

PAROLECHIAVE

nuova serie di "Problemi del socialismo"

31

Occidentalismi

giugno 2004



Carocci editore

Indice

La parola

Occidentalismi

di Carla Pasquinelli

7

Le interpretazioni

Cartografia del progresso

di Iain Chambers

15

Il mondo e l'Occidente oggi. Il problema di una sfera pubblica globale

di Giacomo Marramao

23

L'artificio della storia

di Dipesh Chakrabarty

43

Cosmopolitismi dal volto umano

di Miguel Mellino

65

Le storie, i luoghi

La violenza epistemologica nell'Orientalismo

di Franco Mazzei

89

Lo sguardo coloniale

di Alessandro Triulzi

103

Il "selvaggio" di Occidente. Corpo e femminismo

di Gabriella Bonacchi

115

Il sogno infranto. La Russia e l'Occidente agli inizi del nuovo millennio

di Maria Ferretti

129

I modelli

Lontananze vicine: sui modi di pensare e insegnare l'antropologia nel mondo globale di Pietro Clemente	161
Antropologia e genocidio di Fabio Dei	185
Frontiere, metafore, violenza. Note su alcuni paradossi dell'antropologia di Ugo Fabietti	205
Colonialismo 2.0 di Gino Satta	213
Corpi e scritture femminili di Lidia Curti	225
Libri ricevuti	235
Gli autori	242
Librerie in cui viene venduta la rivista	244
Fascicoli di "Parolechiave" già pubblicati	245

Antropologia e genocidio

di Fabio Dei

I. Premessa

La parola-chiave di questo numero spinge a cercare di mettere a fuoco alcuni mutati scenari del dibattito epistemologico nell'antropologia contemporanea. Chi si è formato in questa disciplina fra gli anni settanta e ottanta, come me, è abituato a pensare ai problemi epistemologici nei termini della contrapposizione tra una posizione ermeneutica o interpretativa e una naturalista o oggettivista. Quest'ultima, prevalente nella stagione classica della disciplina, si è nutrita dell'ideale di una conoscenza oggettiva, verificabile e cumulativa, emulando la statuto delle scienze naturali nello sforzo di inseguirne il prestigio. A molti essa appare oggi ancorata a un concetto ingenuo e irriflessivo di rappresentazione etnografica, a una forma di realismo etnografico basato sulla raccolta di fatti indipendenti sia dalla teoria che dalla soggettività dell'osservatore. *Interpretazione di culture* di Clifford Geertz¹, per quanto letto in Italia con un certo ritardo, è stato la nostra Bibbia – con i suoi fascinosi richiami alla densità dell'incontro etnografico e della rappresentazione culturale, inevitabilmente coinvolta nelle opache profondità della scrittura. Molti di noi hanno anche dato per scontato che l'approccio ermeneutico fosse, per così dire, “di sinistra” o “progressista”, sul piano filosofico come su quello etico-politico, portatore cioè delle istanze più radicali di superamento dell'etnocentrismo e di riconoscimento dell'altro: laddove il naturalismo tenderebbe ad assolutizzare acriticamente le categorie dell'Occidente, e, almeno implicitamente, ad appoggiarne e giustificarne le pratiche di dominio.

Nel dibattito recente, nell'ambito dell'antropologia come dei *cultural e postcolonial studies*, queste posizioni tendono a rovesciarsi. Assistiamo infatti a un deciso attacco all'approccio ermeneutico, non più condotto in nome di un oggettivismo naturalistico di vecchio stampo, ma portato “da sinistra”, in nome di una riformulazione in

1. Trad. it. il Mulino, Bologna 1987 (ed. orig. 1973).

apparenza ancora più radicale delle implicazioni politiche dell'incontro etnografico. L'antropologia interpretativa sarebbe, in questo quadro, nient'altro che l'ultimo e più raffinato strumento che il sapere-potere occidentale impiega per controllare e neutralizzare il potenziale politico della diversità – in ultima analisi, per dominare l'Altro. Questa linea di ripensamento critico dell'ermeneutica si intreccia in modi interessanti con un altro importante filone degli studi contemporanei: lo sviluppo, assai consistente negli ultimi anni, di ricerche antropologiche sul tema della violenza di massa. In questo intervento, vorrei seguire l'intreccio tra questi due ambiti del dibattito, riconoscendone le importanti acquisizioni e, tuttavia, sollevando dubbi su alcuni degli esiti cui esso sembra condurre.

2. Interpretazione e ideologia

Possiamo così sintetizzare i principi fondamentali di un approccio ermeneutico all'antropologia:

- a) la comprensione antropologica consiste nell'incontro tra sistemi di significato;
- b) essa non produce un sapere sotto forma di generalizzazioni, leggi, spiegazioni causali (anche se ciò non implica che alcune porzioni del sapere antropologico non possano utilmente articolarsi in forma naturalistica, generalizzante, causale);
- c) questo incontro mette in gioco le categorie "nostre" come le "loro", che risultano entrambe mutate dal processo di comprensione: dunque, si tratta di un processo di carattere riflessivo;
- d) tale processo coinvolge inevitabilmente la soggettività del ricercatore, rendendo impossibile la finzione della distaccata oggettività;
- e) la comprensione (l'incontro tra sistemi di significato) non è mai garantita da regole metodologiche (da una epistemologia) e passa invece attraverso strategie pratiche;
- f) in particolare, visto che la scrittura è il principale mezzo di costruzione e trasmissione del sapere etnografico e antropologico, queste strategie pratiche hanno carattere retorico e letterario.

Se nel dibattito internazionale è stato Geertz, con la formula della *interpretive anthropology*, l'indiscusso profeta di questo approccio, per noi in Italia è stato naturale vederne le connessioni con l'antinaturalismo della tradizione storicistica; in particolare, con l'eredità dell'opera di Ernesto de Martino e con la sua teorizzazione dell'etnocentrismo critico. A partire dagli anni novanta, tuttavia, la punta di diamante di una antropologia antinaturalistica è stata la corrente di studi sulla scrittura etnografica, che ha il suo manifesto

nel volume collettaneo del 1986 *Writing culture*². Basato sull'idea delle rappresentazioni etnografiche come finzioni retoricamente costruite, il libro sviluppa coerentemente la linea di riflessione aperta da Geertz (nonostante la profonda antipatia che si apre fra quest'ultimo e gli autori cosiddetti – assai impropriamente – “postmoderni”), spingendo alle sue estreme conseguenze la riflessione sulla natura pratica della comprensione antropologica.

