

*Saggistica Aracne / 19*

Istituto Storico della Resistenza Senese

# Le guerre del XX secolo e le violenze contro i civili

a cura di Fabio Masotti



# Antropologia della violenza nel XX secolo

Fabio Dei

UNIVERSITÀ DI ROMA "LA SAPIENZA"

## 1. *La "belva umana"*

In questo intervento vorrei discutere il contributo dell'antropologia e delle scienze sociali alla comprensione della violenza di massa nel ventesimo secolo: in particolare di quelle pratiche di genocidio che lo hanno caratterizzato con tanta forza da farlo oggi apparire a molti come il "secolo delle tenebre"<sup>1</sup>. Come lavora la comprensione antropologica in relazione a eventi storici? Credo si tratti di mettere in evidenza i collegamenti tra manifestazioni della violenza di massa e schemi culturali, caratteristiche di lunga durata delle società e delle soggettività che ne sono state protagoniste. Occorre capire se e come la violenza possa essere intesa non come pura esplosione di brutalità selvaggia, né semplicemente come mezzo volto a raggiungere un fine (la conquista del potere o della ricchezza): capire se possano individuarsi al di sotto di essa delle logiche culturali profonde, dei significati socialmente condivisi da parte sia dei carnefici che delle vittime. Naturalmente, parlare di significati o di valori della violenza non deve essere equivocado: non si tratta di giustificarli (comprendere non è perdonare), ma di intenderli come comportamenti umani, contro la diffusa concezione di senso comune che riconduce la crudeltà o la violenza genocida a inumanità, comportamento bestiale o patologico, follia, qualcosa che sta al di là della cultura e della civiltà<sup>2</sup>. Come se la cultura e la civiltà, o l'educa-

<sup>1</sup> La definizione è di T. Todorov, "Il secolo delle tenebre", in M. Flores (a cura di), *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, Milano, Bruno Mondadori, 2001, pp. 1-8.

<sup>2</sup> J. Abbink, "Preface: Violation and violence as cultural phenomena", in G. Ajimer, J. Abbink (eds.), *Meanings of Violence. A Cross-Cultural Perspective*, Oxford, Berg, 2000, p. XIII.

zione, o il progresso, fossero il contrario della violenza, e bastassero da soli a contrastarla; come se i crimini del Novecento, dal genocidio degli armeni, alla Shoah, alla ex-Jugoslavia, fossero nient'altro che momentanee ricadute nella barbarie, legate a perversioni della modernità, o al riemergere di condizioni premoderne, come gli odii tribali o etnici, i sentimenti primordiali di appartenenza e di contrapposizione — categorie, come vorrei mostrare, assai equivoche e fuorvianti. Al contrario, le caratteristiche della violenza di massa del Novecento sono legate strettamente a caratteristiche costitutive della modernità; forse, addirittura, non sono pensabili al di fuori della modernità.

Neppure una contrapposta tesi “utilitarista”, che vede la guerra semplicemente come “prolungamento della politica con altri mezzi”, secondo la celebre definizione di von Clausewitz, è soddisfacente: è difficile comprendere la violenza di massa come pura conseguenza della razionalità economica di un soggetto astratto e universale. Ma contro il senso comune dominante, è forse più urgente sgombrare il campo dalla tesi della “belva umana”, dall'idea che le violenze di massa si producono solo quando vengono meno i freni della civiltà, lasciando riemergere la brutale natura selvaggia degli uomini. Una tesi hobbesiana, diciamo, secondo la quale lo stato di natura degli esseri umani è violento, e la convivenza pacifica si produrrebbe solo con il contratto sociale, con il quale gli uomini rinunciano alla violenza conferendone il monopolio allo Stato. Questa prospettiva coglie, certo, un aspetto importante di quello che chiamiamo il processo di civilizzazione; e tuttavia, la contrapposizione natura-cultura non è molto promettente come chiave di lettura della violenza. I tentativi di spiegare la violenza storica, o anche certe sue manifestazioni sociologiche (come la violenza giovanile), sulla base della naturale aggressività degli esseri umani sono non tanto errati, quanto banali e poco significativi. La stessa ricerca neurobiologica ha smentito questa idea di senso comune, criticando p. es. le applicazioni alla realtà umana delle teorie etologiche alla Konrad Lorenz<sup>3</sup>, secondo le quali la società e la cultura si preoccuperebbero di fornire delle valvole di sfogo innocue per il deflusso di una naturale aggressività da predatore che non trova sbocchi diretti. Queste teorie interpretano la violenza come un vuoto di cultura (i ragazzi “con la testa vuota”), laddove occorre capirla come un prodotto della cultura, come

<sup>3</sup> V. su questo P. Karli, *L'uomo aggressivo*, trad. it Milano, Jaca Books, 1990 (ed. orig. 1987).

“piena” di significati<sup>4</sup>. Anzi, come vedremo, non riusciamo a capirla se non collegandola ai meccanismi di produzione del potere.

## 2. Riti della violenza

Vorrei procedere nell'analisi del problema discutendo alcuni esempi storiografici. Il primo riguarda un caso apparentemente minore e assai locale di violenza politica, che presenta tuttavia grande interesse metodologico. Si tratta di un episodio di linciaggio avvenuto a Roma nel settembre del 1944, pochi mesi dopo la liberazione, studiato in una recente e accuratissima monografia da Gabriele Ranzato<sup>5</sup>. Donato Carretta, direttore delle carceri di Regina Coeli nel periodo dell'occupazione tedesca, viene catturato e linciato da una folla inferocita nel corso del processo che si sta celebrando contro Pietro Caruso, questore di Roma, zelante collaborazionista e tra i principali responsabili dell'eccidio delle Fosse Ardeatine. Il linciaggio non è organizzato e preparato. Alcune donne inveiscono contro Carretta, che riconoscono come responsabile dell'arresto e uccisione dei propri figli; la folla comincia a inseguirlo, e si apre una specie di caccia del gatto con il topo. Carretta viene picchiato, poi momentaneamente messo in salvo dalle forze dell'ordine, poi ancora preso dalla folla, picchiato e gettato in Tevere per affogarlo. Incredibilmente ancora vivo, comincia a nuotare verso la riva. A questo punto intervengono i bagnanti di uno stabilimento balneare sulle rive del fiume, che lo inseguono in barca e lo colpiscono con i remi (da notare che questi sono soggetti completamente estranei alla vicenda che stava maturando attorno al tribunale). Una volta ucciso, la folla fa scempio del cadavere e lo trascina fino alle carceri di Regina Coeli, dove viene appeso a testa in giù alle cancellate, secondo un classico rituale di degradazione.

