

TESTIMONIANZE

Rivista fondata da Ernesto Balducci

Patologie del nostro tempo



438-439

TESTIMONIANZE

BIMESTRALE - ANNO XLVII-XLVIII
NOVEMBRE 2004-FEBBRAIO 2005 nn. 6-1 (438-439)

Direzione e Amministrazione:

Via Giampaolo Orsini, 44
50126 Firenze
Tel./Fax (055) 688180.
Un numero separato: il prezzo di copertina.

Abbonamento annuo (6 numeri):

€ 52,00.

Abbonamento per l'estero (annuo):

€ 80,00.

Abbonamento sostenitore:

€ 100,00.

Gli abbonamenti decorrono dal primo numero di ciascun anno.

Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.

Abbonamenti «Testimonianze»

Via Giampaolo Orsini, 44

50126 Firenze

c.c.p. **18032508**

Partita IVA 00499650489.

Indirizzo Posta Elettronica

(E-mail) ass.testimonianze@tiscalinet.it

Pagina web a cura di

Bianca Maria Bassetti

www.testimonianze.org

Direttore

Severino Saccardi

Direttore emerito

Lodovico Grassi

Comitato di Redazione

Maurizio Bassetti (caporedattore)

Francesco Bezzi

Andrea Bigalli

Renzo Bonaiuti

Alessandro Checcucci

Davide De Grazia

Pietro Leandro Di Giorgi

Leonardo Ferri

Andrea Giuntini

Mary Malucchi

Cristina Martelli

Roberto Mosi

Vanni Pettinà

Giulia Pruneti

Francesco V. Stella (dir. responsabile)

Pierluigi Tedeschi

Giuseppe Vettori

Consiglio di Redazione

Giovanni Allegretti

Federigo Argentieri

Orlando Baroncelli

Pietro Bucciarelli

Matilde Callari Galli

Sergio Caruso

Andrea Cecconi

Mauro Ceruti

Giotto Cigna

Sergio Ciuffi

Sandro Damiani

Gabriele Danesi

Michele Dattolo

Bruno D'Avanzo

Giuliano Della Pergola

Valerio Del Nero

Renzo Foa

Filippo Gentiloni

Stefano Girola

Wlodek Goldkorn

Franco Graiff

Maurilio Guasco

Giuseppe Grazzini

Samia Kouider

Massimo Livi Bacci

Maria Assunta Lucii

Claudia Mancina

Luigi Manconi

Predrag Matvejević

Luciano Martini

Lucio Niccolai

Pierluigi Onorato

Gabriele Parenti

Maurizio Pascucci

Giannino Piana

Rodolfo Ragionieri

Michele Ranchetti

Paolo Ricca

Armido Rizzi

Giulia Rodano

Leonardo Roselli

Ermis Segatti

Maria Cristina Sermanni

Giuliana Sgrena

Simone Siliani

Gianni Sofri

Federico Squarcini

Vincenzo Striano

Enzo Tiezzi

Franco Toscani

Tonino Virone

Bijan Zarmandili

Giancarlo Zizola

SILLABARIO IN NERO

di Fabio Dei

Attraverso la lettura di una serie di «voci», che includono il riferimento ad avvenimenti e contesti molto diversi, come i «piccoli» crimini in ambito domestico e i grandi crimini della storia, si può rintracciare un nesso tra questi fenomeni che rimanda ad una più generale violenza della nostra società contemporanea.

Il lato oscuro

Una successione di voci è chiaramente un espediente per evitare un approccio più sistematico al problema proposto da «Testimonianze» – le patologie della modernità, il lato oscuro della normalità quotidiana. Non sono in grado di collocare il tema nel quadro di una più generale teoria della violenza nel mondo contemporaneo, anche se è questo che si dovrebbe fare; il sillabario può forse fornire qualche spunto di riflessione in questa direzione. Premetto tre considerazioni di carattere generale. Primo: le voci includono il riferimento a cose molto diverse, come i «piccoli» crimini in contesti domestici e i grandi crimini della storia. Sono convinto che ci sia un nesso tra questi fenomeni, che occorra sforzarsi di pensarli insieme. Secondo: le patologie in questione non rappresentano mai problemi pre-politici, determinati ad esempio da caratteristiche della «natura umana», oppure da devianze di tipo puramente in-

dividuale e psicologico. Ci rimandano piuttosto ad aspetti centrali di quella che potremmo chiamare la nostra costituzione storico-antropologica: forse, ad aspetti tanto radicati da risultare usualmente invisibili (o da esser considerati, appunto, «naturali»). Infine, dovremmo interrogarci sulla nozione stessa di «patologie», che suggerisce l'idea di devianza e anormalità. Ma importanti correnti delle scienze sociali contemporanee leggono la violenza, piccola e grande, quotidiana e storica, non tanto come un limite o un incidente della civiltà moderna, quanto come sua caratteristica costitutiva. Non si tratta solo del fatto che, secondo la nota tesi di Zygmunt Bauman, la modernità crea le condizioni tecnologiche, burocratiche e morali per violenze di massa e genocidi senza precedenti per dimensioni e qualità; nella linea di Foucault e Bourdieu, si è cercato soprattutto di capire come il rapporto tra violenza e potere che fonda le relazioni politiche plasmi in profondità la soggettività



degli attori sociali, si incarnano nel corpo stesso e nelle pratiche quotidiane degli individui. Cioè, quelle che potrebbero apparire come deviazioni patologiche – i comportamenti disumani o «incivili», le crudeltà inutili, gli scoppi di follia omicida – si rivelano in realtà sintomi di una più profonda «normalità» di quella che ci piace chiamare civiltà.

Tuttavia, per quanto ineludibile, questa tesi trascura spesso – nelle sue formulazioni più superficiali – l'esistenza di una «faccia chiara» della modernità: il fatto, cioè, che essa rende possibili forme nuove di convivenza pacifica e di rispetto dei diritti e della dignità degli esseri umani. Ci serve allora una teoria che non si limiti a scagliarsi con generico radicalismo contro la «modernità» in sé, e che sia invece in grado di distinguere al suo interno le forme migliori da quelle peggiori. In questo senso la metafora della patologia può essere utile, soprattutto se unita a quella della cura o della guarigione.

Abu Ghraib

Le immagini delle torture inflitte da soldati e soldatesse americani ai prigionieri iracheni sono state a lungo sulle prime pagine di tutti i giornali, nella primavera del 2004. Violenze fisiche e psicologiche durissime, spesso a sfondo sessuale: attacchi con i cani, simulazione di esecuzioni, prigionieri sodomizzati con manici di scopa, costretti a indossare vesti femminili e a masturbarsi davanti ai militari, portati nudi a guinzaglio, oscenamente ammicchiati uno sull'altro. Soprattutto, fotografati nel corso di queste torture, con i soldati sorridenti in posa accanto a loro – prima fra tutti la ventunenne Lynndie England, divenuta l'emblema più vivido del collasso morale della coscienza americana che Abu Ghraib ha rappresentato. È impossibile dimenticare le

immagini di lei che tiene al guinzaglio un prigioniero sdraiato nudo sul pavimento della cella, o mentre sogghigna fingendo di sparare ai genitali di un altro; sembrano fotogrammi di *Salò* di Pasolini. Che cosa ci inquieta di più nelle «cartoline» di Abu Ghraib? Non certo la violenza in sé, che tutto sommato è minima se raffrontata ai danni provocati dalla guerra e dai bombardamenti, e al gran numero di civili uccisi. Piuttosto, la qualità di questa violenza. Da dove viene il repertorio di torture e oscenità pornografiche che i soldati mettono in scena nel carcere iracheno? Dove hanno imparato la stessa possibilità di quelle pratiche? Se ammettiamo che questo repertorio fa parte della nostra cultura, ne risulta sconvolta la nostra stessa soggettività – o almeno, l'immagine rassicurante che ne abbiamo. Abu Ghraib non è solo la cattiva coscienza dell'imperialismo americano. C'è in quelle immagini di tortura il ritorno di qualcosa che speravamo di aver dimenticato; e questo qualcosa ha le sembianze, al tempo stesso familiari e mostruose, come il perturbante freudiano, della soldatesca England. C'è il chiaro emergere di una sintassi della violenza della quale fingiamo di stupirci ma che in realtà conosciamo fin troppo bene. C'è l'accostamento tra potere, violenza e pornografia – l'irrompere di un lacaniano doppio osceno superegoico (Zizek 2002) che trova curiosamente il suo terreno elettivo nella moltiplicazione infinita delle immagini in rete.