Ma proprio da *Writing culture* si sviluppa una divaricazione, a partire dal binomio contenuto nel sottotitolo: «poetica e politica dell'etnografia». Il volume tenta, sia pure con difficoltà, di tenere insieme i due termini. Poetica e politica sono le due dimensioni tenute nascoste, non problematizzate, dalla tradizione del realismo etnografico: le *relazioni di potere* al cui interno l'incontro etnografico avviene, e le *strategie retoriche* tramite le quali il sapere antropologico viene costruito. È attraverso lo stesso movimento critico che entrambi questi aspetti sono disvelati nel tessuto della rappresentazione etnografica, smascherando la strategia realista che li celava sotto una impossibile pretesa di oggettività.

Eppure, il dibattito successivo sembra considerare inconciliabili e anzi in contraddizione un approccio che si concentri sulla costruzione letteraria dell'alterità, da un lato, e dall'altro uno che tenti invece di mettere a fuoco i reali rapporti di potere. Questi ultimi, così sembra a molti, richiedono di essere descritti con un linguaggio reale e oggettivo, che si sottragga all'affermazione postmoderna della natura finzionale e letteraria di ogni rappresentazione. Anzi, proprio questa insistenza sul fatto che ogni immagine etnografica è in ampia misura una nostra costruzione, che non può essere semplicemente confermata o smentita da fatti indipendenti, è vista come una copertura del ruolo reale del potere, e dunque una sua giustificazione.

Insistere sul rapporto tra sottili “ragnatele di significato” più che su quello tra le ben più dure e consistenti realtà degli interessi economici e politici, sulla retorica più che sul potere, può apparire l'ultima e più subdola forma di mistificazione: l'estremo avamposto di una epistemologia che legittima e giustifica o perlomeno nasconde i rapporti di potere asimmetrici sui quali l'incontro tra noi e altri si verifica (il dominio dell'Occidente, in definitiva). Da qui il potente ritorno di un concetto come quello di ideologia, riletto in chiave di un raffinato post-marxismo ma pur sempre volto a condannare sistemi di pensiero come coperture, come spettri, dei reali rapporti di

2. Trad. it. *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma 2001.

potere³. Concetto, quello di ideologia, che resta invece indigesto per l'ermeneutica, restia a descrivere la realtà nei termini di una netta dicotomia essenze-apparenze.

Ciò finisce per mettere in discussione un concetto centrale per l'antropologia, quello di differenza culturale. Se per l'approccio ermeneutico la differenza culturale è una priorità irriducibile, qualcosa che esiste prima e indipendentemente dal processo interpretativo, per i suoi critici essa è invece sempre costruita, fabbricata in relazione a interessi specifici del potere.

Il tema della finzionalità della cultura – il grande tema di *Writing culture* o di *Interpretation of cultures* – assume allora un senso assai diverso. In Geertz e ancora in *Writing culture* le finzioni sono i costrutti rappresentativi dell'etnografo, le sue mezze verità, e sono comunque finzioni produttive che, senza poter attingere a una impossibile oggettività, cercano comunque di gettare ponti verso l'altro, di aprire un percorso di comprensione che non dispone di altri sbocchi. Nell'antropologia postmoderna-ma-anti-ermeneutica, che possiamo per comodità definire "antropologia critica", la finzione culturale è una manifestazione fantasmatica del potere, suo sostegno e copertura: e compito dell'antropologia è costruire una rappresentazione *oggettiva* dei rapporti di potere che smascheri quelle finzioni.

3. Etnografie della violenza

Vorrei adesso affrontare il problema partendo da una seconda angolarità, apparentemente piuttosto distante: il recente sviluppo di un'ampia letteratura antropologica sul tema della violenza di massa connotata in senso etnico e politico. Violenza, conflitto e guerra non sono stati temi centrali per l'antropologia classica – così come, peraltro, per molte scienze sociali. Il che è piuttosto sorprendente, se si pensa alla centralità che le pratiche di sterminio e genocidio hanno avuto nella storia del Novecento, sia in Europa che nelle più lontane aree tradizionalmente oggetto degli studi etnografici. In queste pratiche, per di più, l'antropologia è stata – sia pure in modo forse indiretto e involontario – coinvolta. Mentre assumeva l'Altro come suo oggetto di studio, questo era al contempo oggetto di politiche di dominio caratterizzate da un contenuto estremo di violenza:

3. Rappresentativo di questa tendenza è ad esempio il volume curato da Slavoj Žižek, *Mapping ideology*, Verso, London-New York 1994. L'introduzione di Žižek è disponibile in traduzione italiana in C. Bianchi, C. Demaria, S. Nergaard (a cura di), *Spettri del potere*, Meltemi, Roma 2002, pp. 41-86; volume, quest'ultimo, che fornisce un quadro assai utile delle posizioni dei *cultural e postcolonial studies* intorno ai concetti di ideologia, identità e traduzione.

ma l'antropologia solo raramente ha saputo o voluto tematizzare questo inquietante aspetto del proprio statuto disciplinare⁴. Così come raramente ha indirizzato la propria riflessione sulle esplosioni genocide nel cuore stesso dell'Occidente, malgrado il loro stretto legame con ideologie che mestavano ambigualmente sul terreno – elettivamente antropologico – della diversità razziale e culturale. L'antropologia classica sembra aver considerato questi fenomeni, dallo sterminio dei popoli indigeni sotto il dominio imperialista alla Shoah, come spiacevoli incidenti, o al massimo come inevitabili effetti collaterali del processo di civilizzazione, ma in ogni caso non essenziali rispetto a una definizione "normale" delle culture, della civilizzazione stessa e della comprensione interculturale. Secondo tale approccio, descrivere e comprendere le culture significa mettere a fuoco una loro presunta normalità, esente e non turbata da violenze esogene. Queste ultime non farebbero parte degli interessi dell'etnografo il quale, quando non può fare a meno di imbattersi, tende a escluderle dalla propria rappresentazione in quanto fattori contaminanti.

