



BAMBINI, CULTURE E VIOLENZA: VOCI PER UN LESSICO ANTROPOLOGICO *

di Fabio Dei



L'intervento intende mettere a fuoco il problema dei diritti dell'infanzia in un'ottica transculturale. È possibile sostenere l'idea di universalità dei diritti, a fronte delle grandi differenze nei modi di concepire e costruire socialmente l'infanzia e i ruoli di genere? Più che tentare un'argomentazione sistematica, si cerca di aprire spunti di riflessione attraverso «voci» di un virtuale dizionario, che affrontano il problema da diversi punti di vista.

* Intervento al V Corso Universitario Multidisciplinare «Educare alla pace e al rispetto delle differenze» - Pisa, 10 marzo 2000.



Antropologia e bambini

Un antropologo circondato da bambini, che giocano con i suoi quaderni di appunti o, come in questo caso, con la cinepresa – con gli strumenti del potere dell'antropologo, attraverso i quali egli tenta di «catturare» e di rappresentare una cultura altra. Questa è una tipica situazione di ricerca sul campo. I bambini sono una presenza costante per l'etnografo, che non riesce mai completamente a distanziarli come oggetto di studio, e neppure a farsi prendere abbastanza sul serio da loro. C'è una simmetria di ruolo fra etnografo e bambini: sia il primo che i secondi sono persone non completamente inculturate, che hanno bisogno di aiuto per apprendere i codici e le regole di comportamento di una certa società. Nella storia degli studi antropologici, in realtà, il rapporto con i bambini è stato assai poco tematizzato – a fronte, ad esempio, di una recente ma approfondita riflessione sul ruolo delle differenze di genere nella ricerca etnografica. Nella prima fase dell'antropologia, quella ossessionata dalla ricerca di leggi generali dell'evoluzione culturale, l'interesse teorico per l'infanzia poggiava sul principio per cui l'ontogenesi ricapitolava la filogenesi. Le fasi dello sviluppo psicologico del bambino, secondo una teoria in voga a fine Ottocento, ripercorrerebbero gli stadi dell'evoluzione culturale, secondo una logica che procede dal semplice al complesso, dal pensiero magico a quello logico e scientifico. Attorno a questo principio potevano saldarsi antropologia culturale e psicologia evolutiva. Ma nel Novecento questo non so ben presto si spezza. La psicologia dell'età evolutiva – si pensi a Piaget – si caratterizza come studio di meccanismi psicobiologici universali, per la cui individuazione non è necessario alcun elemento di comparazione interculturale. L'antropologia, da parte sua, assume invece la va-

riabilità culturale come campo specifico di indagine: si interessa ai modi in cui lo sviluppo psicofisico del bambino può essere influenzato dalle culture; di più, cerca di capire come il ruolo sociale dei bambini si modelli e venga costruito diversamente all'interno di culture specifiche.

Rispetto alla nostre – moderne, occidentali – concezioni dell'infanzia, l'antropologia, così come peraltro la storia sociale, propone un costante esercizio di relativizzazione. Ciò che si intende per bambino e per bambina cambia con le culture e con la storia: cambiano anche le cose che ci sembrano più assolute e naturali, persino biologicamente fondate, come il rapporto madre-figlio, i legami affettivi fra adulti e bambini etc. Questo nesso tra società e immagine dell'infanzia è stato esplorato, sul piano teorico, in due opposte direzioni: da un lato, si è cercato di mostrare come l'atteggiamento verso i bambini sia funzionale e dunque in ultima analisi dipenda dall'ecologia ambientale e culturale di un gruppo umano, e dalle sue istituzioni sociali. Dall'altro, una influente scuola antropologica – quella cosiddetta di «cultura e personalità» – ha sostenuto che le stesse istituzioni sociali dipendono da una «personalità di base» etnicamente definita, che viene plasmata nei primi anni di vita del bambino in relazione alle pratiche di allattamento, allattamento, svezzamento. Celebri, quanto datati, sono ad esempio gli studi di Ruth Benedict che attribuiscono ai giapponesi una personalità ossessivo-compulsiva, da far risalire alla rigida educazione dei bambini riguardo al controllo di urina e feci; o quelli che vedono nella fascia-luna stretta dei neonati, tale da impedire qualsiasi movimento di braccia o gambe, la causa di una tendenza al comportamento maniaco-depressivo in molte culture. Tesi che appaiono oggi assai improbbabili, e che ci avvolgono comunque nel circolo vizioso della ricerca di una impossibile prio-

