

Culture del terrore: l'occulto, l'immaginario e l'amplificazione discorsiva della violenza

di Fabio Dei

Cultures of terror: the occult, the imaginary and the discursive amplification of violence

Historical and social approaches to terrorism (its definition, explaining theories etc.) are strongly diverging. However, they converge in directing attention to a peculiar aspect of the phenomenon: its «discursive amplification», the ability to produce a climate of insecurity and terror through the discursive and imaginative elaboration that violent acts trigger. This amplification is made possible through the media, which represent the indispensable sounding board for the attacks. But media coverage is only an aspect, maybe the most superficial, of discursive amplification: which instead consists above all in the opening of a hidden and opaque imaginative space, at the antipodes with respect to the transparency of the public sphere that the media (at least in theory) pursue. It is the space of rumors, gossip, suspicions, widespread anxieties, the imagination of unmentionable practices. A space that bears some resemblance to that of witchcraft in traditional societies. A space that feeds (being in turn fed) by the constitution of a hidden sphere of the powers of the State, which ultimately establishes a systemic relation with terrorism.

Keywords: Terrorism, critical terrorism studies, rumors, witchcraft, occult

1. Comprendere il terrorismo

A partire dall'attentato del 2001 alle Twin Towers, la produzione teorica sul tema del terrorismo ha avuto una vera e propria impennata sul piano internazionale, coinvolgendo molte diverse discipline: dalla politologia alla storia, dalla psicologia alla sociologia e, sia pure in misura minore, l'antropologia e gli studi culturali. Molta di questa letteratura si è concentrata sulle forme più appariscenti della pratica terroristica contemporanea, vale a dire quelle messe in atto da organizzazioni fondamentaliste e in particolare islamiste. Il dibattito si è spesso focalizzato su questioni definitorie. Che cos'è il terrorismo e come si distingue da altre forme di violenza e, più specificamente, di violenza politica? È una domanda alla quale non esiste risposta univoca e neutrale, dal momento

che il concetto di «terrorismo» non è esso stesso descrittivo ma valutativo: viene usato nel linguaggio comune, politico e istituzionale per indicare una pratica di violenza non legittima e in qualche modo barbara, incivile e persino «disumana». Dunque ognuno tende a classificare come «terroristi» i propri nemici. Come si dice spesso: chi è terrorista per l'uno, è per l'altro un combattente per la libertà. Da qui nette divisioni politiche, che hanno reso impossibile accordarsi su una definizione del fenomeno nel contesto delle organizzazioni internazionali; ma anche apparentemente insanabili divisioni accademiche. Schematizzando, si può dire che si fronteggiano una visione «ortodossa» e una «critica». La prima assume il terrorismo come una forma di devianza: ne vede l'essenza nell'operato di agenzie non statali che agiscono segretamente e praticano attentati nei confronti di bersagli per lo più civili e indifesi, scelti a caso o per il loro valore simbolico, al fine di condizionare certe scelte politiche delle istituzioni. È questo che accomuna ad esempio gli attentati anarchici a cavallo fra XIX e XX secolo, il terrorismo «rosso» e lo stragismo «nero» degli anni settanta, una serie di attentati legati a lotte autonomiste, religiose o di liberazione nazionale come quella basca, irlandese, palestinese (anche se in quest'ultimo caso ci si approssima talvolta alla guerriglia, che è fenomeno diverso dal terrorismo), e infine le strategie di Al Qaeda, dell'ISIS e dell'attuale jihadismo transnazionale. L'approccio «critico» (che si autodefinisce così perché fa perno sulle più radicali teorie poststrutturali, postcoloniali e critiche dell'attuale ordine mondiale tardocapitalista e neoliberista) propone una prospettiva inversa. Le radici della violenza politica stanno proprio negli Stati e nell'assetto classista e imperialista che storicamente essi hanno imposto. Il vero problema consiste non nel terrorismo in sé ma nella «guerra al terrore» che la sua presunta minaccia scatena; che si risolve (come nella reazione americana all'11 settembre) in ondate di aggressione neocoloniale molto più gravi e pericolose degli episodi cui dovrebbe rispondere.

Come ho cercato di mostrare in un precedente contributo, dedicato alla forma specifica del terrorismo cosiddetto «suicida», entrambi i punti di vista rischiano di cadere in ipersemplificazioni che non aiutano a una comprensione contestuale del fenomeno. Gli studi «ortodossi» ~~cadono~~ talvolta in una sorta di riduzionismo psicologico o criminologico, che li porta a indagare le caratteristiche personali dei terroristi reali o potenziali; oppure analizzano la razionalità strategica e strumentale delle operazioni terroristiche – un aspetto certamente cruciale, che non può però esser separato dai contesti culturali che costituiscono il significato di tali imprese per gli attori sociali stessi. Gli studi critici, da parte loro, pongono un problema importante ma lo impostano troppo spesso in modo ~~semplicistico~~ – banalizzando i ruoli delle diverse forze in campo e assolutizzando la narrazione di un Occidente malvagio e complottista che si crea i propri stessi mostri e li usa come pretesto per una politica del pugno di ferro.

In realtà, entrambe le prospettive trascurano il modo in cui gli atti terroristici assumono significato all'interno di contesti culturali specifici: un significato che è invece cruciale per comprendere sia le motivazioni dei perpetratori (in particolare lo «scandalo» della scelta degli attentatori suicidi, che li porta ad assumere contemporaneamente il ruolo di assassini e di vittime), sia le reazioni dei gruppi colpiti o minacciati e quelle degli «spettatori». L'espressione «contesti culturali» dev'essere attentamente distinta dalle visioni primordialiste così diffuse nel linguaggio comune e giornalistico, che interpretano il comportamento dei terroristi come radicato in credenze arretrate o irrazionali, o in forme di indottrinamento e lavaggio del cervello. Ma l'alternativa a un simile primordialismo ingenuo non può essere neppure la pura teoria della scelta razionale. È vero che si può giustificare la scelta del terrorismo – e del martirio o della missione suicida in particolare – in termini di efficacia strategica in una situazione di conflitto asimmetrico. Tuttavia, i protagonisti concreti di tali pratiche non sono agenti astratti e universali, esemplari di *homo oeconomicus* che bilanciano profitti e perdite; sono piuttosto soggetti morali costituiti da campi di relazioni sociali, habitus ed esperienze corporee, valori, sentimenti, sistemi simbolici, immaginari (inclusi quelli religiosi) condivisi. Comprendere forme specifiche di terrorismo implica la necessità di entrare in queste poetiche sociali o, se si preferisce, in queste configurazioni antropologiche della soggettività agente. E lo stesso si può dire delle reazioni al terrorismo, delle paure o del senso di odio e vendetta da esso indotto.

