

# SHOAH, MODERNITÀ E MALE POLITICO

a cura di  
Renata Badii e Dimitri D'Andrea



MIMESIS

© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Isbn

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

*Telefono* +39 02 24861657 / 24416383

*Fax:* +39 02 89403935

*E-mail:* [mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

## INDICE

<i>Enrico Rossi</i> PREMESSA	9
<i>Ugo Caffaz</i> PREFAZIONE	15
<i>Renata Badii, Dimitri D'Andrea</i> INTRODUZIONE	19

### I.

#### IL DIBATTITO STORIOGRAFICO SULLA SHOAH

<i>Enzo Collotti</i> LA SHOAH OGGI, TRA STORIOGRAFIA E DIVULGAZIONE	49
<i>Christopher R. Browning</i> CONTESTUALIZZARE LA SHOAH	55
<i>Omer Bartov</i> RIPENSARE L'OLOCAUSTO. Obiettivo di guerra od ostacolo alla vittoria?	69
<i>Christoph Schminck-Gustavus</i> INDULGENZA TOGATA La mancata punizione di alcuni esecutori dell'Olocausto nella Germania Federale degli anni Sessanta	85
<i>Simone Durante</i> A SCUOLA DI RAZZISMO Il Gruppo universitario fascista e le sue strutture per l'antisemitismo nell'ateneo fiorentino	119



II.  
LA CONDIZIONE UMANA DOPO IL MALE RADICALE

<i>Zygmunt Bauman</i> MALE E MODERNITÀ: TRE PARADIGMI	141
<i>Roberto Esposito</i> NAZISMO E SHOAH	159
<i>Massimo Giuliani</i> LA MISURA DELLA RESPONSABILITÀ DOPO AUSCHWITZ	169
<i>Susan Neiman</i> SENZA CATTIVE INTENZIONI. Ripensare il male dopo Auschwitz	181

III.  
AUSCHWITZ COME “FRATTURA DI CIVILTÀ”:  
LA COSCIENZA CONTEMPORANEA  
DI FRONTE ALLA SHOAH

<i>Annette Wieviorka</i> DI CHE COSA AUSCHWITZ È IL NOME?	199
<i>Diego Guzzi</i> SE QUESTO È UN LUOGO. Auschwitz e le memorie europee	211
<i>Stefano Raimondi</i> NONOSTANTE TUTTO, NONOSTANTE IL TUTTO. La poesia nel tempo di Auschwitz	227
<i>Andrea Minuz</i> TRAUMA, MELODRAMMA, MEMORIA. Percorsi nel cinema della Shoah	247



IV.  
LA LEZIONE DELLA SHOAH:  
RAZZISMO E COSTRUZIONE SOCIALE DEL MALE

<i>Alberto Burgio</i> IL CONFLITTO TRA MORALI NELLA GERMANIA NAZISTA	263
<i>Tullio Seppilli</i> RAZZISMO E “COSTRUZIONE SOCIALE DEL MALE”: UNA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA	285
<i>Fabio Dei</i> TRA STORIA E SCIENZE SOCIALI: LE GRAMMATICHE DELLA VIOLENZA	293
<i>Enrico Donaggio</i> SPREMERE I CERVELLI, ACCAREZZARE I CUORI. LA SHOAH A SCUOLA	305