Basaglia

Nel 1975 Franco Basaglia proponeva la nozione di «crimini di pace» come chiave alla comprensione delle violenze prodotte nell'ambito della normalità quotidiana. Il riferimento era prima di tutto alle istituzioni totali, ma il concetto si estendeva a un'ampia serie di pratiche di disciplinamento del

corpo e della mente che cancellano la dignità personale. In particolare, quelle pratiche che trattano l'altro come una cosa, o una non-persona, o un mostro. Un atteggiamento di cui sono vittime potenziali soprattutto le categorie di persone più deboli; pazzi, malati cronici, anziani e poveri, gruppi etnici o sociali disprezzati. I crimini di pace sono caratterizzati principalmente dalla loro invisibilità: non solo perché si svolgono spesso all'interno di istituzioni chiuse, come prigioni, ospedali psichiatrici, case di riposo per anziani etc., ma anche perché la base di normalità e consuetudine che li fonda non ne consente un'adeguata percezione. In ciò, essi si contrappongono non solo ai crimini di guerra, ma anche alla criminalità deviante, che viene fin troppo evidenziata e spettacolarizzata dal sistema dei media. L'antropologa Nancy Scheper-Hughes (2005; v. anche Scheper-Hughes, Bourgois 2004) ha ripreso la nozione basagliana nel quadro di una teoria del genocidio, sostenendo che i crimini di pace e l'atteggiamento che li fonda – la reificazione e l'esclusione dalla sfera di «umanità» di particolari categorie di individui – sono il prerequisito dei grandi genocidi che hanno caratterizzato l'età contemporanea. Ne sono cioè la condizione necessaria, anche se ovviamente non sufficiente. Scheper-Hughes suggerisce di pensare a un «continuum genocida» che collega la Shoah e le pulizie etniche nei Balcani o in Ruanda con le «piccole» pratiche di disumanizzazione che caratterizzano il nostro normale atteggiamento verso gli indigenti, gli homeless, gli immigrati, i diversi di ogni tipo. La studiosa trascura forse di attribuire la dovuta importanza ai fattori di discontinuità – cioè, cosa fa sì che da un genocidio potenziale si passi a uno reale. Tuttavia, può essere difficilmente eluso il suo richiamo a una costante «ipervigilanza» verso pratiche nelle quali si può scivolare con grande facilità,

e che senza che ne siamo consapevoli possono far diventare mostruosa la normalità.

Colombine

È il nome della scuola superiore di Littleton, Colorado, teatro nell'aprile del 1999 di una strage priva di ogni apparente motivazione. Due giovani, armati di tutto punto, occupano la scuola e uccidono 12 studenti e un'insegnante, ne feriscono molti altri, poi si suicidano. Sono mossi unicamente dal desiderio di commettere un eccidio di grandi proporzioni: i loro progetti prevedevano centinaia di vittime tramite bombe piazzate nei punti cruciali della scuola. È l'emblema di quelle esplosioni irrazionali di furia omicida che ci appaiono come sintomi di oscure patologie del mondo occidentale. Alla notorietà del caso ha contribuito il film di Michael Moore, *Bowling a Columbine*, che ne ha fatto il punto di partenza per una denuncia della diffusione delle armi e della «cultura della paura» (Glassner 1999) negli Stati Uniti. Ciò che colpisce di più nel film di Moore è l'incapacità dell'opinione pubblica americana di cogliere il nesso, scontato e persino banale, tra la diffusione e la promozione delle armi da fuoco e il tasso di omicidi, straordinariamente più alto negli USA rispetto a ogni altro paese. Ma c'è di più nel caso della Columbine High School. Ciò che ha impressionato è il background culturale dei due studenti-killer: la carica di odio (il diario di uno dei due si apre con l'espressione *I hate the fucking world*), il culto per i crimini storici, come quelli hitleriani o come l'attentato di Oklahoma City, nel cui anniversario l'azione alla scuola era stata programmata), la lucidità e sistematicità con cui il progetto è stato perseguito. Immancabilmente, gli «esperti» sono intervenuti a diagnosticare turbe psicologiche: ma è chiaro che dichiarare «psi-

copatici» gli assassini non ci fa progredire di un passo nella comprensione dell'evento, non più di quanto ci aiuterebbe, poniamo, una diagnosi di possessione diabolica. Non è la mancanza di controllo che ha caratterizzato il loro comportamento: al contrario, una estrema capacità di controllo e di pianificazione delle azioni in relazione agli obiettivi. Né è possibile indicare come colpevoli elementi delle subculture giovanili, come la musica rock, i film violenti e così via. Forse anche la giovane età degli assassini non è tratto determinante di questa manifestazione peculiare della violenza. Wolfgang Sofsky (2001, p. 44 sgg.) si è forse avvicinato al punto cruciale parlando della furia omicida come di uno stato esistenziale peculiare e assoluto: non furore cieco e distruttivo, ma «assoluta presenza». L'assassino, «libero dai vincoli della morale, della vergogna e della colpa viene trascinato via», in un «gesto che sprigiona delle spinte inimmaginabili...Una volta cadute le barriere l'io afferra e distrugge il mondo intero. Niente ferma l'omicida, egli non avverte nessuna resistenza esterna o interiore. Trionfante si lascia alle spalle se stesso. Il vecchio io si spegne, il gesto libera dalla paura di anni o dall'odio tormentante».