rità: è la psicologia che determina la cultura o la cultura che determina le caratteristiche psicologiche? Posto in questi termini, il problema è irrisolvibile ed ozioso. Ma la questione importante che queste tradizioni di studio sollevano, e che pare oggi tutt'altro che risolto, è quello dei limiti del relativismo. C'è un limite alla variabilità storica e culturale delle immagini e dei ruoli del bambino? C'è un tratto comune nelle «infanzie» che le diverse culture costruiscono? Vi sono caratteristiche universalmente umane che possiamo assumere come base certa di un'analisi transculturale dell'infanzia? Il punto è di interesse non soltanto teorico, perché è solo su una simile base che è possibile fondare e sostenere un'idea che a noi interessa molto – quella, forse, per cui ci troviamo qui oggi: l'idea di diritti universali del bambino. Possiamo sostenere diritti universali del bambino, a fronte della grande variabilità culturale del concetto di infanzia? Non sarà forse questa pretesa universalità proprio il più grande tra i nostri pregiudizi etnocentrici? Quando parliamo di diritti umani, non possiamo ammettere eccezioni all'interno dell'umanità. Non possiamo pensare che in alcune culture sia giusto o ammissibile picchiare i bambini, seviziarli o ucciderli quando non sono utili alla comunità, e in altre no. Il relativismo assoluto, come lo si è definito con un ossimoro, non ci è di alcuna utilità. Ma anche



un assolutismo che non comprende eccezioni può essere eticamente altrettanto inaccettabile. Il problema non è tanto accettare o perdonare gli altri, quanto riuscire ad esser critici verso noi stessi: comprendere che i nostri valori universali nascono all'interno di una tradizione storica, che ci sono altre tradizioni con pretese altrettanto universaliste, e che il confronto non può mai esser deciso a priori, se non sulla base della forza. L'antropologia ci lascia oggi con questo problema etico da risolvere, senza soluzioni che non siano l'infaticabile disponibilità a comprendere gli altri e a dialogare con loro.



Clitoridectomia

È un esempio – uno fra i più noti e discussi degli ultimi anni – di conflitto fra universalità dei diritti del bambino, o meglio della bambina, in questo caso, e diversità culturale. Sapete certamente di che si tratta: è un'operazione di escissione della clitoride che molti popoli africani eseguono sulle figlie femmine. Nelle culture originarie l'escissione è considerata una pratica comune, senza la quale una ragazza sarebbe considerata impura e pericolosa, e avrebbe difficoltà a inserirsi a pieno titolo nella vita sociale. Si tratta dunque di uno di quegli interventi sul corpo socialmente controllati, attraverso i quali i gruppi umani rimodellano culturalmente la propria dotazione organica, piegandola a finalità estetiche, religiose o politiche. La circoncisione è un'analogia e simmetrica pratica maschile – ma analoga solo per certi aspetti – che ci è ben più familiare. Lévi-Strauss ha sostenuto che il principio sottostante ad entrambe le pratiche è lo stesso: correggere l'imperfetto lavoro del creatore che, nell'instaurare la divisione fra i due sessi, ha lasciato in entrambi una impurità: una traccia di mascolinità nella donna, con la clitoride, una traccia di femminilità nell'uomo, con il prepuzio. La rispettiva ablazione ha l'effetto di eliminare queste impurità, conferendo agli individui la pienezza della loro identità sessuale.