Su entrambi questi aspetti si è invece sviluppata negli ultimi 10-15 anni una notevole letteratura, di carattere sia etnografico sia teoretico. Intanto, molti antropologi hanno scelto di porre la dimensione della violenza, o della memoria della violenza, al centro dei resoconti della loro ricerca sul campo: ci hanno dunque presentato esplicitamente il loro lavoro come *Fieldwork under fire*, per citare il titolo di un volume collettaneo particolarmente rappresentativo⁵. L'effetto di questa scelta è profondo: la violenza non appare semplicemente come un particolare oggetto di studio, da porre accanto ad altri temi come la parentela, la religione e così via. Anzi, la violenza è per certi versi l'antitesi di quelle forme ordinate della cultura (parentela, religione, eccetera) che tradizionalmente stanno al centro degli interessi antropologici. L'effetto della violenza sulle società e sugli individui che colpisce è proprio la rottura dell'ordine culturale, la dissoluzione delle sue forme, dei legami sociali primari, delle basi minime di sicurezza e dignità, di quella fiducia basilare nella domesticità del mondo che sola è in grado di fondare un universo culturale. Come rappresentare attraverso la scrittura etnografica il caos, il terrore, il disfacciamento dei mondi culturali che si attua quando «la

4. Cfr. J. Bodley, *Victims of progress*, Mayfield, Mountain View, Ca 1999; D. Maybury-Lewis, *Genocide against indigenous peoples*, in A. L. Hinton (ed.), *Annihilating difference: The anthropology of genocide*, California University Press, Berkeley 2002, pp. 43-53.

5. C. Nordstrom, A. C. G. M. Robben (eds.), *Fieldwork under fire. Contemporary studies of violence and survival*, California University Press, Berkeley 1995.

paura diventa un modo di vita»?⁶ Come operare quella descrizione densa che ci raccomanda l'antropologia interpretativa, quando ciò che va iscritto nel testo etnografico è il puro terrore? Sembra che lo stesso tentativo di rendere la realtà della violenza attraverso una descrizione ordinata e "razionale" contraddica la natura profonda dell'esperienza della violenza. Come è stato scritto a proposito delle rappresentazioni della Shoah, «una volta "risolto" nella narrazione, l'evento violento sembra perdere la sua particolarità [...]. Una volta scritti, gli eventi assumono quel manto di coerenza che la narrazione impone necessariamente su di loro, e il trauma della loro inassimilabilità è alleviato»⁷.

Inoltre, fare «fieldwork under fire» porta a posizionare in modo necessariamente diverso il ricercatore rispetto alla realtà studiata e ai suoi attori sociali. Da un lato, sembra impossibile mantenere quella finzione di distacco teoretico che caratterizza il classico approccio dell'osservazione partecipante: come si può essere distaccati di fronte alla sofferenza, al dolore, al sopruso, allo spettacolo della negazione dei più elementari diritti umani? Dall'altro, appare altrettanto problematico stabilire un rapporto empatico, per motivi diversi, sia con le vittime che con gli esecutori della violenza. Michael Taussig ha affrontato con grande efficacia questo problema nel suo lavoro sulla Colombia, mostrando come le conseguenze della violenza (la tortura subita dagli oppositori al regime, in questo caso), si prolunghi all'interno della relazione etnografica, producendo una irriducibile ambiguità⁸; e Antonius Robben, nel quadro di una ricerca sulla memoria dei *desaparecidos* argentini, ha parlato di una «seduzione etnografica» che caratterizza i rapporti con gli informatori, siano essi i generali argentini, gli ex guerriglieri o i parenti delle vittime⁹. Nel complesso, porre la violenza al centro di un progetto di rappresentazione etnografica e di comprensione interculturale è sembrata a molti studiosi una scelta radicale, dirompente rispetto alle convenzioni metodologiche e retoriche finora dominanti nella disciplina¹⁰.

6. L. Green, *Fear as a way of life*, in Norolstrom, Robben, *Fieldwork under fire*, cit., p. 105.

7. J. E. Young, *Writing and re-writing the Holocaust. Narrative and the consequences of interpretation*, Indiana University Press, Bloomington 1988, pp. 15-6.

8. M. Taussig, *Terror as usual: Walter Benjamin's theory of history as state of siege*, in Id., *The nervous system*, Routledge, London-New York 1992, pp. 11-36.

9. A. C. G. M. Robben, *The politics of truth and emotion among victims and perpetrators of violence*, in Norolstrom, Robben, *Fieldwork under fire*, cit., pp. 81-103.

10. Rimando per alcune ulteriori osservazioni in proposito a F. Dei, *Etnografie della violenza*, in "Primapersona", giugno 2002, 5, pp. 20-4.

4. Genocidio e modernità

Parallelamente, si è aperta nell'ultimo decennio una riflessione teorica sul ruolo della violenza di massa nella storia contemporanea. Come detto, è sorprendente constatare nell'antropologia classica l'assenza pressoché totale di contributi sulla Shoah, sui lager e i gulag, e su tutti gli altri fenomeni che hanno caratterizzato il Novecento come "secolo delle tenebre", occupando tanto spazio nella cultura e nella coscienza contemporanea¹¹. Come giustificare questa assenza? È difficile appellarsi semplicemente a una incompetenza disciplinare. La Shoah pone infatti in gioco problemi antropologici fondamentali, quali l'universalità delle norme morali e dei diritti umani, la natura del processo di civilizzazione e della modernità in senso weberiano, il rapporto tra coscienza individuale e istituzioni sociali. C'è da chiedersi come sia stato possibile per la nostra disciplina sfuggire così a lungo alla sfida di comprensione posta dai resoconti della vita nei lager, che, come sosteneva Primo Levi, hanno rappresentato un gigantesco e drammatico esperimento antropologico. Levi diceva «biologico e sociale», ma intendeva palesamente antropologico, cioè qualcosa che ha a che fare con la natura morale degli esseri umani e delle loro istituzioni culturali:

Vorremmo far considerare come il lager sia stato, anche e notevolmente, una gigantesca esperienza biologica e sociale. Si rinchiodano tra i fili spinati migliaia di individui diversi per età, condizione, origine, lingua, cultura e costumi, e siano quivi sottoposti a un regime di vita costante, controllabile, identico per tutti e inferiore a tutti i bisogni: è quanto di più rigoroso uno sperimentatore avrebbe potuto istituire per stabilire che cosa sia essenziale e che cosa acquisito nel comportamento dell'animale uomo di fronte alla lotta per la vita¹².