Questo principio di metodo ci porta a considerare quelli che potremmo chiamare – in un senso ampio del termine – gli aspetti «discorsivi» del terrorismo. Il fatto, cioè, che gli atti di violenza in sé sono circondati da una vasta produzione discorsiva e narrativa, iconica, immaginativa, rituale e performativa che ne plasma e ne elabora il significato – sia sul lato dei perpetratori e dei loro potenziali sostenitori o simpatizzanti, sia su quello dei bersagli reali o potenziali e degli «spettatori». Questa discorsività non è una semplice rappresentazione delle pratiche violente, ma finisce per diventarne parte costitutiva, vale a dire per agire essa stessa nella creazione di una «cultura del terrore» (Taussig 1984). In altre parole, si potrebbe parlare di una amplificazione discorsiva e immaginativa dell'atto terroristico, senza la quale esso perderebbe gran parte del suo significato e della sua efficacia.

2. Il terrorismo come comunicazione simbolica

Il nesso tra produzioni discorsive, immaginario collettivo e violenza è colto anche dai due principali filoni di letteratura cui ho fatto cenno, quello «ortodosso» e quello «critico». Nel primo caso, inglobandolo nel concetto di efficacia strategica del terrorismo; nel secondo, riconducendolo alla creazione di una narrazione egemonica e ingannevole di una minaccia terrorista usata per legittimare la re-

pressione neocoloniale. Vediamo più da vicino queste due posizioni. Nel campo «ortodosso», si osserva spesso che le azioni e le campagne terroriste hanno in sé una finalità prevalentemente comunicativa. Non valgono tanto per le perdite specifiche che infliggono quanto come atti simbolici di propaganda da un lato, dall'altro come strumenti per la creazione di un complessivo clima di paura e insicurezza. Ciò vale soprattutto per gli attentati compiuti contro vittime civili scelte in modo casuale e indiscriminato. Ma anche nel caso di danneggiamenti pesanti inflitti al nemico (ad esempio obiettivi militari o industriali, assassinio di leader politici, etc.) resta prevalente la finalità di propaganda o di «pedagogia» (il «colpirne uno per educarne cento» della lotta armata degli anni settanta). Se così non fosse, non saremmo più di fronte a terrorismo in senso stretto ma ad altre tipologie di scontro, come la guerriglia. La componente simbolica è poi particolarmente evidente nel caso delle missioni suicide. In esse, la morte dell'attentatore non è solo l'effetto collaterale (che, potendo, si preferirebbe evitare) di una strategia che consente di ottenere risultati efficaci a basso costo. Al contrario, è una componente essenziale dell'attentato e del suo messaggio, perché dimostra l'assoluta dedizione alla causa e innesta un elemento sacrificale e catartico nel significato dell'azione violenta. Ma perché tale significato si dispieghi è necessario un sistematico supporto comunicativo, in due direzioni, diciamo una interna ed una esterna. Da un lato verso i propri sostenitori o potenziali simpatizzanti, tra i quali può costruirsi un diffuso culto dei «martiri» sostenuto dalla cultura popolare. È il caso ad esempio della resistenza palestinese, che si è costruita ideologicamente attorno alla figura del giovane martire e combattente il cui sacrificio restituisce onore alla terra patria: una figura che con la progressiva islamizzazione della lotta (soprattutto dopo la seconda *intifada*) ha finito per coincidere con l'*istisbbad* – quello che in Occidente chiamiamo appunto «attentatore suicida» o, ancora più impropriamente, *kamikaze* (equiparandolo al modello giapponese col quale ha poco in comune, se non la costruzione culturale di una morte bella e salvifica). Il radicamento territoriale della resistenza è qui supportato da un'ampia produzione culturale, che include i videotestamenti dei martiri, la diffusione di poster agiografici, cerimonie e riti commemorativi, canzoni, spettacoli e programmi televisivi (Oliver e Steinberg 2005; Hafez 2006; Abufarha 2009).

Dall'altro lato, il supporto discorsivo e comunicativo del terrorismo deve dispiegarsi verso l'esterno, nei confronti dei «nemici», dei governi e dell'opinione pubblica che si vogliono influenzare. La letteratura «ortodossa» insiste sul ruolo che in ciò giocano i mass media globali. La copertura mediatica degli attentati funziona da cassa di risonanza, non certo creando consenso attorno ai terroristi, ma amplificando il senso di minaccia, di insicurezza e vulnerabilità che essi intendono diffondere. Le forme moderne di terrorismo si sviluppano in effetti parallelamente alla crescita di una sfera informativa di ampia scala e di un'opinione pubblica per certi versi indipendente dal volere degli esecutivi. Il che conduce alcuni politologi

(per esempio Pape 2005, 44 e sgg.) a sostenere che le democrazie sono le vittime ideali del terrorismo: sia perché in esse c'è una soglia molto bassa di tolleranza verso la minaccia all'incolumità dei cittadini, sia e soprattutto perché garantiscono autonomia all'informazione e non hanno modo di impedire o controllare la pubblicizzazione degli attentati e delle connesse minacce. Alex Schmid, che ha cercato di elaborare una definizione di terrorismo basata sul consenso di un'ampia maggioranza della comunità accademica, dà **ampio** risalto a questo punto:

Si osserva spesso che la «minaccia» attribuita ai terroristi è del tutto sproporzionata rispetto all'effettiva violenza che essi sono in grado di mettere in campo (escluso il caso del terrorismo di Stato). È in effetti difficile valutare propriamente la minaccia, visto il carattere inaspettato delle azioni terroristiche e l'apparente casualità dei loro bersagli. Di conseguenza, si finisce per valutare la vulnerabilità più che la minaccia o il rischio: questi ultimi sono dunque largamente esagerati, sotto la spinta della propaganda terrorista e dell'annuncio di nuovi attentati. I mass media [...] tendono a dare grande rilevanza agli atti di terrorismo, il che aumenta la percezione di minaccia ben oltre la realtà effettiva del pericolo [...]. Il semplice annuncio di minacce (che talvolta può rivelarsi semplicemente fittizio) influenza il comportamento pubblico e costringe le autorità ad alzare i livelli di guardia e a organizzare dispositivi addizionali di sicurezza per infrastrutture critiche o luoghi di incontro pubblico – il che può implicare costi molto alti, mentre il costo per i terroristi può esser quello di una semplice telefonata o email (Schmid 2011, 79-80).