L'Occidente si è occupato poco della clitoridectomia fin quando è rimasta una pratica di lontane popolazioni esotiche: lo scandalo è scoppiato quando se l'è trovata in casa, praticata dagli immigrati africani. Scandalo suscitato non solo dagli esiti talvolta drammatici, dovuti all'insorgere di infezioni etc. Il punto è che la sensibilità occidentale moderna avverte queste costume non come una innocente pratica di folklore, ma come una profonda violenza esercitata sul corpo delle bam-

bine. È una mutilazione che lede i loro più elementari diritti individuali; di più, sembra essere un impedimento al libero dispiegarsi della sessualità femminile, tipico di una cultura in cui la donna è oppressa da un potere patriarcale assoluto e violento. Nei codici di molti paesi europei la clitoridectomia è considerata un reato, equiparato alle percosse e alle ferite volontarie che comportano mutilazioni. In alcuni processi celebrati in Francia, gli antropologi sono stati chiamati come periti tecnici della difesa, per mostrare la normalità e il valore positivo attribuito all'escissione nelle culture di origine.

Ma ha senso appellarsi al relativismo culturale in questo caso? Vasti settori dell'opinione pubblica, e in particolare i movimenti femministi, vedono in tutto questo non tanto un conflitto di culture semplicemente diverse e incommensurabili, quanto il ritorno a una condizione sociale che l'Occidente conosce bene e da cui è lentamente e faticosamente uscito – quella condizione in cui le donne e i bambini non sono soggetti umani a pieno titolo ma in qualche modo appendici della «vera» soggettività adulta maschile, e dove il potere maschile si esercita in modo diretto e violento sul corpo della donna e del bambino. Perché dovremmo legittimare ciò che abbiamo a lungo combattuto, in nome di una vaga e ambigua nozione di diversità culturale? Eppure, dobbiamo stare anche attenti ai pericoli che implica il semplice riaffermare la nostra prospettiva universale: il pericolo di scambiare per diritti e valori «naturali» quelle che sono invece tradizioni storicamente plasmate e culturalmente situate; e anche il pericolo di considerare le differenze culturali come il sottoprodotto inautentico ed effimero di rapporti di potere, di realtà strutturali descrivibili nei termini di una teoria scientifica oggettiva e neutrale – che finisce sempre per essere la nostra teoria, naturalmente.

Fame

La fame non fa più parte della nostra – occidentale, moderna – esperienza del mondo. Al tempo stesso, e forse proprio per questo, è uno dei fuochi dell'attenzione e sensibilità dell'opinione pubblica rispetto alla condizione dei bambini altri, quelli dei paesi poveri. Alla parola fame associamo immediatamente quelle immagini di bambini denutriti dalla pelle scura, che la cosiddetta pubblicità progresso ci propone periodicamente. Tornerò più avanti sulle ambiguità dei messaggi mediatici che intendono sulle sofferenze dei bambini del mondo. Vorrei per ora osservare come sono sorprendentemente pochi gli studi etnografici che mettono a fuoco la fame, non solo come macro-problema economico, ma come elemento chiave della fenomenologia della vita quotidiana in micro-contesti locali. Una eccezione, ormai classica, è lo studio di Colin Turnbull (*Il popolo della montagna*) sugli Ikgandesi, un popolo di cacciatori e raccoglitori, che egli osserva in un periodo in cui la fame sta letteralmente distruggendo la loro società. I legami sociali tradizionali, basati su parentela, matrimonio, cooperazione, si dissolvono lasciando posto a una competizione per la sopravvivenza di tutti contro tutti, inclusi i familiari e i figli. La rappresentazione di Turnbull è agghiacciante, e ricorda per certi versi le situazioni descritte dai so-



pravvissuti ai campi di concentramento («qui non ci sono padri, fratelli o amici. Ognuno vive e muore per se stesso», era l'armonizzazione degli anziani del lager ai nuovi arrivati). La combinazione di fame e violenza spezza ogni legame di socialità (anche se non la possibilità di un comportamento eticamente orientato, come Primo Levi e Tzvetan Todorov hanno in modi diversi mostrato): il campo affamato è una somma di individui e non una comunità. Ma può esser ancora più impressionante veder agire la fame in contesti «normali» di vita quotidiana, caratterizzati semple-

