

GRAMMATICHE DELLA VIOLENZA ESPLORAZIONI ETNOGRAFICHE TRA GUERRA E PACE

a cura di
Fabio Dei, Caterina Di Pasquale

Percorsi di antropologia e cultura popolare

QUATTORDICI



Percorsi di Antropologia Cultura Popolare
Collana diretta da Pietro Clemente

Volumi pubblicati:

1. Federico Scarpelli, *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia di Pienza.*
2. Matteo Aria, *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata nella Polinesia francese.*
3. Luciano Li Causi, *L'antropologia tra etnia e nazione.*
4. Valeria Trupiano, *A sentirle sembran storielle. Luglio 1944: la memoria della strage di civili nell'area di Crespino del Lamone.*
5. Hermann Bausinger, *Vicinanza estranea. Cultura popolare fra globalizzazione e patria.*
6. *Il dono del sangue. Per un'antropologia dell'altruismo*, a cura di Fabio Dei, Matteo Aria, Giovanni Luca Mancini.
7. George Saunders, *Il linguaggio dello spirito: il cuore e la mente nel protestantesimo evangelico*, traduzione e cura di Adelina Talamonti.
8. Francesca Cappelletto, *Dall'Autobiografia alla Storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana*, a cura di Fabio Dei e Caterina Di Pasquale.
9. *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, a cura di Silvia Bernardi, Fabio Dei, Pietro Meloni.
10. Pietro Meloni, *I modi giusti. Cultura materiale e pratiche di consumo nella provincia toscana contemporanea.*
11. Patrizia Quattrocchi, *Corpo, riproduzione, salute tra le donne maya dello Yucatán (Messico).*
12. *Migrare, fuggire. Ricostruire. Poteri e stranieri negli spazi sociali europei*, a cura di Luciano Li Causi.
13. Pietro Clemente, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita.*
14. *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace*, a cura di Fabio Dei, Caterina Di Pasquale.

In copertina:

Fotogramma tratto da *A Clockwork Orange* (Arancia meccanica), film di culto uscito nel 1971 per la regia di Stanley Kubrick.

© Copyright 2013 by Pacini Editore SpA

ISBN 978-88-6315-615-7

Realizzazione editoriale e progetto grafico



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa)
www.pacinieditore.it
info@pacinieditore.it

Rapporti con l'Università
Lisa Lorusso

Responsabile di redazione
Valentina Bàrberi

Fotolito e Stampa
IGP Industrie Grafiche Pacini

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org.

INDICE

Nota dei curatori.....	5
<i>di Fabio Dei e Caterina Di Pasquale</i>	
1. La grana sottile del male La “nuda vita” e le etnografie della violenza	7
<i>di Fabio Dei</i>	
2. La resistenza della memoria Sant’Anna di Stazzema: per un’archeologia del ricordo traumatico.....	39
<i>di Caterina Di Pasquale</i>	
3. “In Uruguay non poteva piovere” Tempi e racconti della dittatura uruguaiana tra il 1973 e il 1985	67
<i>di Lorenzo D’Orsi</i>	
4. Etnografia di un vuoto di potere istituzionale Violenza simbolica e resistenza nel carcere di San Pedro (La Paz, Bolivia)	93
<i>di Francesca Cerbini</i>	
5. Tortura, corpo e rappresentazioni a Bolzaneto	121
<i>di Omar Sammartano</i>	
6. Al di là e al di qua del muro: de-costruzione di una barriera fisica, politica, simbolica tra Palestina e Israele	151
<i>di Sabina Leoncini</i>	
7. Scene di sangue La violenza che salva nei rituali dell’arte	181
<i>di Alessandra Verdini</i>	

1. LA GRANA SOTTILE DEL MALE LA "NUDA VITA" E LE ETNOGRAFIE DELLA VIOLENZA

di Fabio Dei

Etnografia della violenza: gli studi italiani

Da qualche anno, anche in Italia, le ricerche etnografiche e i dibattiti teorici sui temi della guerra, della violenza di massa e della memoria traumatica sono diventati parte importante delle discipline antropologiche. In particolare una generazione di giovani studiosi, formati nelle lauree specialistiche e nei dottorati di ricerca nel corso degli anni 2000, ha posto questi temi al centro delle proprie esperienze di "campo". Si tratta da un lato di lavori maturati nel quadro di scuole o tradizioni di ricerca etnologica, nell'ambito del Medio Oriente, dell'America Latina e dell'Africa subsahariana (Jourdan 2010, Quaranta 2006, De Lauri 2012, Vargas 2008, Cortes Severino 2011 e Mollica 2006). Dall'altro, si è sviluppato in Italia un filone di studi sulla memoria della violenza di massa del Novecento, con particolare riferimento agli eccidi di civili perpetrati nel 1944 dalle forze nazifasciste (Contini 1997, Clemente, Dei 2005, Cappelletto 2005 e 2011, Di Pasquale 2010, Trupiano 2008, Rovatti 2004). I lavori del primo tipo si muovono nella prospettiva di quello che in ambito anglosassone è stato chiamato *fieldwork under fire* (Nordstrom e Robben 1996): una ricerca sul campo in contesti sconvolti da guerre e violenze, in corso o comunque molto recenti, con un forte grado di partecipazione soggettiva e di coinvolgimento emozionale e persino corporeo del ricercatore (De Lauri e Achilli 2008). Quelli del secondo tipo si collocano in un diverso quadro teorico e metodologico, in maggiore prossimità con la storia, l'ambito delle fonti orali e lo studio delle forme della memoria pubblica. Sono qui affrontati contesti più vicini nello spazio e culturalmente più familiari ma più distanti nel tempo e nella memoria – nei quali il coinvolgimento emozionale e politico dei ricercatori, con le relative istanze autoriflessive, è di tipo diverso ma non meno forte (Dei 2008, 2010).

Questo volume riunisce contributi provenienti da entrambe le direzioni di ricerca. I testi che lo compongono, pur nella estrema diver-

sità dei temi e degli stili, sono percorsi da problemi metodologici e linguaggi interpretativi comuni. Essi testimoniano della solidità che il campo di studi, per quanto ancora molto giovane, sta raggiungendo anche nel contesto italiano. Nel presente saggio non riprenderò (salvo poche eccezioni) i temi approfonditi nei contributi che seguono. Mi concentrerò piuttosto sulle peculiarità di un approccio antropologico ed etnografico alla violenza, discutendo un caso specifico (i maltrattamenti dei migranti nei CIE italiani) e analizzando criticamente due tra le più diffuse e famose teorie, sulla violenza di massa nel Novecento (la teoria della “banalità del male” e quella del “biopotere”).

I “significati” della violenza e la tesi della banalità del male

Quale contributo specifico può portare l'antropologia alla comprensione della violenza? Vi è una peculiarità nell'approccio antropologico rispetto a quello di altre discipline che affrontano sistematicamente questo tema, come la storia, la filosofia, la psicologia sociale (Burgio A. e Zamperini A. 2013)? Credo che tale peculiarità consista nel trattare la violenza come comportamento “significativo”, cioè culturalmente codificato, e nella disposizione a indagarne il significato attraverso l'analisi etnografica.

Cominciamo con l'esaminare meglio il primo di questi due punti: l'idea che la violenza si strutturi come una pratica culturalmente significativa. L'affermazione è in sé banale. Si scontra tuttavia con una diffusa convinzione di senso comune che vede nella violenza un'esplosione di furore preculturale e presociale, ciò che resta quando i codici culturali vengono meno. In effetti, in un certo senso la violenza si contrappone alla cultura: più precisamente, in molte occasioni essa funziona ripercorrendo a ritroso la strada della cultura, disfaccendo in pochi istanti il lavoro paziente di domesticazione del mondo, di costruzione di legami e sentimenti morali, che la cultura compie nei suoi tempi lunghi (Dei 2005, 14-15). Ma ciò non vuol dire affatto che la violenza non sia a sua volta guidata da una logica culturale – non si articoli cioè secondo codici o modelli precisi che si tratta volta per volta di comprendere.

L'idea che la violenza discenda semplicemente da un vuoto di cultura non sta solo nel senso comune, che sembra implicitamente ricondurla a una dimensione selvaggia (“l'uomo è una belva”) o barbarica. Anche importanti teorie poggiano sia pur implicitamente

su un simile presupposto. Fra queste, la prospettiva che forse più di ogni altra ha contribuito alla comprensione della Shoah e dei più drammatici eventi della storia novecentesca – quella che, con la celebre espressione di Hannah Arendt, viene definita nei termini di “banalità del male”. Com'è ben noto, la tesi si basa sull'interpretazione della figura del criminale di guerra nazista Adolf Eichmann – catturato dal *Mossad* in Argentina nel 1960 e sottoposto a Gerusalemme a un processo che Arendt seguì come inviata del *New Yorker*. Il problema che la filosofa si pone riguarda la soggettività di Eichmann, e più in generale i modi in cui una coscienza umana possa accettare di rendersi attivamente partecipe di un male così grande – contro quelli che potremmo chiamare universali ed elementari principi morali e contro una apparentemente naturale resistenza, che tutti dovremmo provare all'idea stessa di infierire su persone inermi, di far violenza ai bambini e così via. È lo stesso problema che si porrà dopo di lei un'ampia parte della riflessione sulla Shoah, dai lavori di psicologi sociali come Stanley Milgram (1974) a quelli di umanisti come Tzvetan Todorov (1991), dalla sociologia dei campi di Bauman (1989) alle ricostruzioni storiche sugli uomini-tedeschi comuni di Browning (1992) e Goldhagen (1996). Tutti questi autori hanno dato centralità al problema di come esseri umani ordinari possano essere indotti con relativa facilità a compiere spaventose pratiche di tortura, violenza, genocidio. Arendt decide di rispondere prendendo sul serio la strategia difensiva adottata da Eichmann al processo di Gerusalemme: quella di presentarsi come un banale funzionario che non ha mai fatto direttamente del male a nessuno, limitandosi a eseguire – al meglio che poteva – i compiti affidatigli dai suoi “datori di lavoro”. Non importa se questi compiti consistevano nell'organizzare il rastrellamento e la deportazione verso i campi di sterminio di milioni di ebrei in tutta Europa.