Dolore degli altri

Davanti al dolore degli altri. È il titolo dell'ultimo libro di Susan Sontag (2003), dedicato alla storia della fotografia di guerra e a un'ampia riflessione sulla diffusione della violenza e della sofferenza nelle reti comunicative odierne. Fra i molti temi sollevati dal volume, particolarmente interessante è l'autocritica che l'autrice rivolge a una sua precedente tesi, del resto assai diffusa in quello che potremmo chiamare un senso comune progressista: l'idea che la saturazione mediale di immagini di

guerra e violenza, trasformate spesso in forme di spettacolo, finisca per svalutarne l'impatto e per renderci insensibili al loro valore di documentazione e di denuncia. Sommersi da un costante flusso di atrocità, ingiustizie, sciagure di tutti i tipi, che ci scorrono davanti mentre siamo tranquillamente impegnati nelle nostre attività più comuni, non saremmo più capaci di reagire, di indignarci, di commuoverci. Ma quale prova abbiamo di tutto ciò, si chiede Sontag? È interessante notare come la critica a un eccesso di informazione sugli orrori della quotidianità sia già ampiamente diffusa nell'Ottocento, ben prima della televisione. Ad esempio Baudelaire, quasi un secolo e mezzo fa, denunciava il fatto che «ogni giornale, dalla prima all'ultima riga, è un tessuto di orrori. Guerre, crimini, stupri, impudicizie, torture, delitti dei principi, delitti delle nazioni, delitti dei singoli: un'ubriacatura universale di atrocità. Ed è con questo nauseante aperitivo che l'uomo civilizzato accompagna la sua colazione ogni mattina» (cit. in Sontag 2003, pp. 93-49). Niente di nuovo, dunque, nell'atteggiamento degli intellettuali moderni, ossessionati dall'idea che l'eccesso di informazione ci faccia perdere il contatto autentico con quella realtà che si vorrebbe rappresentare, e che resterebbe invece celata dietro lo schermo ipertrofico del virtuale. Ossessione etnocentrica e provinciale, commenta Sontag, che porta all'equivoco di ritenere superata e inessenziale la documentazione delle violenze. Allo stesso modo, l'autrice prende le distanze dalle troppo facili accuse di cinismo e sciacallaggio rivolte a fotografi e cineoperatori che lavorano in zone di guerra: come se non facessero altro che sfruttare il dolore degli altri per produrre remunerative forme di spettacolo (v. Boltanski 2000). È vero, tuttavia, che le immagini della violenza, anche quando prodotte con le migliori intenzioni, circolano all'interno di

media (soprattutto la televisione) nei quali l'informazione si trasforma in intrattenimento (e la coscienza politica dei cittadini si volge in gradimento degli spettatori, avvicinando pericolosamente la sfera politica a quella del marketing e della pubblicità). La violenza reale stabilisce qui ambigui rapporti con quella della fiction, tanto che quest'ultima diviene necessaria per pensare la prima: quante volte si è detto che il crollo delle Twin Towers richiamava i film di genere sui disastri? Inoltre, il reportage autentico non riesce facilmente a distinguersi da tutto quell'insieme di programmi televisivi che si fondano proprio sulla messa in mostra del dolore, nei quali il primo piano di un volto in lacrime si traduce automaticamente in crescita di *audience*. Susan Sontag è consapevole di queste ambiguità. Conclude il suo libro affermando che le immagini possono risultare oggetti di contemplazione, quasi icone laiche, che rendono più profondo il senso della realtà, a patto che siano viste in contesti particolari: occorrerebbe «l'equivalente di uno spazio sacro, o dedicato alla meditazione, in cui poterle guardare». Ma, aggiunge, «è difficile imbattearsi in uno spazio consacrato alla serietà nella società moderna, il cui principale modello di spazio pubblico è rappresentato dal centro commerciale» (Ibid., p. 103).

Etnografia

Si può davvero conoscere la violenza come fenomeno culturale, indagarne i significati, capire il senso che ha nella vita delle persone? In altre parole, la si può conoscere dall'interno? La via maestra per farlo è quella dell'etnografia. Ma l'etnografia della violenza è una disciplina paradossale, perché implica l'assunzione del punto di vista degli esecutori oppure di quello delle vittime: ed entrambi sono inattuabili. In al-

tre parole, il metodo principe dell'etnografia, l'osservazione partecipante, non può qui essere applicato. Non mancano però casi di etnografia «eroica» che hanno tentato di approssimarsi a questo impossibile compito. Vittime che tentano di restituire in una dimensione etnografica la loro esperienza, ed esecutori che parlano delle proprie imprese nel microfono di un ricercatore. Ne escono testi singolari assai tormentati e difficili, in cui il lettore si sente oscillare fra la partecipazione e l'indignazione morale e l'imbarazzo voyeuristico. Accenno a un paio di esempi. Primo: l'antropologa americana Kathy Winkler (1995) descrive uno stupro da lei stessa subito cercando di utilizzare le tecniche di osservazione etnografica, dunque con una sconcertante attenzione per il dettaglio, e con il tentativo di capire e restituire il punto di vista dell'aggressore. Sono ricostruiti i gesti, i dialoghi, l'atteggiamento dello stupratore, il terrore della vittima. Per l'autrice, questo racconto è evidentemente una delle risposte possibili al trauma: oggettivare se stessi e le proprie emozioni, riconquistare la padronanza della situazione. Per il lettore, è una costante e dolorosa oscillazione fra l'identificazione narrativa con la vittima e una sorta di effetto morbosamente pornografico, l'impressione di star assistendo a qualcosa che non si dovrebbe vedere, perlomeno non così da vicino. Secondo esempio: un altro antropologo, Philippe Bourgois, scrive un libro (1995) su un gruppo di spacciatori di crack portoricani nelle periferie newyorkesi. Fa osservazione partecipante: diventa loro amico, ci fa sentire le loro voci, ricostruisce una cultura subalterna la cui violenza esteriore è sotto-determinata dalla violenza emarginante e discriminante della cultura egemonica. Ma l'empatia e la solidarietà politica dell'etnografo vacillano quando i suoi amici iniziano a raccontargli degli stupri di gruppo che compiono abitualmente. Per quanto di-

sgustato, continua a fare il suo lavoro, e ci offre le voci narranti degli stupratori, con il loro gusto da bravata, i loro risolini, le usuali patetiche giustificazioni («è quello che lei voleva»), la loro «cosmologia». Anche qui, il realismo etnografico più accurato sconfina nella pornografia più oscena. Ci troviamo immersi in un universo di relazioni sociali, di rapporti uomo-donna, di principi morali particolarmente rivoltante, forse più di quello degli assassini della Columbine. Ma forse rivoltante proprio perché non ignoto, perché ci ricorda qualcosa.

Famiglia

Nelle rappresentazioni di senso comune, la famiglia è l'oasi di sicurezza, amore, pulizia, protezione in cui rifugiarsi, a fronte di un «fuori» pericoloso, violento, sporco. Un grande flusso di immagini, soprattutto pubblicitarie (giacché la famiglia è anche il luogo centrale delle scelte di consumo), ce lo conferma ogni giorno. Eppure sappiamo bene che la famiglia è il luogo in cui avviene una gran parte delle violenze private e quotidiane, soprattutto verso i bambini e le donne. Le patologie del nostro tempo sono forse, prima di tutto, patologie domestiche. Lo spazio chiuso della casa, quello che garantisce la qualità fondamentale dell'intimità, è al tempo stesso quello che nasconde allo sguardo pubblico le cose più spiacevoli e inconfessabili. La pedofilia, per citare il fenomeno che forse provoca più orrore e disgusto nell'opinione pubblica, si verifica al 90% in ambito familiare. Non parliamo poi delle piccole o grandi violenze psicologiche che caratterizzano le relazioni intrafamiliari, o il fenomeno della trasmissione generazionale di ruoli e aspettative che spesso si dimostrano insostenibili per i soggetti coinvolti. Constatate tutto questo non significa certo attaccare la famiglia o pensare di poterne fare a meno, come in

certe utopie radicali degli anni 70. Come sottolinea Paul Ginsborg, nel suo recente *Il tempo di cambiare*, non possiamo in nessun modo fare a meno degli spazi di intimità che la famiglia offre, del suo sostegno affettivo, spesso anche di quello organizzativo ed economico. Tuttavia dobbiamo riflettere sull'abisso che divide la realtà dalle rappresentazioni idealizzate, e chiederci che cosa c'è di patogeno nella famiglia. Il suggerimento di Ginsborg (2004, p. 116, 132 sgg.) è quello di contrastare un modello di vita familiare basato sul circuito televisione-pubblicità-consumo, che rischia di allontanare sempre di più la famiglia dalla società civile e dai suoi valori.