Ma soprattutto, per una disciplina che si occupa dell'Altro, è difficile non confrontarsi con le due grandi figure dell'alterità contempo-

11. Per una rassegna delle rilevanze antropologiche della Shoah, e un invito all'apertura di un dibattito in proposito, si vedano C. M. Lewin, *The Holocaust: Anthropological possibilities and the dilemma of representation*, in "American Anthropologist", 1992, 94, 1, pp. 161-6; Id., *Negotiating selves in the Holocaust*, in "Ethos", 1993, 21, pp. 295-318.

12. Il passo di Levi si trova in apertura del cap. 9 (*I sommersi e i salvati*) di *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1992, p. 105. Per un ampio sviluppo di questa riflessione si veda T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, trad. it. Garzanti, Milano 1992 (ed. orig. 1991); per un commento specificamente antropologico cfr. F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 38-9.

ranea che il lager presenta; da un lato quella del nazista, che sembra sfuggire ai criteri minimi di moralità attribuiti dal nostro senso comune al concetto stesso di "essere umano", e dall'altro quella del "musulmano", del sommerso, della vittima che si presenta ormai soltanto come un simulacro di umanità.

Anche a questo proposito, come abbiamo detto, il dibattito è in forte movimento, forse anche in conseguenza dell'impatto culturale di genocidi come quelli del Ruanda e della ex-Jugoslavia e della esplosione dei conflitti etnici e religiosi alla fine del xx secolo. Due recenti volumi dedicati specificamente all'antropologia del genocidio ne sono una testimonianza, insieme a numerosi studi di forte apertura interdisciplinare, mirati al tema della memoria traumatica e della elaborazione individuale e collettiva dei lutti prodotti dalla violenza di massa¹³. Se dovessi indicare un punto comune a questa ormai ampia letteratura, direi che esso consiste nell'indicare il genocidio e la violenza di massa, anche nelle loro manifestazioni che siamo soliti considerare più crudeli e "barbare", come un fenomeno eminentemente moderno. Molti antropologi si collocano, esplicitamente o implicitamente, in una tradizione interpretativa che fa capo soprattutto ad Hannah Arendt e che trova la sua espressione forse più radicale in *Modernità e olocausto* di Zygmunt Bauman¹⁴.

Perché il genocidio non è pensabile se non come fenomeno moderno? Le risposte di Bauman e altri sono che esso, per la sua realizzazione, ha bisogno di tecnologie avanzate in senso sia strumentale che amministrativo: armi, sostanze chimiche, ferrovie, ma anche una burocrazia, una organizzazione amministrativa e una divisione del lavoro di tipo moderno, cioè un alto grado di razionalizzazione della società in senso weberiano. Inoltre, il genocidio moderno si fonda sull'ideale illuministico della creazione di una società perfetta e di un uomo nuovo: un fine rispetto al quale la valutazione morale dei mezzi passa in secondo piano. E ancora, i comportamenti "disumani" di cui il genocidio ha bisogno presuppongono una strutturazione della coscienza morale in compartimenti stagni, tale da con-

13. A. L. Hinton (ed.), *Genocide. An anthropological reader*, Blackwell, Oxford 2002; Id., *Annihilating difference*, cit. Tra l'ampia letteratura sulla memoria traumatica, di particolare interesse antropologico sono altre due raccolte di saggi: P. Antze, M. Lambek (eds.), *Tense past. Cultural essays in trauma and memory*, Routledge, London-New York 1996; A. C. G. M. Robben, M. M. Suárez-Orozco (eds.), *Cultures under siege. Collective violence and trauma*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

14. Trad. it. il Mulino, Bologna 1992 (ed. orig. 1989). Per una formulazione particolarmente incisiva di questa tesi si veda anche Z. Bauman, *I campi. Oriente, Occidente, modernità*, in M. Flores (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 15-35.

sentire la deresponsabilizzazione dell'individuo rispetto alle conseguenze del suo agire in conformità alle norme dettate dal potere¹⁵.

Gli antropologi insistono spesso su un punto ulteriore. Condizione del genocidio è la costruzione politica e culturale dell'Altro, della differenza essenziale che separa gli altri da noi. Se c'è un elemento comune nei genocidi del xx secolo, da quelli degli Herero e degli Armeni, fino alla pulizia etnica nei Balcani, si tratta proprio del processo di assolutizzazione delle differenze che ci separano dall'altro; queste differenze sono reificate, stigmatizzate e poste a fondamento di un programma politico che promette una qualche forma di purificazione.

5. Violenza disciplinare

Questo punto ci porta al cuore dell'argomentazione che vorrei sviluppare. La costruzione delle differenze non può esser vista semplicemente come manifestazione di un generico e universale sentimento etnocentrico: rappresenta, piuttosto, una conseguenza (anche se una conseguenza estrema e non necessaria: questo è un punto importante su cui tornare) delle politiche del moderno Stato-nazione e delle ideologie che lo accompagnano, come il razzismo (anch'esso, è appena il caso di ricordarlo, non retaggio di un pensiero arcaico ma fenomeno del tutto moderno, nato dall'incrocio tra nazionalismo e positivismo). Lo Stato tende a massimizzare e assolutizzare l'omogeneità interna – quella di cittadini che condividono un territorio dai confini ben precisi e una cultura, una lingua, una religione più o meno altrettanto precise – e tende a reificare le differenze esterne. Ciò avviene, nell'epoca classica del nazionalismo, per mezzo di un insieme di discipline che ruotano attorno all'identità e alla differenza, nel duplice senso del termine "discipline": saperi o ideologie sui fondamenti naturali di quelle differenze che si comincia appunto a chiamare razziali, da un lato, e dall'altro pratiche sociali (ammini-

15. Quest'ultimo è il tema sollevato nel commento di Hannah Arendt al processo Eichmann, che ha reso celebre la formula «banalità del male» (H. Arendt, *La banalità del male*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1999, ed. orig. 1963). Il problema del comportamento violento e crudele di "uomini comuni" è stato successivamente al centro della riflessione della psicologia sociale, ad esempio con il notissimo esperimento di Yale sull'obbedienza all'autorità (S. Milgram, *Obbedienza all'autorità*, trad. it. Bompiani, Milano 1975, ed. orig. 1974; cfr. anche E. Staub, *The roots of evil. The origins of genocide and other group violence*, Cambridge University Press, Cambridge 1989), nonché di quella storiografica, soprattutto con il saggio di C. R. Browning, *Uomini comuni. Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia*, trad. it. Einaudi, Torino 1995 (ed. orig. 1992).

strative, classificatorie, pedagogiche) attraverso le quali il potere – foucaultianamente – si iscrive e si interiorizza nei corpi. Queste discipline raggiungono la loro maggior visibilità e crudeltà nel contesto coloniale, ma fanno parte fin dall'inizio del progetto dello Stato moderno.