Per Arendt il “grigio burocrate” è appunto la figura del male che caratterizza la modernità. La genialità della sua tesi consiste nella capacità di considerare il genocidio non come una sorta di buco nero della modernità o di provvisoria sospensione delle sue condizioni, ma come una conseguenza (sia pure non necessaria) della modernità stessa. Solo queste condizioni – tecnologiche, sociali e intellettuali – potevano produrre un simile evento, e potevano produrre una soggettività come quella di Eichmann e di tanti altri “uomini comuni” che hanno attivamente contribuito all'orrore o ne sono stati inerti

spettatori. Solo che, più che concentrarsi sulle modalità di produzione di questo tipo di coscienza, considerando dunque la “coscienza” come culturalmente plasmata, Arendt e i suoi seguaci sembrano spesso intendere questo processo come la sospensione di una coscienza naturale o universale. La caratteristica cruciale che Arendt attribuisce a Eichmann è infatti la “mancanza di pensiero” (Arendt 1978, 84). Nella sua ricostruzione storica del personaggio, pone l’accento sui modi in cui riesce a “mettere a tacere” la coscienza: “Eichmann [...] aveva una coscienza, e questa funzionò per circa quattro settimane nel senso normale, dopo di che cominciò a funzionare in senso inverso” – cioè compatendo se stesso, piuttosto che le vittime, per il “lavoro sporco” che era costretto a fare (Arendt 1963, 103). E lo stesso argomento viene usato in riferimento agli “spettatori” tedeschi:

[...] tutto sta a dimostrare che la coscienza in quanto tale era morta, in Germania, al punto che la gente non si ricordava più di averla [...] Il problema era quello di soffiocare non tanto la voce della loro coscienza, quanto la pietà istintiva, animale, che ogni individuo normale prova di fronte alla sofferenza fisica degli altri (Ivi, 111-113).

La possibilità di compiere il male scaturirebbe dunque da una mancanza, da un’assenza. L’influenza del sociale consisterebbe nel togliere qualcosa, nel mutilare la soggettività di una funzione che dovrebbe normalmente esserci: nel produrre un “vuoto” laddove si supporrebbe esistere un “pieno” di valori o sentimenti elementari, uguali per tutti. Ora, non voglio necessariamente negare l’esistenza di qualcosa come una pietà istintiva, animale, normale (anche se si tratta di una nozione fortemente sospetta di etnocentrismo). Il punto semmai è che in questa impostazione il problema di come viene concretamente praticata la violenza e di come si impara a praticarla, dell’apprendimento dei modelli di comportamento violento, tutto questo passa in secondo piano. Anche nei modelli di psicologia sociale basati sul lavoro di Milgram il contesto sociale (l’obbedienza all’autorità) sembra influire sospendendo il normale stato di autonomia e responsabilità morale – sostituito da una condizione eteronoma in cui la coscienza resta per così dire la stessa ma non si applica (e il problema diviene piuttosto quello della produzione dell’indifferenza).

Nell’ottica antropologica si tratta invece di ricostruire i modelli culturali che in positivo plasmano una soggettività capace di compiere il male. Modelli culturali da intendersi naturalmente come incorporati.

Non è la coscienza astratta che impara a compiere la violenza e della violenza serba una memoria specifica: è il corpo, sono le mani. È come andare in bicicletta: non una conoscenza astratta e discorsiva, ma un saper fare talmente introiettato da apparire “naturale”. Ma è appunto questa naturalità che l’approccio etnografico vuole smontare, risalendo alle regole sintattiche che la costituiscono.

Che cos’è l’etnografia?

Naturalmente, però, fare etnografia delle pratiche violente è questione estremamente difficile e complessa. Del resto, si tratta di intendersi sul significato, troppo spesso oscillante, del termine. Etnografia è concetto usato talvolta in modo generico, come un sinonimo di ricerca empirica qualitativa *tout court* (come se, a esempio, una serie di interviste bastasse a configurare un approccio etnografico). Altre volte è usato invece in modo assai specifico, in riferimento alla tradizione malinowskiana della osservazione partecipante – focalizzata su una comprensione empatica consentita dall’esperienza soggettiva del ricercatore e dal suo diretto coinvolgimento nelle pratiche indagate. Si tratta naturalmente di un approccio cruciale nell’intera storia dell’antropologia, e ancora oggi denso di promesse: anzi, di recente arricchito di nuovi impulsi epistemologici, come la tematica turneriana dell’“antropologia dell’esperienza” e quella fenomenologica di un sapere “incorporato” irriducibile a quello discorsivo (Aria 2007). Secondo queste prospettive la conoscenza antropologica si costituisce nella fusione esperienziale più che nell’interpretazione – che si dà sempre in qualche modo dall’esterno – di significati.

Ora, una simile metodologia è senza dubbio importante e feconda, specie in alcuni campi della ricerca antropologica. Ma trovo assurdo ritenere, come talvolta viene suggerito, che sia l’unica possibile – che l’antropologia o l’etnologia si identifichino con essa, o ne siano definite. Tanto più improbabili mi appaiono le posizioni che associano l’osservazione partecipante a una sorta di mistica della presenza sul campo e all’imperativo della “lontananza” tra il ricercatore e la cultura indagata: come se “campo”, “lontananza”, estraniamento, shock culturale e nozioni analoghe potessero avere oggi lo stesso significato che avevano ai tempi di Malinowski.

In ogni caso, applicare il paradigma esperienziale alla violenza sarebbe estremamente problematico. L’incorporazione dell’espe-

rienza – sia quella di vittima che quella di carnefice – non è obiettivo possibile, forse neppure auspicabile, della ricerca. L'antropologia della violenza, anche quella che si definisce come *fieldwork under fire*, si svolge in realtà dopo il “fuoco”: non può che lavorare sulle conseguenze, sulla memoria dei protagonisti – carnefici in rari casi e in molti casi vittime. Sono memorie talvolta recenti, talvolta remote. È certo cosa diversa interrogare le ferite ancora aperte di un campo profughi africano e il dolore cristallizzato e talvolta monumentalizzato dei sopravvissuti alla Shoah o agli eccidi nazifascisti. Ma si tratta in ogni caso di un lavoro sulle rovine, sul trauma (e non è detto che il trauma più antico grondi ancor oggi meno sangue). Tutto questo lavoro si colloca inoltre nel quadro di una specifica epistemologia della testimonianza. Quest'ultima non è mai una semplice fonte di accesso a certi fatti oggettivi, buona quanto qualsiasi altra: è piuttosto in sé un campo complesso di elaborazione culturale, che ha bisogno di esser compreso, prima ancora di aiutare a comprendere. Nel caso della memoria della violenza, la testimonianza è essa stessa permeata da quella che Michael Taussig ha chiamato la “cultura del terrore”. I racconti non si limitano a rappresentare la violenza, ne sono invece parte integrante e sono generati dagli stessi codici simbolici – come nelle vicende del Putumayo analizzate appunto da Taussig (1984).

Nella epistemologia della testimonianza il coinvolgimento soggettivo del ricercatore gioca certo un ruolo cruciale; ma siamo su un piano molto diverso da quello della osservazione partecipativa. Come detto, in ogni caso, non c'è bisogno di assumere un'accezione così restrittiva dell'approccio etnografico. Ciò che lo contraddistingue non è a mio parere un metodo specifico o l'uso di fonti particolari, né il grado di coinvolgimento emotivo o corporeo del ricercatore. Definirei piuttosto l'etnografia come una ricerca che tenta di cogliere le pratiche sociali e culturali al di là della ufficialità istituzionale, penetrando oltre il livello della autorappresentazione delle istituzioni stesse. Ad esempio, lo stato e il mercato sono le due più importanti istituzioni su cui si basa la modernità, strutturandone rispettivamente la dimensione politica e quella economica. Si definiscono entrambe sulla base di “costituzioni”, sistemi giuridici, organizzazioni burocratiche, principi formali che tendono a ridurre a un numero limitato di fattispecie la grande varietà delle relazioni di potere e delle forme di scambio. Le istituzioni e le loro discipline di

riferimento, come il diritto e l'economia, costruiscono reti il più possibile strette in cui ricomprendere l'eterogeneità dei rapporti sociali reali. Tali reti possono funzionare benissimo sul piano "normativo" (l'efficienza degli apparati burocratici richiede che nulla resti fuori dalla loro presa: a esempio che ogni merce abbia un prezzo, e che ogni cittadino sia definito in termini di diritti politici); ma sul piano "descrittivo" le maglie della rete non sono mai abbastanza strette da catturare tutto. Nei microcontesti della quotidianità i diritti, gli status, gli scambi sono sempre definiti anche da altre logiche: da forme di razionalità, codici di comportamento, modi delle relazioni sociali che non sono riconosciuti sul piano formale e normativo. È questo il livello che interessa all'approccio etnografico.

Così, un'etnografia del mercato si imbatte nel fatto che concrete e specifiche pratiche di scambio sono governate non solo dalle leggi generali del rapporto domanda-offerta, della equivalenza del valore, della ricerca delle condizioni più vantaggiose da parte di soggetti astratti, ma anche da una varietà di altre condizioni che coinvolgono la concretezza degli attori sociali e delle loro reti di relazioni. Fattori legati a quanto in antropologia chiamiamo spirito del dono e della reciprocità, densità e sacralità degli oggetti, costruzione di relazioni morali tra le persone; troviamo così l'economia inestricabilmente mischiata con il sacrificio (Miller 1998), l'intimità (Zelizer 2005), il rituale (Wells e McAnany 2008), cioè dimensioni scandalosamente estranee alla costituzione normativa del mercato.

Oppure, l'etnografia di un'istituzione politica o di una organizzazione burocratica non potrà accontentarsi di studiare statuti e regolamenti, ma si concentrerà sugli attriti tra la trasparenza normativa degli statuti e l'opacità delle strategie personali, dei rapporti di potere, della costruzione di significati costantemente messe in gioco da dirigenti, staff, utenti. Si tratta di un livello che in parte corrisponde a quello della "illegalità", cioè della esplicita trasgressione di statuti e regolamenti: a esempio con l'affermarsi di pratiche di raccomandazione, corruzione e concussione e così via (come accade nel mercato con il furto o la truffa). Ma solo in piccola parte: l'interesse dell'etnografia si rivolge piuttosto a quell'ampia gamma di pratiche che restano nei limiti dei regolamenti, ma non sono interamente definite da essi. Oppure a quei casi – cruciali, come vedremo, nel caso della violenza – in cui è il regolamento stesso ad aprire spazi opachi di arbitrio non sottoposto a controllo.