Guantanamo Bay

Dopo l'11 settembre, gli Stati Uniti hanno fatto di questo campo, situato in territorio cubano, un luogo di detenzione dei prigionieri di guerra e «politici», considerati un pericolo per la sicurezza nazionale. L'extraterritorialità è stata il pretesto per legittimare un trattamento dei prigionieri che non tiene conto dei diritti costituzionali (ad esempio diritto all'assistenza legale) né delle norme della convenzione di Ginevra, e implica condizioni di vita e l'uso di «mezzi coercitivi» che sconfinano spesso nella vera e propria tortura. Del resto, come si sa, la convenzione di Ginevra è stata dichiarata «obsoleta» dalle massime autorità politiche americane, in primo luogo da quell'Alberto Gonzales recentemente nominato dal presidente Bush ministro della giustizia). Questa pratica è giustificata dai militari e dal governo come dettata dalle esigenze di sicurezza nazionale e dalla guerra al terrorismo: quando occorre impedire che si verifichi un nuovo 11 settembre, non si può guardare in faccia a nessuno né perdersi in sofisticherie legalistiche. Informazioni preziose per la «nostra» sicurezza van-

no estorte agli «altri» a qualsiasi costo. È l'argomento per cui lo Stato, garante dei diritti, deve riservarsi uno spazio in cui questi sono sospesi per garantire la sopravvivenza del sistema. Sfortunatamente, sulla base di questo argomento lo stato democratico non è più in grado di distinguersi in linea di principio da quello totalitario. Molti intellettuali americani (v. p.es. Butler 2004, pp. 85-87) hanno visto in Guantanamo un attacco frontale al principio della separazione dei poteri, e la tendenza alla sostituzione di uno stato sovrano a uno stato di diritto. Una guerra al terrorismo indefinitamente prolungata legittima una espansione della funzione dell'esecutivo, che si crea una propria funzione giudiziaria, decidendo quando e dove è possibile sospendere la costituzione e ignorare gli accordi internazionali (sulla base di pretesti quasi ridicoli, ad esempio non definire gli internati di Guantanamo come «prigionieri» ma come «detenuti in attesa», sospesi cioè in una specie di limbo o di anticamera della prigionia vera e propria, anticamera prolungata indefinitamente e nella quale tutto è possibile). Guantanamo è uno dei punti di osservazione da cui pensare il rapporto tra ordinario e straordinario. E non può non ricordarci la celebre riflessione di Walter Benjamin (1962, p. 76), agli esordi di un ancor più drammatico periodo storico, sul fatto che lo stato di emergenza in cui viviamo è la regola e non l'eccezione.

Ishi

Definito da qualcuno come l'Anna Frank degli indiani d'America, Ishi è stato l'ultimo sopravvissuto di una tribù Yahi della California del Nord, progressivamente sterminata dall'incedere della «civiltà». Militari, cercatori d'oro e coloni bianchi, tra la metà dell'800 e i primi anni del secolo, furono i protagonisti di un vero e proprio ge-

nocidio che ridusse la popolazione indigena, in quell'area, da 300.000 a 20.000 unità. Cacciatori di indiani professionisti distruggevano insediamenti e rapivano comunemente donne e bambini per venderli ai coloni. I gruppi sopravvissuti si ritiravano in zone sempre più impervie, fino a perdere ogni controllo dell'ambiente. Ishi, dopo esser rimasto solo, comparve nel 1911 in una cittadina mineraria, impaurito e affamato. Dalla prigionia della città fu mandato a chiamare l'antropologo Alfred Kroeber (destinato a diventare uno dei grandi teorici della scuola americana di antropologia culturale), che si era occupato degli Yahi in una serie di articoli giornalistici. Kroeber portò con sé Ishi al Museo di Antropologia dell'Università della California a San Francisco, facendone il principale informatore per i propri lavori etnografici sulle culture indigene. A San Francisco Ishi divenne una sorta di attrazione vivente, esibito al museo davanti a spettatori incuriositi come «il selvaggio della California». Nessuno, neanche Kroeber, capì mai probabilmente la sua condizione di lutto per la perdita dei propri parenti, e una condizione psichica che oggi chiameremmo di shock post-traumatico. Ishi, quasi inevitabilmente, contrasse una «malattia bianca», la tubercolosi, che lo portò alla morte nel 1916. Nonostante le sue esplicite raccomandazioni per una sepoltura tradizionale, il corpo di Ishi fu sottoposto ad autopsia e, in nome della scienza, il suo cervello fu asportato per essere analizzato e conservato sotto formaldeide (Scheper-Hughes 2005).

Conosciamo questa storia perché è stata raccontata dalla moglie dell'antropologo, Theodora Kroeber, in due libri di forte denuncia verso i comportamenti criminali dei coloni bianchi (T. Kroeber 1961, 1964). Ishi ha prestato un volto (ne restano fotografie) e un nome alla vicenda dello sterminio di esseri umani altrimenti sconosciuti e del tut-

to dimenticati. Nel suo caso, però, diversamente dai sopravvissuti alla Shoah e ad altri genocidi, non vi è stata catarsi nel racconto e nella testimonianza. Non c'è mai stato il senso di sentirsi dalla parte giusta della Storia. C'è stato invece l'oltraggio definitivo dell'esser «salvato» da una cultura che non è mai riuscita a considerarlo come soggetto umano in senso proprio, esibendolo piuttosto come emblema dell'alterità radicale, ridendo della sua estraneità, profanando persino le sue spoglie. Il caso di Ishi ci mostra ancora una volta la labilità del confine tra la violenza genocida e quella quotidiana, tra pratiche che riconosciamo come mostruose e pratiche che ci sembrano normali. La disumanizzazione banalizzante di Ishi è l'altra faccia della medaglia di uno sterminio compiuto quasi con superficialità, senza mai perdere la certezza di stare dalla parte della giustizia e di Dio.

Kamikaze

La figura del terrorista suicida è senza dubbio uno dei grandi incubi della nostra cultura. Con essa, il potere distruttivo si iscrive direttamente nel corpo dell'altro, per di più mascherandosi subdolamente. L'ansia viene dal non poter mai sapere chi è veramente l'altro, la persona che sale in tram o fa la fila all'aeroporto accanto a noi. Anzi, più innocente è l'apparenza, come per i corpi di ragazzine adolescenti, più terribile può essere la minaccia. L'antropologo indiano Arjun Appadurai (2001, p. 199 sgg.) ha sostenuto che l'angosciosa incertezza sulla reale identità del nostro vicino è un sentimento chiave in una forma di vita globalizzata, e porta a conseguenze esplosive quando si coniuga a ideologie che assolutizzano l'identità e individuano nell'«altro» il più temibile dei nemici, la causa della nostra sofferenza. Non è tanto l'opposizione noi-altri a terrorizzarci, ma l'impos-

sibilità di riconoscere con chiarezza chi siamo noi e chi sono gli altri. È una sindrome da agente segreto, da cospiratore nascosto, che apre la strada a forme di controllo e di polizia che non si fermano di fronte ai più elementari diritti civili. Ma c'è anche un'altra peculiare componente di turbamento nella figura del kamikaze: il fatto che in essa si articolano la violenza e il sacro. Sono due dimensioni da cui la modernità pensava di essersi affrancata una volta per tutte, e che continuano invece a insidiarla, mostrandole la difficoltà di tenere sotto controllo i confini.