Ora, nell'evento del linciaggio di Carretta sono almeno due gli aspetti la cui comprensione sembra non potersi esaurire nello specifico contesto delle vicende romane del '44. In primo luogo, le modalità del-

<sup>4</sup> Per gli aspetti epistemologici e metodologici del problema, qui appena accennati, rimando a F. Dei, “Interpretazioni antropologiche della violenza, tra natura e cultura”, in AA. VV., *Alle radici della violenza*, Udine, Paolo Gaspari editore, 1999, pp. 31–55; F. Dei, “Perché si uccide in guerra”, *Parolechiave*, 20–21, 1999 [2000], pp. 281–301.

<sup>5</sup> G. Ranzato, *Il linciaggio di Carretta, Roma 1944. Violenza politica e ordinaria violenza*, Milano, Il Saggiatore, 1997.

l'esplosione della violenza, che sembrano sfidare ogni possibile teoria dell'agire razionale — cioè, nessuna motivazione (possibile o reale) di ordine in senso lato politico è sufficiente a giustificarla. In particolare, è sconcertante il modo in cui gruppi successivi di persone si aggregano al linciaggio, senza neppure conoscerne la vittima — soprattutto i bagnanti. Come detto, dopo che Carretta è gettato nel fiume e tenta di salvarsi a nuoto, viene colpito e fatto affogare con incredibile crudeltà da persone in calzoncini da bagno che erano fino a un attimo prima completamente estranee al contesto del processo Caruso, nel cui ambito il linciaggio prende avvio. Il secondo aspetto del linciaggio che non appare intelligibile alla sola luce del contesto locale è la sua "sintassi simbolica". Un'azione iniziata in modo quasi casuale, sicuramente non preparata in anticipo, condotta in modo confuso, interrotta più volte dall'intervento delle forze dell'ordine — dunque, lontanissima da un piano preordinato — quest'azione finisce tuttavia per seguire precise configurazioni simboliche, facilmente individuabili a un'analisi comparativa come quella compiuta da Ranzato. Il tentativo di far schiacciare Carretta da un tram, il lancio nel fiume, lo scempio del cadavere trascinato per le strade di Roma e appeso a testa in giù alle carceri di Regina Coeli — "detronizzato" nel suo stesso regno, come scrive l'autore: tutti questi elementi non sono casuali, e rispondono invece a una logica simbolica precisa, che troviamo espressa con impressionanti analogie in documenti storici riguardanti i supplizi corporali nelle società di antico regime e le pratiche regicide nelle rivolte popolari dell'Europa moderna. Tanto che Ranzato può parlare di una qualità rituale dell'evento:

è difficile allora non interpretare le modalità del massacro di Carretta [...] fondamentalmente come un rito — che in quanto tale ha una notevole fissità nel tempo — di rovesciamento del potere, di — letteralmente — capovolgimento e dissacrazione. Rito politico che si sarebbe ripetuto, a una scala ben più ampia, a pochi mesi dall'episodio del linciaggio di Carretta, con il cadavere di Mussolini a Piazzale Loreto<sup>6</sup>.

Il che è paradossale: poiché un rito è un evento assolutamente strutturato, organizzato secondo un ordine rigoroso, l'esatto contrario dalla

<sup>6</sup> Ibid., p. 128. Per una approfondita analisi dell'episodio di Piazzale Loreto v. Sergio Luzzatto, *Il corpo del duce*, Torino, Einaudi, cap. 2.

caotica baraonda che si verifica quel giorno del '44 al Palazzo di Giustizia di Roma. Eppure c'è l'inquietante emergere, quasi spontaneo, della sintassi simbolica della detronizzazione, e vediamo i comportamenti incontrollati della "folla impazzita" configurarsi secondo un ordine antico, come per un disegno superiore. Fatto tanto più sconcertante in quanto, come osserva Ranzato, gli attori della vicenda difficilmente potevano possedere, per così dire, quella specifica competenza simbolico-rituale: né in modo diretto (perché, come dice un commentatore, è dai tempi di Cola di Rienzo che a Roma non succedeva nulla di simile) né indirettamente (attraverso libri etc.).

Dunque, come spiegare l'emergere della violenza da un lato, e dall'altro il suo configurarsi secondo un ordine simbolico e rituale, quasi indipendentemente dalla consapevolezza e dalla volontà degli stessi attori? Si deve dire intanto che Ranzato libera subito e opportunamente il campo dalle teorie alla Gustave Le Bon sull'irrazionalità del comportamento delle folle, considerate come un soggetto collettivo nel quale si cancellano le singole persone che ne fanno parte. Teorie che, curiosamente, sono fatte proprie dalla stessa Commissione d'inchiesta sul linciaggio di Carretta e dalla Corte giudicante nel corso del processo<sup>7</sup>. Le pagine del libro su questo tema sono molto lucide: Ranzato non nega una peculiarità all'azione sociale della "folla esaltata" (*mob*), ma si richiama a una tradizione storiografica che rifiuta l'irrazionalità come spiegazione di eventi sociali, e soprattutto insiste nel non considerare la folla come un'unità indistinta e indifferenziata. La sua analisi delle motivazioni dell'eccidio mette infatti a fuoco alcuni singoli individui — gli imputati — considerati come rappresentativi di categorie o tipologie di partecipanti al linciaggio. Il giovane idealista, il piccolo delinquente di quartiere, la madre di paese in cerca di vendetta, e così via. Credo che si potrebbe andar oltre nel supporre il carattere altamente differenziato e quasi "organizzato" della folla. L'antropologia, ed esempio, quando ha potuto studiare direttamente eventi collettivi, nei quali la folla è protagonista, ha quasi sempre riscontrato non solo la presenza nella folla di singole e molto diverse personalità, ognuna mossa da particolari motivazioni: ma anche l'immediata attivazione di relazioni interpersonali che tendono a stabilire ruoli di *leadership*, a imporre corsi d'azione, a contrattare ed accreditare valori e significati<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> G. Ranzato, op. cit, p. 141

Ma naturalmente quasi sempre ci mancano i dati per compiere simili analisi, cioè ci manca l'accesso alle immediate pratiche discorsive degli attori sociali; in storia, per definizione, ci manca l'osservazione partecipante. Potrà sembrare una forzatura razionalistica, ma è assai probabile che la folla "indistinta" e "impazzita" sia stata articolata in ruoli precisi e sia stata percorsa, nei brevi momenti che hanno preceduto il linciaggio, da pratiche comunicative (non solo verbali) che hanno spinto a un certo tipo di comportamento. E questo mi pare coerente con l'osservazione di Ranzato<sup>9</sup> sull'origine colta e politicizzata della configurazione simbolica assunta dal linciaggio, e sulla presenza di "mediatori" intellettuali in grado di trasmettere alla folla significati e modelli comportamentali acquisiti dalla letteratura, dai media, dalla stessa conoscenza storiografica.