FABIO DEI

## TRA STORIA E SCIENZE SOCIALI: LE GRAMMATICHE DELLA VIOLENZA

### 1. *Confini disciplinari?*

I miei commenti riguarderanno principalmente il problema del rapporto tra storia e scienze sociali nella comprensione della Shoah e della violenza nell'età contemporanea. Parto da una questione epistemologica, che potrebbe apparire banale se non fosse che si ripropone costantemente nei dibattiti ed è all'origine di sospetti e difficoltà nella collaborazione interdisciplinare. Il rapporto tra storia e scienze socio-antropologiche non può esser ricondotto a quello tra un sapere individuante o idiografico e uno generalizzante o nomotetico. Nel caso della Shoah, non è corretto contrapporre una comprensione storicizzante, che la tratta come caso unico e peculiare, le cui condizioni andrebbero ricostruite come irripetibile corso di eventi, e dall'altra parte una conoscenza tipizzante, che la riconduce a categorie più ampie e in qualche modo metastoriche. Da antropologo interessato al tema della violenza, sono naturalmente convinto che la mia disciplina possa contribuire a capire alcuni aspetti della violenza di massa del Novecento. Ciò può avvenire attraverso l'impiego di strumenti metodologici e teorici peculiari rispetto a quelli della tradizione storiografica: ad esempio un più ampio uso della comparazione, l'attenzione per i modelli culturali e le forme di "costruzione sociale della realtà", e soprattutto il metodo etnografico (per quanto possa sembrare bizzarra l'applicazione del concetto di etnografia allo studio del passato; tornerò in conclusione su questo punto). Ma tali approcci e strumenti vanno a integrare l'intelligenza storica, volta alla descrizione e alla comprensione di una razionalità contestuale (non importa se nell'ordine degli eventi di breve periodo oppure della lunga durata): non pretendono certo di sostituirle un sapere universalistico e generalizzante, che pretenda di "spiegare" la violenza, poniamo, attraverso presunte invarianti della "natura umana", tendenze evolutive, leggi sociologiche e così via.

Dicevo che questo rifiuto della vecchia dicotomia idiografico/nomotetico può apparire banale o scontato – specie per una tradizione antropologi-

ca, come quella italiana, saldamente fondata sullo storicismo di Ernesto De Martino. Tuttavia le implicazioni, esplicite o implicite, di quella dicotomia sono ancora piuttosto diffuse – sia fra gli storici che fra gli scienziati sociali. Mi sembra ad esempio che molti storici, laddove siano interessati all’antropologia (o ad altre discipline che riguardano la soggettività umana, come la psicologia e la psicoanalisi), assumano una divisione del lavoro di questo tipo: la storia è chiamata a ricostruire la razionalità dei contesti e degli eventi, le scienze umane sono chiamate a intervenire su quanto sporge rispetto alle “ragioni” e ai contesti. Ad esempio la Shoah, i massacri e le violenze della Seconda guerra mondiale sono in parte spiegabili in termini di obiettivi economici e politici degli Stati, della volontà di dominio del nazismo, di strategie militari, di fattori ideologici come il razzismo, ecc. La guerra come proseguimento della politica con altri mezzi, lo sterminio come conseguente applicazione di strategie biopolitiche, e così via. Da questa spiegazione restano però esclusi alcuni aspetti che sembrano irriducibili allo specifico contesto storico: ad esempio il “surplus” di violenza che caratterizza certe pratiche – l’efferatezza e la crudeltà “inutile” della persecuzione nei campi di sterminio, già notata da Primo Levi, che sembra rivelarsi a tratti persino controproducente rispetto agli obiettivi del nazismo stesso. E ancora, la configurazione “rituale” che la violenza sembra talvolta assumere, con modalità simboliche che vanno ben oltre l’aspetto utilitario.

È qui che vengono convocate antropologia, psicoanalisi, storia delle religioni, magari con riferimenti a testi classici, da Frazer a Freud a Girard, e a nozioni generalissime come rito sacrificale, istinto di morte, e simili, che promettono di inserire nella storicità dell’evento una dimensione di “natura umana”, o almeno di profondità evolutiva. Per quanto affascinanti possano talvolta apparire queste suggestioni, non mi pare si tratti di un corretto terreno di collaborazione interdisciplinare. Non c’è un punto in cui si arresta l’analisi storica e comincia quella socio-antropologica, o viceversa. Se il surplus della violenza o le sue configurazioni simbolico-rituali sono temi importanti, allora vanno affrontati come problemi storici a tutti gli effetti: ad esempio ricostruendo i codici – storicamente e culturalmente situati – che li rendono possibili.

## *2. Storia, evoluzione e “natura umana”*

Ma è da alcuni versanti delle scienze sociali che vengono i segnali più preoccupanti di una radicale incomprendenza della dimensione storica. In par-

ticolare, sembra godere oggi di rinnovata fortuna un approccio naturalistico che pretende di ridurre i problemi storici a grandi leggi dello sviluppo evolutivo e a caratteristiche strutturali della “natura umana”. Egemonizzato negli anni Settanta e Ottanta dalla sociobiologia, oggi questo approccio è sostenuto da una saggistica che si muove tra ecologia culturale, scienze cognitive e neoevoluzionismo, nascondendo visioni altamente ideologiche dietro una retorica scienziata e fattuale. L’idea di storia espressa in un libro come *Armi, acciaio e malattie* di Jared Diamond (1997) ne è un esempio: una grande narrazione universale condotta sul filo di un rigido determinismo ecologico, in cerca delle leggi che garantirebbero lo sviluppo ottimale (che alla fine si scopre coincidere con i principi della organizzazione neoliberista del lavoro, come notato da Bill Gates in una entusiastica recensione al libro).