Arjun Appadurai ha mostrato in un famoso articolo di qualche anno fa¹⁶ come si debba partire da qui per comprendere lo scatenarsi apparentemente selvaggio o “bestiale” della violenza e della crudeltà nei genocidi contemporanei. La violenza senza limiti esercitata sui corpi, con le mutilazioni, le degradazioni simboliche, gli stupri etnici ha a che fare con le discipline statali dell'identità e della differenza, e con il senso di purezza-impurità, di ordine e disordine classificatorio che esse implicano. La violenza estrema sui corpi è l'altra faccia della costruzione moderna della identità nazionale: è il tentativo radicale di inscrivere nell'ordine dei corpi una differenza classificatoria che non si palesa immediatamente nell'ordine naturale e biologico. Pensando soprattutto agli eccidi del Ruanda, dove la violenza genocida si scatena fra gruppi etnici che sono in larga parte creati dall'immaginazione coloniale, e sempre meno distinguibili in modo “naturale” nella realtà, Appadurai scrive:

La mutilazione e lo smembramento dei corpi etnici è uno sforzo disperato di restituire validità ai demarcatori somatici dell'“alterità”, a fronte delle incertezze create dalle definizioni dei censimenti, dai cambiamenti demografici e da quelli linguistici, tutti fenomeni che rendono le appartenenze etniche meno somatiche e corporee, più sociali ed elettive [...] [È questo che] rende il corpo luogo di risoluzione dell'incertezza, per mezzo di forme brutali di violazione, ricerca, decostruzione ed eliminazione¹⁷.

L'analogia tra il massacro e il censimento anagrafico, o altre pratiche amministrative apparentemente innocenti, che incasellano gli esseri umani in un astratto ordine categoriale, è forte e impressionante. Si tratterebbe di due facce diverse ma complementari delle stesse pratiche di controllo dello Stato, che si esercitano entrambe fin all'interno del corpo e che sono ugualmente ossessionate dalla distinzione tra “cittadini” e “non cittadini”. Per comprendere tale analogia, come Appadurai scrive, dobbiamo partire dalla «intuizione che i

16. A. Appadurai, *Dead certainty: Ethnic violence in the era of globalization*, in “Public Culture”, 1998, 10, 2, pp. 225-47; poi in Hinton (ed.), *Genocide: An anthropological reader*, cit., pp. 286-303.

17. Ivi, p. 297.

sentimenti coinvolti nella violenza etnica acquistano senso solo entro vasti conglomerati di ideologia, immaginazione e disciplina»¹⁸.

Temi come questi sono piuttosto diffusi nella riflessione antropologica contemporanea sulla violenza. Il nesso tra essenzialismo culturale (o primordialismo) e violenza genocida, inoltre, viene spesso esteso fino a una imputazione complessiva di complicità nei confronti dell'intera disciplina antropologica e di suoi concetti basilari quali cultura, identità, differenza. Tra le espressioni più estreme di questo punto di vista c'è un testo dei primi anni novanta di Lila Abu-Lughod, significativamente intitolato *Writing against culture*. La cultura, afferma Abu-Lughod, è lo strumento essenziale per la costruzione degli altri. È un costrutto teorico che si porta dietro tutta la violenza del dominio occidentale. Il discorso antropologico, che la assume come proprio fondamento, è per questo un discorso che costruisce e sostiene la differenza e la discriminazione fra gruppi umani che essa implica. In questo senso, non vi sarebbe differenza sostanziale tra il concetto di cultura e quello di razza: si tratterebbe di idiomi diversi volti entrambi a preservare e rafforzare l'ineguaglianza¹⁹.

6. Un *continuum* genocida

Eccoci dunque al punto di giunzione tra la critica alla tradizione ermeneutica delle scienze umane, sopra rapidamente tratteggiata, e la riflessione sulla violenza disciplinare di cui l'antropologia sarebbe portatrice – non mero riflesso ma parte costitutiva della violenza del dominio, la quale sarebbe plasmata dalle medesime istanze classificatrici e identitarie. Non solo il discorso antropologico sulle culture, dunque, è epistemologicamente equivoco: esso è anche inaccettabile sul piano etico-politico, proprio in quanto, attraverso le finzioni culturaliste, nasconde la cruda realtà del potere, facendosi concretamente complice della violenza essenzialista. Quest'ultima, come si legge in una recente raccolta europea di saggi sull'antropologia del

18. A. Appadurai, *Modernità in polvere*, trad. it. Meltemi, Roma 2001 (ed. orig. 1996), p. 192. Nel quadro di ampio respiro offerto da Appadurai, l'esplosione della violenza etnica e particolarista nell'ultima parte del XX secolo non appare come un attacco alla coesione degli Stati ma, al contrario, come una reazione difensiva della forma-Stato a fronte della sua progressiva implosione nello scenario della globalizzazione.

19. L. Abu-Lughod, *Writing against culture*, in R. Fox (ed.), *Recapturing anthropology. Working in the present*, School of American Research Press, Santa Fe 1991, pp. 137-62. Per più approfonditi commenti in proposito rimando a F. Dei, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Meltemi, Roma 2002, p. 40 ss.

conflitto e della violenza, nasce potenzialmente laddove si stabiliscono confini e barriere; non dove li si infrange (come vorrebbe una più classica teoria “liberal” della violenza), ma dove si delimitano spazi e attività – appunto, l’attività prediletta dello Stato-nazione:

la violenza è una forza che si manifesta non soltanto nella distruzione di confini, ma anche nella loro creazione; la “violenza intransitiva” (che può operare concettualmente prima di manifestarsi nell’azione) ha l’effetto di creare identità integrali, che divengono a loro volta bersaglio di quel tipo di violenza che va in cerca di vittime. La violenza non è una performance nel corso della quale una entità integrale (una persona, una comunità, uno Stato) viola l’integrità di un’altra; piuttosto, essa consiste nel processo stesso che genera tali identità integrali per mezzo della iscrizione di confini [...] ²⁰.