La critica alle spiegazioni basate sull'irrazionalità della folla, tuttavia, non risolve di per sé il problema. Ranzato analizza minuziosamente le diverse motivazioni che muovono o possono muovere gli individui coinvolti nella vicenda: da quelle politiche, a quelle di vendetta personale. Ma conclude che esse, nel loro insieme, non sono sufficienti a spiegare il linciaggio di Carretta, nel quale resta una dimensione oscura, di pura e gratuita violenza, di "malvagità popolare"<sup>10</sup>, che non è comprensibile in termini di moventi o motivazioni, che non sembra potersi adattare ad alcuna teoria dell'agire razionale. Anche l'ipotesi che Carretta sia oggetto di meccanismi di "spostamento", "proiezione" o "condensazione", per usare termini della psicoanalisi, cioè che si indirizzi su di lui la violenza e il rancore che in realtà è rivolto verso il questore Caruso, verso i massacratori tedeschi, o verso tutte le ingiustizie del mondo, non risolve il problema. Resta un residuo di violenza apparentemente immotivata, fine a se stessa, praticata per il puro piacere della violenza.

Come comprendere questo aspetto? Ranzato inquadra la vicenda Carretta nel contesto di un forte aumento degli episodi di violenza nel corso della guerra. La guerra è naturalmente il "lievito" della violenza,

<sup>8</sup>. Un esempio particolarmente interessante, in tutt'altro campo di ricerca, è rappresentato dalle analisi di Paolo Apolito sulle apparizioni mariane ad Oliveto Citra, nella Campania degli anni '80: dove si mostra quanti negoziati, quanti scontri e quante "manovre sociali" stiano dietro a un evento tradizionalmente collocato nella categoria dell'"eccitazione collettiva"; P. Apolito, *Dice che hanno visto la Madonna*, Bologna, Il Mulino, 1990.

<sup>9</sup>. G. Ranzato, op. cit., p. 140.

<sup>10</sup>. Ibid., p. 161.

e la violenza degli episodi bellici trapassa naturalmente all'interno della stessa società civile, fra l'altro per l'enorme disponibilità di armi e per l'indebolimento e la perdita di autorità degli apparati repressivi, ma anche perché la guerra diffonde valori che svalutano l'importanza e la dignità della vita umana<sup>11</sup>, produce assuefazione alla sopraffazione fisica e così via. La situazione di guerra può dunque esser letta come un contesto che cancella o sospende le condizioni attuali del processo di civilizzazione. Il libro di Ranzato contiene ampi riferimenti alle tesi del sociologo Norbert Elias, che ha studiato il modo in cui le istituzioni sociali hanno storicamente messo sotto controllo i naturali impulsi aggressivi dell'uomo, il piacere della violenza e dell'aggressione fisica, che divengono monopolio del potere centrale. Il processo che Elias chiama di civilizzazione consiste appunto nella eliminazione dei comportamenti violenti dalle pratiche quotidiane; ma questa inibizione non cancella gli impulsi, che si esprimono o in forme per così dire sublimite (lo sport è per Elias una di queste), o riemergono nella loro natura originaria in periodi di crisi, di turbamento sociale, di rivoluzioni e guerre.

L'opera di Elias ricostruisce la storia dell'Occidente nei termini di un continuo processo di spostamento della linea che demarca i comportamenti accettati da quelli non accettati, quelli normali da quelli abnormi, e che in sostanza accentua progressivamente gli elementi di controllo sui sentimenti, le emozioni, le scariche pulsionali e i contatti fisici diretti tra gli esseri umani. Attraverso le diverse epoche storiche si sono formate barriere sia istituzionali che psicologiche contro la manifestazione immediata dei sentimenti, contro i contatti fisici che non rientrino in sfere ben determinate come quella della sessualità, dello sport o di microrituali sociali estremamente controllati (il bacio, la stretta di mano, etc.); ed è cambiato molto l'atteggiamento nei confronti della violenza. Elias confronta ad esempio le manifestazioni dell'aggressività nelle moderne società occidentali con quelle che caratterizzavano il Medioevo, mostrando come nelle prime l'aggressività risulti fortemente controllata e attenuata, persino in contesti come la guerra:

essa è stata condizionata, pur nel mezzo dell'azione bellica, dalla più avanzata divisione delle funzioni, dal più accentuato legame tra i singoli individui, dalla maggiore dipendenza degli uni dagli altri e di tutti dall'apparato tecnico; è stata limitata e smussata da un'infinità di regole e divieti che sono

<sup>11</sup> Ibid., p. 180.



diventati autocostrizioni (dunque sono stati interiorizzati). Si è pertanto trasformata, raffinata e civilizzata come tutte le altre forme di piacere; e soltanto nel sogno o in singole esplosioni, che registriamo come fenomeni patologici, si riaffaccia in parte con la sua forza immediata e scatenata<sup>12</sup>.

Elias documenta ad esempio per il Medioevo il piacere di uccidere e torturare come manifestazione di potere, e la presenza dei valori della violenza nel codice cavalleresco, che noi associamo di solito a valori di altro tipo. Traccia quindi un profilo psicologico dell'uomo medioevale come dominato da sentimenti contrastanti ma fortissimi, da esplosioni improvvise di gioia e allegria, dalla facilità di infiammarsi in reazioni di odio e aggressività:

Gli impulsi, le emozioni si manifestavano in modo più libero, più scoperto e più diretto di quanto sarebbe avvenuto in seguito. Siamo soltanto noi, divenuti più moderati, più misurati e più calcolatori, noi che nella nostra economia pulsionale abbiamo interiorizzato in misura assai maggiore come autocostrizioni i tabù sociali, a considerare contraddittoria — ad esempio — la grande devozione religiosa e le manifestazioni di aggressività e di assoluta crudeltà. Nella società medioevale, chi non sapeva amare o odiare con tutte le sue forze era destinato all'emarginazione sociale: così come, in società successive (p. es. nella vita di corte delle grandi monarchie), vi sarà destinato chi non sarà in grado di dominare le sue passioni e celare i suoi affetti, dimostrandosi così "civile"<sup>13</sup>.

Questi mutamenti sono legati per Elias all'affermarsi di un potere centrale (virtualmente assente nel Medioevo) che assume il monopolio della violenza e della sopraffazione fisica, non consentendo più ai singoli individui di esercitarla — salvo a poche persone delegate a tal scopo, come il boia, il poliziotto, il soldato, o salvo situazioni controllate come i rituali e lo sport; ma anche nei rituali e nello sport si assiste a un processo di progressiva civilizzazione o "sublimazione", in cui la violenza è simbolizzata più che realmente agita.

