia, a cura, *Pain*, Wien-New York, Springer Verlag.
- Bauman, Z., 1989, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press; trad. it. 2000, *Modernità e Olocausto*, Bologna, il Mulino.
- Beccaria, C., 1764, *Dei delitti e delle pene*, nuova ed. 1965, Torino, Einaudi.
- Carter, A., 1979, *The Sadeian Woman*, London, Virago.
- Contamine, P., 1984, *War in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell.
- Cromer, Lord, 1913, "The Government of Subject Races", in *Political and Literary Essays, 1908-13*, London, Macmillan.
- Daston, L., 1988, *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.
- Dirks, N., s.d., *The Policing of Tradition: Colonialism and Anthropology in Southern India*, University of Michigan, dattiloscritto.



- Du Bois, P., 1991, *Torture and Truth*, New York, Routledge.
- Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard; trad. it. 1976, *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi.
- Headrick, D., 1979, *The Tools of Imperialism: Technology and the Expansion of European Colonial Empire in the Nineteenth Century*, «The Journal of Modern History», 51.
- Hirschman, A. O., 1977, *The Passions and the Interests*, Princeton (N.J.), Princeton University Press; trad. it. 1979, *Le passioni e gli interessi*, Milano, Feltrinelli.
- Ignatieff, M., 1989 [1978], *A Just Measure of Pain. The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850*, Harmondsworth, Penguin Books, p. 75; trad. it. 1982, *Le origini del penitenziario. Sistema carcerario e rivoluzione industriale inglese 1750-1850*, Milano, Mondadori.
- James, M. H., a cura, 1973, *Bentham and Legal Theory*, «Northern Ireland Legal Quarterly», Belfast.
- Keegan, J., 1978 [1976], *The Face of Battle*, Harmondsworth, Penguin Books; trad. it. 1978, *Il volto della battaglia*, Milano, Mondadori.
- Kosambe, D. D., 1967, *Living Prehistory in India*, «Scientific American», 216, 2.
- Langbein, J. H., 1977, *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancient Regime*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press.
- Linden, R. R. et al., a cura, 1982, *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*, San Francisco, Frog in the Well.
- Mani, L., 1985, «The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-Century Bengal», in F. Barker et. al., a cura, *Europe and Its Others*, Colchester, University of Essex, vol. 1.
- McClintock, A., 1993, *Maid to Order: Commercial Fetishism and Gender Power*, «Social Text», 11 (4).
- Milner, Lord, 1928, *England in Egypt*, London, Edward Arnold.
- Read, J. S., 1972, «Customary law Under Colonial Rule», in H. F. Morris, J. S. Read, a cura, *Indirect Rule and the Search for Justice*, Oxford, Clarendon Press.
- Rejali, D. M., 1994, *Torture and Modernity: Self, Society, and State in Modern Iran*, Boulder (Co.), Westview Press.
- Riley Scott, G., 1940, *The History of Torture Throughout the Ages*, London, T. Werner Laurie; trad. it. 1999, *Storia della tortura*, Milano, Mondadori.
- Russell, F. H., 1975, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scarry, E., 1985, *The Body in Pain*, New York, Oxford University Press; trad. it. 1990, *La sofferenza del corpo*, Bologna, il Mulino.

- Townsend, L., 1989, *The Leatherman's Handbook II*, New York, Carlyle Communications.
- Voltaire, F.-M. A. de, 1818, *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, vol. XXVI.