Tecniche della violenza

Torniamo allora al problema della violenza. La violenza di massa del Novecento – le guerre, i genocidi, i massacri, le “guerre sporche”, i lager e i gulag – è stata ampiamente discussa e compresa sul piano strategico (le sue ragioni macrostoriche, le motivazioni politiche, le ideologie che l’hanno accompagnata). Anche dei casi più recenti – dalle guerre della ex-Jugoslavia al genocidio del Ruanda, da Abu-Ghraib al Darfur – sappiamo ormai molto: conosciamo i soggetti e le dinamiche politiche che hanno innescato i conflitti, le forme di supporto ideologico e di mobilitazione dei sentimenti identitari e di “odio etnico” che sono state impiegate, le modalità di elaborazione del lutto e di gestione della memoria traumatica. Disponiamo anche di una quantità di testimonianze soggettive, che ci accostano alla dimensione vissuta della violenza. Ma sappiamo ancora poco dei modi pratici in cui la violenza si compie: i modi in cui i corpi dei carnefici e delle vittime entrano in contatto, le tecniche per infliggere sofferenze e morte. Una debolezza della tesi della banalità del male consiste nel prendere troppo sul serio la pretesa di Eichmann di non aver torto un capello a nessuno. È certamente vero che la strategia nazista aveva cercato di “automatizzare” la violenza, organizzando i campi di sterminio in modo da limitare al massimo i contatti tra i carnefici e la fisicità della morte (di evitare il lavoro “sporco”). Nondimeno la storia della Shoah, e ancor più quella di altri stermini di massa, è fatta di un minuto e capillare lavoro sui corpi. Sappiamo poco di questa fenomenologia: di come i soldati del battaglione 101 sparavano a bruciapelo a uomini, donne e bambini nei boschi della Polonia, di come gli Hutu facevano a pezzi a colpi di machete i loro vicini Tutsi, di come i soldati americani ad Abu-Ghraib componevano le loro esposizioni performative di corpi torturati. Abbiamo nelle testimonianze alcuni indizi, oltre i quali non è facile andare. Eppure per fare quelle cose bisogna impararle tecnicamente – come altri saperi pratici che mettono in relazione il corpo e la mente con la materia (come per i contadini e gli artigiani) e con la vita (gli allevatori, i macellatori, i medici e gli infermieri)¹. Proprio da qui

¹ Per inciso, è questo tipo di considerazioni che rende rilevante l’analisi della Body Art per il problema della violenza: nella prospettiva proposta da Alessandra Verdini (vedi oltre), gli artisti fanno emergere e rendono esplicite proprio quelle tecniche del corpo, quella grammatica delle incisioni, delle mutilazioni, dei sanguinamenti, delle costrizioni che nella pratica della violenza restano per così dire non dichiarate.

dovremmo invece partire per comprendere la dimensione culturale della violenza.

In questa prospettiva propongo una breve analisi di un documento che riguarda una forma contemporanea di violenza, quella compiuta sui migranti irregolari nelle istituzioni di controllo governative in Italia, in particolare nei centri prima denominati di “permanenza temporanea” (CPT) e poi di “identificazione ed espulsione” (CIE). Si tratta di fenomeni certamente molto diversi da quelli finora considerati. Ma il punto è che una tesi filosofica sulla violenza, assai seguita nel dibattito contemporaneo, scommette proprio sulla continuità tra questi due tipi di fenomeni: le stragi e i genocidi da un lato, e dall’altro la negazione del diritto di cittadinanza ai migranti e la loro riduzione a “nuda vita” in spazi extragiuridici che configurano uno “stato di eccezione permanente”. Mi riferisco alle tesi basate sul concetto foucaultiano di biopotere, in particolare alla versione che è stata proposta da Giorgio Agamben in *Homo sacer* (1995) e in una serie di fortunate opere successive. La teoria di Agamben si contrappone nettamente a quella della banalità del male: tuttavia è ugualmente – simmetricamente – refrattaria all’analisi etnografica. La grandiosa prospettiva di filosofia della storia che propone non aiuta molto a capire la natura della violenza specifica che si attua nei confronti dei migranti: soprattutto il concetto di “nuda vita”, come cercherò di mostrare, risulta inefficace e fuorviante.

Sui centri di accoglienza o detenzione per migranti irregolari esiste una documentazione abbastanza ampia ma eterogenea, costituita da raccolte di testimonianze, indagini giornalistiche e anche alcuni lavori etnografici (Gatta 2009, 2012; Ravenda 2011). Qui prenderò in esame a titolo di puro sondaggio un singolo documento: il reportage giornalistico di Fabrizio Gatti sul CPT di Lampedusa, pubblicato su *L’Espresso* nel 2005 e successivamente all’interno del suo volume *Bilal* (Gatti 2005, 2007a). Gatti ha svolto un’indagine per certi versi vicina all’idea di etnografia partecipante: fingendosi un immigrato clandestino curdo naufragato nei pressi di Lampedusa, è stato internato per una settimana nel CPT e ha potuto descrivere dall’interno le condizioni di vita e le relazioni tra “ospiti” e forze dell’ordine.

A me il documento interessa particolarmente per la chiarezza con cui evidenzia una duplicità di livelli culturali all’interno dell’istituzione: il suo “statuto”, le leggi che stanno alla base della sua creazione e le norme che ne regolano il funzionamento, da un lato, e dall’altro

una cultura pratica sedimentata nelle forze dell'ordine, che segue una sua peculiare e autonoma logica.

Entriamo dunque nella narrazione di Gatti. La sua "impresa" di Lampedusa si colloca in un impegno pluriennale di indagine sui flussi e sulle condizioni dei migranti che si muovono verso l'Europa occidentale, e in una riflessione assai critica sulla disumanizzazione degli "altri" operata dalla politica e dalle istituzioni di controllo degli stati coinvolti. È una riflessione che il giornalista porta fino al cancello di ingresso al CPT, al quale arriva dopo essersi gettato in mare, ripescato da alcuni abitanti del luogo, condotto al pronto soccorso e preso in carico dai carabinieri. Fuori dal centro sente una naturale solidarietà della gente, una "forza grandiosa" che spinge degli sconosciuti ad aiutarlo, a riscaldarlo col loro stesso corpo. Ma con l'ingresso nel centro questa naturale solidarietà umana viene meno.

"Oltre questo cancello entrano in scena gli accordi di stato. Le menzogne dei loro governi. Il tradimento dei loro parlamenti. Grazie a questo cancello verde non siamo più individui" (Gatti 2007a, 335). Ma oltre il cancello succede anche che la sua narrazione abbandona toni immediatamente polemici e si fa essenziale, attenta ai dettagli, di qualità decisamente etnografica². Nel centro Gatti entra con un'identità fittizia, quella di Bilal Ibrahim el Habib, immigrato iracheno di etnia curda – un'origine che gli consente di non parlare arabo (la lingua dei nemici), di dirsi cristiano e di non far apparire troppo improbabili i propri tratti somatici. Il centro di detenzione è una specie di mondo infero, popolato di situazioni e figure sia tragiche che, per certi aspetti, comiche. L'ordine interno è affidato ai carabinieri, l'identificazione e gli interrogatori dei migranti alla polizia di stato. Fin dal primo interrogatorio, che Gatti restituisce con molti dettagli linguistici, si crea un clima di estrema ambiguità, con l'alternanza di atteggiamenti duri e intimidatori e di un *laissez-faire* compassionevole. I poliziotti sembrano rendersi ben conto di alcune incongruenze nella storia che Bilal racconta, nel suo aspetto fisico, nelle sue prestazioni linguistiche. Sospettano addirittura che sia un giornalista americano, ma in definitiva non sembrano interessati a portare a fondo la cosa. L'identità di Bilal non viene smascherata

² Per un'analisi della struttura letteraria e delle risonanze antropologiche del testo di Gatti, si veda Marvaso 2012.

neppure quando, qualche giorno dopo l'arrivo, le sue impronte digitali vengono identificate come quelle di Roman Ladu, un romeno arrestato a Milano qualche anno prima; una precedente copertura dello stesso Gatti, che l'aveva usata per entrare nel centro di detenzione di via Corelli e che fra l'altro userà per inchieste successive in diversi paesi europei, senza che i data-base delle forze dell'ordine giungano mai a riconoscerlo (Gatti 2007b). Quando la polizia del CPT di Lampedusa scopre il precedente, cerca di smascherarlo con trucchetti da avanspettacolo. Un poliziotto:

si avvicina... all'orecchio di Bilal. Un po' a destra e un po' a sinistra: E sussurra: "Pizda, pizda, pizda, pizda, pizda". Un modo poco elegante usato in Romania e altrove per chiamare i genitali femminili. Bilal si sforza con successo di non ridere. "Tutti i romeni ridono quando sentono la parola pizda. E questo non ride per niente. Per me non è romeno" spiega al collega seduto al computer. "Oppure è soltanto frocio" conclude quell'altro" (Gatti 2007a, 346).

Segue una sorta di esame-farsa di arabo, che Bilal supera senza conoscerlo, limitandosi a rispondere *Inshallah* alle domande della interprete, che conclude dicendo ai poliziotti "Lo parla benissimo". La cosa alla fine viene semplicemente lasciata cadere. Del resto, tutti gli interrogatori avvengono in un simile clima surreale, fra disinteresse, messe in scena di atteggiamenti minacciosi e gag umoristiche. I poliziotti cercano di districarsi in una fitta rete di differenze etniche e geografiche, linguistiche e religiose, che non padroneggiano: "Bilal, you must tell ze verity" urla un carabiniere, "devi dire ze verity". "The verity, understand? Se no bam bam" e mima gli schiaffi. "Verity"? In inglese verità si dice *truth*. Sarà un errore o un tranello?" (Ivi, 336). Qui l'involontario umorismo si unisce a una minaccia di violenza: una miscela che ritroveremo fra un istante in situazioni più forti, e che rappresenta forse la cifra più distintiva di questa sorta di caricatura di un lager.

Clandestino a Lampedusa

Nel CPT di Lampedusa vi sono tre distinte e collegate forme di violenza indirizzata agli ospiti. La prima consiste nelle condizioni materiali di esistenza quotidiana, nei disagi e nella mancanza di igiene; la seconda consiste in umiliazioni cui sono più o meno arbitrariamente sottoposti i detenuti; la terza è una vera e propria violenza fisica.