Insomma, i terroristi sfrutterebbero al meglio le caratteristiche del sistema che vogliono colpire, piegando a proprio favore proprio i nuclei cruciali delle democrazie (l'alto valore della vita umana, l'autonomia dei media). Non si tratta di un calcolo di tipo strategico-militare, ma di una tattica comunicativa: dal momento che l'intento degli attentatori è quello di creare una situazione complessiva di ansia, insicurezza e panico morale. Obiettivo che è stato perseguito nel modo più aperto e sistematico negli anni di maggior forza dell'ISIS, giunto a dotarsi di una vera e propria struttura di produzione mass-mediale, interamente giocata sull'amplificazione immaginativa delle atrocità e della paura. Come afferma ancora Schmid,

l'atto deliberato di violenza (o una serie di tali atti) intende produrre un effetto psicologico di estrema paura o terrore, sproporzionato rispetto ai suoi effetti materiali. I terroristi, per ottenere una simile paura, o almeno un'ansia largamente diffusa nel pubblico al di là delle vittime e dei testimoni diretti, cercano di impressionare con la loro spietatezza e crudeltà, con azioni eccessivamente distruttive, con l'elemento della sorpresa [...]. A questo fine, i terroristi sfruttano con intelligenza i valori che guidano la trasmissione mediale delle notizie in paesi dove non esiste censura, con l'offerta di pubblicità gratuita per atti di violenza pieni di dramma e conflittualità (ivi, 82).

3. Gli «Studi critici» e la costruzione discorsiva del terrorismo

Tornerò oltre su questo punto. Consideriamo intanto la riflessione degli «studi critici» (da ora in poi CTS, *Critical Terrorism Studies*), che come detto si concentrano non tanto sulle strategie discorsive e comunicative dei terroristi, sul modo in cui essi sfruttano i media etc., quanto sui modi in cui la paura del terrorismo viene costruita e amplificata dal discorso egemonico occidentale. Traggio da un testo manualistico una sintesi di questo approccio. I CTS, si dice,

criticano senza sosta il modo in cui i leader politici e i media descrivono ed esagerano la minaccia terrorista nelle società occidentali; cosa ancora più importante, il modo in cui essi manipolano la paura pubblica in vista di profitti politici (e materiali). [...] Non v'è dubbio che il pericolo rappresentato dal terrorismo – come minaccia alla sicurezza individuale dei cittadini, o al modo di vita occidentale, o all'integrità dello Stato come istituzione – sia stato largamente esagerato. Di conseguenza la risposta alla minaccia del terrorismo, a partire ~~del~~ 11 settembre, è stata una reazione eccessiva, non necessaria e controproducente. I CTS sono stati in prima linea nel dettagliare la natura, le dimensioni e le conseguenze di tale esagerazione; sostenendo che essa è stata sfruttata per innescare processi più profondi e invasivi di sorveglianza, strategie securitarie, gestione dei confini, controllo sociale, limitazione della democrazia, neoliberalizzazione, trasformazioni legali e politiche d'eccezione (Jenkins 2016, 26).

I CTS nascono come reazione degli intellettuali più radicali alla «guerra al terrore» americana, interpretata come un pretesto per imporre: a) forme di aggressione e ingerenza neocoloniale nei confronti di vaste aree del mondo, economicamente e strategicamente cruciali; b) chiusura dei confini, politiche anti-immigrazione e ideologie neorazziste di demonizzazione dell'Altro; c) limitazioni alle libertà democratiche e ai diritti umani all'interno degli stessi paesi occidentali, con una tendenziale militarizzazione degli Stati e della stessa vita quotidiana. Gli studi «ortodossi», nella misura in cui considerano ingenuamente il terrorismo come un «fatto» o una categoria scontata, un fenomeno che semplicemente esiste là fuori nel mondo e che va «spiegato», non fanno altro che legittimare questa discorsività egemonica con le sue precise finalità politiche. Al tempo stesso, distolgono l'attenzione da un altro tipo cruciale di terrore, quello prodotto dagli stessi Stati occidentali moderni (anzi, per alcuni autori, dalla forma-Stato in generale). Il «terrorismo di Stato» è in effetti un tema molto importante: ed è interessante ragionare su cosa ha in comune con il terrorismo anti-statale, vale a dire la dimensione almeno parzialmente sotterranea e «occulta» (un punto su cui tornerò oltre). Per la verità, non è corretto dire che gli studi ortodossi trascurano questo tema, che è invece cospicuamente presente ad esempio nella citata definizione di Schmid (il quale distingue oltretutto il vero e proprio terrorismo di Stato da quello «sponsorizzato» dallo Stato; Schmid 2011, 28, 70 e *passim*). Ma i CTS vanno

ben oltre, sostenendo di fatto che «molti atti di terrorismo non-statale possono esser meglio compresi in relazione al terrorismo di stato e come reazione ad esso» (Jenkins 2016, 29). Affermazione che ha due possibili risvolti. Uno di essi, molto importante, è che nel tentativo di capire i significati della pratica attuale del terrorismo occorre ripercorrere una genealogia della violenza politica profondamente radicata nella storia dell'Occidente e della forma Stato-nazione. L'altro, assai più discutibile, riguarda le attribuzioni di colpa e responsabilità. Il pensiero critico e postcoloniale tende ad assumere una filosofia della storia nella quale tutto il male ha origine nell'egemonia occidentale e nel potere statale: dunque anche la violenza del terrorismo non può che rappresentare una forma distorta o un sottoprodotto di quello stesso male. Se non, come detto, un semplice pretesto per giustificare le sproporzionate campagne interne ed esterne di guerra al terrore.