Tornando a Carretta; alla fine della seconda guerra mondiale ci troveremo dunque in un contesto disgregato, in cui i legami e i valori

<sup>12</sup> N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1988, p. 346

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 358.

sociali sono indeboliti, e che lascia in parte riemergere una violenza per così dire originaria, una sorta di naturale gioia di distruggere e di uccidere. Tesi convincente, salvo per un aspetto: l'idea cioè che la tendenza alla violenza sia un aspetto naturale, universale e astorico degli esseri umani. Come già detto, questo è un assunto naturalistico, poco utile per comprendere i fenomeni storici. La "sospensione momentanea del processo di civilizzazione" non dev'esser intesa come un vuoto che si sostituisce a un pieno, un negativo a un positivo, la natura che prende il sopravvento sulla cultura: bensì come l'affermazione di un diverso codice culturale (forse più arretrato, se ci piace considerarlo in una prospettiva "progressista" come quella di Elias), tanto poco naturale quanto quello che inibisce la violenza. Da dove viene questo codice? Dalla guerra, indubbiamente. Ma c'è anche un altro aspetto: il regime fascista ha fortemente promosso i valori della violenza, nonché una chiara sintassi o strutturazione simbolica della violenza, che deve aver fatto presa con forza su una generazione.

Il fascismo ha legato alla pratica della sopraffazione fisica la sua immagine, oltre che la pratica concreta del suo potere. In esso, la violenza è incoraggiata come valore e usata come strumento del potere. Essa non si limita a riemergere dagli oscuri recessi dell'inconscio, ma è positivamente e "culturalmente" sostenuta. Ogni violenza è in questo senso politica; e la cultura della violenza permea paradossalmente la stessa pratica degli oppositori al fascismo<sup>14</sup>. È peraltro noto il fenomeno per cui le vittime della violenza si appropriano facilmente del suo linguaggio, della sua simbologia. Il che ci porta al secondo esempio che vorrei discutere.

### 3. *Un continuum genocida*

L'aspetto del lager che forse più di ogni altro sconvolge Primo Levi è il fatto che le vittime, gli ebrei internati nei lager, si appropriano facilmente della cultura e dei comportamenti dei loro aguzzini, giungendo a riprodurli nella vita del campo. I libri di Levi, più di ogni altro racconto o riflessione sui lager nazisti o sui gulag sovietici, sembrano andar oltre la peculiarità spaziale e temporale — quei determinati cam-

<sup>14</sup> Su questo punto è fondamentale il contributo di C. Pavone, *Una guerra civile*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, in particolare cap. 7.

pi, in quel periodo storico etc. — e avviare invece una riflessione generale sulla cultura moderna e sull'etica delle relazioni umane. Una delle sue idee è che il campo rappresenti una sorta di gigantesco e terribile esperimento antropologico:

Si rinchiudano fra 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 vita<sup>15</sup>.

Levi aggiunge che da ciò non si possono trarre facili deduzioni sull'egoismo, la brutalità o la stupidità degli esseri umani, laddove sia tolta loro ogni infrastruttura civile. Sottolinea invece l'emergere di due categorie, che chiama i sommersi e i salvati – binomio che, com'è noto, dà il titolo a una sua più recente riflessione saggistica sull'esperienza del lager. I salvati sono quelli che in qualche modo sanno adattarsi alla legge del lager, che è una legge “apertamente iniqua”. I primi sono i “mussulmani”, gli “uomini in dissolvimento” — una specie di simulacro di essere umano, in cui qualche filosofo ha voluto vedere una figura della soggettività contemporanea, il prodotto estremo di una tendenza che caratterizza l'intera modernità<sup>16</sup>. Ma Levi è fortemente colpito da chi si adatta, da tutti coloro che nel lager non si collocano né dalla parte degli assassini né da quella delle vittime, occupando una zona intermedia, di chiaro-scuro, che Levi definisce appunto la zona grigia (con termine che sarà poi ampiamente ripreso dagli storici e usato anche per contesti esterni al lager). Gli ebrei che hanno fatto parte della zona grigia, che hanno accettato la legge del lager, partecipando ad esempio alla persecuzione dei propri stessi compagni per ottenere piccoli vantaggi personali, pongono i problemi etici forse più grandi — spalancano abissi di oscurità morale forse ancora più incomprensibile di quella delle stesse SS.

È ingenuo, assurdo e storicamente falso ritenere che un sistema infero, qual era il nazionalsocialismo, santifichi le sue vittime; al contrario, esso le degrada, le assimila a sé, e

<sup>15</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1958 (ed. orig. 1947), p. 105.

<sup>16</sup> Si veda fra i contributi più recenti G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

ciò quanto più esse sono disponibili, bianche, prive di un'ossatura politica o morale. Da molti segni, sembra che sia venuto il momento di esplorare lo spazio che separa (non solo nei Lager nazisti!) le vittime dai persecutori [...] Solo una retorica schematica può sostenere che quello spazio sia vuoto: non lo è mai, è costellato di figure turpi o patetiche (a volte posseggono le due qualità a un tempo), che è indispensabile conoscere se vogliamo conoscere la specie umana, e se vogliamo saper difendere le nostre anime quando una simile prova si dovesse nuovamente prospettare...<sup>17</sup>

Levi ritiene che questa struttura delle relazioni umane nei lager rispecchi la natura dei regimi totalitari, “in cui tutto il potere viene investito dall'alto e un controllo dal basso è quasi impossibile”<sup>18</sup>. Troviamo qui il nucleo di una teoria che collega direttamente i crimini del XX secolo con l'esperienza politica dei totalitarismi. È il rapporto tra potere e soggettività umana proprio del totalitarismo, in contrapposizione al liberalismo, che crea le condizioni per il genocidio e la violenza di massa.

Un secondo grande elemento di riflessione nell'opera di Levi riguarda i meccanismi di disumanizzazione messi in atto all'interno del lager: cancellazione dell'identità personale (capelli rasati, divise, numero al posto del nome, eliminazione di ogni rete di relazioni personali), la serie di inutili violenze e sofferenze inflitte, le offese al pudore (la nudità, l'essere obbligati a evacuare in pubblico), il lavoro usato come tortura, e una serie di piccole privazioni quotidiane, assolutamente inutili e inflitte quasi per un gusto sadico (come il dover mangiare la minestra senza un cucchiaino). Levi si interroga sui meccanismi di degradazione e sui loro effetti sulle vittime, ma anche sulla soggettività degli esecutori della violenza. Come possono normali esseri umani comportarsi in modo non solo violento, ma tanto crudele e spietato, con un surplus di violenza inutile che non può esser spiegato dalle sia pur terribili finalità politiche razziste e genocide del regime hitleriano? Le sue risposte sono due. La prima fa riferimento all'educazione alla violenza tipica dei regimi totalitari e del nazismo in particolare. Le S.S. erano state educate alla violenza, dice Levi:

La violenza scorreva nelle loro vene, era normale, ovvia. Trapelava dai loro visi, dai loro gesti, dal loro linguaggio.