Per quanto riguarda la violenza, vale la pena ricordare la risonanza del recente enciclopedico lavoro di Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature* (2011): anche in questo caso niente di meno che una storia universale, dalle scimmie antropomorfe all’11 settembre, volta a sostenere la tesi di un progressivo declino della violenza che culmina con l’Occidente moderno (*Il declino della violenza* è per l’appunto il titolo della traduzione italiana). Mi soffermo un istante a sintetizzarne l’impianto. La violenza farebbe parte della “natura umana”: sarebbe, per l’autore, un comportamento evolutivamente adattivo, messo in atto per fini utilitari sulla base di un calcolo costi-benefici. Sarebbe altresì alimentata da cinque “demoni interni” della nostra natura: l’istinto predatorio, la volontà di dominio, la vendetta, il sadismo, l’ideologia. Ai demoni si oppongono però quattro forze psicologiche positive (i “migliori angeli della nostra natura”, nella frase di Lincoln che dà il titolo al libro nell’edizione originale): l’empatia, l’autocontrollo, il senso morale e la ragione (si noti intanto come la presunta conoscenza scientifica della natura umana si risolva nel più banale ed etnocentrico senso comune).

Ora, per l’autore, nella storia umana hanno agito e agiscono due grandi principi che hanno portato al progressivo dominio degli angeli sui demoni. Questi principi sono lo Stato e il mercato. Il Leviatano riduce la violenza diffusa assumendone il monopolio; e il mercato, in quanto gioco a somma positiva (in cui tutti guadagnano), rende strategica la sopravvivenza più che la morte degli altri. Pinker individua una serie di fasi successive di allontanamento dalla violenza (la rivoluzione neolitica, il “processo di civilizzazione” dell’Europa moderna, la rivoluzione umanitaria dell’Illuminismo e, in una scala novecentesca, la “lunga pace” del dopoguerra, la “nuova pace” post-1989, e infine quella che chiama la “rivoluzione dei diritti umani”); individua inoltre alcune momentanee fasi o luoghi di reces-



sione, a suo parere provocati dall'indebolimento del controllo dell'ordine statale-psicologico.

Il libro viene presentato come un tentativo di sfatare – prove e dati alla mano – il mito di un Novecento come “secolo delle tenebre”, teatro di violenze senza precedenti per quantità e qualità. Si contrappone dunque frontalmente alla tesi prevalente negli *Shoah Studies*. Questi ultimi vedono per lo più nel genocidio un prodotto della modernità e non una parentesi o un buco nero aperto all'interno di essa; un prodotto dello Stato stesso, per certi versi (anche se non certo la necessaria conseguenza dell'esistenza dello Stato). Per Pinker solo un pregiudizio ideologico può far ignorare l'evidenza del progressivo declino della violenza nella modernità. Il problema, con questa sua tesi generale, non è che sia falsa: anzi, si potrebbe dire, è tautologicamente vera. Infatti il declino della violenza è incluso nel significato che diamo a termini come “civiltà” o “progresso”: fa parte dell'autointerpretazione di quella che chiamiamo “civiltà occidentale”. È certo vero – contro una certa visione rousseauiana della tradizione – che tutta la storia gronda lacrime e sangue; e che il monopolio statale della violenza e il processo di civilizzazione (nel senso di Norbert Elias) hanno ridotto la pratica della violenza nelle relazioni quotidiane e abbassato la soglia di tolleranza verso l'aggressione fisica e la crudeltà. Alcuni dei fenomeni su cui Pinker insiste, come il recente radicale mutamento di sensibilità nei confronti della violenza sui bambini e sugli animali, rappresentano importanti questioni culturali su cui le discipline sociali e storiche non hanno forse riflettuto abbastanza. Il punto è che il libro usa questa tesi come una clava, saltando disinvoltamente tra i contesti e le civiltà più diverse e offrendo di molti problemi storici una rappresentazione a dir poco caricaturale. Caricatura che culmina proprio nella parte dedicata ai genocidi novecenteschi – la cui principale causa, apprendiamo, è stato «l'apparire della ideologia marxista, uno tsunami storico dall'impatto umano devastante». Non solo essa ha provocato i genocidi compiuti dai regimi sovietico e cinese, ma ha contribuito anche a quello nazista. Infatti «Hitler aveva letto Marx nel 1913. E il suo nazionalsocialismo sostituì le razze alle classi nella ideologia di una lotta verso l'utopia». Se non bastasse, il marxismo è anche responsabile delle reazioni genocide da parte dei regimi anticomunisti in Indonesia e in America Latina (colpevole di averli “provocati”, evidentemente). Ma Stalin, ci si chiede, non è forse stato il più grande Leviatano di tutti i tempi?