mente da un'ordinaria povertà. L'immagine precedente è tratta da una monografia dell'antropologa americana Nancy Scheper-Hughes su una cittadina del Nordest brasiliano, in cui la fame penetra a fondo nelle strutture della socialità quotidiana, fino a influenzare in modi impensati, ad esempio, le stesse relazioni madri-figli. Esiste un «pensiero materno» universale, com'è stato definito, che supera i confini dei contesti locali, delle condizioni materiali di esistenza? Lo psicanalista infantile Winnicott vedeva le radici dell'atteggiamento materno, o se vogliamo la sua metafora generativa, nel concetto di «holding» – tenere, mantenere, sostenere; un atteggiamento della madre che dà sicurezza al bambino e gli consente di sviluppare un io autonomo. Il contrario di «holding» è per Winnicott «letting baby down», abbandonare, lasciar cadere il bambino – atteggiamento raro e innaturale per le madri, che produce forte ansia nel bambino e sta alla base di futuri disturbi della personalità. Ora, Scheper-Hughes sostiene che per le donne brasiliane da lei studiate la pratica materna è guidata prevalentemente da un atteggiamento che definisce appunto «letting go» – nel senso sia di un'alta percentuale di abbandoni di neonati, e soprattutto, di una tendenza alla rassegnazione rispetto a problemi ed eventi negativi sui quali si pensa di non poter influire. Nelle molteplici storie che l'antropologa racconta, colpisce in effetti la rassegnazione al destino di malattia e morte che segna moltissimi bambini fin dai primi mesi di vita. Queste madri brasiliane dicono che i bambini sono come uccelli, creature tanto belle quanto incontrollabili, che oggi ci sono e domani non più. Non si può trattenerne un bambino che «vuole» lasciare la vita. «Non vogliamo mangiare» – si dice dei bambini che la denutrizione cronica sta portando verso la morte. Scheper-Hughes sostiene che non si tratta sem-

plimente di incoscienza o leggerezza, ma di una diffusa etica – l'unica che consente di andare avanti in un ambiente ostile, con tassi altissimi di mortalità infantile, con elementi di rischio che non si riesce a tenere minimamente sotto controllo. Tanto che la cultura locale include una intera gamma di elementi protettivi, che normalizzano la morte infantile, la fanno apparire un evento ordinario e solo relativamente drammatico: c'è una vera e propria «produzione sociale di indifferenza alla morte dei bambini». Quel che vorrei sottolineare è che dietro alle statistiche sulla mortalità o sulla denutrizione infantile, tanto diffuse da stampa e televisione, si apre un intero universo etico e culturale, che solo un approfondito approccio etnografico può riuscire a cogliere.

Guerra

Uno dei fenomeni più straordinari del XX secolo è il coinvolgimento attivo dei bambini e delle donne nella guerra, tradizionale riserva maschile. Non si tratta solo del fatto che le due guerre mondiali, in quanto guerre totali, hanno portato ampi strati della popolazione civile a diretto contatto con l'esperienza bellica: né del coinvolgimento di donne e bambini nelle strategie di formazione del consenso e di sviluppo del sentimento nazionalista che quelle guerre ha supportato. Il punto è un altro: nel Novecento giunge a compimento un processo di «democratizzazione» della guerra che percorre l'intera età moderna. La guerra si «democratizza» quando, da attività riservata a un'élite guerriera (si pensi alla cavalleria europea medioevale, o ai samurai giapponesi), si apre e anzi richiede la partecipazione delle masse. A partire almeno dal Seicento, la guerra non si fonda più sull'«approccio muscolo-metallo», come si esprime Barbara Ehrenreich, cioè su forza