<sup>17</sup>. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 27-8.

<sup>18</sup>. *Ibid.*, p. 33.

Umiliare, far soffrire il “nemico”, era il loro ufficio di ogni giorno: non ci ragionavano sopra, non avevano secondi fini: il fine era quello. Non intendo dire che fossero fatti di una sostanza umana perversa, diversa dalla nostra (i sadici, gli psicopatici c'erano anche fra loro, ma erano pochi): semplicemente erano stati sottoposti per qualche anno ad una scuola in cui la morale corrente era stata capovolta. In un regime totalitario, l'educazione, la propaganda e l'informazione non incontrano ostacoli: hanno un potere illimitato, di cui chi è nato e vissuto in un regime pluralistico difficilmente può costruirsi un'idea<sup>19</sup>.

La seconda risposta, parzialmente in contrasto con la prima, fa riferimento a un'affermazione del criminale nazista Franz Stangl, comandante di Treblinka, intervistato nel 1971 dalla giornalista Gitta Sereny:

«Visto che li avreste uccisi tutti... che senso avevano le umiliazioni, le crudeltà?», chiede la scrittrice a Stangl, detenuto a vita nel carcere di Dusseldorf; e questi risponde: «Per condizionare quelli che dovevano eseguire materialmente le operazioni. Per rendergli possibile fare ciò che facevano». In altre parole: prima di morire, la vittima dev'essere degradata, affinché l'uccisore senta meno il peso della sua colpa<sup>20</sup>

Questa seconda risposta contrasta forse con la precedente, come detto, perché suppone che le SS non avessero perduto completamente il senso della morale comune, e avvertissero anzi il contrasto fra una coscienza umanitaria e le imposizioni dell'ideologia nazista. La violenza eccessiva potrebbe esser letta allora come una risposta alla dissonanza cognitiva causata da questo contrasto: cioè dalla necessità per i nazisti di agire al punto d'intersezione fra due insiemi di valori contrastanti, quello imposto con forza dall'indottrinamento ideologico e quelli di una morale elementarmente umana assai più profondamente radicata che non era stato possibile estirpare del tutto nel breve periodo della rivoluzione antropologica propugnata dal nazismo, dai suoi tentativi di creare un uomo nuovo<sup>21</sup>.

Ma nelle riflessioni di Levi sulla distruzione sistematica dell'identità

<sup>19</sup> Ibid., p. 97.

<sup>20</sup> Ibid., p. 101. L'affermazione di Stangl si trova in G. Sereny, *In quelle tenebre*, trad. it. Milano, Adelphi, 1975, p. 135.

<sup>21</sup> Per l'applicazione del concetto di dissonanza cognitiva al contesto della Shoah v. A.

personale e dei requisiti di umanità vi è un elemento ancora più inquietante: queste pratiche di esercizio del potere non sono affatto esclusive del lager. Le ritroviamo invece largamente disseminate in istituzioni caratterizzanti la modernità: per esempio nelle prigioni, nell'organizzazione del lavoro industriale, nell'esercito, in tutte quelle che Goffman ha chiamato le istituzioni totali, e che Foucault ha analizzato in libri come *Storia della follia* o *Sorvegliare e punire*. Si tratta di strategie attraverso le quali il potere si esercita sui corpi, che nel lager trovano una forma estrema, eccessiva e quasi terribilmente caricaturale, ma pur sempre strategie note<sup>22</sup>. Si pone allora il problema della continuità o discontinuità della pratica della violenza nel lager rispetto alle forme “normali” di esercizio del potere nella modernità. Proviamo ad elencare alcune delle cose che più ci colpiscono del lager:

- la classificazione del genere umano in specie cui viene riservato un trattamento radicalmente diverso, titolari di diritti completamente diversi; e anche il fatto che queste specie siano contrassegnate sul piano fisico, cioè da marcatori che appartengono all'ordine del biologico;
- il fatto che il potere si eserciti direttamente sui corpi attraverso la reclusione, una disciplina rigorosissima e “razionale” del tempo e dello spazio, forme di privazione e pratiche miranti a infliggere dolore e sofferenza, torture fisiche e morali;
- il fatto 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.

Tutto ciò lo ritroviamo in altri aspetti della modernità, anche se in forme meno palesi. Sicuramente lo ritroviamo nei rapporti che l'Occidente ha stabilito con i paesi coloniali. L'imperialismo è stato una vera e propria palestra di formazione di quei valori e di quelle pratiche che si sono poi manifestate nella Shoah — in termini di classificazione del genere umano, di pratiche di espropriazione, violenza e sterminio, nonché di indifferenza morale. Soprattutto la crudeltà e la “violenza

L. Hinton, “Why did the Nazis kill? Anthropology, genocide and the Goldhagen controversy”, *Anthropology Today*, 14 (5), 1998, pp. 9–15.

<sup>22</sup> Per una recente riflessione su questi temi v. E. Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino, 2002

inutile”, che tanto colpiscono nella Shoah, si esercitano sistematicamente nella situazione coloniale. La conquista dell’America ne costituisce una situazione paradigmatica. Prendiamo come esempio un racconto di Las Casas su un massacro compiuto a Caonao (Cuba) dagli spagnoli:

Bisogna sapere che gli spagnoli, il giorno del loro arrivo, si fermarono al mattino per far colazione nel letto prosciugato di un torrente, disseminato ancora, qua e là, da alcune piccole pozze d’acqua e pieno di pietre da molare: ciò suggerì loro l’idea di affilare le spade.