Ho esposto altrove (Dei 2016, 8 e sgg. e *passim*; 2017, 36 sgg.) le mie riserve su questa complessiva impostazione ideologica: il Grande Racconto totalizzante che la sorregge impedisce di comprendere la complessità e le zone grigie delle forme di violenza politica e di «terrorismo» contemporanee. Così, da un lato i CTS hanno ottime ragioni nella polemica contro certe banalità e luoghi comuni della letteratura sul terrorismo: ad esempio la tendenza a depoliticizzare il fenomeno, riconducendolo a patologie psicologiche o sociali, a credenze irrazionali o a una sorta di primordialismo culturale. Ed è certamente corretta la loro insistenza sul carattere socialmente e «discorsivamente mediato» (Fitzgerald 2016, 120) del terrorismo: nel senso che si tratta non di un «fatto» che semplicemente esiste là fuori nel mondo, ma di una categoria interpretativa, frutto di una classificazione arbitraria e politicamente situata, che include alcuni eventi di violenza politica compiuti da alcuni soggetti, escludendone altri. Solo che nella furia di smascherare e decostruire il discorso egemonico, tali analisi inciampano spesso nell'ipotesi di una sorta di metapotere (lo Stato-nazione? La biopolitica? Il capitalismo o il neoliberalismo globale?) che gestisce dall'alto tutta questa costruzione sociale della realtà, piegandola alle proprie volontà di rapina e di repressione. Una visione un po' ingenua del problema dell'ingiustizia sociale e del ruolo dello Stato nel mondo globale contemporaneo (Dei 2017).

Nondimeno, l'analisi del discorso sul terrorismo porta verso direzioni di indagine molto interessanti. Di tutti i fenomeni sociali si può dire che sono in qualche misura «culturalmente costruiti» – che la loro esistenza dipende da plasmazioni discorsive basate a loro volta su convenzioni condivise (il che non equivale a dire che sono «spettri del potere», anche se in tali discorsi e convenzioni non è certo assente una dimensione in senso lato politica). Ma per il terrorismo ciò vale in modo particolare, per la sua natura nascosta, incerta, informale e irregolare. Josepa Zulaika, studioso basco autore di una importante etnografia sull'ETA (Zulaika 2000) e tra i principali esponenti dei CTS, osserva ad esempio che il terrorismo si basa costitutivamente su una dimensione di bluff, sul lasciar

intendere minacce, seminare sospetti in modo tutt'altro che unitario e coerente. Naturalmente è vero (e Zulaika sembra talvolta dimenticarlo) che il bluff acquista forza in virtù degli atti reali – degli attentati effettivamente compiuti e del loro grande, per così dire, «effetto di realtà». Tuttavia gli eventi, i frammenti comunicativi che li accompagnano, le minacce esplicite o implicite acquistano coerenza e sono trasformati in una narrazione strutturata attraverso procedure stilistiche e retoriche precise. Si potrebbe dire che c'è uno spazio molto ampio tra il fatto in sé e l'attribuzione di senso, ciò che rende possibile trasformare il fatto in una notizia televisiva, in una dichiarazione politica e così via. Non dipende da quanto sia eclatante il fatto in sé. Ad esempio l'11 settembre non ha certo imposto, in virtù della sua incredibile forza d'impatto, un'interpretazione autoevidente. Non solo l'evento è stato amplificato in tempo reale dai media, attraverso immagini che lo hanno collegato a un intero campo dell'immaginario cinematografico e televisivo. Di più, il drammatico mistero di cui si è circondato ha lasciato spazio a un intreccio di strategie discorsive e narrative diverse (le narrazioni sulle vittime, quelle sui carnefici, sulla polizia e i pompieri, sugli spettatori etc.). Strategie che solo dopo molto tempo hanno finito per consolidarsi in modelli egemonici riconosciuti (centrati attorno al ruolo di Bin Laden, al riconoscimento di Al-Qaeda come nemico globale ecc.); e che ancora oggi, come pochi altri eventi storici (fra questi l'assassinio di Kennedy, anch'esso legato alle infinite interpretazioni e connotazioni delle immagini, come quelle del filmato di Zapruder), è generatore di teorie del complotto e di visioni alternative della storia.

4. Self-fulfilling prophecy?

I CTS insistono sul fatto che in questi spazi di costruzione del fenomeno si inserisce prepotentemente lo stesso antiterrorismo – nei suoi aspetti pratici e operativi, oltre che in quelli discorsivi. Beninteso, non si tratta di sostenere che gli attentati sono in realtà messi in atto o almeno sponsorizzati dai servizi segreti degli stessi paesi che ne sono vittima. I CTS non cadono nelle teorie del complotto (anche se talvolta sembrano avvicinarvisi pericolosamente); e neppure il loro ragionamento è riducibile al semplicistico concetto di una «paura» indotta dal potere tra la popolazione, per poterla meglio controllare e poter imporre misure antidemocratiche e «stati di eccezione permanente». Il fatto è però che l'antiterrorismo deve anch'esso collocarsi in una dimensione segreta e ambigua, mimetica rispetto a quella del suo avversario. Il suo lavoro è fatto di una *intelligence* che si muove sempre su basi molto incerte, di informatori mai del tutto fidati, di pratiche illegali e «eccezionali», di operazioni di infiltrazione nelle quali il confine tra amici e nemici, tra lo stare dall'una o dall'altra parte, non è mai così netto. Terrorismo e antiterrorismo fanno per certi versi sistema: contribuiscono entrambi, pur su

sponde diverse, alla costruzione di una dimensione dell'immaginario e della vita sociale percorsa da una peculiare miscela di paura, sospetto, minaccia, violenza: la dimensione che chiamiamo appunto terrore.

Zulaika giunge a sostenere, sulla base di simili argomenti, la tesi del terrorismo come *self-fulfilling prophecy* – una profezia che *sia* autoavvera, creando essa stessa la realtà delle proprie (immaginarie, a suo parere) premesse (Zulaika 2009). Citando Robert Merton, definisce così una profezia che si autoavvera

c'è in principio una falsa definizione della situazione, la quale evoca un comportamento che la fa diventare vera. La validità spuria della profezia autoavverantesi perpetua un regno del terrore: perché il profeta citerà il corso effettivo degli eventi come prova del fatto che aveva ragione fin dall'inizio [...] Tali sono le perversioni delle logiche sociali (Merton 1968, 477; cit. in Zulaika 2016, 104).