Vediamone alcuni esempi. La prima notte che Bilal passa nel centro viene fatto dormire in un corridoio, su un materassino coperto da un lenzuolo di carta:

Da una porta semichiusa si intravedono le sagome di decine di donne stese sul pavimento. E un bambino. Bilal va al gabinetto e viene pedinato da un carabiniere. Al ritorno trova il suo posto occupato. Più di duecento mosche hanno pensato che quel lenzuolo bianco e sottile come carta igienica fosse per loro. Ma sono mosche educate. Si alzano quando Bilal arriva. E si riposano su di lui soltanto dopo che si è sdraiato. Il tentativo di scacciarle è una battaglia persa. Dal pavimento sale un fortissimo odore di urina. Dal soffitto la luce non si spegne mai. I carabinieri ridono e parlano tutta la notte. È difficile prendere sonno (Ivi, 336).

E poi i bagni:

I gabinetti nella grande gabbia di Lampedusa sono un'esperienza indimenticabile [...] otto turche, di cui tre stracolme fino all'orlo di un impasto cremoso [...] Otto lavandini. Dai rubinetti esce acqua salata. E non è una sensazione piacevole per chi ha la pelle scottata dal sole, ferita dal viaggio, penetrata dalla scabbia, oppure ustionata dalla benzina che quasi sempre bagna i corpi ammassati sulle barche. Non ci sono porte. Non c'è elettricità. Non c'è privacy. Si fa tutto davanti a tutti. Qualcuno si ripara come può con l'asciugamano. E non c'è nemmeno carta igienica: ci si pulisce con le mani (Ivi, 350).

Le adunate, cui i reclusi sono costretti per il conteggio (*ashara-ashara*, per la disposizione in file di dieci) spesso sotto il sole cocente, mettono in scena un mix di umiliazioni, violenze fisiche e una tendenza del personale militare di sorveglianza a quella che si potrebbe chiamare una recitazione buffonesca. I reclusi devono imparare una totale e rassegnata sottomissione. Vengono fatti sedere sul pavimento di un cortile sporco del liquame che cola dai bagni. Un carabiniere gira tra di loro distribuendo insulti in italiano (pensando di esser compreso solo dai suoi colleghi) e piccole frustate con i guanti sulle orecchie – come esplorando il confine tra lo scherzo e la violenza intimidatoria. L'interprete e i poliziotti presenti fanno finta di non vedere, commenta Gatti, che aggiunge: “per loro è un gioco” (Ivi, 343). Ma in questa esplorazione dei confini tra scherzo e violenza c'è qualcosa di più. Si tratta di un'ambiguità, o si potrebbe forse dire di una tentazione della violenza, che discende dall'ambiguità strutturale del luogo. L'esistenza stessa del CPT media fra le istanze di accoglienza e soccorso e le pressioni delle forze politiche più xenofobe, favorevoli

alla logica del “respingimento” e a un certo grado di criminalizzazione dell’immigrazione clandestina. Formalmente centro di accoglienza, si tratta di fatto di un luogo di detenzione, chiuso e sottoposto all’autorità in parte arbitraria delle forze dell’ordine; un luogo dove i “normali” diritti individuali sono sospesi e dove non sono ammessi controlli dall’esterno. Per le forze dell’ordine i “detenuti” sono un materiale pericoloso e “sporco” da tenere sotto controllo. Se da un lato appaiono come “poveretti” da tollerare, se non aiutare, dall’altro sono implicitamente soggetti da “punire”; il tutto accentuato da un senso di diversità (cioè, superiorità-inferiorità) razziale che viene raramente dichiarato in modo aperto ma, per così dire, si respira costantemente nell’aria insieme agli effluvi di quei corpi impuri.

Ora, la libertà d’azione concessa alle forze dell’ordine determina un’ampia gamma di comportamenti possibili (ed effettivi). Ci si può attenere a un estremo rispetto e correttezza, come nel caso (almeno) di un reparto di carabinieri a Lampedusa (“sono militari in uniforme antisommossa. Ma non gridano. Non insultano. Non umiliano nessuno. [...] Parlano dando del lei. Trattano gli stranieri da uomini”; Ivi, 364). Oppure si può arrivare a forme esplicite di violenza e persino di tortura, come nel caso di questa perquisizione di un gruppo di nuovi arrivati:

“Spogliati nudo” dice il carabiniere in borghese. Il ragazzo in canottiera di fronte a lui trema per il freddo e la paura. Non capisce. Resta immobile un minuto intero. “What is the problem?” urla il carabiniere e gli tira uno schiaffo sulla testa. Il ragazzo, pallido e magro come uno scheletro, non smette di tremare. Secondo schiaffo. Altre persone in quel momento sono nude davanti ai carabinieri per la perquisizione corporale. Vengono tutte prese a schiaffi (Ivi, 373).

Attenzione: non è che qui i carabinieri si lasciano andare, o perdono il controllo. Al contrario, applicano una tecnica ben precisa e nota alla cultura più o meno informale degli apparati di controllo³:

Da mezz’ora quei ragazzi parlavano di fare il corridoio. E nel gergo militare non è un ambiente che unisce due locali. Cosa sia lo dimostrano poco dopo. Una fila di sei stranieri da portare nella gabbia passa in mezzo a loro. E ciascun militare sfoga la sua razione di schiaffi in testa [...] Appare finalmente il brigadiere che a

³ A tal proposito rimando alle testimonianze sulle violenze perpetrate a Genova (si veda oltre, Sammartano 2013).

mezzogiorno imitava Mussolini. Potrebbe fermare il pestaggio. Invece non rimprovera nessuno. “Questo ti dà problemi?” chiede al collega in borghese con il gel nei capelli. E senza aspettare la risposta spara un pugno sullo sterno del ragazzo magro (Ibidem)⁴.

Ma più spesso i comportamenti nel campo si collocano tra questi due estremi, prendendo appunto una forma esplorativa e risolvendo l'ambiguità dei codici – il doppio legame, se vogliamo – nell'adozione del registro dello “scherzo” e della recitazione buffonesca. Il reparto del “corridoio” è comandato da un brigadiere che sembra prendere le adunate come un palcoscenico su cui recitare per suscitare ammirazione e divertimento nei suoi “ragazzi”. Si mette ad esempio a fare l'imitazione di Mussolini:

Mette le mani ai fianchi e [...] molleggia sulle ginocchia. “Camerati!” grida. Poi saluta i colleghi battendo i tacchi con il braccio destro teso. “No” lo corregge un carabiniere “questo è il saluto nazista. Quello fascista è così: “Italiani!”. Si aggiunge un altro militare: “La prossima volta a questi ci insegniamo a cantare Faccetta nera” (Ivi, 372).

Un carabiniere di un altro reparto si diverte a mostrare ai migranti, seduti forzatamente a terra per l'*ashara-ashara* del pranzo, video pornografici sul suo telefonino. Mostra lo schermo ai minorenni seduti accanto a Bilal, [...], si rialza e sorride. “E dopo, shampoo” annuncia ai minorenni mimando il gesto della masturbazione. I ragazzini ridono. Il militare fa scorrere le immagini davanti alla prima fila e pretende che tutti guardino. Un praticante musulmano si copre gli occhi per non vedere. Il carabiniere [...] gli strappa la mano dagli occhi. “E guarda che così impari” dice piazzandogli lo schermo davanti al naso” (Ibidem).

La scena che segue dopo un po' è ancor più surreale. L'appuntato che comanda questo reparto

vuol farsi fare una foto in piedi davanti ai reclusi seduti a terra. “Lui grida Italia” e tutti devono alzare il pollice destro e rispondere “Uno” [come nel celebre spot di una rete Mediaset]. “Forza” dice un altro carabiniere, “chi non risponde “uno” non mangia” (Ibidem).

Questi brevi estratti dal resoconto di Gatti bastano forse a dare un'idea del clima che si respira dentro al centro. Si tratta di un'istituzione chiusa, in cui i “guardiani” godono di ampia libertà d'azione e

⁴ Per i pestaggi più violenti e sistematici v. anche p. 379.

possono stabilire volta per volta le regole (“Il regolamento che conta qui non è quello scritto sulla carta”, osserva a un certo punto Gatti, 355), senza che siano possibili controlli dall'esterno. Vigé una cultura di caserma dominata da una sorta di cinica oscenità, da un atteggiamento costantemente irrispettoso e umiliante verso gli “altri”, da scarsa attenzione ai loro bisogni materiali e da frequenti sconfinamenti nella violenza fisica. Le botte, le percosse e le umiliazioni sembrano inflitte a caso, senza criteri precisi, forse per creare un clima generale di intimidazione, o semplicemente come “un gioco”. Gatti ripete spesso questa espressione perché è colpito dal fatto che la violenza si accompagna ad atteggiamenti buffoneschi; ma abbiamo visto che fra i due, violenza e “scherzo”, c'è un rapporto di solidarietà, e che forse il registro comico è la via d'uscita dal doppio vincolo o dalla “dissonanza cognitiva” (Hinton 1998) causata dalla sovrapposizione tra codici o sistemi di regole contrastanti. Questo tipo di cultura, pur contrastando con le consegne formali assegnate alle forze dell'ordine, è considerata legittima. È condivisa anche da alcuni civili che lavorano nel carcere (come l'inserviente che si mette ad abbaiare ogni volta che sente il richiamo islamico alla preghiera); e coloro che non la condividono (il reparto “buono” di cui sopra, comandato da un “brigadiere gentiluomo”) non hanno alcun potere di stigmatizzarla e devono assistervi in silenzio (la provocazione del brigadiere picchiatore: “Ti dà problemi questo?” – come ad appellarsi provocatoriamente a un codice comportamentale più potente delle regole formali). Da notare anche che la violenza non produce una gestione più ferrea del campo: anzi si accompagna a un'estrema inefficienza dei controlli. I migranti fuggono con una certa facilità, e, a ogni adunata, i conteggi dei presenti non tornano mai. Bilal alla fine viene lasciato partire e accompagnato insieme ad altri alla stazione di Agrigento, malgrado la sua identificazione come romeno e il suo precedente arresto per le indagini “abusive” a Milano.