Milgram, Stanley

Com'è possibile che uomini (o donne, anche se più raramente) del tutto comuni siano indotti, in certe situazioni, a compiere atti di incredibile crudeltà, contrari a quello che consideriamo di solito il grado minimo di «umanità» o di «coscienza morale»? Non dovremmo escludere dalla categoria di umanità gli aguzzini dei campi nazisti o sovietici, i massacratori genocidi, e numerose altre categorie di «mostruosi» protagonisti dell'età contemporanea? O, altrimenti, come dovremmo ridefinire la categoria di umanità per farveli rientrare? S. Milgram ha tentato di dare una risposta a tutto ciò attraverso un esperimento psicologico-sociale, condotto presso la Yale University, a New Haven, e pubblicato negli anni 70. Simulando una valutazione dell'effetto delle punizioni sull'apprendimento, a un'ampia serie di volontari veniva chiesto di infliggere scosse elettriche sempre più forti a un «allievo», a loro sconosciuto, che non riusciva a eseguire correttamente compiti di memorizzazione. Le scosse erano in realtà fittizie, e l'allievo un attore che simulava un crescente dolore, fino alle urla e allo svenimento. Sollecitati da una figura autorevole di «scienziato»



che guidava l'esperimento, i soggetti giungevano, per la gran parte, a infliggere le scosse più forti e il maggior grado di sofferenza (soprattutto nelle varianti in cui l'allievo-attore era da loro distante e non visibile). Solo pochi osavano sfidare apertamente l'autorità (senza che esistesse, peraltro, alcuna sanzione per questo), rifiutandosi di proseguire oltre un certo limite in quella che si manifestava chiaramente come una pratica di tortura. Il risultato è chiaro: per Milgram è l'obbedienza all'autorità, e più precisamente lo stato psicologico di eteronomia che essa innesca, che riesce a trasformare in mostri gli uomini comuni. E il confine tra queste due condizioni viene superato con irrisoria facilità. Il resoconto dell'esperimento di Yale, di recente ristampato in traduzione italiana (Milgram 2003), è ancora oggi piuttosto impressionante, perché ha la capacità di far immaginare noi stessi nel ruolo di assassini e torturatori. Di solito, nel pensare agli orrori della storia o della cronaca, al dispiega-

mento del male nelle vicende umane, noi partiamo dall'assunto di una dicotomia tra noi-buoni e loro-cattivi; non abbiamo dubbi sul fatto di stare dalla parte giusta, di essere titolari dell'indignazione morale, e riusciamo magari a identificarci dolorosamente con le vittime ma non con i carnefici. Il libro di Milgram fa saltare queste categorie, e ci trascina in una posizione spiacevolmente diversa, in cui non potremmo più giurare sulle nostre convinzioni più profonde. Ci mostra come tra la nostra coscienza (un insieme di convinzioni e valori che consideriamo come salde e irrinunciabili) e il nostro agire vi sia un divario spesso incontrollabile – a meno che non facciamo parte di quel dieci per cento, più o meno, che Milgram chiama degli «eroi».

Natural Born Killers

Il film di Oliver Stone è un po' dimenticato, e sarebbe invece utile tornarci sopra.

Come molte riflessioni non banali sulla violenza, è stato accusato di fomentarla e promuoverla culturalmente. In realtà, il film cerca di cogliere la profonda attrazione per la violenza che caratterizza i protagonisti come ricerca di un'esperienza di autenticità vitalistica, unico riscatto possibile alla banalità del mondo quotidiano. Gli omicidi sono una forma di trasgressione estatica, un incontro con il sacro che implica (come le genuine epifanie religiose, del resto) un azzeramento dei principi morali. In questo senso, gli orrori commessi dai due «assassini nati» non sono per nulla esplosioni di follia, rappresentando anzi momenti di particolare lucidità, di rapporto privilegiato con il reale – un aspetto che nel film è sottolineato dal montaggio incalzante e rapidissimo, che sembra voler rallentare il tempo smontandolo nei suoi singoli istanti costitutivi. Il film, riflessivamente, sottolinea anche il nesso tra questa ricerca di autenticità in una violenza fine a se stessa e il mondo delle immagini, soprattutto televisive. Se i personaggi di De Sade avessero potuto farlo, avrebbero sicuramente videoripreso i loro orrori, e magari li avrebbero messi in rete, come quei ragazzini tedeschi (nei giornali di questi giorni) che hanno aperto un sito dedicato alle immagini delle sevizie di gruppo compiute regolarmente, due volte la settimana, su un loro compagno di scuola.

Occhio che uccide

Torniamo al problema della diffusione mediale di immagini di orrore e violenza, con il titolo di un recente libro del sociologo Giovanni Fiorentino (2004) e di un film degli anni 60, il cui protagonista ha trasformato in canna di pistola una cinepresa, e uccide le sue vittime riprendendole nel momento della morte. La fotografia e il reportage di

guerra, in effetti, sembrano costantemente inseguire l'istante della morte, a costo di metterlo artificialmente in scena, come nella celebre foto di Robert Capa sulla guerra civile spagnola, «Morte di un soldato lealista» (Ibid., pp. 53-4). I circuiti internazionali che portano sui teleschermi di tutto il mondo immagini di stragi, disgrazie, violenze umane e naturali ereditano una lunga tradizione di spettacolarizzazione dell'orrido nella cultura sia alta che popolare, di cui Fiorentino (Ibid., cap. 4) ricostruisce alcune tappe. Come detto a commento di Sontag, anche qui i problemi che si aprono vanno ben oltre la denuncia della banalizzazione o del cinico sfruttamento a fini spettacolari delle scene di violenza. Si pone invece con forza la questione, sollevata ma non approfondita dalla stessa Sontag (2003, p. 83 sgg.), dell'ambigua mistura di repulsione e attrazione, timore e fascino che tali scene e immagini suscitano. Perché l'ascolto aumenta quando sullo schermo passano immagini o storie di orrore? Cosa spinge folle di persone ad accalcarsi attorno allo spettacolo delle esecuzioni e delle torture? Cosa ci fa sentire irresistibilmente spinti a soffermarci sul luogo (reale o rappresentato) di un incidente, a guardare anche se solo per un attimo, pur se una parte (razionale) di noi ci spinge via ed è disgustata da questa stessa attrazione? Richiamare un impulso sadico, e in quanto tale anormale o deviante, evidentemente non basta. Occorre capire questo sentimento in relazione alla normalità. Fra i pensatori contemporanei, è stato probabilmente Georges Bataille ad avvicinarsi di più a questo nodo problematico nella sua teoria dell'erotismo, collegando l'ambigua attrazione verso lo spettacolo della violenza con la tensione fra aspetti costruttivi e distruttivi della sessualità, e con la dinamica divieto-trasgressione che fonda le forme culturali (Bataille 1969). Nel volume *Le lacrime di Eros*, Bataille (1995) pubblica una fotogra-

fia che dichiara di aver tenuto costantemente sulla scrivania, in modo da vederla ogni giorno: scattata in Cina nel 1910, mostra un prigioniero sottoposto al «supplizio dei cento pezzi». Un'immagine, come commenta Sontag (2003, pp.85-6), «per i più semplicemente insopportabile: la vittima sacrificale già priva di braccia su cui sono all'opera vari coltelli, nella fase terminale dello scorticamento...è ancora viva nella foto, il viso rivolto all'insù e uno sguardo simile a quello di un San Sebastiano del Rinascimento italiano». Possiamo definire la normalità a partire da questo?