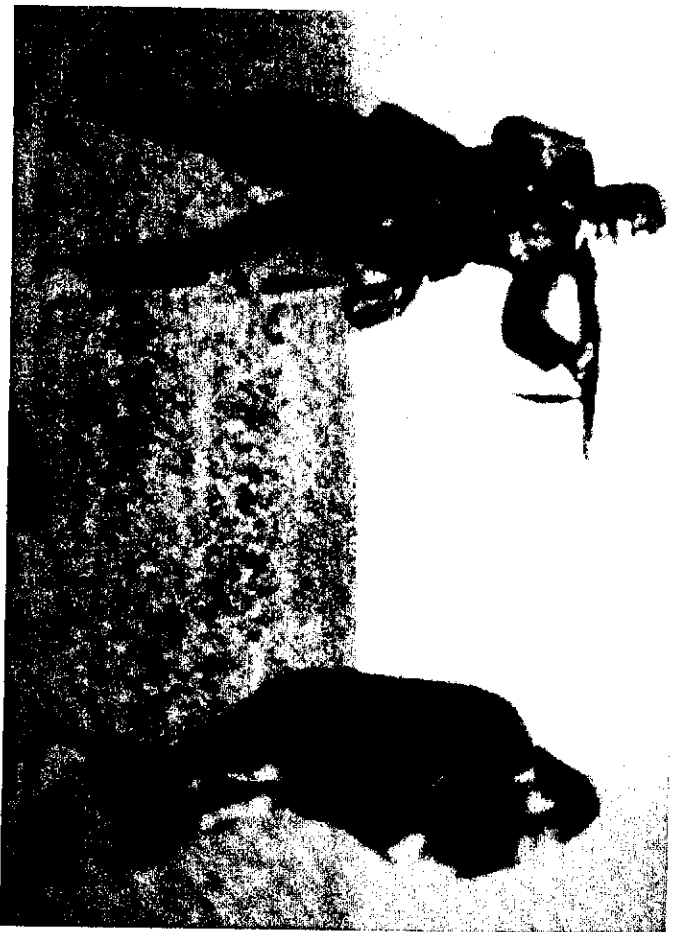
fisica, combattimento corpo a corpo, uso di armi che sono il prolungamento del braccio, ideologia dell'eroismo individuale; si basa invece sull'azione a distanza delle armi da fuoco, su eserciti molto numerosi e burocratizzati, gestiti attraverso una disciplina e un addestramento rigidissimi, aggregati attorno a uno Stato-nazione e alla sua fede civile, percorsi da un consenso sostenuto da pratiche simboliche e dalle strategie della comunicazione di massa. Si potrebbe tracciare una storia minuziosa di questi sviluppi che contribuiscono alla desessualizzazione della guerra – unitamente al perfezionamento delle armi, sempre più automatizzate e meno legate alla forza fisica (armi tanto semplici che, appunto, le «può usare anche un bambino»). Tuttavia, la comparsa dei bambini in eserciti più o meno irregolari in varie parti del mondo, negli ultimi anni, ha a che fare con un ulteriore sviluppo: la diffusione senza precedenti di un mercato internazionale delle armi a basso costo, che toglie agli Stati-nazione e ai grandi organismi internazionali il monopolio della guerra. Divergono soggetti di guerra potenzialmente operano in contesti privi di autorità centrale riconosciuta, e che tendono a uno sfruttamento devastante delle risorse umane. Bambini soldati, dunque, ma anche bambini vittime. Le guerre che così nascono hanno per di più la caratteristica di



fare tra i civili la gran parte delle loro vittime. Qualche dato: la percentuale di morti tra i civili è stata del 15% nella prima guerra mondiale; del 65% nella seconda, del 90% nelle guerre cosiddette a «bassa intensità» della Somalia, della Liberia, della Costa d'Avorio, della ex-Jugoslavia.

Infanticidio

La foto che segue è tratta dal discorso e fortunato libro sulla Shoah di Daniel J. Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler*.