Giunti al villaggio indigeno, agli spagnoli viene in mente di verificare la nuova affilatura delle spade:

All’improvviso uno spagnolo (nel quale si può pensare fosse entrato il demonio), trae la spada dal fodero, e subito gli altri cento fanno altrettanto: e cominciano a sventrare, a trafiggere e a massacrare pecore e agnelli, uomini e donne, vecchi e bambini che se ne stavano seduti tranquillamente lì vicino, guardando pieni di meraviglia i cavalli e gli spagnoli. In pochi istanti, non rimase vivo nessuno. Entrati allora nella grande casa vicina... gli spagnoli si misero ad uccidere, colpendoli di taglio e di punta, tutti coloro che vi si trovavano: il sangue colava dappertutto, come se fosse stata scannata una mandria di vacche<sup>23</sup>

Il racconto, nella sua essenzialità, è agghiacciante. Ciò che colpisce di più in esso è la gratuità dell’atto degli spagnoli. Non vi sono ragioni apparenti che muovono il loro comportamento, se non che “il diavolo è entrato dentro di loro”, come si esprime Las Casas (e il diavolo, nel linguaggio di Las Casas e dell’Europa cattolica del ’500, ha lo stesso valore semantico che ha per noi il riferimento a un substrato arcaico di piacere per la violenza, a un affioramento di oscure pulsioni da sotto lo strato sottile della civilizzazione). La comunità dei massacratori e quella dei massacrati sono estranee l’una all’altra: non si conoscono, ma neppure si odiano, non sono nemiche in senso proprio. Ciò rende l’ecicidio ancora più incomprensibile, opaco ad ogni possibile ragione

<sup>23</sup>. Las Casas, *Historia de Las Indias*, cit. in T. Todorov, *La conquista dell’America*, trad. it. Torino, Einaudi, 1982, pp. 170-72.

umana. Inoltre, terribile è la sproporzione tra l'enormità del delitto e la leggerezza con cui viene compiuto.

Commentando il racconto di Las Casas, Todorov introduce l'importante distinzione tra una logica del sacrificio e una logica del massacro, e tra società in cui queste due logiche sono rispettivamente prevalenti. A Caonao, dice Todorov, "tutto avviene come se gli spagnoli provassero un piacere particolare nella crudeltà, nell'esercizio del potere sugli altri, nella dimostrazione di poter dare la morte"<sup>24</sup>. Questa è una crudeltà molto diversa, ad esempio, da quella dei sacrifici umani degli Aztechi (pure citati spesso come paradigma di crudeltà). Aztechi e spagnoli del XVI secolo sono per Todorov rappresentativi di due contrapposti usi della crudeltà, che rimandano appunto alle categorie di sacrificio e di massacro.

Le differenze sono così sintetizzabili: il sacrificio è un delitto religioso; l'identità del sacrificato è rilevante, e contano le sue qualità personali; è un atto rivendicato, pubblico e aperto; si richiama alla tradizione; testimonia della forza dei legami sociali; si compie sul posto, "a casa". Il massacro è un delitto ateo; l'identità del sacrificato è irrilevante, non si ha neppure la curiosità di sapere chi si sta uccidendo; è un atto che si tende a tenere segreto, a occultare, a negare; non si richiama esplicitamente a valori tradizionali; rivela la debolezza del tessuto sociale, il venir meno dei principi che ne garantiscono la coesione; si compie in luoghi lontani. Dalla riflessione su queste caratteristiche, Todorov conclude che il massacro è una forma di violenza tipicamente moderna e legata alla situazione coloniale. I conquistadores spagnoli sembrano dunque aver inaugurato un tipo di violenza, che ritroveremo poi nei massacri nazisti:

Lontani dal potere centrale, lontani dalla legislazione regia, tutti i divieti cadono: il legame sociale, già indebolito, si sfalda e rivela non una natura primitiva (la belva assopita in ciascuno di noi), ma un essere moderno, a cui appartiene l'avvenire, che non ha alcuna morale e che uccide perché e quando gli piace. La "barbarie" degli spagnoli non ha niente d'atavico o d'animale: è interamente umana e preannuncia l'avvento dei tempi moderni<sup>25</sup>.

<sup>24</sup>. Ibid., p. 174

<sup>25</sup>. Ibid., p. 176



Una simile logica del massacro, in forme e con accenti diversi, pervade la storia e l'immaginazione coloniale – trovando forse nella figura conradiana di Kurtz la sua espressione letteraria più forte<sup>26</sup>.

Ma anche al di fuori del contesto coloniale troviamo nella modernità occidentale pratiche di disciplina dei corpi e di esercizio del potere attraverso l'imposizione della sofferenza e della morte — tanto più simili alle logiche del genocidio quanto più legate a contesti di povertà, scarsità di risorse e forti differenze sociali. Questa idea è stata recentemente espressa in forma in qualche modo estrema dall'antropologa statunitense Nancy Scheper-Hughes, che stabilisce una sorta di continuum genocida tra violenze di massa e crimini di guerra, da un lato, e dall'altro quelli che Basaglia chiamava crimini di pace, le piccole o grandi violenze nella gestione quotidiana del potere:

...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 altri<sup>27</sup>.

Questa idea di continuità mi pare discutibile per molti aspetti: potremmo sostenere che il punto determinante consiste nel comprendere quel “in certe circostanze” cui Scheper-Hughes si riferisce. Ma il

<sup>26</sup> Tra i contributi antropologici sul nesso colonialismo–crudeltà–terrore vorrei segnalare quello di Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

<sup>27</sup> N. Scheper-Hughes, “Coming to our senses: Anthropology and Genocide”, in A.L. Hinton (ed.), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley, California University Press, 2002, p. 369.

problema sollevato è essenziale. Proviamo ad affrontarlo da una ulteriore prospettiva.

#### 4. *La soggettività dei carnefici.*

La controversia tra due storici americani, Cristopher R. Browning e Daniel J. Goldhagen, è stata al centro degli studi sulla Shoah negli anni Novanta. I termini del dibattito sono abbastanza noti e li riassumo qui in estrema sintesi. Nel 1992 Browning pubblica *Ordinary Men*, un libro che ricostruisce accuratamente il punto di vista di un battaglione della polizia riservista tedesca che, fra il '41 e il '42, fu lungamente impegnato in Polonia nelle operazioni prima di diretto sterminio degli ebrei, attraverso rastrellamenti e fucilazioni di massa, e successivamente nella deportazione verso i campi di sterminio, finendo per causare, direttamente o indirettamente, la morte di centinaia di migliaia di esseri umani, fra cui donne, anziani, bambini e neonati<sup>28</sup>. Basandosi sugli atti di un processo svolto negli anni '60, Browning ricostruisce la personalità, le motivazioni e gli stati d'animo dei componenti il Battaglione 101: tutti uomini ordinari, appunto, padri di famiglia, non sadici mostri, non militari di professione, non particolarmente fanatici del nazismo e dell'antisemitismo. Attraverso una brillante lettura delle fonti, l'autore segue le iniziali difficoltà dei soldati nell'adattarsi al rapporto quotidiano con la fisicità della morte, con l'orrore dei corpi seviziati e macellati; e poi le loro modalità di assuefazione a questo lavoro sporco, incluse le giustificazioni e le razionalizzazioni prodotte ex-post.