Paura

La cultura della paura è forse tra le principali patologie del nostro tempo. La coscienza collettiva o pubblica è dominata da timori e fobie non precisamente realistici, mentre trascura elementi di pericolo assolutamente fondamentali. In un libro non particolarmente profondo ma brillante e convincente, Barry Glassner (1999) ha mostrato come ciò accada in misura sorprendente, spesso quasi ridicola, per gli Stati Uniti. Perché gli americani hanno paura delle cose sbagliate, sottotitola il suo libro: crimine, droga, minoranze, ragazze-madri e bambini che uccidono, microbi mutanti, incidenti aerei, eccetera. L'opinione pubblica statunitense, misurata costantemente da sondaggi di tutti i tipi, ritiene ad esempio che crimine, delinquenza giovanile, uso delle droghe siano in continua ascesa e rappresentino l'emergenza assoluta di quella società: ma semplici statistiche mostrano come questi fenomeni si siano fortemente ridotti rispetto ai decenni precedenti, durante i quali invece non erano percepiti come fonti principali di rischio. Nel campo della salute, se raffrontiamo percezione del rischio e cause reali di malattia e di morte, vediamo che i due

livelli sono assolutamente distanti e divergenti. A cosa si deve questa paura delle cose «sbagliate»? Il grande fattore di diffusione delle tendenze d'opinione sono naturalmente i media, e le fobie irrazionali, le minacce più o meno inventate, le esagerazioni e le sottovalutazioni passano invariabilmente attraverso di essi, soprattutto, attraverso un giornalismo scandalistico che non si perita di mischiare sommarie divulgazioni scientifiche a suggestioni provenienti dalla fiction (si veda il caso, documentato da Glassner, della campagna mediale sulla diffusione del virus Evola). Tuttavia, se i media e soprattutto la televisione sono una cassa d'amplificazione fondamentale, è difficile considerarli la causa del fenomeno; almeno, non sono l'unica. Né è possibile pensare che le paure irrazionali siano prodotte esclusivamente dagli interessi del mercato, anche se è chiaro che ad esempio l'industria delle armi, o quella farmaceutica, possono trarre grande vantaggio dalla diffusione di particolari timori (ci sono sicuramente interi settori di mercato che prosperano solo su di essi). Ci sono motivi culturali più profondi alla base di tutto ciò. Le «paure sbagliate» sono indicatori di grandi temi immaginativi che percorrono una società, e che definiscono il suo scenario etico, estetico, politico. Hanno a che fare con le categorie di puro-impuro, naturale-artificiale, giusto-ingiusto, e altre analoghe sulle quali si struttura la nostra percezione del mondo. Come ha mostrato l'antropologa Mary Douglas (1991), una società seleziona i rischi cruciali da un'ampia gamma disponibile proprio per la loro risonanza rispetto alle strutture categoriali di base (le quali, peraltro, mutano storicamente), nonché per la connessione con la critica a gruppi sociali malvisti o disprezzati. Ora, se alcune delle fobie degli americani raccontate da Glassner possono farci sorridere, non possiamo certo (noi italiani, o europei) rite-

nerci più oggettivi o razionali. Possiamo avere percezioni molto diverse del rischio a seconda che siamo progressisti o conservatori, di sinistra o di destra, più o meno istruiti etc. Ma in ogni caso, le nostre paure sono quasi sempre determinate da grandi tendenze d'opinione veicolate dai media, più che da conoscenza diretta o esperienza personale. O meglio, l'esperienza personale viene letta selettivamente in relazione a questi grandi flussi di panico. Possiamo sentirci minacciati dall'invasione degli immigrati, o dal comunismo, o dai pedofili (e poco conta il fatto che, come detto, la pedofilia è un fenomeno quasi esclusivamente familiare, che un mondo comunista non c'è più, e così via). Possiamo avvertire la minaccia nei cibi transgenici, nel traffico di organi, negli adescamenti tramite Internet, tutte cose che non mancano di un fondo di realtà, ma che ci ossessionano soprattutto perché fanno risuonare corde profonde. Nella recente tragedia del maremoto in Indocina, per un paio di giorni stampa e televisione hanno parlato principalmente del problema dei bambini rimasti soli e rapiti ai fini di adozioni o di commercio di organi. Sulla base di un generico allarme lanciato da un'organizzazione umanitaria e di dati vaghissimi, l'allarme è rimbalzato con grande evidenza sui media, scatenando una generale indignazione. Poi il tema è sparito completamente. Non so se era del tutto infondato, come sembrerebbe: certo è che la sua intrinseca forza immaginativa, direi quasi letteraria, lo faceva stagliare al di sopra di tutte le altre ben più concrete immagini di tragedia e disperazione che passavano davanti ai nostri occhi.

Ruanda

Si dice che quello ruandese sia stato il più domestico dei genocidi, commesso tra vi-

cini di casa, all'interno degli stessi ambienti pubblici o privati che avevano visto, fino a poco tempo prima, la condivisione di momenti di socialità. E poi, una strage compiuta per mezzo del più comune strumento di lavoro, il machete. Niente di simile agli apparati di morte industriale del nazismo, né al decentramento dei gulag che allontanano le atrocità dallo sguardo delle persone «civili». Leggere il resoconto del genocidio ruandese del 1994 dal punto di vista degli assassini, nelle testimonianze presentate dal recente libro del giornalista francese Jean Hatzfeld (2004), è un'esperienza sconcertante. Nel comune di Nyamata, di cui il libro si occupa, un gran numero di «uomini comuni» hutu hanno per oltre un mese lasciato le loro attività agricole per dedicarsi ad una caccia sistematica ai tutsi: tutti i giorni, dalle nove e mezzo del mattino alle quattro del pomeriggio. I tutsi sono stati inseguiti nelle paludi che circondano i villaggi, stanati uno a uno e sistematicamente fatti a pezzi – con indifferenza o ferocia – e, nel caso avessero fatto troppo penare gli inseguitori, con rituali di tortura sapientemente volti ad accrescere la sofferenza. Tra l'aprile e il maggio del 1994, circa 50.000 tutsi sono stati uccisi su una popolazione di 59.000. I racconti degli assassini, che l'autore intervista in carcere, sono intessuti di contorcimenti e luoghi comuni tra pentimento e auto-justificazione; eppure disegnano con sufficiente chiarezza il tessuto morale del genocidio. Ed è un tessuto spaventoso, in cui i vizi e le patologie quotidiane si riconfigurano in proporzioni mostruose in relazione all'enormità dell'evento. Si mette alla prova il coraggio del proprio compagno, come in ogni buon gruppo di amici, obbligandolo a fare a pezzi un prigioniero di fronte a un pubblico che ride e applaude; si ironizza sull'altezza eccessiva dei tutsi e gli si accorciano le gambe a colpi di machete. Questa cultura del terrore investe anche gli assassini: tra le lo-

ro principali preoccupazioni c'è quella di mostrare ai propri datori di lavoro, miliziani e dirigenti di partito, di aver mantenuto un buon ritmo produttivo, cioè di aver ucciso ogni giorno un numero sufficiente di persone. Il genocidio si mostra qui non come l'inversione della normale quotidianità, ma come la sua caricatura. Svela la sua natura, più che semplicemente drammatica, grottesca. Ma, occorre ancora ripetere, il tessuto morale che viene portato qui a un raro estremo è in sé riconoscibile, dolorosamente noto a tutti.