Stiamo, in Ucraina, nel 1942. Un soldato tedesco si fa fotografare mentre spara a una madre e a un bambino, durante un massacro di ebrei. Le cose più sconcertanti di questa immagine per me sono due. La prima è che essa sovrverte in modo palesemente deliberato una millenaria tradizione occidentale, che associa all'iconografia della madre e del bambino valori di sacralità, di rispetto, di protezione. Questa terribile e provocatoria inversione della simbologia mariana rappresenta al meglio la religione nazista. L'altra cosa sconcertante è che la foto fu spedita per posta a casa del soldato interessato, come cartolina ricordo. Sul retro sta scritto: «Ucraina 1942. Azione contro gli ebrei, Ivangorod». Il problema che ci poniamo noi oggi è: che genere di persone erano gli esecutori della Shoah, questi esseri umani che con tanto zelo e vanto massacravano madonne col bambino? Goldhagen, come saprete,

sostiene che si può capire la Shoah solo partendo dal presupposto di una radicale diversità dei tedeschi degli anni '30 da ciò che noi oggi consideriamo «normale» – una diversità radicata in modelli cognitivi e culturali che producevano un universo etico incommensurabile rispetto al «nostro». E sostiene che questa alterità radicale della cultura nazista è dimostrata proprio dalla facilità con cui i tedeschi massacravano e facevano del male ai bambini, infrangendo un tabù universalmente diffuso e radicato persino biologicamente nella specie umana.

Ma è davvero così? Al di là del difficile problema dell'unicità storica della Shoah, l'infanticidio è un fenomeno tristemente ricorrente nella storia. C'è l'infanticidio cosiddetto economico, largamente praticato in società agricole e di cacciatori-raccoglitori, rivolto quasi sempre contro le figlie femmine per impedire l'eccessiva cresci-

ta demografica di una famiglia o di un gruppo. C'è l'infanticidio rituale e sacrificale, largamente documentato per molti popoli antichi. C'è l'invariabile presenza dei bambini come vittime dei massacri, con una fenomenologia che resta straordinariamente simile in luoghi e in epoche diverse della storia. Siamo dunque di fronte a un tabù universale che trattiene dal far violenza ai bambini, e che solo culture particolari si sforzano di superare per una loro terribile logica, come nel caso nazista? Oppure, al contrario, lo scandalo che provoca in noi lo spettacolo dell'infanticidio è puramente etnocentrico? In questo caso, potremmo pensare alla violenza verso i bambini come a una specie di costante antropologica, che solo in certi contesti culturali viene faticosamente, e in modo sempre imperfetto, combattuta. Ma questa sarebbe forse una formulazione sbagliata del problema – che resterebbe comunque irrisolvibile sul piano empirico, poiché ogni «dato» può essere interpretato nell'uno o nell'altro senso. Se vi sono inclinazioni naturali delle donne e degli uomini verso i bambini, tali inclinazioni sono plasmate e modificate a fondo dai contesti culturali, che si presentano sempre per gli esseri umani come una «seconda natura». Presunti istinti naturali, siano protettivi o violenti, non spiegano granché: è solo all'interno di culture che si possono manifestare sentimenti sociali, valori morali, tabù, inclinazioni – come nell'esempio citato sopra – a «sostenere» o a «lasciar andare».

Lager

Si è detto spesso che il detenuto del lager – in particolare il «musulmano», l'uomo che la fame e la violenza hanno ridotto a simulacro vagante privo della possibilità di volere e agire – è una delle fi-

gure della soggettività contemporanea. Se questo è vero, anche il bambino nel lager è forse un elemento chiave dell'idea contemporanea di infanzia. C'è un passo di Primo Levi, in *La tregua*, che mi sembra rendere in modo estremo questo punto. È la descrizione di un bambino del lager, che Levi definisce un «figlio della morte, un figlio di Auschwitz. Dimostrava tre anni circa, nessuno sapeva niente di lui, non sapeva parlare e non aveva nome». Lo chiamavano Hurbinek, interpretando una delle voci inarticolate che ogni tanto emetteva. «Era paralizzato dalle reni in giù, ed aveva le gambe atrofiche, sottili come stecchi: ma i suoi occhi, persi nel viso triangolare e smunto, siettavano terribilmente vivi, pieni di richiesta, di asserzione, della volontà di scatenarsi, di rompere la tomba del mutismo. La parola che gli mancava, che nessuno si era curato di insegnargli, premeva nel suo sguardo con una urgenza esplosiva: era uno sguardo selvaggio e umano a un tempo, anzi maturo e giudice, che nessuno di noi sapeva sostenere tanto era carico di forza e di pena». Hurbinek assiste alla liberazione del campo, ma non sopravvive a lungo: muore nel marzo 1945, «libero ma non redento», come dice Levi: muore senza aver mai visto un albero, col minuscolo avambaccio segnato col tatuaggio di Auschwitz. Il secolo che ha creato i diritti dell'infanzia, la possibilità di rispettare bambini e bambine come persone, ha creato anche Hurbinek.