Per rafforzare questo argomento, Zulaika si riferisce alle ricerche antropologiche sulla stregoneria, fenomeno in cui crede di individuare la stessa dinamica. Usa in particolare il celeberrimo studio di Evans-Pritchard sugli oracoli, la magia e la stregoneria tra la popolazione nilotica degli Azande, e la rilettura altrettanto famosa che negli anni sessanta ne era stata proposta da Peter Winch, filosofo wittgensteiniano interessato a mettere in discussione una visione etnocentrica e universalista della razionalità cognitiva. Mi soffermo brevemente su questo punto perché Zulaika, pur fraintendendo sostanzialmente il discorso di Winch e portandolo verso conclusioni opposte a quelle intese dall'autore, apre una riflessione di grande interesse.

Dunque, gli Azande sono soliti ricorrere agli oracoli nella vita quotidiana per individuare i responsabili di sciagure (cioè coloro che in virtù di una «forza stregante» involontaria o volontaria danneggiano altri individui), oppure per decidere se intraprendere o meno certi corsi di azione. L'autorità di cui godono gli oracoli è talmente radicata nella cultura e nella struttura sociale da non esser mai messa veramente alla prova. Eventuali fallimenti delle previsioni sono spiegati attraverso ragioni ad hoc (ad esempio l'impurità del richiedente o dell'apparato rituale utilizzato); ma soprattutto, visto che il comportamento è guidato dalle previsioni, gli eventi che accadono effettivamente sono interpretati come dimostrazione della correttezza delle previsioni. Ecco come Winch presenta la sua interpretazione:

Lo spirito con cui gli oracoli sono consultati è molto diverso da quello col quale gli scienziati fanno esperimenti. Le rivelazioni oracolari non sono trattate come ipotesi, e poiché il loro senso deriva dal modo in cui sono trattate nel loro contesto, esse non sono dunque ipotesi. Non rappresentano un fatto di interesse intellettuale bensì il modo principale in cui gli Azande decidono come devono agire. Se l'oracolo rivela che una linea di azione progettata è piena di pericoli mistici a causa della stregoneria e della magia, quella linea d'azione non sarà portata avanti; e allora il problema

della confutazione o della conferma semplicemente non si porrà. Potremmo dire che la rivelazione oracolare ha lo status logico di una ipotesi non soddisfatta, se non fosse che il contesto nel quale questo termine logico è generalmente usato suggerisce ancora una stretta e fuorviante analogia con le ipotesi scientifiche (Winch 1964, 135).

Ora, Zulaika vuole affermare che la logica che sta dietro alle decisioni dell'antiterrorismo è simile a quella del ricorso degli Azande all'oracolo. L'assioma dell'antiterrorismo è che un prossimo attentato ci sarà certamente: il problema non è se, ma quando. Ciò impone una strategia di prevenzione: ma dal momento che questa implica azioni come l'invasione dell'Iraq, la carcerazione a Guantanamo o altre misure contro i potenziali futuri attentatori, finisce appunto per accentuare di gran lunga la possibilità che un attentato ci sia davvero. Allora, afferma Zulaika,

le proiezioni dell'antiterrorismo sono come le certezze oracolari: una volta che abbiamo la certezza che il male accadrà, non importa come, nella stessa maniera fatalistica in cui gli Azande credono che *accadrà* una stregoneria, e attribuiamo la colpa attraverso il ricorso a un oracolo, allora dobbiamo agire *preventivamente adesso* contro eventi che si presume accadranno *nel futuro*. [...] Ma con quale «realtà» abbiamo a che fare in questa cultura del controterrorismo? Possiamo compararla con la realtà-basata-sulla-cultura e condivisa da una comunità-di-credenza: una realtà il cui senso può esser compreso solo nel modo in cui gli antropologi hanno decifrato le società primitive (Zulaika 2009, 202-203; corsivi nell'originale).

È un argomento bizzarro, perché rovescia e fraintende del tutto la logica che guida sia Evans-Pritchard sia, e soprattutto, Winch. I quali non intendono sostenere che la stregoneria degli Azande è un grande inganno ordito dall'alto e sostenuto dalla dimostrazione spuria (dalla «perversione della logica sociale») della *fulfilling prophecy*: ma, esattamente al contrario, che quello è il normale modo di pensare sia per «loro» che per «noi». È significativo che, citando il passo di Winch sopra ricordato, Zulaika (2009, 202; 2016, 105) ne distorca il senso tagliando una frase a metà. «Potremmo dire che la rivelazione oracolare ha lo status logico di una ipotesi non soddisfatta» – afferma Winch. E aggiunge: «(...) se non fosse che il contesto nel quale questo termine logico è generalmente usato suggerisce ancora una stretta e fuorviante analogia con le ipotesi scientifiche». Senonché Zulaika dimentica di riportare questa seconda parte del periodo. A lui interessa identificare il controterrorismo con la formulazione di ipotesi irrealistiche sul futuro, che dominano e guidano l'interpretazione e le azioni sul presente. Saremmo di fronte a un «gioco sull'asse del tempo, rivelatore della tipica manipolazione che caratterizza sia la magia associativa sia il terrorismo» (2009, 204). Ma Winch vuol dire l'esatto contrario. In gioco non sono ipotesi da verificare, ma neppure ipotesi consapevolmente false che vengono imposte come vere attraverso «manipolazioni» e strategie di guerra preventiva. Il raffronto con la comprensione

antropologica di una società diversa è utile proprio per questo: ci spinge a ricostruire dall'interno sistemi culturali complessivi, nei quali una parte sorregge ogni altra e non ha senso parlare in modo assoluto di falsità e verità, manipolazione, perversione logica, o puntuale verifica empirica. Tutti termini, questi ultimi, che fanno riferimento a diversi giochi linguistici, a porzioni di discorso strutturate in modo più formalizzato e, si potrebbe dire, più superficiale: cioè lontane da quel «letto di roccia», per usare l'immagine wittgensteiniana, sul quale poggiano le basi del rapporto tra linguaggio e mondo. Letto di roccia al quale occorre tentare di approssimarsi se vogliamo capire qualcosa della stregoneria e, probabilmente, anche del terrorismo.