Browning si chiede che cosa abbia spinto questi uomini normali ad eseguire ordini tanto terribili, ad abituarsi al ruolo di assassini genocidi, perfino a trovare soddisfazione nel loro lavoro. La sua risposta è complessa, e fa appello a una serie di elementi, alcuni di ordine storico e altri di tipo socio-psicologico. Fra i primi, le convenzioni antisemite, la forza della disciplina militare e l'influenza dello stato di guerra, con la paura e la rabbia per le sorti di una Germania accerchiata; e ancora, la natura totalitaria della società nazista, che assolutizza i valori della subordinazione all'autorità costituita. Fra gli elementi psicologici,

<sup>28</sup> C. R. Browning, *Uomini comuni: Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia*, trad. it. Torino, Einaudi, 1995 (una seconda edizione, 1999, contiene un'ampia postfazione in risposta, appunto, alle critiche di Goldhagen).

Browning cita la tendenza alla conformità di gruppo e soprattutto i meccanismi — in apparenza universalmente umani — dell'obbedienza all'autorità, con ampi riferimenti ai celebri studi di Stanley Milgram e di altri psicologi sociali; fra gli elementi sociologici, riprende e discute le note tesi di Hannah Arendt sulla deresponsabilizzazione morale degli individui che sarebbe prodotta dalla società moderna. Tutti elementi che attenuano, annullano o forse semplicemente cambiano quella "coscienza morale" che ci si aspetterebbe di trovare negli esecutori del massacro in quanto esseri umani.

Sofferamoci sui modelli esplicativi proposti da Browning, che rappresentano uno schema utile per parlare dei rapporti tra storiografia e scienze sociali.

- a) Abbruttimento e tendenza all'atrocità prodotta dalla situazione di guerra — in particolare di una guerra razziale. La guerra razziale tende a polarizzare il mondo in noi e loro, e la parte avversa tende facilmente a essere disumanizzata, a essere esclusa dalla comunità umana e dalle sue leggi morali. Si dà inoltre il fenomeno dell'esaltazione da campo di battaglia, ben nota ad esempio nel caso della guerra in Vietnam. Browning distingue però le brutalità e le atrocità che emergono spontaneamente ma non sono una procedura operativa corrente, da quelle che invece lo sono, che rappresentano cioè la piena espressione della volontà dei vertici militari e del governo. Coloro che eseguono gli ordini non sono normalmente spinti dall'esaltazione, dall'exasperazione e dalla frustrazione. Quale situazione di personalità o mentalità li caratterizza, allora?
- b) Aspetti burocratici e amministrativi dello sterminio. Le caratteristiche della modernità — divisione del lavoro, ampio apparato burocratico etc., creano distanza fisica tra chi agisce e chi subisce le conseguenze dell'azione. Il caso di Eichmann, nell'interpretazione che ne ha suggerito Hannah Arendt<sup>29</sup>, è paradigmatico. Nella modernità, il male può consistere nello svolgere il proprio lavoro di sterminatore con la stessa modalità di routine e lo stesso zelo con cui gli impiegati svolgono le proprie mansioni d'ufficio. Non importa se si tratta di comprare e rivendere stoffe, di gestire scuole o di sterminare ebrei. Una implicazione forte di questo concetto è stata sviluppata da Zygmunt Bauman in *Modernità e olocausto*<sup>30</sup>: secondo questo

<sup>29</sup> H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1999 (ed. orig. 1963).

studioso la Shoah e i genocidi del XX secolo non contraddicono la modernità, non sono buchi neri in un processo di civilizzazione che va in direzione opposta: ne sono anzi la conseguenza, il prodotto, in molti sensi. In un ovvio senso tecnologico (armi, tecnologie di distruzione); in un senso amministrativo–burocratico (solo una forte burocrazia è in grado di organizzare lo sterminio di massa, basandosi su tecniche di anagrafe e censimento, sugli stessi strumenti, cioè, tramite i quali il moderno stato–nazione assicura il proprio controllo sui cittadini); in senso politico, poiché le ideologie che producono i genocidi, quelle totalitarie, germinano storicamente dal cuore stesso della modernità — dall'Illuminismo, per Bauman, dalle aspirazioni utopiche a una società ideale, totalmente controllata dalla ragione. “Gli orrori del XX secolo derivano dai tentativi pratici di creare la felicità, l'ordine di cui la felicità aveva bisogno, e il potere totale necessario a instaurare quell'ordine”<sup>31</sup>.

- c) La personalità autoritaria. Fra le SS e nel partito nazista confluiscono, per una sorta di spontanea selezione, individui particolarmente inclini alla violenza? Le ricerche della scuola di Francoforte sulla personalità autoritaria mettono in luce una serie di caratteristiche psicologico–sociali che produrrebbero “individui potenzialmente fascisti”, favorendo cioè l'adesione a modelli totalitari e comportamenti intolleranti e violenti. Ecco come Browning li riassume:

sottomissione alle figure che incarnano l'autorità: aggressività nei confronti dei gruppi esterni; ostilità verso l'introspezione, la riflessione e la creatività; inclinazione alla superstizione e ai giudizi stereotipati; ossessione per il potere e la “durezza”; distruttività e cinismo; proiettività (“disposizione a credere che eventi selvaggi e pericolosi accadano nel mondo” e “proiezione all'esterno di impulsi emotivi e inconsci”); preoccupazione esagerata per i contatti sessuali<sup>32</sup>.

In sostanza, per i teorici della personalità autoritaria, i movimenti fascisti e le ideologie totalitarie consentirebbero a simili individui di proiettare legittimamente i propri impulsi e la propria aggressività all'ester-

<sup>30</sup> Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1992 (ed. orig. 1989).

<sup>31</sup> Z. Bauman, “I campi: Oriente, Occidente, Modernità”, in M. Flores (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, p. 18.

<sup>32</sup> C.R. Browning, op. cit., p. 172.

no, contro gruppi sociali stigmatizzati e perseguitati con il consenso della stessa autorità. Questa tesi non va interpretata nel senso di un determinismo psicologico della violenza di massa. I suoi sostenitori mirano piuttosto a chiarire il grande problema etico posto dalla violenza: com'è possibile mantenere un comportamento che ci sembra contrastare con i più elementari criteri di moralità umana. Il punto debole della tesi è una certa circolarità metodologica nello stabilire le caratteristiche della personalità autoritaria (si noti che sono l'esatto opposto di ciò che un buon progressista, politicamente corretto, democratico e sano di mente penserebbe di sé), nonché la sua tendenza ad assolvere e immunizzare gli "uomini comuni" dalla possibilità di diventare assassini genocidi. I soldati di Browning non erano certamente tutti delle personalità autoritarie: il problema che egli pone resta dunque ancora aperto.