Questa affermazione sembra trascurare l’importanza del passaggio dalla violenza intransitiva a quella transitiva o reale – che è un po’ la stessa differenza tra immaginare un delitto e compierlo. Ma il problema posto è decisivo: c’è continuità o discontinuità fra le pratiche normali e quotidiane tramite cui lo Stato-nazione controlla le menti e i corpi dei suoi cittadini, e le pratiche straordinarie del genocidio e della violenza di massa? È un problema che già Primo Levi poneva, notando come le modalità di esercizio del potere all’interno del lager, in particolare le strategie di distruzione sistematica dell’identità dei detenuti e dei loro “requisiti di umanità”, non sono affatto esclusive del lager. Le ritroviamo invece largamente disseminate in istituzioni caratterizzanti la modernità occidentale: nelle prigioni, nell’organizzazione del lavoro industriale, nell’esercito, negli ospedali, e soprattutto nell’amministrazione coloniale. In tutte queste situazioni, abbiamo a che fare con una classificazione del genere umano in specie titolari di diritti diversi e oggetto di diversi trattamenti; con una iscrizione diretta del potere sui corpi attraverso la reclusione, una disciplina rigorosissima e “razionale” del tempo e dello spazio, forme di privazione, torture fisiche e morali; e, ancora, con la possibilità che questo diverso “trattamento” possa portare alla eliminazione di un gran numero di individui delle categorie più basse, anche attraverso forme seriali di uccisione, e che questa eliminazione sia vista con una sostanziale indifferenza morale da molte persone appartenenti alle categorie privilegiate.

La Shoah, lungi dal rappresentare una inspiegabile falla nella modernità occidentale, scaturisce da alcuni suoi tratti costitutivi:

20. G. Bowman, *The violence in identity*, in B. E. Schmidt, I. W. Schröder (eds.), *Anthropology of violence and conflict*, Routledge, London 2001, pp. 27-8.

come ha scritto Enzo Traverso, **occorre vederne «l'ancoraggio profondo nella storia dell'Occidente, dell'Europa del capitalismo industriale, del colonialismo, dell'imperialismo, della rivoluzione scientifica e tecnica, l'Europa del darwinismo sociale e dell'eugenismo, l'Europa del "lungo" XIX secolo concluso nei campi di battaglia della prima guerra mondiale»²¹.**

L'antropologa statunitense Nancy Scheper-Hughes, in un recente e assai incisivo contributo, **richiama la nozione basagliana di "crimini di pace", sostenendo che solo una differenza di grado separa questi ultimi dai "crimini di guerra"²². Essi sarebbero accomunati in una sorta di "continuum genocida", nel quale coesistono il lager e le istituzioni "normali" di controllo e disciplina dei corpi e delle menti, le grandi e le piccole violenze, lo sterminio e le pratiche di stigmatizzazione, esclusione, essenzializzazione dell'altro che caratterizzano la nostra vita quotidiana:**

[...] un continuum genocida fatto di una moltitudine di "piccole guerre e genocidi invisibili", **condotto negli spazi sociali normativi delle scuole pubbliche, sale d'ospedale e di pronto soccorso, case di cura, aule di tribunale, prigioni, riformatori, obitori pubblici.** Tale continuum si riferisce alla capacità umana di ridurre gli altri a non-persone, a mostri, o a cose che conferiscono una struttura, un significato e un senso alle pratiche quotidiane di violenza. È essenziale che riconosciamo nella nostra specie (e in noi stessi) una *capacità genocida*, e che esercitiamo una ipervigilanza difensiva, una ipersensibilità verso tutti quegli atti di violenza quotidiana che sono meno drammatici e persino *consentiti*, ma che rendono possibile (in certe circostanze) la partecipazione ad atti genocidi, più facilmente di quanto ci piace pensare. Includo in ciò tutte le espressioni di esclusione sociale, deumanizzazione, depersonalizzazione, pseudo-speciazione e reificazione che normalizzano le atrocità e la violenza verso gli altri²³.

Questo passo esprime con grande efficacia il punto di vista della *critical anthropology*, anche nella scelta di considerare un problema quasi secondario quello delle «certe circostanze» che consentono di trascorrere dall'uno all'altro capo del *continuum*, di trasformare la potenzialità genocida in atto concreto. Per una teoria liberale o hobbesiana della politica, il problema consisterebbe proprio nel tenere sotto controllo queste circostanze. Per l'approccio critico, la violenza non è invece che l'inveramento più trasparente del dominio all'inter-

21. E. Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, il Mulino, Bologna 2002, p. 22.

22. N. Scheper-Hughes, *Coming to our senses*, in Hinton (ed.), *Annihilating difference*, cit., p. 370.

23. Ivi, p. 369.

no della società liberale e capitalistica. Compito dell'antropologia è smascherare le apparenze e svelare il vero volto di tale dominio, mettendo al contempo in discussione il proprio stesso coinvolgimento con esso, la violenza epistemologica sulle cui basi la disciplina è nata. Essa scopre così il carattere costruito e interessato – dunque determinato sul piano economico-politico – di quelle differenze che l'ermeneutica pretende di assumere come punto di partenza per il suo libero gioco di interpretazioni. In questa prospettiva, la svolta riflessiva che insiste sul carattere finzionale e retorico del sapere antropologico non può che apparire il primo gradino di una ben più radicale consapevolezza politica; un gradino che, se resta isolato, non soltanto è insufficiente ma finisce per rappresentare la più raffinata e subdola copertura ideologica alla violenza del potere.