Mass Media

La foto che segue è di Kevin Carter, uscita sul New York Times del 26 marzo 1993 e vincitrice di un premio Pulitzer. La foto, scattata in Sudan, rappresenta un avvoltoio che si è appollaiato vicino a una bambi-



na crollata per la fame; è un'immagine divenuta famosa come icona della denutrizione. Il contesto è quello della carestia provocata nei primi anni Novanta nel Sudan meridionale dalla guerra civile. La foto ha un effetto evidentemente scioccante. Una bambina nuda, incapace di muoversi, senza alcuna protezione. Non c'è nulla che possa proteggerla dall'attacco dell'avvoltoio, o dalla morte per fame. Nessuna madre, nessuna famiglia: sembra sia stata abbandonata. Il lettore del giornale può immaginare molti motivi per questo abbandono, tutti ugualmente terribili e dolorosi. L'avvoltoio rappresenta il pericolo e il male, alludendo fra l'altro a quelle forze politiche e militari che hanno fatto della carestia un'arma strategica. Non si può guardare questa foto senza provare il bisogno di proteggere la bambina, di scacciare l'avvoltoio. È un'immagine che mobilita sentimenti. Questo

è il motivo del suo successo: essa ha avuto grande diffusione nella pubblicità di organismi non governativi di cooperazione e per campagne di raccolta di fondi per i paesi vittime di guerre e carestie. La mobilitazione di sentimenti di compassione, solidarietà e protezione, mediata da immagini evocative e scioccanti, è in effetti la principale modalità del nostro rapporto — cioè, dell'opinione pubblica occidentale — con le sofferenze dei bambini dei paesi più poveri. I mass-media svolgono un ruolo fondamentale in questo. Senza le immagini fotografiche e televisive, non saremmo forse in grado di rappresentarci quella sofferenza, di sentirla immaginativamente presente e di farne la molla delle nostre pratiche sociali. D'altra parte, il canale multimediale di approccio è denso di ambiguità morali e politiche. L'esempio di questa foto può evidenziarne alcune. In primo luogo, chi

guarda la foto è portato a chiedersi che ruolo ha svolto il fotografo nella scena rappresentata. Come ha potuto Carter, trovandosi di fronte a una bambina in pericolo immediato di morte, prendersi il tempo di scattare la sua foto invece di intervenire in suo aiuto? Egli ha raccontato di aver atteso addirittura per venti minuti che l'avvoltoio spiegasse le ali. Non si è comportato lui stesso da avvoltoio, come alcuni suoi colleghi hanno sostenuto? La risposta non è facile, ed è complicata dal fatto che lo stesso Carter si è suicidato nel 1994, un anno dopo la foto, a soli trentatré anni di età, per motivi che fra l'altro avevano a che fare con il suo lavoro, con la costante vicinanza alla concretezza fisica delle sofferenze, alle immagini della morte che inseguiva per il mondo intero. Si doveva aiutare subito la bambina, o lasciarla al suo destino (forse inevitabile) per qualche minuto, ma raccogliere una vivida testimonianza dell'evento, produrre una denuncia politica in grado di sollevare le coscienze, di smuovere l'opinione pubblica? Il suicidio di Carter, come ha osservato l'antropologo Arthur Kleinman, sembra disintegrare la dicotomia morale tra soggetto e oggetto di quella foto, fondendo le rispettive sofferenze.