Campi, eccedenze umane e stato di eccezione

Che tipo di violenza abbiamo dunque di fronte? Come interpretarne la natura e il significato? Come detto, la tesi oggi più diffusa sia in ambito accademico che tra i movimenti antixenofobi e di difesa dei diritti dei migranti è quella che fa leva sul concetto foucaultiano di biopotere; in particolare, sulla lettura che ne ha proposto Giorgio

Agamben in un libro difficile e fortunato come *Homo sacer*. Ho discusso altrove più in dettaglio (Dei 2013) le basi della posizione di Agamben e il suo rapporto con Foucault e con Benjamin – dal quale trae, modificandone profondamente il senso, l'altra ormai popolare nozione di “nuda vita”. Mi limito qui a sintetizzare alcuni aspetti più direttamente legati al problema della violenza. Per Agamben la globalizzazione, rendendo possibile una mobilità senza limiti materiali, cambia le condizioni dell'esercizio del potere, che si trova a dover gestire incontrollabili eccedenze umane. Nelle forme classiche di stato, la nascita è criterio immediato di appartenenza a un territorio e a un ordinamento giuridico – una cittadinanza. Quando i flussi migratori generalizzati fanno saltare questo criterio, il potere ha bisogno di un meccanismo regolatore – la creazione di confini e spazi separati, che Agamben concettualizza nella nozione di “campo”.

“Lo scollamento crescente fra la nascita (la nuda vita) e lo stato-nazione è il fatto nuovo della politica del nostro tempo e ciò che chiamiamo “campo” è questo scarto” (Agamben 1995, 196-7). Campi sono appunto i centri di segregazione temporanea dei migranti, così come lo sono stati Auschwitz, i lager e tutti gli spazi di separazione di eccedenze etniche. Non importa, per Agamben, se vi si pratica lo sterminio o un semplice controllo: quello che caratterizza i campi è la sospensione dei diritti per interi gruppi di persone che non hanno commesso alcun reato, sulla base della loro semplice esistenza.

Se l'essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato di eccezione e nella conseguente creazione di uno spazio in cui la nuda vita e la norma entrano in una soglia di indistinzione, dovremo ammettere, allora, che ci troviamo virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene creata una tale struttura, indipendentemente dall'entità dei crimini che vi sono commessi(...) (Agamben 1995, 195).

Il linguaggio di Agamben è molto tecnico. Cerchiamo di entrarci progressivamente, cominciando con l'osservare che anche per lui, come per Hannah Arendt, i “campi” non sono un buco nero della modernità, ma una sua caratteristica strutturale. Agamben va però molto oltre i sostenitori della “banalità del male”. Questi ultimi hanno visto nelle politiche segregazioniste e genocide una possibilità che si colloca in un'irriducibile tensione con altri aspetti della modernità – ad esempio con la decolonizzazione, l'universalismo umanitario, la “democrazia”. Per Agamben il campo è invece il *nomos* stesso del-

la modernità. La presenza di zone d'eccezione all'interno delle democrazie occidentali non è una contraddizione da denunciare, ma il disvelamento dell'essenza stessa di quelle presunte "democrazie". Inoltre il concetto stesso di modernità si dilata a dismisura, finendo per coincidere (come l'"Illuminismo" della teoria francofortese) con l'intera civiltà occidentale, o meglio con l'esistenza del potere di uno stato. Il campo è stato "fin dall'inizio" il destino del potere sovrano, il quale si afferma e si esercita attraverso la facoltà di "mettere al bando" e attraverso la creazione di forme di "nuda vita".

Vediamo meglio quest'ultimo concetto, dal momento che per Agamben è la chiave di comprensione della condizione dei *sans papier* e della violenza esercitata nei loro confronti. "Nuda vita" è il modo in cui Renato Solmi, nel 1962, traduceva l'espressione *bloßes Leben*, usata da Walter Benjamin nel saggio *Per la critica della violenza* (1955). In questo testo, scritto all'inizio degli anni '20, Benjamin discute la differenza fra due tipi di violenza, che chiama "mitica" e "divina". La violenza divina punisce le trasgressioni a norme giuridiche stabilite, e si rivolge dunque a persone umane in quanto definite da un sistema di diritto. La violenza mitica colpisce invece la "nuda vita", cioè la pura esistenza non mediata dalle norme sociali: non presuppone un diritto, semmai fonda un ordine giuridico. L'esempio che Benjamin propone è quello dei figli di Niobe uccisi da Apollo e Artemide per vendicare la superbia della madre.

L'orgoglio di Niobe attira su di sé la sventura, non già perché offenda il diritto, ma perché sfida il destino a una lotta in cui esso riesce necessariamente vittorioso, e solo nella vittoria, caso mai, dà alla luce un diritto (Benjamin 1962, 22).

Benjamin sembra usare *bloßes Leben* come una nozione limite: un'esistenza che non rappresenta una soggettività, né giuridica né, potremmo dire, culturale, verso la quale si scatena una violenza immediata (che in un altro passo è raffrontata a uno scoppio improvviso di collera, e rappresenta una manifestazione in sé più che un mezzo rivolto a un fine). Agamben, da parte sua, riprende la suggestiva nozione associandola a una serie di diversi significati. In primo luogo sostantivizza il concetto, giocando sulla leggera forzatura interpretativa propria già della traduzione di Solmi, facendone il centro stesso del suo lavoro. Dichiara nell'incipit di *Homo sacer*: "protagonista di questo libro è la nuda vita, cioè la vita *uccidibile e insacrificabile*

dell'*homo sacer*, la cui funzione essenziale nella politica moderna abbiamo inteso rivendicare" (Agamben 1995, 11-2).

L'*homo sacer* è una figura del diritto romano arcaico, testimoniata da Festo, secondo la quale chi fosse stato riconosciuto dal popolo colpevole di un delitto non doveva essere immolato, ma poteva essere ucciso impunemente da tutti. Il nesso con la definizione di *bloße Leben* è difficile da vedere: la "pura vita" di Benjamin è infatti oggetto di una violenza arbitraria e pre-giuridica, laddove l'*homo sacer* è un colpevole che viene punito per volontà popolare all'interno di un ordinamento giuridico, di cui ha infranto le regole. Ad Agamben interessa tuttavia, in quell'istituto giuridico, la prerogativa del potere di porre al bando un individuo, di escluderlo non solo dalla comunità e da alcuni diritti, ma dallo statuto stesso di essere umano; dunque non sacrificabile (giacché il sacrificio implica il riconoscimento della comunità), ma immediatamente uccidibile senza conseguenze da tutti. In questa esclusione o riduzione a "nuda vita" Agamben riconosce "la prestazione originaria della sovranità": "l'*homo sacer* rappresenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica" (Ibidem, 92).

In altre parole, il peccato originale sta nella costituzione dello stato: il diritto attraverso cui esso si legittima è fondato su una violenza originaria e può in ogni momento esser revocato in uno "stato di eccezione". Il passo successivo di Agamben è l'identificazione della nuda vita con la soggettività dei detenuti nei campi – in particolare con la figura del "sommerso" o del "musulmano" di Auschwitz. In effetti questa è la situazione in cui il concetto di "immediata uccidibilità" e "non sacrificabilità" si applica in modo reale. La natura del campo di sterminio è tale che le SS hanno un totale e arbitrario potere di vita e di morte sui detenuti: possono decidere in un certo momento di ucciderli o di risparmiarli, senza venir puniti né premiati per questo. "Il campo è il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita senz'alcuna mediazione" (Ibidem, 191), afferma Agamben, che prende qui le distanze in modo decisivo dalla tesi della banalità del male. La "domanda corretta rispetto agli orrori commessi nei campi" – prosegue – non è "quella che chiede ipocritamente come sia stato possibile commettere delitti tanto atroci rispetto a degli esseri umani": occorre

piuttosto “indagare attentamente attraverso quali procedure giuridiche e quali dispositivi politici degli esseri umani abbiano potuto essere così integralmente privati dei loro diritti e delle loro prerogative, fino a che commettere nei loro confronti qualsiasi atto non apparisse più come un delitto” (Ibidem). Non è dunque una “assenza” ma un dispositivo giuridico-politico che apre lo spazio del male. D’accordo. Ma la risposta di Agamben sulla natura di questo dispositivo è tanto più astratta e generica quanto più cerca di esser radicale: la Shoah non è che l’inveramento della più profonda essenza dello stato, e il detenuto di Auschwitz è la figura perfetta della soggettività moderna, la conclusione inevitabile della filosofia della storia occidentale. Data la ferrea premessa che domina e muove la storia (il bando sovrano), tutto il resto ne segue tautologicamente – in spregio alla più banale evidenza, cioè che l’immediata uccidibilità è stata prodotta per fortuna solo in alcuni momenti e contesti della storia (moderna o meno), solo da alcune forme del potere e dello stato. Non si può seriamente sostenere che la Shoah o i genocidi coloniali siano stati buchi neri di una modernità altrimenti pacifica e democratica, come non si può seriamente sostenere che la storia contemporanea si riduca a essi, che ne sarebbero l’essenza, l’inveramento, l’ovvio sviluppo a partire da una originaria premessa. In questo modo non si comprende storicamente la peculiarità di quegli eventi e delle strutture politiche che li hanno prodotti, come ha notato fra gli altri, con la consueta lucidità, Enzo Traverso (2009). Si perde inoltre così il senso stesso di una storia fatta di contrasti e contraddizioni, e di una politica il cui scopo è discernere e comprendere le forme più giuste e quelle meno giuste dell’esercizio del potere.