5. Terrorismo e stregoneria

L'aspetto più importante della comparazione fra stregoneria e terrorismo non risiede dunque nella «mentalità magica» e nella logica spuria della verità oracolare, come sembra credere Zulaika, che oltretutto ne propone una lettura primordialista (si accontenta di dimostrare che il discorso dell'antiterrorismo, come quello dei «selvaggi», è magico e irrazionale). L'accostamento con la stregoneria è invece molto utile a evidenziare una dimensione del terrorismo, vale a dire la sua segretezza, il fatto che si muove in uno spazio sotterraneo, occulto, imprevedibile. È lo spazio di una violenza che si manifesta come aggressione (o minaccia) personale, in modo improvviso e incontrollabile, ad opera di soggetti che non sono immediatamente riconoscibili come perpetratori. Ed è uno spazio che, proprio in quanto indefinito e informale, è costantemente elaborato attraverso il lavoro di un immaginario discorsivo e iconico, il quale si collega strettamente alla rappresentazione delle relazioni di potere. Ecco, questi quattro aspetti – l'occulto, la violenza, l'amplificazione discorsivo-iconica e le relazioni di potere – sono cruciali per comprendere il concetto di terrore.

Gli studi antropologici sulla stregoneria hanno avuto una intensa stagione nel periodo funzionalista, sulla scia proprio dei lavori di Evans-Pritchard, che spostavano l'attenzione dal problema della «mentalità magica» a quello dell'espressione e del controllo della conflittualità sociale. Fra anni sessanta e settanta, è stata soprattutto Mary Douglas a innestare su questa visione sociologica la tematica strutturalista della cosmologia: collegando la paura della stregoneria e il riconoscimento della «strega» come nemico interno e occulto alle nozioni di purezza e impurità e alla costruzione simbolica del rischio e del pericolo (che avviene in modi diversi in società caratterizzate da maggiore forza o debolezza del «gruppo» e della «griglia», vale a dire del controllo collettivo sugli individui e della obbligatorietà delle cosmologie condivise). Dagli anni novanta a oggi, una corrente di studi etnografici ha insistito su quella che potremmo chiamare una

nuova attualità della stregoneria e dell'occulto: categorie o forme dell'immaginario che in molti paesi ex-coloniali restano vive e al contempo si modificano come chiavi di lettura o reazioni alle nuove forme del potere economico e politico. Tra gli autori di questa fase, oltre ai più noti come i coniugi Comaroff e Peter Geschiere, sono stati Andrew Strathern e Pamela Stewart a insistere su aspetti vicini alla questione del terrorismo, e anche a proporre esplicitamente un accostamento fra i due fenomeni.

In un importante volume del 2004, Strathern e Stewart sottolineano il nesso tra le pratiche sociali di accusa di stregoneria e forme di elaborazione discorsiva come le voci e il pettegolezzo (*rumors and gossip*). «In tutte le società – essi affermano – le voci e i pettegolezzi tendono a formare reti comunicative nelle quali emergono paure e incertezze», le quali si collegano a loro volta alle strutture di potere esistenti, che possono essere implicitamente sfidate oppure esplicitamente supportate (Strathern e Stewart 2004, x-xi). Spesso sono proprio le voci e i pettegolezzi a rappresentare il substrato sul quale le accuse di stregoneria sono formulate, nel contesto di conflittualità sociali più o meno aperte. Queste ultime, nelle società con forme di potere centralizzato, si trasformano in processi e in pratiche formalizzate di caccia alle streghe: «con lo scopo specifico di identificare “gli agenti del male” – non solo per punirli ma per eliminarli dalla società, nel tentativo di rimuovere il “male” o l’“impurità” e di ricreare la “purezza”» (ivi, xi). Si può accostare in qualche modo questa situazione con quella riguardante il terrorismo? Secondo gli autori, un punto in comune è rappresentato dalla struttura ideologica delle società occidentali contemporanee, che accentuano la contrapposizione tra relazioni interne ed esterne. La dicotomia Noi-Loro che ha caratterizzato i decenni della Guerra Fredda è stata sostituita da quella dello «scontro di civiltà», che ha reso i potenziali nemici più presenti, nascosti e difficili da individuare all'interno della società occidentale stessa di quanto lo fossero un tempo i «comunisti». Non troppo diversamente dalle società di piccola scala basate sulla divisione in clan, il nemico pericoloso può nascondersi all'interno e colpire in modo inatteso e improvviso sulla base di «poteri» non direttamente ed empiricamente ravvisabili, che si insinuano nella «normalità» del quotidiano e rompono i rassicuranti e usuali schemi di aspettativa.

Si manifesta qui la prima caratteristica cruciale di quello che possiamo chiamare, distinguendolo da altre forme di violenza politica, il «terrore». Esso appare come una rottura della domesticità del mondo quotidiano: «il terrore consiste precisamente in intrusioni nelle aspettative di sicurezza, che mettono in discussione i processi mondani dai quali dipende la vita sociale. Ripetute rotture cambiano le percezioni delle persone e le rendono sempre più ansiose e vulnerabili ai disordini» (Strathern e Stewart 2006, 7). L'irrompere improvviso della violenza incrina insomma, in termini fenomenologici, l'ovvietà del «mondo naturale» e dell'orizzonte di fiducia nella vita e nelle relazioni sociali – un'esperienza che è facile

comprendere per chi abbia subito un'aggressione, un furto, un incidente, e il cui impatto emotivo si trasmette facilmente agli spettatori. Le pratiche terroristiche mettono in gioco a questo proposito diverse «estetiche». Da un lato quelle degli spettacolari spargimenti pubblici di sangue, come nel caso di una bomba fatta esplodere nel bel mezzo di un mercato affollato; dall'altro quella delle uccisioni nascoste che seminano un clima di paura e sospetto generalizzati (si pensi al fenomeno dei *desaparecidos* e al terrore di Stato di molti regimi dittatoriali del Novecento; il «Terrore» paradigmatico, quello della Rivoluzione francese, combina in un certo senso entrambi questi aspetti.