Una ulteriore ambiguità della foto riguarda il suo rappresentare una sofferenza infantile isolata da ogni contesto locale. Il dramma della bambina avviene in un vuoto di socialità e di cultura: è l'esperienza di un individuo solo — una rappresentazione tipicamente occidentale. Ciò implica una radicale svalutazione della società e della cultura locale, che tendiamo a considerare inefficiente, auto-distruttiva, irrazionale. I nostri sentimenti protettivi tendono a proiettarsi su tutta l'Africa di cui la bambina della foto è emblema. Il senso occidentale di superiorità ne è rafforzato, e l'unica via di salvezza sembra af-

fidata alla nostre politiche di sostegno e di controllo.

C'è anche un altro punto. Mostrandoci la sofferenza degli altri, i media rendono possibile la sensibilizzazione e forse la mobilitazione politica, ma usano anche quella sofferenza come forme di intrattenimento. La sofferenza, soprattutto quando avviene altrove, fa vendere i giornali e produce audience televisiva, crea posti di lavoro; come nel caso di Carter, si vincono premi prestigiosi con l'appropriazione di immagini di miseria e di morte, che da angoli di mondo, da contesti isolati e locali, vengono immesse nei circuiti della comunicazione globale. La comunicazione globale è l'unico strumento per portare tale sofferenza di fronte alla coscienza del mondo; al tempo stesso, è gravida di ambiguità morali che la pongono nel ruolo dell'avvoltoio.

Infine, l'effetto della moltiplicazione multimediale delle immagini di violenza e sofferenza, il loro consumo seriale e a distanza, rischia di produrre un effetto svalutativo, di desensibilizzare lo spettatore. Tutti noi, di fronte a immagini come quelle del Mozambico di questi giorni, o del Kosovo di qualche mese fa, abbiamo provato qualcosa di simile a un esaurimento morale. Lo shock che le immagini dovrebbero provocare si scioglie in una sorta di terribile routine, producendo alla fine rassegnazione o forse solo disperazione morale.

Bibliografia

Riporto di seguito le indicazioni delle principali opere utilizzate o citate nel testo — sottolineando che non si tratta affatto di una bibliografia ragionata sul tema, che richiederebbe ben altro spazio e impegno: — B. Ehrenreich, *Blood Rites*, London, Virago, 1997.



- D.J. Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler*, trad. it. Milano, Mondadori, 1997 (ed. orig. 1996).
 - A. Kleinmann, V. Das, M. Lock (a cura di), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997.
 - P. Levi, *La tregua*, Torino, Einaudi, 1963 (la citazione usata è alle pp. 22-4).
 - C. Levi-Strauss, *Il segreto delle donne*, trad. it. in «la Repubblica», 14-11-1989.
 - M. Richards, P. Light (a cura di), *Children of Social Worlds. Development in a Social Context*, Cambridge, Polity Press, 1986.
 - A. Santemma (a cura di), *Diritto umani. Riflessioni e prospettive antropologiche*, Roma, Editrice Universitaria, 1999.
 - N. Scheper-Hughes, *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press, 1992.
 - A. Simonica, *Identità, comunicazione, relazione*, ms., in corso di stampa.
 - C. Turnbull, *The Mountain People*, New York, Simon and Schuster, 1972.
 - B. B. Whiting, C.P. Edwards (a cura di), *Children of Different Worlds*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.
- Le immagini sono tratte dai citati volumi *Social suffering* (foto di pag. 46), *I volenterosi carnefici di Hitler* (foto do pag. 44) e da A. Singer-L. Woodhead, *Disappearing World. Television and anthropology*, London, Bxtree Limited, 1988 (foto di pagine 37, 39, 41 e 43).

TESTIMONIANZE IN INTERNET

da luglio sarà attivato il sito web

www.testimonianze.org

TESTI - INDICE - ANTICIPAZIONI
NOTIZIE SULLE INIZIATIVE