d) Tesi dell'obbedienza all'autorità: gli individui scivolano nei ruoli sociali che sono loro assegnati. Browning sfata fra le altre cose il mito della coercizione o del terrore, che avrebbe imposto ai soldati tedeschi i comportamenti più efferati per il timore di subire a propria volta terribili punizioni. I soldati del battaglione da lui studiato non solo non sono minacciati in caso di non obbedienza (o di esecuzione meno zelante) agli ordini più crudeli, ma hanno persino la possibilità di tirarsi indietro e non lo fanno, con poche eccezioni (che non subiscono, appunto, alcuna rappresaglia). Esperimenti di psicologia sociale, come quelli di Zimbardo (Stanford) e di Milgram (Yale), mostrano in modo piuttosto sconcertante in che misura il comportamento violento dipenda dall'obbedienza agli ordini ricevuti e dal rispetto del ruolo sociale in cui siamo calati. È soprattutto Stanley Milgram<sup>33</sup> a mostrare come l'obbedienza all'autorità possa facilmente indurre, senza alcuna minaccia di punizione o coercizione diretta, a eseguire azioni che sarebbero normalmente considerate ripugnanti, contrarie a elementari e usualmente condivise norme morali. Chi sarebbe disposto a infliggere una pesante tortura fisica, sotto forma ad esempio di elettroshock, ad altre persone verso le quali non si nutre alcun particolare odio o risentimento, e senza che da questo comportamento vengano particolari premi o vantaggi? Milgram mostra come ciò possa avvenire normalmente in una situazione sperimentale che pone gli individui in condizioni di eteronomia, vale a dire di dipendenza da un'autorità indiscus-

<sup>33</sup> S. Milgram, *Obbedienza all'autorità*, trad. it. Milano, Bompiani, 1975 (ed. orig. 1974).

sa che impone un comportamento sulla base di vaghi valori ideali (in questo caso, si tratta di uno scienziato che chiede di infliggere scosse elettriche a un terzo soggetto, il quale ne simula le conseguenze dolorose, presentando la situazione come finalizzata a un esperimento di psicologia cognitiva).

Le conclusioni di Browning mostrano che, se la Shoah è radicata in un particolare contesto storico e in una specifica temperie socio-culturale come quella della Germania degli anni '30 e '40, le condizioni della sua esecuzione rimandano a qualcosa, per così dire, di più ampiamente umano — a caratteristiche più generali del rapporto tra potere e individui. I tedeschi dell'epoca nazista rappresentano solo un caso particolarmente forte di interiorizzazione del principio di autorità.

L'approccio soggettivo di Browning viene ripreso, ma con un totale rovesciamento delle sue tesi, nel libro di Goldhagen<sup>34</sup>. Questo autore, reinterpretando fra le altre le stesse fonti di Browning, sostiene che non di uomini comuni si è trattato, bensì di *tedeschi* comuni — intendendo con ciò che la Shoah può trovare una spiegazione storica solo nelle peculiari condizioni della cultura tedesca degli anni '30 e '40, e in particolare in quello che egli chiama il modello culturale o cognitivo dell'antisemitismo eliminazionista. Pressioni sociali, conformità di gruppo e così via sono elementi tipici di ogni cultura e società e, da soli, non spiegano un evento unico e terribile come la Shoah: solo il peculiare antisemitismo eliminazionista può esser considerato causa necessaria e sufficiente dello sterminio.

La tesi di Goldhagen ha implicazioni antropologiche importanti. Egli sostiene che la cultura tedesca degli anni '30 e '40 va affrontata nello stesso modo in cui un antropologo si accosta a una cultura completamente altra — cioè, sulla base di assunti o modelli cognitivi radicalmente diversi dai nostri, fondati, addirittura incardinati, sul presupposto della sub-umanità e della natura patologica degli ebrei (una concezione che il nazismo non si è certo inventato ma che ha salde radici nella storia tedesca). Dall'altro lato, pone il problema di quanto le credenze, i modelli cognitivi e i principi etici possano essere culturalmente variabili, e in che misura bastano a spiegare il comportamento. Comunque la si metta, la tesi "intellettualista" di Goldhagen, l'idea che le credenze antisemite

<sup>34</sup> D. J. Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler*, trad. it. Milano, Mondadori, 1997 (ed. orig. 1996).

bastino a spiegare la Shoah, non regge, e l'analisi di Browning è molto più profonda ed efficace — anche se purtroppo porta a conclusioni assai più pessimiste circa la ripetibilità di simili eventi<sup>35</sup>.

È tuttavia importante, per comprendere la genesi delle pratiche del genocidio e della violenza di massa, l'accento che Goldhagen pone sulla costruzione di una visione del mondo che divide l'umanità in identità incommensurabili e nemiche. In qualche modo, la riflessione sui genocidi contemporanei, come il Ruanda e la ex-Jugoslavia, confermano la presenza di un simile aspetto cognitivo, di modelli culturali profondi che portano a classificare gli altri come sporchi, impuri, pericolosi, dannosi, come anomalie in un sistema di ordine e di sicurezza che vanno eliminate per il bene di “tutti noi”, dei nostri figli etc. Quando i leader politici assumono questo punto di vista, soffiano sul fuoco potenziando il senso di insicurezza e istigando all'odio verso gli altri, assunti come capri espiatori per ogni nostro problema, allora nascono le condizioni del genocidio.

Per tornare all'antropologia culturale, questa disciplina si è messa profondamente in discussione negli ultimi anni proprio su questo punto. Essa ha contribuito per tutto il Novecento alla costituzione di un discorso sulle identità culturali, viste come un elemento di rivendicazione locale contro le pretese del potere imperialista. Ma oggi il discorso delle culture e delle identità è diventato pericoloso, rischia di funzionare da supporto alla ideologia xenofoba e alla pratica violenta e genocida. L'antropologia cerca allora di combattere le concezioni essenzialiste e deificate dell'identità, insieme al mito della violenza etnica come causa scatenante dei conflitti nel mondo contemporaneo. È solo quando sono piegate consapevolmente a ideologie, al servizio di interessi o privilegi particolari, che le identità culturali divengono strumenti della violenza<sup>36</sup>. Opporsi a un simile uso strumentale, e al contempo mantenere l'attenzione al problema della differenza culturale in un mondo globalizzato, sembra la principale sfida per l'antropologia del nuovo secolo.

<sup>35</sup> Per una critica di taglio antropologico all'uso che Goldhagen fa della nozione di “modelli culturali” v. A. L. Hinton, “Why did the Nazis kill?”; cit. Per una più generale valutazione critica delle tesi di Goldhagen si vedano fra gli altri i contributi raccolti in R. R. Shandley, *Unwilling Germans? The Goldhagen Debate*, Minneapolis–London, University of Minnesota Press, 1998.

<sup>36</sup> Si veda per una sintesi di questa prospettiva J. R. Bowen, “The myth of global ethnic conflict”, *Journal of Democracy*, 7 (4), 1996, pp. 3–14.