Seduzioni della guerra

La traduzione italiana del libro di Joanna Bourke (2001) ne tradisce il titolo originale, che è *An intimate history of killing*. L'autrice intende in effetti ricostruire fenomenologia e rappresentazioni dell'uccisione faccia a faccia nelle guerre del ventesimo secolo, attraverso fonti relative alle due guerre mondiali e al Vietnam; è interessata a mostrare come l'atto del combattimento diretto e mortale non implichi l'annullamento delle regole culturali e delle relazioni sociali, ma le presupponga e, soprattutto, le ristrutturi (Ibid., p. 22). Tuttavia, indubbiamente il titolo italiano coglie l'aspetto più provocatorio del libro, vale a dire l'evidenza del piacere che molti soldati provano nell'atto dell'uccisione e persino in quello del massacro di civili. Spesso si pensa che i soldati riescano a tollerare l'alto grado di violenza cui sono esposti in virtù di un «ottundimento delle coscienze» causato dalla vita militare stessa, da un lato, e dall'altro in virtù della mediazione di un apparato tecnico che impedisce loro di vedere in faccia gli altri che stanno morendo. Ma in tutte e tre le guerre analizzate, Bourke mostra il ruolo cruciale dello scontro diretto, spesso positivamente ricercato in quanto esperienza più autentica e

più esaltante – sia pure con diverse modalità – dall'assalto alla baionetta al tiro dei cecchini alle incursioni aeree a bassa quota e così via. I protagonisti di queste esperienze erano tutt'altro che intontiti, agivano invece in condizioni di estrema lucidità, provando sensazioni di «risonanza spirituale», «intensità estetica», esaltazione «erotica» o «carnevalesca» (Ibid., pp. 24-5). Nelle storie che i soldati raccontano a fine guerra, e che rappresentano le principali fonti di Bourke, questo fascino o gioiosa eccitazione dell'uccidere non viene nascosto, ma è anzi spesso esplicitamente riconosciuto all'interno di particolari concezioni etiche ed estetiche della guerra.

L'autrice però non è chiara sulla natura e sull'origine dei sentimenti che analizza. Si potrebbe talvolta pensare, leggendo il libro, che abbiano a che fare con la «natura umana»; che, dunque, la guerra rappresenterebbe il momento ideale per lo scatenarsi di innate pulsioni aggressive che in altri contesti sono invece represses e inconfessabili. Non credo abbia però molto senso porre le cose in questi termini: anche perché le manifestazioni di piacere nell'uccidere in guerra sono tutto sommato minoritarie, e si potrebbero scrivere (anzi, sono stati scritti) molti altri libri sulle memorie di guerra dominate dall'orrore e dalla repulsione. Il problema è capire non tanto se e perché la guerra risponda a certi desideri e sentimenti, quanto come li crea; vale a dire, come una certa cultura della guerra si iscriva nelle soggettività, educando e plasmando la vita emotiva e il senso stesso del piacere e della seduzione. I racconti dei soldati che Bourke ci presenta, affascinati dalla distruzione e dal sangue, non dicono nulla sulla natura umana: dicono molto, invece, e sono essi stessi parte di quel flusso di elaborazioni culturali caratteristico dell'età contemporanea, che, come hanno mostrato le raffinate analisi di Daniel Pick (1994), costruisce incessantemente

un'etica e un'estetica della guerra come attività inevitabilmente umana.

Teste vuote

È lo slogan lanciato dai media per spiegare il comportamento gratuitamente violento e distruttivo di gruppi giovanili, come quelli resisi tristemente famosi per il lancio di pietre sulle autostrade. È stata suggerita una sindrome da vuoto esistenziale, in cui un relativo benessere materiale si combina all'assenza totale di valori, ideali, obiettivi per i quali vivere. Analoghe spiegazioni sono spesso avanzate per l'uso di droghe, visto come ricerca effimera di «senso» volta in pratica autodistruttiva, e in molti altri comportamenti giovanili apparentemente immotivati e persino irrazionali. Lo slogan delle teste vuote è stato volentieri assunto dai sostenitori di ideologie, politiche o religiose, che hanno interpretato la patologia in termini di assenza di cose in cui credere, siano esse la patria, Dio, il comunismo o che altro. È come se bastasse credere in qualcosa per guarire da questo strano male. Ma questa lettura non potrebbe essere più fuorviante. In primo luogo, il comportamento è sempre mosso da regole e valori: per capire questi ragazzi, occorre intendere le loro regole, il codice culturale che li muove. Occorre partire dal presupposto che la loro testa è sempre piena, anche se non di ciò che a noi piacerebbe. In secondo luogo, non è forse in nome di astratti ideali, credenze assolute, fervide fedi che le masse giovanili del Novecento sono state spinte nelle carneficine delle guerre, o che i giovani islamici di oggi sono reclutati come terroristi suicidi? Quale maggiore dedizione alla causa di quella del volontario della Grande Guerra, o del kamikaze fondamentalista? La prospettiva di un mondo di giovani che vogliono credere in qualcosa, qualunque co-

sa e a qualunque costo, non è forse irrealistica ma certo fa rabbrivire.

Violenza e sacro

Ho insistito, ricordando Bataille, sull'ambivalente relazione che tendiamo a istituire con le immagini della violenza: repulsione da un lato, attrazione dall'altro. In Bataille, questa ambivalenza si lega con l'atteggiamento religioso; o meglio, potremmo dire, con l'esperienza del sacro. Secondo un'importante tradizione storico-religiosa, il sacro consiste per l'appunto nell'esperienza di incontro con un «radicalmente altro» che si manifesta al tempo stesso come *tremendum* e come *fascinans*. Il sacro timore e l'attrazione estatica sarebbero le due facce della stessa medaglia, e si legherebbero, soprattutto nelle religioni antiche e classiche, a pratiche di tipo sacrificale anche assai efferate. Nelle culture moderne, parallelamente al processo di secolarizzazione, questo elemento terrificante-sublime dell'esperienza sacra si perderebbe progressivamente, finendo per apparire sintomo di irrazionalità e di arcaicità. Ma allora, possiamo chiederci, non c'è un posto per *tremendum* e *fascinans* nella modernità? Forse le rappresentazioni dell'orrore e della violenza nella cultura popolare e di massa ne rappresentano un surrogato. Rispetto all'ordinario flusso di immagini e informazioni che ci avvolge, esse rappresentano un momento straordinario, carico di una particolare aspettativa di autenticità, un punto nel quale si può arrivare a toccare la realtà che sta dietro la rappresentazione. Se è così, l'attrazione morbosa e il pruriginoso interesse verso il dolore degli altri nelle news televisive, o il godimento del terrore nei film horror, appaiono forse sentimenti meno banali e più articolati di quanto si pensi usualmente. Patologie, forse, ma strutturali, alle quali non si sottrae certo l'atteggiamento

critico ed elitario che si compiace di deridere i «bassi appetiti» delle masse.

Nella discussione del rapporto violenza-sacro-erotismo da parte di Bataille manca però quasi completamente la dimensione del potere, colta invece nella formulazione storico-etnologica, sia pure assai fantasiosa, di René Girard (1980), dove la violenza sacrificale è fondatrice dell'ordine sociale e politico. La lettura pasoliniana di Sade in *Salò* è probabilmente l'espressione poetica più profonda (e più inquietante) dell'intreccio tra il godimento del potere e un sacro distorto in osceno spettacolo dell'umiliazione, di una violenza che si iscrive nella dimensione più intima dei corpi. Forse in questo nesso sta anche lo scandalo più profondo di Abu-Ghraib, nel quale il potere assoluto sui prigionieri si manifesta in forme decisamente pornografiche, che gli aguzzini stessi sentono il bisogno di trasformare ossessivamente in immagini.