È di per sé interessante la facilità con cui il libro passa dalla retorica scienziata a quella da *pamphlet* ultraconservatore. La sua parte forse più insidiosa è quella che riguarda le “società senza Stato”, cioè i gruppi “tradizionali” di cacciatori e raccoglitori: Pinker li considera come le società

più violente e crudeli della storia e con i più alti tassi di omicidio – sulla base di una ragione statistica per cui una morte violenta in una “banda” di 50 persone equivarrebbe al genocidio di un milione di persone in un paese di 50 milioni di abitanti. Questi argomenti rischiano di diventare qualcosa di più di innocenti sciocchezze quando si applicano a gruppi in disputa con i governi centrali per la loro autonomia e sopravvivenza. Ma non è argomento che posso qui approfondire. Ho citato il libro di Pinker solo come rappresentativo di una sorta di “neo-naturalismo” incapace di distinguere la storia dall’evoluzione, i problemi di comprensione da quelli di correlazione statistica – e, in fin dei conti, l’analisi critica dal senso comune. Non è certo in questa direzione che le scienze sociali (di cui Pinker si dichiara rappresentante) possono contribuire al sapere storico.

### 3. *Nuda vita e filosofie della storia*

Al polo opposto del posizionamento politico ed epistemologico troviamo un rapporto ugualmente difficile con la dimensione storica. Mi riferisco a un insieme di teorie elaborate in ambito filosofico ma assai influenti nella sociologia e nell’antropologia contemporanee, che fanno capo a concetti quali “biopotere”, “nuda vita” e “stato di eccezione”. Questa costellazione concettuale evoca naturalmente il pensiero di Giorgio Agamben e il suo *Homo sacer*: libro assai popolare malgrado una impervia struttura e un linguaggio molto tecnico. Si tratta di un lavoro che pone al centro il problema dell’esclusione dei migranti dalla cittadinanza nelle moderne democrazie, ma che propone al tempo stesso una peculiare interpretazione della Shoah.

Per Agamben la globalizzazione, rendendo possibile una mobilità senza limiti materiali, cambia le condizioni dell’esercizio del potere, che si trova a dover gestire incontrollabili eccedenze umane. Nelle forme classiche di Stato, la nascita è criterio immediato di appartenenza a un territorio e a un ordinamento giuridico. Quando i flussi migratori generalizzati fanno saltare questo criterio, il potere ha bisogno di un meccanismo regolatore – la creazione di confini e spazi separati, che Agamben concettualizza nella nozione di “campo”. «Lo scollamento crescente fra la nascita (la nuda vita) e lo Stato-nazione è il fatto nuovo della politica del nostro tempo e ciò che chiamiamo *campo* è questo scarto» (Agamben 1995: 196-97). Campi sono appunto i centri di segregazione temporanea dei migranti, così come lo sono stati Auschwitz, i lager e tutti gli spazi di separazione di eccedenze etniche. Non importa, per Agamben, se vi si pratica lo sterminio o un semplice controllo: quello che caratterizza i campi è la sospensione dei diritti

per interi gruppi di persone che non hanno commesso alcun reato, sulla base della loro semplice esistenza.