Tra il diritto e la “nuda vita”

Torniamo allora ai migranti, al peculiare statuto del CPT di Lampedusa e alla fenomenologia della violenza che vi si pratica. La proposta di Agamben è considerare questi luoghi come “campi” produttori di “nuda vita”, in un’accezione del termine che include Auschwitz e che rimanda, non a una patologia del potere sovrano, ma a una sua caratteristica originaria ed essenziale. La violenza che si manifesta ad Auschwitz o a Lampedusa è della stessa natura della violenza che costituisce “originariamente” il potere dello stato. Insomma, la violenza scaturirebbe necessariamente dalla decisione dello stato di non con-

cedere i diritti di cittadinanza agli “altri”, all’umanità eccedente, creando dispositivi per il loro controllo. L’ovvia obiezione che Auschwitz, diversamente dal CPT, è stato creato per uccidere non è pertinente nella prospettiva di Agamben. Come abbiamo visto, per lui non è importante l’entità del crimine commesso, ma l’essenza giuridica della istituzione. Di più, il fatto che a Lampedusa o in analoghi luoghi di segregazione si porti aiuto (cibo, cure) e si rispettino almeno alcuni diritti umani, non smentisce ma conferma la riduzione a nuda vita. Gli aiuti si rivolgono infatti alla pura esistenza biologica di quelle persone alle quali si negano i diritti, dunque la comune umanità. In *Homo sacer* compare un attacco radicale alla cultura dei diritti umani. La stessa concezione di “diritti umani” distinti da quelli politici e di cittadinanza è per Agamben una perversione del biopotere, l’altra faccia del bando sovrano e della creazione della nuda vita. I diritti umani, scrive, “vengono utilizzati al di fuori del contesto della cittadinanza al fine supposto di rappresentare e proteggere una nuda vita che viene a trovarsi in misura crescente espulsa ai margini degli stati-nazione”. Essi possono dunque “comprendere la vita umana solo nella figura della nuda vita o della vita sacra e intrattengono perciò stesso loro malgrado una segreta solidarietà con le forze che dovrebbero combattere” (Agamben 1995, 147).

Ciò equivale a ribadire che tutto il male viene dalla dialettica del potere sovrano – vale a dire dall’esistenza dello stato, dei suoi confini e di forme esclusive di cittadinanza. Si può essere disposti o meno a seguire Agamben nelle sue ardite speculazioni di filosofia della storia; si può essere affascinati dalle analogie tra Auschwitz e Lampedusa, oppure delusi da un modello che non riesce neppure a distinguere tra queste due manifestazioni radicalmente diverse della violenza. Per l’argomento sostenuto in questo saggio, a me interessa rimarcare come la teoria della nuda vita non sia meno distante di quella della banalità del male da un’analisi fenomenologica della violenza, dal tentativo di comprenderne la grammatica. Per Agamben la violenza sembra discendere “naturalmente” dalla privazione dei diritti. Nel suo approccio di filosofia giuridica sembrano esistere solo due entità o livelli (come è chiaro nel passo appena citato sui diritti umani): l’individuo definito dal diritto e la nuda vita. Se non ci sono pieni diritti, c’è nuda vita. Niente in mezzo. Ma è invece proprio nel terreno intermedio che si sviluppa la cultura, e che la stessa violenza si costituisce come pratica culturale. Come ho cercato di mostrare sopra, il terreno intermedio è quello

in cui si dispiega l'intelligenza etnografica. Per quest'ultima l'esistenza sociale non è mai nuda vita (nel senso di pura esistenza biologica), e non è mai neppure nudo diritto. Per quanto importanti, la dimensione giuridica e quella politica non sono le uniche a costituire la soggettività umana: lo fanno mischiandosi inestricabilmente con altro – tutto quello che in antropologia, con una espressione ambigua, abusata e criticata, di cui sembra però che non possiamo fare a meno, chiamiamo cultura. Per inciso, i “diritti umani” sono proprio questo, cioè il riconoscimento che la vita umana è molto di più di quanto definito dai diritti di cittadinanza. La critica di Agamben, che li accusa di complicità alla creazione di nuda vita per il fatto di accettare implicitamente l'esclusione dalla cittadinanza, è decisamente fuori bersaglio. O meglio, è un modo per eliminare un'anomalia incompatibile con la sua visione totalizzante della storia universale.

Dunque, a me sembra che per comprendere la natura del CPT di Lampedusa e delle sue pratiche occorra posizionarsi su quel terreno intermedio tra nuda vita e diritto formale; e occorra vedere quel luogo non come l'inevitabile sbocco della dialettica del potere sovrano, già decisa nella violenza del bando originario (qualunque cosa ciò voglia dire), ma come un coacervo di tensioni, contraddizioni, frammenti di culture e schegge di poteri disciplinari. Il CPT è un luogo di detenzione e controllo di tipo relativamente nuovo e ibrido: ha qualcosa del campo di prigionia, qualcosa del carcere, qualcosa del campo profughi. Il suo scopo, formalmente, è quello di identificare e “trattenere” per un periodo variabile (da pochi giorni ad alcuni mesi) i migranti privi di documenti validi per l'ingresso in Italia e in Europa; rilasciandoli alla fine con un foglio di via – un obbligo di rimpatrio che ovviamente non viene rispettato, salvo i rari casi di accompagnamento coattivo alle frontiere. Di fatto si tratta di un filtro scarsamente efficiente, come sanno bene le forze dell'ordine che vi operano; in parte la sua funzione è “punitiva”, tende cioè a scoraggiare l'immigrazione irregolare mettendo in scena la “resistenza” del paese ospitante. Si tratta inoltre di un luogo liminare che gestisce il “primo” contatto con una materia umana vista come inferiore, impura e pericolosa: un'alterità con cui il personale di servizio ha palesi difficoltà a rapportarsi. Lo fa mobilitando un repertorio di saperi e competenze interculturali molto povero, fatto di qualche parola di inglese e di alcuni grossolani stereotipi sull'Africa, sulla religione islamica, sulla situazione politica dei paesi di provenienza.

Nel lager entrano individui dotati di un'identità precisa che l'istituzione si sforza di cancellare, trasformandoli in detenuti impersonali. Nel CPT, al contrario, entrano esseri viventi anonimi, senza documenti, magari (come Bilal) ripescati nudi dal mare, ai quali la polizia si sforza di attribuire una identità. L'identificazione è la principale attività all'interno della grande gabbia, come l'esperienza di Bilal dimostra ampiamente. Il rapporto tra polizia e migranti è dominato dall'incertezza e dal sistematico sospetto. Questi "altri" che arrivano dal mare non sono mai quello che sembrano: possono mentire sulla loro provenienza, dichiarare false generalità, false storie per poter ad esempio chiedere asilo. Così il personale del CPT sembra aver sviluppato un complesso sistema di riconoscimento di segni, di smascheramento delle identità. Tanto sono povere le loro conoscenze linguistiche e culturali, tanto è vasto il repertorio di stratagemmi, che si mostrano con chiarezza di fronte a quella sorta di anomalia che è Bilal: la valutazione dei tratti somatici (più nero, meno nero ecc. ecc.) e della callosità delle mani, i trabocchetti linguistici (la parola *pizda* ripetuta per farlo ridere e smascherare la sua origine romena; ma anche, forse, l'uso di *verity* per scoprire se capisce l'italiano). Leggiamo ancora un passo dal resoconto dell'interrogatorio:

All'improvviso all'agente viene in mente di controllare le mani. Passa l'indice con cui spara sulla pelle del palmo delle dita di Bilal. "Questo ci piglia per il culo, Dottoressa" grida e continua a sfiorare la mano di Bilal [che ha dichiarato di lavorare come operaio sulle navi]. "Questo qua non ha calli, questo è uno che studia". [...] "Sarà uno che ha studiato in moschea" sentenza l'agente. "Cosa ha detto? Che sua madre è bosniaca? Buoni quelli". L'agente con gli occhi di ghiaccio si mette a gridare come un pazzo: "You are terrorist. You Iraq, You terrorist. You solo in mare, you terrorist". Il collega al computer lo sostiene: "Sì, questo qua è un militare. Uno che arriva a nuoto di notte ha sicuramente un addestramento militare. Dobbiamo stare attenti perché questo è venuto in Europa a fare un attentato" (Gatti 2007, 341).

Tornano alla mente le osservazioni svolte da Appadurai (2005), sia pure in relazione a un contesto più drammatico come quello del genocidio ruandese: in mancanza di certezza sulla identità degli altri, si ricorre a sistemi di segni, indicatori empirici, mappe corporee. Nel caso del Ruanda, come nel celebre racconto di Kafka, *Nella colonia penale*, queste mappe divengono necrografiche: il *nomos* viene iscritto sul corpo martoriato dei colpevoli. A Lampedusa ciò non

accade: benché se ne serbi in qualche modo memoria nella messa in scena violenta dell'interrogatorio. Ma la "nuda vita" non c'entra con tutto ciò. L'intera ermeneutica dei segni corporei, linguistici, comportamentali è un modo di mettere in rapporto sistemi culturali, sia pur sulla base dei più vieti stereotipi. La polizia che interroga Bilal si sforza di leggere sul suo corpo quell'identità che lui si sforza di mascherare. Di più: almeno alcune forme di umiliazione e violenza sui detenuti fanno forza proprio sul "riconoscimento" culturale (l'inserviente che abbaia quando sente il richiamo alla preghiera, il carabiniere che forza il credente islamico a guardare i video porno). In tutto questo c'è violenza, violazione dei diritti umani, razzismo: ma in che senso si potrebbe parlare di "nuda vita"? Non vi è nulla di puramente biologico, di riduzione a mera esistenza all'interno del centro: al contrario ogni rapporto, sia di comprensione che di violenza, avviene attraverso l'interpretazione dei segni di identità culturale mostrati dagli "altri".

La violenza mitica

Nel CPT di Lampedusa c'è una violenza per così dire strutturale, legata alla costrizione fisica in uno spazio limitato, alle cattive condizioni igienico-sanitarie e così via; e c'è una violenza soggettiva, dovuta ai comportamenti di alcuni reparti delle forze dell'ordine che picchiano i migranti, li umiliano, li sottopongono ad arbitrarie sofferenze. Qualcosa di simile alla "violenza inutile" di cui parla Primo Levi in *I sommersi e i salvati* (Levi 1986). Nel racconto di Gatti, come abbiamo visto, c'è un reparto di carabinieri gentili e rispettosi, comandato da un "brigadiere-gentiluomo", e altri che sistematicamente offendono e picchiano gli "ospiti". Le violenze avvengono in gruppo. Non sappiamo se c'è ricorso alla violenza fisica negli interrogatori individuali. Con Bilal non accade; anche se, al suo arrivo nel campo, un poliziotto in borghese dice alla funzionaria che lo sta interrogando: "Dottoressa, ce lo lascia un attimo che lo portiamo nella sala delle torture?" Ma forse – commenta Gatti – è solo un modo per capire se Bilal parla italiano. E per spaventarlo" (Gatti 2007, 339). In ogni caso, non vi sono segni di violenze private. La violenza di cui Gatti è testimone non è nascosta ma pubblica, messa apertamente in scena. Anzi, il suo significato sembra proprio consistere nell'esser messa in scena, di fronte agli altri militari e all'intero gruppo dei detenuti. Le adunate sono i momenti privilegiati per queste pratiche; oppure l'ingresso di

nuovi gruppi di migranti, come nel caso del “corridoio” descritto in un precedente estratto – una sorta di orribile rito di passaggio per gli ultimi arrivati.