Su tale elemento di rottura si innesta poi una produzione discorsiva e immaginativa – ed è questa la seconda fondamentale caratteristica del «terrore» – che può amplificarlo, elaborarlo, collegarlo a sistemi simbolici e visioni cosmologiche. «Il terrore implica l'immaginazione [...] Un'aura di idee, profondamente imbevute di emozioni, circonda rapidamente gli eventi in sé» (ivi, 6-7). Naturalmente, l'espressione «immaginario» non implica qui giudizi sulla «verità» o «falsità» fattuale dei discorsi, delle immagini e delle rappresentazioni che si rapprendono attorno agli atti di violenza. Si tratta piuttosto di constatare che le reazioni pubbliche agli eventi «vanno quasi sempre oltre le più ovvie manifestazioni empiriche; e le cornici di senso costruite dai pensieri della gente sono altrettanto e forse più importanti delle osservazioni empiriche quotidiane, specialmente quando entrano in gioco forti emozioni e insiemi di valori». Per questo, «nel valutare l'impatto delle attività considerate come terrorizzanti o terroristiche in tutto il mondo, dobbiamo considerare che i loro effetti sono accresciuti dal lavoro delle emozioni e delle capacità immaginative della gente» (ivi, 6-7, 9). Esattamente nello stesso modo in cui le cornici culturali o immaginative sono cruciali, come già osservato sopra, nello stabilire il significato delle azioni terroristiche per i loro stessi perpetratori (ed è questo che le rende difficilmente comprensibili e prevedibili da parte delle *intelligence* che le valutano da un punto di vista prevalentemente strategico-militare).

Ora, questa produzione discorsiva e immaginativa che «sostiene» il terrore e fa anzi tutt'uno con esso può essere di due tipi: ufficiale e formale oppure informale e sotterranea. Nelle società tradizionali, il primo tipo è quello che passa dalle dichiarazioni ufficiali dei capi dei clan, che individuano nemici ben definiti e visibili. Il secondo tipo consiste invece in un flusso di voci, racconti e pettegolezzi che si trasmettono nelle relazioni quotidiane e si riferiscono a forze occulte, azioni nascoste e inconfessate, identità dissimulate di perpetratori del male. Questo secondo livello dell'amplificazione discorsiva del terrore è rilevante anche nelle società occidentali, dove non solo le relazioni faccia-a-faccia e l'oralità mantengono malgrado tutto un ruolo importante, ma le «voci» possono circolare anche attraverso il sistema mediale. Se la grande stampa e la televisione, nella loro fase più classica, tendono a riprodurre e amplificare le versioni ufficiali ed egemoniche, è anche vero che la democratizzazione comunicativa prodotta dalle

nuove tecnologie interattive e orizzontali (come i *social media*) finisce per reintrodurre dinamiche di circolazione dal basso non dissimili da quelle di *rumors* e *gossip*. Con l'effetto principale di introdurre nella conversazione il sospetto, le dicerie, la paura e il risentimento (ivi, 4). Beninteso, i due livelli non sono impermeabili l'uno all'altro. Il livello che potremmo chiamare popolare o folk della comunicazione è influenzato da quello egemonico o istituzionale, che può tentare di usarlo ideologicamente e piegarlo a obiettivi politici specifici. Ma il rapporto non è univoco. Questo è il punto che sembra sfuggire ai CTS. I quali colgono la dinamica della costruzione discorsiva delle minacce, della paura e dell'essenzializzazione dell'Altro (il «terrorista suicida» ecc.), ma la vedono come una semplice forma di mistificazione e di consapevole inganno (convincere le masse del falso) orchestrato dall'alto, in particolare dallo Stato. Il rapporto falsità/verità e quello alto/basso sono però più complessi. Proprio la comparazione con la stregoneria lo dimostra. La «gente» non è una massa amorfa plasmabile a piacimento, ma un soggetto culturale attivo, il cui «immaginario» si nutre certamente della materia prima della cultura di massa, è altrettanto certamente influenzato dalle strategie dei governi e delle forze di polizia etc., ma non funziona neppure come una tabula rasa su cui la comunicazione egemonica scrive le sue false verità. Il modello del Gatto e la Volpe che ingannano Pinocchio non ci serve a capire la forza delle rappresentazioni e delle reazioni al «terrorismo». Questa deriva piuttosto da una trama profonda e complessa di esperienze, emozioni, codici culturali, cosmologie, concezioni dell'ordine e del disordine, della purezza e del pericolo. Quegli aspetti che un'antropologia realmente «critica» dovrebbe essere in grado di cogliere, e che si trova invece assai raramente evocata nei CTS, troppo presi dalla missione di smascherare il Potere.

6. Terrorismo contro lo Stato e terrorismo di Stato: la prospettiva storica

Ho iniziato questa riflessione ricordando l'impennata degli studi sul terrorismo successiva all'attentato dell'11 settembre. Uno dei limiti di questa stagione scientifica è stata l'eccessiva insistenza sulla novità e sulle peculiarità del terrorismo di matrice islamista, cercando di formularne definizioni e di coglierne caratteristiche «essenziali» ma isolandolo da una più complessiva storia della violenza politica. Su questo punto ha fra gli altri insistito Francesco Benigno in un suo recente lavoro, caratterizzato invece dall'ampio respiro storico e narrativo. La sua tesi è che le forme attuali della strategia del terrore, come delle reazioni antiterroristiche, non siano così «nuove», risultando invece saldamente radicate in una tradizione occidentale e contemporanea della violenza insurrezionale e controinsurrezionale. Rifiutando recisamente la logica nomotetica della ricerca delle definizioni e delle essenze del fenomeno «terrorista», Benigno va piuttosto

in cerca di una sua genealogia, complessa e ramificata. Genealogia che parte dal terrore rivoluzionario francese e si articola poi nell'Ottocento in una tradizione di violenza insurrezionale, intesa come «ribellione di gruppi e di sette radicali contro i regimi autocratici e dispotici». Una tradizione, afferma l'autore, più «continua e persistente di quanto si sia comunemente ritenuto», che lega il radicalismo giacobino con i movimenti anarchici e la loro dottrina della «propaganda col fatto»; movimenti anarchici che a loro volta «hanno grande impatto nella diffusione su scala mondiale delle tecniche di resistenza armata, tra cui l'attentato politico» (Benigno 2018, 293).