7. Per una critica dell'antropologia critica

L'antropologia critica rappresenta un contributo importante, forse decisivo, alla comprensione della violenza politica ed etnica nel mondo contemporaneo, e dei suoi rapporti con le istituzioni e i saperi della modernità occidentale. Tuttavia, alcune delle sue conseguenze in termini di epistemologia e teoria delle scienze umane mi sembrano ambigue e dense di difficoltà. Cercherò, in conclusione di questo articolo, di farne risaltare alcune, partendo dalla convinzione che l'analisi politica possa e debba esser ricompresa all'interno di un orizzonte ermeneutico di comprensione degli altri, e non soppiantarli in nome di una sia pur implicita epistemologia realista.

a) In primo luogo, assai equivoca appare la liquidazione del concetto di differenza culturale e dello stesso concetto antropologico di cultura, in quanto mere coperture ideologiche del dominio dello Stato-nazione. Il riconoscimento della differenza culturale come costitutiva della *agency* umana, assunto basilare dell'ermeneutica, non implica i processi di essenzializzazione e naturalizzazione della differenza che, come abbiamo visto, possono esser correlati al razzismo e al genocidio. Il rifiuto del concetto stesso di differenza nasconde anzi una nozione universalistica di agente umano – un'idea illuminista e fortemente anti-anthropologica di una ragione assoluta, di un modello di agente come cittadino del mondo, dal quale l'analisi filosofica dovrebbe semplicemente raschiare via le incrostazioni del pregiudizio religioso, culturale, differenzialista, create da biechi dominatori per l'esercizio del loro potere. Considerare il concetto di cultura come un sottoprodotto dell'ideologia nazionalista, un mascheramento dei reali rapporti di potere dell'epoca borghese – secondo lo schema classico dell'*Ideologia tedesca* – ci riporta a una prospettiva

non post- ma pre-antropologica. A questo approccio dovremmo contrapporre l'invito di Clifford Geertz a ricostruire e riformare oggi il linguaggio della politica e dell'economia alla luce di una sensibilità per le differenze culturali, differenze che non sono mai essenziali o naturali quanto non sono integralmente riducibili a residui arcaici o coperture ideologiche²⁴.

b) L'approccio dell'antropologia critica sembra talvolta sviato da una concezione superficiale del potere-sapere e del suo rapporto con la violenza – a sua volta, frutto forse di fraintendimenti nella lettura di Foucault, soprattutto di *Sorvegliare e punire*. Si parla talvolta del potere come di qualcosa di esterno e separabile dalle relazioni umane, qualcosa di cui si potrebbe fare a meno in una società più giusta e non violenta. Ma, proprio in termini foucaultiani, la scoperta che un sapere non è «innocent of power»²⁵ è una pura tautologia. Niente nella nostra vita è innocente o avulso da contesti di potere: il problema è distinguere fra un potere migliore e uno peggiore, ad esempio tra uno che è genocida e uno che non lo è. Abbiamo già visto come Scheper-Hughes sottovaluti il problema delle “circostanze” che trasformano la “potenzialità genocida” che sta dentro ciascuno di noi, e dentro la nostra società, in genocidio effettivamente agito. Allo stesso modo, Appadurai afferma che i movimenti culturalisti e primordialisti non portano sempre alla violenza: semmai vi sono “inclin”, e solo in certe condizioni la violenza si manifesta²⁶. Ma il problema cruciale diviene allora: quali sono queste condizioni? Cosa risveglia le potenzialità sopite? La più classica risposta a questa domanda fa appello alla distinzione fra democrazie

24. C. Geertz, *Mondo globale mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 1999.

25. Abu-Lughod, *Writing against culture*, cit., p. 142. Nella sua imputazione di complicità nei confronti del concetto di cultura, Abu-Lughod insiste sul fatto che proprio la professionalizzazione del discorso antropologico lo configura come sapere esperto al servizio del potere. Sembra tuttavia non rendersi conto che lo statuto delle scienze umane implica la costituzione di una comunità scientifica regolata da principi diversi da quelli del potere economico e politico nelle sue manifestazioni più dirette. Non coglie cioè la costituzione di una sfera relativamente autonoma del sapere nella modernità, che lo difende dalle intrusioni più dirette e strumentali del potere (è forse questa l'essenza, sociologica più che epistemologica, della scienza moderna). Un argomento simile si può applicare alla critica, largamente diffusa nei *postcolonial studies*, all'auspicio kantiano sul predominio della ragione: se questa nozione può apparire manifestazione neppure tanto celata della *hybris* del dominio, non si può non ricordare che essa era volta a sostituire le regole della discussione razionale al dominio arbitrario della violenza pura, caratteristico dell'antico regime.

26. Appadurai, *Modernità in polvere*, cit., p. 202.

(social)-liberali e totalitarismi²⁷. L'antropologia critica ha buone ragioni per rifiutare una dicotomia troppo netta di questo tipo, soprattutto alla luce della storia del colonialismo: tuttavia, minimizzando le differenze in funzione anti-liberale, rischia di privarsi di strumenti di discriminazione etica e politica e di cadere in una indistinta e quasi caricaturale denuncia del "moderno Stato occidentale", quello che potremmo a buona ragione chiamare uno stereotipo occidentalista. Non sarà allora inutile ricordare le critiche che già alla fine degli anni sessanta Hannah Arendt rivolgeva alle tesi secondo cui «la violenza non è altro che la più flagrante manifestazione del potere», anzi, la sua più profonda essenza; tesi strettamente connesse all'idea che «l'insieme della politica e delle sue leggi e istituzioni siano pure e semplici sovrastrutture coercitive, manifestazioni secondarie di altre forze sottostanti»²⁸. Per Arendt, non solo potere e violenza non sono la stessa cosa, ma si trovano in una relazione per certi versi oppositiva; la violenza passa in primo piano come strumento di dominio quando il potere si indebolisce o è assente (una situazione che si manifesta pienamente, ad esempio, nel caso di invasione o occupazione straniera): «Il potere e la violenza sono opposti: dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente. La violenza compare dove il potere è scosso, ma lasciata a se stessa finisce per far scomparire il potere»²⁹.

c) Si imputa all'approccio ermeneutico una colpa di dissoluzione della realtà e della verità, incompatibile con le istanze di testimonianza e di denuncia che il tema della violenza e del genocidio implicano. Sostenere la natura finzionale di ogni rappresentazione o racconto storico sembra legittimare le strategie revisioniste e negazioniste, facendo il gioco dei criminali stessi, i quali mirano sempre all'indebolimento della verità. È stato mostrato in modo assai convincente come il negazionismo sia parte integrante dei genocidi del Novecento: e per contrastarlo, sembra che non possiamo fare a meno di una certa dose di oggettività o realismo epistemologico. È in particolare il cosiddetto postmodernismo ad essere accusato di complicità revisionista. Esso è giudicato «eticamente inammissibile» in relazione alla conoscenza e alla memoria storica della Shoah, in quanto sostenitore di un «relativismo in cui tutte le voci e le interpretazioni divengono ugualmente valide», con lo spostamento dal te-

27. Si vedano ad esempio le posizioni sostenute nei più recenti lavori di Todorov: T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, trad. it. Garzanti, Milano 2001 (ed. orig. 2000).