“Messa in scena” non è solo una metafora: c’è un chiarissimo elemento di teatralità in queste pratiche, e come ho già notato una tendenza a passare, senza soluzione di continuità, dallo scherzo alla violenza, dalla recitazione buffonesca alle immotivate percosse su soggetti inermi. L’appuntato che fa l’imitazione di Mussolini e si fa riprendere nello stacchetto di “Italia uno” è lo stesso che prende a pugni i ragazzi appena portati nel centro, dopo una traversata che li ha ridotti allo stremo delle forze.

Qual è il senso di questa violenza? Si può intanto osservare che non è una violenza casuale: non si tratta di un’esplosione di rabbia o furore, ma di tecniche apprese e messe in atto con consapevolezza e sistematicità. Hanno uno scopo? Certo non esplicito: si può pensare che intimidire i detenuti sia un modo per tenerli meglio sotto controllo. Disincentivare disobbedienze e proteste. Ma è improbabile che vi sia una *ratio* di questo tipo (anche se l’argomento potrebbe essere usato ex-post, come giustificazione). Si tratta piuttosto di uno “stile”, un atteggiamento, un modo di rapportarsi agli altri, di costruire il proprio ruolo e la compattezza dell’*in-group*. Quelle pratiche – dalle percosse esplicite alle piccole frustate sulle orecchie, dal costringere a sedersi sui liquami all’uso costante di epiteti offensivi – fanno in certa misura parte di una cultura delle forze dell’ordine. Capisco che dire questo possa apparire ingiusto per tutti coloro che nelle forze dell’ordine non solo non condividono simili atteggiamenti ma anzi li combattono (e ce ne sono, come è lo stesso Gatti a mostrarci). Tuttavia non si tratta neppure di atteggiamenti personali devianti. Sembrano condivisi all’interno delle squadre di turno, che li esibiscono con estrema naturalezza. Chi non vi partecipa, o magari ne è infastidito, non sente il diritto morale di intervenire; sta in disparte e finge di non vedere. “Questo ti dà problemi?”, chiede provocatoriamente il sottufficiale “cattivo” a un collega durante l’episodio del corridoio. Alla fine quel pestaggio sistematico e immotivato viene fermato da una donna, una funzionaria di polizia, che è però costretta a usare molto *understatement*:

“Maresciallo” dice nervosa, “vada di là a vedere cosa stanno facendo i suoi ragazzi. Perché sento troppe mani che si muovono”. Il maresciallo volta l’angolo e

raggiunge gli altri carabinieri: “Uhe ragazzi, mi raccomando”. E si mettono a ridere tutti insieme. [...] I carabinieri festeggiano con una grigliata nel cortile davanti agli uffici della polizia (Ivi, 374).

Il “corridoio” fa parte di un repertorio ben noto: lo si ritrova a Genova nelle violenze della scuola Diaz – insieme peraltro a una serie di diverse tecniche di intimidazione individuale e di tortura che a Lampedusa, almeno nel resoconto di Gatti, non compaiono; ma di fatto il contesto e la fenomenologia di quell’episodio sono assai diversi (vedi oltre, Sammartano 2013). Certo, queste pratiche non fanno parte ufficialmente dell’addestramento, ma è qualcosa che si sa esistere in tali contesti, e che per certi versi ne è parte integrante e costitutiva; un po’ come nell’esercito gli ufficiali sanno dell’esistenza del “nonnismo”, lo stigmatizzano formalmente, ma lo accettano, di fatto, come parte della istituzione, della formazione di un soldato. Questo significa anche che per i “ragazzi” della squadra del corridoio i pugni, le percosse e l’aggressione sono un *habitus*, un saper fare incorporato, percepito come un aspetto del “mestiere”: una tecnica che viene mobilitata nel tempo e nel luogo giusti, in una istituzione totale di tipo carcerario, dove tutto il diritto e tutta la forza stanno dalla loro parte, nessun testimone esterno può osservare e le vittime non sono in grado di elevare alcuna protesta.

Su questo punto le osservazioni di Agamben sono corrette: è la privazione dei diritti e lo “stato di eccezione” che caratterizza il CPT, la sospensione al suo interno di legge ordinaria e diritti umani, che rende possibili gli episodi cui assiste Bilal. Per inciso, lo stato d’eccezione e la chiusura caratterizzano com’è ovvio anche la scuola Diaz e la caserma di Bolzaneto a Genova, dove però la polizia sembra fraintendere clamorosamente e drammaticamente il contesto e le figure sociali su cui si trova a operare. L’effervescenza collettiva dei giorni del G8 e lo scenario relativamente nuovo di guerriglia urbana portano quegli agenti a mostrare ciò che secondo i codici impliciti andrebbe tenuto nascosto; di più, li porta a inferire su soggettività che sono sì indifese in quel momento, ma appartengono per lo più a ceti egemoni in grado di costruire un discorso di denuncia (diversamente dai *sans papier* di Lampedusa). L’aspetto più significativo (e sconcertante) di quanto accade nella scuola Diaz è la facilità e la naturalezza con cui i rituali collettivi di violenza sono innescati. Non c’è bisogno di progettarli, di mettersi d’accordo prima: lo spettacolo comincia e tutti conoscono la parte, il linguaggio da

usare, la sensibilità giusta, i gesti e i modi appropriati di manipolare i corpi degli altri. Nelle reazioni umanitarie, politiche e giuridiche ai fatti di Genova non ha trovato molto posto il problema del come e perché esistessero negli agenti queste competenze culturali di base, tanto incorporate da poter essere immediatamente mobilitate. Come s'imparano le tecniche di tortura? Come s'impara a coordinarsi nel coretto "Un due tre, viva Pinochet?".

Si manifesta qui una complessità culturale delle forze dell'ordine, in quanto detentrici del monopolio statale sulla violenza: o meglio, una duplicità di dimensioni che le costituiscono, e che veniva notata già da Benjamin nel ricordato saggio *Per la critica della violenza*. La polizia, osservava Benjamin, è un "potere a fini giuridici": ha il compito di conservare e proteggere una sovranità che è già costituita, e in questo senso la forza o violenza che essa impiega è diversa da quella ordinante, che costituisce cioè una sovranità nuova (propria della guerra o della rivoluzione, a esempio, ed è la violenza che, come abbiamo visto, Benjamin chiama "mitica"). Tuttavia dispone in parte anche di un potere ordinante: cioè in certe situazioni ha "la facoltà di disporre essa stessa, entro vasti limiti, questi fini" (Benjamin 1955, 14). In altre parole, nelle pratiche di polizia è talvolta soppressa la divisione fra violenza che pone e violenza che conserva la legge [...]. L'affermazione che gli scopi del potere di polizia sono sempre identici, o anche solo connessi a quelli del rimanente diritto, è profondamente falsa. Anzi, il "diritto" della polizia segna proprio il punto in cui lo stato, vuoi per impotenza, vuoi per le connessioni immanenti di ogni ordinamento giuridico, non è più in grado di garantirsi - con l'ordinamento giuridico - gli scopi empirici che intende raggiungere a ogni costo (Ibidem, 15).

Questo spiegherebbe anche la costituzione culturale su due livelli delle forze dell'ordine: da un lato il livello normativo, esplicito, in cui nulla può eccedere dai principi giuridici, e dall'altro il livello "pratico", opaco e implicito, nascosto all'esterno, incorporato più che dichiarato, eppure profondamente ingranato nella istituzione. La violenza al primo livello sarebbe fredda, controllata, puramente razionale. Al secondo livello avrebbe carattere più decisamente "mitico", nel senso di Benjamin: eccedente, "sporca", sfrenata, spettacolare (anche se sotterranea, pronta a emergere solo in certe occasioni), per certi versi legata a uno stato di effervescenza collettiva.

La violenza, il potere, la cultura

La distinzione fra questi due tipi di violenza, ma anche la loro articolazione all'interno delle stesse istituzioni pubbliche, riesce forse a raccogliere la parte più importante dell'elaborazione di Agamben. L'idea cioè, in primo luogo, che il meccanismo generatore della violenza non sia estraneo e contrapposto all'essenza dello stato, ma ingranato nelle sue stesse istituzioni – nel suo modo di porre un diritto, se proprio vogliamo usare un linguaggio giuridico. In secondo luogo, la convinzione che questa tensione essenziale tra diritto e violenza si manifesti con maggior forza (diversamente dai tempi di Benjamin) ai confini (reali o simbolici) dello stato e nel rapporto con i migranti clandestini. Lo scarto tra violenza che conserva il diritto e che lo pone, o violenza “divina” e “mitica” (anche se le due coppie di concetti non sono del tutto equivalenti), aiuta a mettere a fuoco una dimensione opaca o occulta dell'azione sociale – occulta nel senso che non fa parte delle autorappresentazioni riflessive degli attori, e viene negata nelle normative e nei report ufficiali. È su questo terreno che prende forma il tipo di violenza che abbiamo cercato di analizzare attraverso il racconto di Gatti-Bilal. Prende forma: si struttura cioè sulla base di codici culturali, storicamente mutevoli, ma che mostrano anche una “lunga durata”, forse incerti e contraddittori per il fatto di non esser scritti e dichiarati, ma non per questo meno tenacemente radicati.