Zimbardo Philip

Nel dibattito che sulla stampa statunitense ha fatto seguito allo scandalo di Abu-Ghraib, ha svolto un ruolo importante il professor P.G. Zimbardo, lo psicologo sociale che ha diretto, all'inizio degli anni 70, l'esperimento della prigione a Stanford. L'esperimento, assai noto, era volto a dimostrare l'influenza decisiva della situazione sulla capacità, per esseri umani normali, di compiere atti violenti e malvagi. A un gruppo di studenti volontari erano stati assegnati a caso i ruoli di guardie e detenuti, simulando il contesto e le relazioni di una prigione. In breve tempo, le guardie avevano assunto comportamenti prevaricanti e decisamente violenti verso i detenuti, sottoponendoli a privazioni, umiliazioni, abusi anche sessuali, vere e proprie torture fisiche. Programmato per due settimane, l'esperimento fu interrotto dopo solo sei gior-

ni per il serio rischio di gravi conseguenze fisiche e psicologiche per i partecipanti. Come quello di Milgram a Yale, l'esperimento della prigione dimostra il ruolo del contesto istituzionale e delle aspettative di ruolo nel determinare il comportamento e nello smantellare le fragili barriere inibitorie nei confronti del comportamento violento. Lo stesso Zimbardo, come altri commentatori, ha visto in Abu-Ghraib una situazione analoga a quella sperimentale. Anzi, ha ritenuto che, data la situazione, l'emergere di pratiche di abuso, umiliazione sessuale e tortura nei confronti dei prigionieri iracheni sarebbe stato altamente prevedibile (Zimbardo 2004): un carcere abitato da due gruppi di persone, uno totalmente privo di potere e oggetto di rappresentazioni negative e disumanizzanti, l'altro dotato di un potere totale e incoraggiato dalle autorità a farne pieno uso, al di là di regole e controlli legalitari.

Quale migliore teorizzazione della normalità della tortura? Ragazzi, potrebbe esser toccato a me o a voi. C'è però da chiedersi se la divulgazione giornalistica di questo tipo di tesi, cioè una versione banalizzante dell'etica situazionale, non tenda a deresponsabilizzare gli attori sociali violenti. Non so se questo argomento è stato usato dagli avvocati difensori nel recente processo tenuto in Texas contro la «mela marcia» Charles Graner, l'aguzzino sogghignante delle foto di Abu-Ghraib; lo avesse avuto a disposizione il dottor Servatius, il celebre avvocato di Adolf Eichmann nel processo di Gerusalemme, se ne sarebbe certamente servito. Se la libertà di scelta è un'illusione, e il nostro comportamento è determinato da fattori esterni più che interni, allora certamente la responsabilità personale risulta assai attenuata. Ma a questo punto le analogie fra l'artificioso esperimento della prigione e Abu-Ghraib non funzionano più. L'etica situazionale non giustifica nessuno, rinvia semmai la nostra attenzione a chi ha

scelto di creare certe situazioni. I soldati torturatori non sono esattamente come tutti gli altri: sono il frutto di una educazione positiva e specifica alla violenza e all'abuso nei confronti dei corpi non-pienamente-umani dei nemici. Le loro pratiche sadiche non sarebbero state possibili al di fuori di istituzioni e di una cultura politica che, consapevolmente e intenzionalmente, ne ha creato le condizioni. Di fronte a ciò, la natura umana e i meccanismi socio-psicologici universali di cui ci parla Zimbardo, e che pure vanno considerati con attenzione, non appaiono rilevanti. Come ha scritto L. Sepulveda (2004), «la tortura viene sempre praticata col pieno assenso delle alte sfere; non ci sono innocenti, né ambiguità che permettano di supporre ignoranza rispetto a quello che fanno le truppe, e se si tratta di truppe nordamericane i responsabili della tortura spiccano con una nitidezza nauseabonda [...] sfortunatamente siamo in molti a sapere che la tortura fa parte dell'altra politica estera degli Stati Uniti d'America. [...] La tristemente famosa Escuela de las Américas nella zona del Canale di Panama, e le sue filiali di Fort Bridge o del North Carolina, sono state le università incaricate di preparare la maggior feccia torturatrice del pianeta, col pieno assenso e convincimento di democratici e repubblicani. E se qualcuno è capace di sostenere il contrario, va detto che finora non ne ha dato prova».

Riferimenti bibliografici

- Appadurai, A., 2001, *Modernità in polvere*, trad. it., Meltemi (ed. orig. 1996), Roma.
- Basaglia, F., Ongaro Basaglia, F., a cura di, 1975, *Crimini di pace*, Einaudi, Torino.
- Bataille, G., 1969, *L'eroticismo*, trad. it., Mondadori (ed. orig. 1957), Milano.
- Bataille, G., 1995, *Le lacrime di Eros*, trad. it., Bollati Boringhieri (ed. orig. 1961), Torino.
- Benjamin, W., 1962, *Tesi sulla filosofia della storia*, trad. it. in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.
- Boltanski, L., 2000, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, trad. it., Cortina, Milano.
- Bourgois, P., 1995, *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge University Press, Cambridge – New York.
- Butler, J., 2004, *Vite precarie*, trad. it., Meltemi, Roma.
- Douglas, M., *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, trad. it., Feltrinelli, Milano.
- Fiorentino, G., 2004 *L'occhio che uccide*, Meltemi, Roma.
- Ginsborg, P., 2004, *Il tempo di cambiare*, Einaudi, Torino.
- Girard, René, 1980, *La violenza e il sacro*, trad. it., Adelphi (ed. orig. 1972), Milano.
- Glassner, B., 1999, *The culture of fear. Why Americans are afraid of the wrong things*, Basic Books, New York.
- Hatzfeld, J., 2004, *A colpi di machete. La parola agli esecutori del genocidio in Ruanda*, trad. it., Bompiani, Milano.
- Kroeber, T., 1961, *Ishi in Two Worlds*, University of California Press, Berkeley.
- Kroeber, T., 1964, *Ishi: Last of His Tribe*, Parnassus Press, Berkeley.
- Milgram, S., 2003, *Obbedienza all'autorità*, Einaudi, Torino.
- Scheper Hughes, N., 2005, *Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio*, trad. it. in F. Dei, a cura di, *Cultura etnicità violenza*, Meltemi, Roma, in corso di stampa.
- Pick, D., 1994, *La guerra nella cultura contemporanea*, trad. it., Laterza, Bari.
- Scheper-Hughes, N. – Bourgois, P., a cura di, 2004, *Violence in War and Peace. An Anthology*, Blackwell, Oxford.
- Sontag, S., 2003, *Davanti al dolore degli altri*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Sepulveda, L., 2004, *Gli aguzzini di Abu-Ghraib, eredi di una lunga tradizione*, «Il Manifesto», 16 maggio.
- Sofski, W., 2001, *Il paradiso della crudeltà*, trad. it., Einaudi Torino.
- Winkler, K., 1995, *Ethnography of the ethnographer*, in C. Nordstrom, A. Robben (eds.), *Fieldwork under Fire*, University of California Press, Berkeley, pp. 155-84
- Zimbardo, P., 2004, *Power turns good soldiers in 'bad apples'*, «Boston Globe», May 9.
- Zizek, S., 2002, *Benvenuti nel deserto del reale*, trad. it., Meltemi, Roma.