28. H. Arendt, *Sulla violenza*, trad. it. Guanda, Parma 2001 (ed. orig. 1969), pp. 37-8.

29. *Ivi*, pp. 58-9, 61.

stimone al lettore del «fardello della creazione del significato»³⁰. Di più, come scrivono i curatori di una raccolta di testi sul rapporto tra violenza e cultura,

se pensiamo ai campi di sterminio, di stupro e di tortura, l'idea di trattare gli eventi – e le loro rappresentazioni – come finzioni diviene immediatamente ripugnante [...] Chi sostiene un'idea dell'etnografia come puro racconto pone l'autorità degli studiosi (sia pure involontariamente) al servizio dei sinistri tentativi di negare l'Olocausto, la "guerra sporca" latino-americana, e altri recenti episodi di distruzione organizzata. Attraverso la lente postmoderna, essi divengono semplicemente "racconti" o "finzioni", il che è repellente in termini sia intellettuali che morali. In termini intellettuali, si fa così violenza a un periodo storico che ha coltivato l'odio organizzato in dimensioni nuove e senza precedenti. In termini morali, si fa violenza (sebbene in un diverso idioma) alle indicibili sofferenze di milioni e milioni di persone³¹.

Ma possiamo accettare questa sorta di ricatto etico a favore di una cattiva epistemologia? Il nesso tra ermeneutica (o relativismo, o post-modernismo, benché questi concetti non siano affatto sinonimi) e negazionismo mi sembra assolutamente improponibile. Sostenere il carattere costruito di ogni racconto storico o rappresentazione etnografica non significa affatto porre sullo stesso piano la verità delle vittime e quella dei carnefici, o considerarle come due finzioni ugualmente parziali e infondate; è da notare che un radicale oggettivismo fattuale è proprio la strategia usata dalle argomentazioni negazioniste, che sostituiscono il racconto storico con minuziose procedure fiscaliste, sequenze di perizie tecniche da tribunale, prove portate a discredito dei testimoni, e così via. Un'adesione così stretta ai "fatti" che ci fa perdere il senso del nostro rapporto con la storia. Inoltre, l'argomento della incompatibilità etica fraintende completamente la natura di un approccio interpretativo alla conoscenza storica o etnografica, appiattendolo sul modello di un relativismo in cui "tutto va bene". Al contrario, lo scetticismo nei confronti di verità oggettive assolute spinge nella direzione di una maggiore apertura e di una più rigorosa attenzione critica verso i dati empirici. Non è dunque così facile attribuire attestati di rispetto per la verità storica e per la sofferenza delle vittime.

30. Lewin, *The Holocaust: Anthropological possibilities and the dilemma of representation*, cit., p. 163.

31. M. M. Suárez-Orozco, A. C. G. M. Robben, *Interdisciplinary perspectives on violence and trauma*, in Robben, Suárez-Orozco (eds.), *Cultures under siege*, cit. p. 12 nota.

d) Quale ruolo politico gioca l'antropologia culturale? Il fatto che essa nasca – almeno in una delle sue componenti – come una delle discipline della differenza del moderno Stato-nazione, e che la sua epistemologia continui a portarsi dietro questo *imprinting*, non vuol dire affatto che storicamente essa abbia sempre mantenuto il ruolo di mosca cocchiera del nazionalismo e dell'imperialismo. L'accusa rivolta oggi all'antropologia da parte di molti *postcolonial studies* è che, in virtù delle sue origini e della sua complicità nello sviluppo del discorso della differenza, essa non può che rappresentare un discorso del potere, un'arma volta alla incorporazione dell'Altro a fini di dominio: ancora una volta, un'arma tanto più subdola quanto più raffinata alla scuola dell'ermeneutica. Curioso ritorno alle tesi evoluzioniste, per cui il significato di un fenomeno risiede nella sua origine. Ma storicamente, l'antropologia culturale non ha rappresentato solo complicità e incorporazione: ha significato anche resistenza e riconoscimento. È stata l'antropologia a fare della lotta all'etnocentrismo un programma insieme etico e scientifico; in contesti storici che tendevano ad elevare muri, è stata l'antropologia che si è sforzata di gettare ponti; in contesti che perseguivano il dominio puro, l'antropologia si è posta l'obiettivo della comprensione. E rileggere oggi, a posteriori, le sue aperture come sottili e subdole strategie di incorporazione dell'Altro appare ingeneroso oltre che non corretto in una prospettiva di storia delle idee. Del resto, su questo piano si applica l'argomento del *tu quoque*. Se ogni disciplina è così strettamente determinata dalla struttura di potere nel cui quadro nasce, cosa dire allora dell'antropologia critica o dei *postcolonial studies* di oggi?³²

In conclusione, sottolineare gli elementi che accomunano l'epistemologia delle scienze sociali e la violenza tipicamente moderna del genocidio è un'operazione assai utile, e anzi necessaria, sul piano della consapevolezza riflessiva della disciplina, ma non porta necessariamente a imputazioni di complicità e connivenza. Quale ideologia è più vicina alle logiche dello sterminio: quella che insiste sulle differenze e sulle culture, herderiana, se vogliamo, o quella – hegeliana – che insiste sulla unicità della ragione, sulla convinzione di poter parlare il linguaggio stesso della realtà? Si riapre il tema tante volte posto sull'origine della Shoah e del fascismo: sono prodotti di una eredità illuministica o romantica? La domanda è forse oziosa. Il punto essenziale è capire come si verificano le condizioni del passaggio dal primordialismo culturalista, per dirla con Appadurai, allo sterminio; perché il *continuum* genocida di cui parla Schepher-

32. Cfr. su questo punto S. Sangren, *Rhetoric and the authority of ethnography*, in "Current Anthropology", 1988, 29, 3, pp. 405-35.

Hughes trascorra dai suoi gradi più bassi a quelli più alti; perché il potenziale genocida, il dormiente nascosto nel nostro *self* moderno e nelle nostre moderne istituzioni, si realizzi, da potenza si faccia atto. E per rispondere a queste domande c'è bisogno di una filosofia politica un po' più complessa rispetto al generico discorso sul "potere" e al modello caricaturale di Stato-nazione su cui si fonda certa *critical anthropology*.