Tutto ciò non equivale certo a porsi sul piano di una dialettica speculativa della storia, che si contrappone all'approccio etnografico per il tentativo di farci credere che tutto è deciso fin dalle origini del potere sovrano; che il significato degli eventi di oggi è già dato una volta per tutte sul piano di un *nomos* che guida la storia universale. Per l'etnografia i significati sono contesi, ricostruiti e negoziati volta per volta dal basso: per il suo approccio non si tratta di scoprire essenze nascoste, ma di apprezzare le distinzioni, le differenze, gli scarti. Sono quelli che contano. Le differenze fra il brigadiere gentile e quello sbruffone e violento, fra gli atti di umiliazione arbitraria e i piccoli gesti di conforto e solidarietà: queste cose sono decisive per chi ci vive dentro. E decisiva è ovviamente la differenza fra il lager e il CPT, e fra l'“entità dei crimini commessi” (che, come abbiamo visto, è indifferente nella concettualizzazione di Agamben). Occorre qui sottolineare le possibilità di scelta degli individui, la loro *agency*. La tradizione filosofica nella quale si muove Agamben lo porta a eludere

come ingenuo il problema delle scelte soggettive, sottodeterminato dalle macrodinamiche del potere. Eppure i carabinieri violenti di Lampedusa non sono astratte emanazioni dello “spirito assoluto”. Certo, agiscono in uno spazio istituzionale-giuridico che consente e forse implicitamente incoraggia quelle pratiche, e seguono modelli o *script* culturali collettivi, che trovano in parte già pronti; ma al tempo stesso vi intervengono creativamente e scelgono, prendono la decisione morale di seguire un corso d'azione piuttosto che un altro.

Se gli agenti non sono marionette mosse dallo “spirito della storia”, allo stesso modo i migranti non sono “nuda vita”. Posso comprendere l'uso polemico del termine come suggestivo sinonimo di “privato del diritto di cittadinanza”; ma l'idea della “riduzione a mera esistenza” può essere fuorviante. I detenuti del CPT sono certamente oggetto di un distanziamento morale dalle nette venature razziste; ma per fortuna (diversamente dagli *Häftlingen* di Auschwitz) non sono “immediatamente uccidibili”. Inoltre, come ho già osservato, la “nuda vita” suggerisce che le relazioni nel campo si svolgano in un vuoto di cultura: laddove tutto indica che esso è prima di tutto un gigantesco, disorganico, frammentario crogiuolo di culture, o meglio ancora di stereotipi raffigurazioni culturali degli altri. Tanto che la stessa violenza ha bisogno, per funzionare fino in fondo, di transitare da questi rozzi momenti di interfaccia linguistica e culturale (è difficile offendere e umiliare qualcuno, se non si conosce qualcosa della sua appartenenza culturale).

Per concludere: la nozione di un piano “mitico” della violenza regolatrice evoca la necessità di quel tipo di etnografia che ho sopra cercato di definire: una descrizione capace di infiltrarsi al di sotto delle autorappresentazioni ufficiali, dentro la grana sottile delle pratiche che costituiscono il sociale. Il suo scopo non è tanto smascherare l'ufficialità in nome di una verità alternativa, altrettanto compatta e totalizzante (ciò che sembra democrazia è in realtà totalitarismo; quello che viene presentato come un centro di accoglienza è in realtà un campo di sterminio), quanto piuttosto restituire la profondità e complessità delle pratiche, le tensioni e le contraddizioni che le percorrono. Torniamo però allora al problema posto inizialmente, aggravato dalla natura costitutivamente “occulta” della violenza mitica degli apparati dello stato. Per averne uno scorcio abbiamo dovuto contare sulla coraggiosa inchiesta di Gatti, basata a sua volta su una dissimulazione, su un occultamento. A Genova e ad Abu-Ghraib i fatti sono emersi attraverso complessi filtri giornalistici e giudiziari. Tuttavia una

fenomenologia comparata di taglio più ampio è forse possibile. È una etnografia, che non potrebbe far conto più di tanto sul corto circuito della partecipazione e sulle risorse di quello che N. Scheper-Hughes e M. Lock (1987) hanno chiamato un *mindful body*. Certo, è un *mindful body* quello degli esponenti della Body Art (si veda oltre, Verdini 2013): per certi versi essi esplorano sulla loro carne quegli stessi concetti che stiamo cercando di esprimere a parole.

Ricordo anche che ad avviare l'impresa riflessiva, condivisa con gli altri autori di questo libro, sono state le immagini pasoliniane di *Salò* e la loro strabiliante somiglianza con le foto di Abu-Ghraib. Quella di Pasolini è un'esplorazione della sintassi della violenza mitica, più reale ancora del reale; e la sua inguardabilità, il fastidio che il film ancora oggi crea nello spettatore, dimostra quanto avesse colpito nel segno (Meloni 2013). È un difficile campo in cui l'antropologia-etnografia deve ampliare gli orizzonti e integrare nuovi tipi di risorse – restando tuttavia legata, come accade in questo libro, alla sua tradizionale vocazione di tradurre in parole l'esperienza culturale e l'azione sociale.

Bibliografia

- Agamben G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Aria M., 2007, "Camminare sul *marae* e le sue conseguenze. La ricerca sul campo e le esperienze straordinarie"; in *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, a cura di C. Gallini, G. Satta, Roma, Meltemi.
- Bauman Z., 1989, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, Cornell University Press (trad. it *Modernità e olocausto*, Bologna, il Mulino, 1992).
- Beneduce R., "Introduzione. Etnografie della violenza", in *Violenza*, a cura di R. Beneduce, "Annuario di Antropologia", 9-10, pp. 5-48.
- Benjamin W., 1955, *Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag (trad. it *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1962).
- Browning C.R., 1992, *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York, Harper Collins (trad. it. *Uomini comuni. Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia*, Torino, Einaudi, 1995).
- Burgio A., Zamperini A. (a cura di), 2013, "Identità del male. La costruzione della violenza perfetta", numero monografico di *Psicoterapia e scienze umane*, XLVII (2).
- Cappelletto F. (ed), 2005, *Memory and World War II: An Ethnographic Approach*, Oxford, Berg.
- Cappelletto F. 2010 *Dall'autobiografia alla storia. La memoria delle atrocità di guerra in Toscana*, a cura di C. Di Pasquale F. Dei, Pisa, Pacini.

- Clemente P., Dei F. (a cura di), 2005, *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, Roma, Carocci.
- Contini G., 1997, *La memoria divisa*, Milano, Rizzoli.
- Cortes Severino C., 2011, *Éticas, estéticas y políticas de los escenarios de memorias en Colombia contemporánea*, Università di Siena e SUM, tesi di dottorato di ricerca in "Antropologia, storia e teoria della cultura", XXIII ciclo.
- De Lauri A., 2012, *Afghanistan. Ricostruzione, ingiustizia, diritti umani*, Milano, Mondadori.
- De Lauri A., Achilli L., "Campi di battaglia e campo dell'etnografo. Etnografia, conflitti, violenza", in *Pratiche e politiche dell'etnografia*, a cura di A. De Lauri, L. Achilli, Roma, Meltemi, 2008.
- Dei F., 2005, "Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza", in *Antropologia della violenza*, a cura di F. Dei, Roma, Meltemi.
- Ib., 2008, "La storia non si tocca. Memoria pubblica, violenza ed etica della ricerca", in A. De Lauri, L. Achilli, 2008.
- Ib., 2010, "Verso una etnografia della memoria traumatica. Il contributo di Francesca Cappelletto agli studi di antropologia della violenza", in *Dall'autobiografia alla storia. La memoria delle atrocità di guerra in Toscana*, a cura di C. Di Pasquale F. Dei, Pisa, Pacini.
- Ib., 2013, "Spettri del biopotere", in *Storie di questo mondo*, a cura di F. Bachis, A.A. Pusceddu, Roma, CISU.
- Di Pasquale C., 2010, *Il ricordo dopo l'oblio. Sant'Anna di Stazzema, la strage, la memoria*, Roma, Donzelli
- Gatta G., 2009, "Migranti a Lampedusa: da esuli a clandestini", in *Parolechiave*, 41, pp. 231-251.
- Ib., 2012, *Luoghi migranti. Tra clandestinità e spazi pubblici*, Cosenza, Pellegrini Editore.
- Gatti F., 2005, "Io clandestino a Lampedusa", in *L'Espresso*, 7 ottobre.
- Ib., 2007a, *Bilal. Viaggiare, lavorare, morire da clandestini*, Milano, Rizzoli.
- Ib., 2007b, "Io romeno no limits", in *L'Espresso*, 6 dicembre.
- Goldhagen D.J., 1997, *I volenterosi carnefici di Hitler*, Milano, Mondadori.
- Hinton A.L., 1998, "Why did the Nazis kill? Anthropology, Genocide and the Goldhagen Controversy", in *Anthropology Today*, 4 (5), pp. 9-15.
- Jourdan L., *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Marvaso R., 2012, *Tra empatia e antropologia. La letteratura sociale di Saviano*, Gatti, Moresco, Tesi di Laurea, Università di Pisa, a.a. 2011-12.
- Meloni P., 2013, "Torture con spettatore. La rappresentazione del corpo dalla pubblica

piazza ad Abu Ghraib”, in *Per-formare corpi. Esperienze e rappresentazioni*, a cura di S. Grilli, F. Mugnaini, Unicopli, in corso di stampa.

Milgram S., 1974, *Obedience to Authority*, New York, Harper & Row (trad. it. *Obbedienza all'autorità*, Milano, Bompiani, 1975).

Mollica M., 2006, *Diario dal Libano*, Armando Siciliano Editore, Messina.

Nordstrom, C., Robben, A. (a cura di), 1995, *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press.

Quaranta I., 2006, *Corpo, potere e malattia*, Roma, Meltemi.

Ravenda A.F., 2011, *Alì fuori dalla legge. Migrazione, biopolitica e stato di eccezione in Italia*, Verona, Ombre Corte.

Rovatti T., 2004, *Sant'Anna di Stazzema. Storia e memoria della strage dell'agosto 1944*, Verona, Derive e Approdi.

Scheper-Hughes N., Lock M., 1987, “The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology”, in *Medical Anthropology Quarterly*, n.s., 1(1), pp. 6-41.

Trupiano V., 2008, *A sentirle sembran storielle. Luglio 1944. La memoria della strage di civili nell'area di Crespino del Lamone*, Pisa, Pacini.

Taussig M., 1987, *Colonialism, Shamanism, and the Wild Man*, Chicago, Chicago University Press.

Taussig M., 1992, *The Nervous System*, London-New York, Routledge.

Todorov T., 1991, *Face a l'extrême*, Paris, Seuil (trad. it. *Di fronte all'estremo*, Milano, Garzanti, 1992).

Traverso E., 2009, “Biopotere e violenza. Sugli usi storiografici di Foucault e Agamben”, in *Contemporanea*, XII (3), pp. 523-530.

Vargas C., 2008, “La quotidianità e la guerra. Violenza statale e parastatale nel conflitto colombiano”, in *Violenza, Annuario di Antropologia*, a cura di R. Beneduce, pp. 9-10.