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

Agamben si schiera certamente con la tradizione arendtiana che vede i campi come una componente strutturale della modernità, ma prende le distanze in modo decisivo dalla tesi della "banalità del male". Quest'ultima ha visto nelle politiche segregazioniste e genocide una possibilità che si colloca in una irriducibile tensione con altri aspetti della modernità – ad esempio con la decolonizzazione, l'universalismo umanitario, la "democrazia". Per Agamben il campo è invece il *nomos* stesso della modernità. La presenza di zone d'eccezione all'interno delle democrazie occidentali non è una contraddizione da denunciare, ma il disvelamento dell'essenza stessa di quelle presunte "democrazie". Inoltre il concetto stesso di modernità si dilata a dismisura, finendo per coincidere (come l'"Illuminismo" della teoria francofortese) con l'intera civiltà occidentale, o meglio con l'esistenza del potere di uno Stato. Il campo è stato "fin dall'inizio" il destino del potere sovrano, il quale si afferma e si esercita attraverso la facoltà di "mettere al bando" e attraverso la creazione di forme di "nuda vita".

Quest'ultimo concetto gioca un ruolo cruciale in *Homo sacer*. Agamben lo riprende dall'espressione *bloßes Leben* usata in un celebre scritto di Walter Benjamin, cambiandone però il significato e facendolo coincidere appunto con quello dell'*homo sacer* – una figura del diritto romano arcaico, testimoniata da Festo, secondo la quale chi fosse stato riconosciuto dal popolo colpevole di un delitto non doveva essere immolato ma poteva essere ucciso impunemente da tutti. Il nesso con la definizione di *bloßes Leben* è difficile da vedere: la "pura vita" di Benjamin è oggetto di una violenza arbitraria e pre-giuridica, laddove l'*homo sacer* è un colpevole che viene punito per volontà popolare all'interno di un ordinamento giuridico, di cui ha infranto le regole<sup>1</sup>. Ad Agamben interessa tuttavia, in quell'istituto giuridico, la prerogativa del potere di porre al bando un individuo, di escluderlo non solo dalla comunità e da alcuni diritti ma dallo statuto stesso

1 Per un'analisi più dettagliata di questo scivolamento di significato rimando a Dei 2013.

di essere umano; di renderlo dunque non sacrificabile (giacché il sacrificio implica il riconoscimento della comunità) ma immediatamente uccidibile. In questa esclusione o riduzione a “nuda vita” Agamben riconosce «la prestazione originaria della sovranità»: «l’*homo sacer* rappresenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell’esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica» (92).

In altre parole, il peccato originale sta nella costituzione dello Stato: il diritto attraverso cui esso si legittima è fondato su una violenza originaria e può in ogni momento esser revocato in uno “stato di eccezione”. Il passo successivo di Agamben è l’identificazione della nuda vita con la soggettività dei detenuti nei campi – in particolare con la figura del “sommerso” o del “musulmano” di Auschwitz. In effetti questa è la situazione in cui il concetto di “immediata uccidibilità” e “non sacrificabilità” si applica in modo reale. La natura del campo di sterminio è tale che le SS hanno un totale e arbitrario potere di vita e di morte sui detenuti: possono decidere in un certo momento di ucciderli o di risparmiarli, senza venir puniti né premiati per questo. «Il campo è il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita senz’alcuna mediazione», afferma Agamben (191), che prende qui le distanze in modo decisivo dalla tesi della banalità del male. La «domanda corretta rispetto agli orrori commessi nei campi» – prosegue – non è «quella che chiede ipocritamente come sia stato possibile commettere delitti tanto atroci rispetto a degli esseri umani»: occorre piuttosto «indagare attentamente attraverso quali procedure giuridiche e quali dispositivi politici degli esseri umani abbiano potuto essere così integralmente privati dei loro diritti e delle loro prerogative, fino a che commettere nei loro confronti qualsiasi atto non apparisse più come un delitto» (*ibid.*). Non è dunque una “assenza” ma un dispositivo giuridico-politico che apre lo spazio del male. D’accordo. Ma la risposta di Agamben sulla natura di questo dispositivo è tanto più astratta e generica quanto più cerca di esser radicale: la Shoah non è che l’inveramento della più profonda essenza dello Stato, e il detenuto di Auschwitz è la figura perfetta della soggettività moderna, la conclusione inevitabile della filosofia della storia occidentale. Data la ferrea premessa che domina e muove la storia (il bando sovrano), tutto il resto ne segue tautologicamente – in spregio alla più banale evidenza, cioè che l’immediata uccidibilità è stata prodotta per fortuna solo in alcuni momenti e contesti della storia (moderna o meno), solo da alcune forme del potere e dello Stato. Non si può seriamente sostenere che la Shoah o i genocidi coloniali siano stati buchi neri di una modernità altrimenti pacifica e democratica, come non

si può seriamente sostenere che la storia contemporanea si riduca ad essi, che ne sarebbero l'essenza, l'inveramento, l'ovvio sviluppo a partire da una originaria premessa. In questo modo non si comprende storicamente la peculiarità di quegli eventi e delle strutture politiche che li hanno prodotti, come ha notato fra gli altri Enzo Traverso (2009). Si perde inoltre così il senso stesso di una storia fatta di contrasti e contraddizioni, e di una politica il cui scopo è discernere e comprendere le forme più giuste e quelle meno giuste dell'esercizio del potere.

#### 4. *La violenza come costruzione culturale*

I due approcci fin qui discussi, così diversi per taglio e per qualità scientifica, sono tuttavia accomunati dal soffocamento della concreta e peculiare dimensione storica. Nel primo caso essa si perde dietro una metafisica naturalista ed evolucionista: la violenza dipende dalla natura umana, e la storia è il processo lineare del suo controllo da parte della mano visibile dello Stato e di quella invisibile del mercato (per un'antropologia depurata dal concetto di "natura umana" si veda Sahlins 2008). Nel secondo caso la dimensione dominante è quella di una filosofia della storia vista come il dispiegamento di un significato originario – il "bando sovrano", di fatto la costituzione dello Stato come fonte dell'esclusione e della violenza. In entrambi i casi, alla storia è sovrapposta una Grande Narrazione che ne stabilisce in anticipo ogni significato. Non si tratta certo qui di evocare vecchie nozioni di "unicità" degli eventi storici, o un approccio idiografico contrapposto a uno nomotetico; piuttosto, di rivendicare una grana sottile della comprensione storica, fatta fra l'altro di interpretazioni locali, di tensioni e contraddizioni, di chiaroscuri più che della luce accecante di un senso che si dispiega e si replica in modo inesorabile.

È solo in una simile "grana sottile", io credo, che l'intelligenza socio-antropologica può utilmente combinarsi con quella storica; e che – è quanto da antropologo mi interessa forse di più affermare – il concetto di cultura può contribuire alla comprensione della violenza e della Shoah. Parlare di cultura è cosa ben diversa dal proporre una spiegazione "culturalista" degli eventi o delle strutture di lunga durata – del tipo ben espresso in un celebre passo di Wittgenstein (1967), che ricorda come sui libri delle elementari stia scritto che Attila intraprese le sue guerre perché credeva di possedere la spada del dio del tuono. Una "spiegazione", per inciso, non molto diversa da quella di Goldhagen (1996), che vede il "modello cognitivo" antise-

mita come causa della Shoah<sup>2</sup>. Il problema è piuttosto capire i codici e le pratiche interpretative che costituiscono una certa realtà sociale e le stesse soggettività che ne sono protagoniste: codici e pratiche che costituiscono dunque il significato dell'azione sociale. È importante osservare che non v'è spazio alcuno per la cultura, intesa in questo senso, né nel determinismo neoevoluzionista di Pinker (dove tutto è ricondotto a psicologia) né nella filosofia della storia di Agamben (dove tutto è ricondotto a potere). In entrambi i casi il significato degli eventi è già stabilito a priori da un impianto teorico che si confronta con la realtà empirica asfaltandola come uno schiacciasassi.

Il modello interpretativo più discusso in questo volume, quello della “banalità del male”, resta forse il più fecondo per una interazione tra storia e scienze sociali. È stato infatti la base dei lavori sulla Shoah proposti dalla psicologia sociale e da importanti indirizzi sociologici. Anche per l'antropologia si tratta di un riferimento importante – lasciando tuttavia aperta una difficoltà alla quale vorrei accennare in conclusione di questi rapidi commenti. Il problema che ha portato Hannah Arendt a coniare l'espressione “banalità del male” è quello della soggettività di Eichmann, e più in generale dei modi in cui una coscienza umana può accettare di rendersi attivamente partecipe di un male così grande, ignorando quelli che potremmo chiamare universali ed elementari principi morali. Ed è questo stesso problema che sta al centro di una serie di famosi lavori incentrati su “uomini ordinari” indotti con relativa facilità a compiere violenze e atrocità – da Milgram (1974) a Browning (1992), da Bauman (1989) a Todorov (1991). Com'è noto, Arendt decide di rispondere prendendo sul serio la strategia difensiva adottata da Eichmann al processo di Gerusalemme: quella di presentarsi come un banale funzionario che non ha mai fatto direttamente del male a nessuno, limitandosi ad eseguire – al meglio che poteva – i compiti affidatigli dai suoi “datori di lavoro”. Per Arendt il “grigio burocrate” è appunto la figura del male che caratterizza la modernità. La domanda è: in che modo le condizioni strutturali della modernità stessa (tecnologiche, burocratico-amministrative, ecc.) producono una simile soggettività, normale e mostruosa al tempo stesso?

È una domanda che implica una concezione della coscienza come non preesistente agli eventi storici e ai contesti culturali, ma come plasmata da essi. Nei lavori della filosofa, tuttavia, accade spesso che il problema della costruzione sociale della coscienza si trasformi in quello, per così dire, del-

---

2 Cfr. Hinton 1998 per una critica antropologica a questa nozione di modello cognitivo.

la sospensione di una coscienza “naturale” o universale. La caratteristica cruciale che Arendt attribuisce ad Eichmann è la “mancanza di pensiero” (Arendt 1978: 84). Nella sua ricostruzione storica del personaggio, la studiosa pone l’accento sui modi in cui egli riesce a “mettere a tacere” la sua coscienza: «Eichmann [ ] aveva una coscienza, e questa funzionò per circa quattro settimane nel senso normale, dopo di che cominciò a funzionare in senso inverso» – cioè compatendo se stesso, piuttosto che le vittime, per il “lavoro sporco” che era costretto a fare (Arendt 1963a: 103). E lo stesso argomento viene usato in riferimento agli “spettatori” tedeschi:

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

La possibilità di compiere il male scaturirebbe dunque da una mancanza, da un’assenza. L’influenza del sociale consisterebbe nel togliere qualcosa, nel mutilare la soggettività di una funzione che dovrebbe normalmente esserci: nel produrre un “vuoto” laddove si supporrebbe esistere un “pieno” di valori o sentimenti elementari, uguali per tutti (una “coscienza istintiva, animale”). Tutto ciò lascia in secondo piano la questione di come la violenza viene concretamente praticata, come i gesti violenti sono appresi e incorporati, quali codici culturali ne regolano la manifestazione. Anche nei modelli di psicologia sociale basati sul lavoro di Milgram il contesto sociale (l’obbedienza all’autorità) sembra influire sospendendo il normale stato di autonomia e responsabilità morale – sostituito da una condizione “eteronoma” in cui la coscienza resta per così dire la stessa ma non si applica (e il problema diviene piuttosto quello della produzione dell’indifferenza).

Nell’ottica antropologica si tratterebbe invece di ricostruire i modelli culturali che in positivo plasmano una soggettività capace di compiere il male. Modelli culturali da intendersi naturalmente come incorporati. Non è la coscienza astratta che impara a compiere la violenza, e che della violenza serba una memoria specifica: è piuttosto il corpo, sono le mani. È come andare in bicicletta: non una conoscenza astratta e discorsiva, ma un saper fare talmente introiettato da apparire “naturale”. Ma è appunto questa naturalità che l’approccio etnografico vuole smontare, risalendo alle regole sintattiche che la costituiscono. In altre parole, serve un approccio etnografico alla violenza. L’etnografia viene talvolta intesa esclusivamente come studio del presente, basato su metodi partecipativi. Sarebbe più corretto considerarla come una descrizione fenomenologica delle pratiche sociali,

che con una adeguata interrogazione delle fonti può essere applicata anche al passato. In questo modo potremmo giungere a considerare gli orrori della Shoah non come un collasso o un vuoto della cultura, ma come un pieno di cultura, qualcosa di faticosamente e consapevolmente costruito (nell'addestramento, nell'educazione, nelle relazioni quotidiane) da certi (non poi così banali) esseri umani.