Quella di Benigno è una tesi continuista molto forte: il «new terrorism» di oggi, malgrado le apparenze (la saldatura con fondamentalismi religiosi e dottrine islamiste), presenta molti tratti in comune con la pratica insurrezionale sviluppata nell'Europa degli ultimi due secoli. In particolare, in entrambi i casi, l'attentato terroristico

non è [...] messo in atto con il fine primario di terrorizzare, ma con quello di conquistare i cuori e le menti di un popolo considerato oppresso, quello in cui si identifica il gruppo autore dell'atto, che per suo tramite combatte anche una sua particolare battaglia per la primazia nel suo schieramento, per essere riconosciuto come il principale portabandiera della propria Causa. Lo scopo del gesto «terroristico» è in altre parole quello di delineare, attraverso un'immagine polarizzata sull'asse noi/loro, lo scenario di una guerra, definita in termini assoluti come scontro fra il bene e il male. Questa guerra in realtà può essere combattuta ma non vinta, e sono proprio le condizioni d'inferiorità sul campo, l'asimmetria del conflitto, che rendono necessario un gesto atto a spostare la lotta sul piano simbolico... (ivi, 301-302).

Nel contesto della riflessione sull'amplificazione discorsiva e immaginativa del terrore, la tesi di Benigno è molto utile perché fa coincidere la genesi del moderno terrorismo con lo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa e della loro capacità di plasmare l'opinione pubblica. La teorizzazione da parte degli anarchici del valore politico dell'attentato («un atto violento, improvviso ed eclatante») è legata alla diffusione della stampa, in grado di evidenziare la notizia e di farla risuonare presso vasti settori di pubblico: in particolare, grazie all'uso delle immagini, che giocano un ruolo fondamentale nel costruire il significato dell'evento. C'è in fondo sempre una componente «pedagogica» nel terrorismo, come già osservato: la cultura politica rivoluzionaria di cui esso è espressione è incentrata «sul ruolo cruciale di un'avanguardia illuminata, in grado di «svegliare» il popolo e avviarne la necessaria rigenerazione» (ivi, 108). Altrettanto pedagogica ed «esemplare» è la natura delle condanne del terrorismo e delle risposte ad esso. Benigno cita fra l'altro un discorso del 1901 del presidente americano Theodore Roosevelt, in risposta all'attentato anarchico che aveva ucciso il suo predecessore McKinley: l'anarchia, affermava Roosevelt, è

un crimine contro l'intera razza umana; e tutta l'umanità dovrebbe unirsi contro l'anarchico. Il suo crimine dovrebbe essere considerato un'offesa contro la legge delle nazioni, come la pirateria e quelle forme di furto di esseri umani conosciute come il commercio degli schiavi; perché esso è di un'infamia di gran lunga maggiore di altri (ivi, 108).

Reazione iperbolica, «esagerata» come non si stancano di ripetere i CTS: ma perché questa è una caratteristica strutturale e costitutiva del fenomeno, non spiegabile solo con la strumentale astuzia dei governanti.

L'intelligenza storica ci aiuta anche a comprendere meglio il rapporto fra il terrorismo anti-statale e quello di Stato. I due crescono e si sviluppano insieme. Per riconoscerlo non occorre aderire alle teorie del complotto, che reinterpretano le azioni terroriste come consapevolmente e strategicamente manovrate dagli apparati dello Stato, al fine di usarle come pretesti per politiche repressive o di aggressione. Gli attentati anarchici non erano un'invenzione dei servizi segreti, né la jihad islamista è un'invenzione della CIA (che pure l'ha a suo tempo armata e addestrata). Attentatori e *intelligence* si muovono però in un medesimo spazio occulto, nel quale le loro azioni e i loro rispettivi obiettivi possono intrecciarsi, raramente con forme dirette di accordo e collaborazione, spesso con azioni di depistaggio, infiltrazione, manipolazione. La lotta delle polizie segrete europee contro l'anarchismo a cavallo fra Ottocento e Novecento presenta caratteristiche simili: tanto da poter affermare che «il primo attentato esplosivo anarchico in Francia fu opera del prefetto Andrieux», o che la polizia zarista reclutava agenti segreti all'interno delle organizzazioni rivoluzionarie russe commissionando attentati contro i propri avversari politici; e così via (ivi, 112-117). Connivenze o strumentali manipolazioni di questo tipo sono tutto sommato rare (o è raro poterle dimostrare, perlomeno). Ciò che è costante è il fiorire di sospetti attorno a questo spazio segreto: uno spazio in sé generatore di pratiche e discorsi appunto complottisti, che rappresentano un perfetto terreno di coltura per la violenza che chiamiamo terrorista. Quanto si è speculato in Italia, per fare un solo esempio, sulle infiltrazioni di servizi segreti americani o di altro tipo nelle Brigate Rosse? È un punto che non si potrà mai dimostrare né escludere con chiarezza, per la natura stessa dello spazio d'azione dei soggetti in questione. E se anche un giorno tutti gli archivi segreti fossero declassificati e potessimo avere prove inoppugnabili in un senso o nell'altro, resterebbe come fatto storico e culturale il clima di sospetto creato da quelle voci e da quelle speculazioni.

Il che ci riporta al tratto caratterizzante del terrorismo: appunto, il carattere occulto. Anche Benigno, malgrado la sua antipatia per le leggi generali, finisce per affermare questo aspetto come una «costante» storica dell'azione terroristica:

la natura conspirativa, segreta e nascosta che la promuove. Motivi di sicurezza impongono anche laddove il gruppo d'azione armato sia espressione di un più vasto movimento politico, di celarne identità e organizzazione.

Questa segretezza, che dovrebbe salvaguardarne la capacità operativa dalle minacce di contrasto, è tuttavia anche un eccellente terreno per manovre da parte di soggetti esterni, in quanto la mancanza di pubblicità favorisce l'infiltrazione e la possibilità di eterodirezione (ivi, 303).

7. Culture del terrore

Per riepilogare: il terrorismo si sviluppa parallelamente ai mass media, che rappresentano l'indispensabile cassa di risonanza per i suoi messaggi. Ma la copertura mediale è solo un piano, il più superficiale, dell'amplificazione discorsiva del terrorismo: che consiste invece soprattutto nell'apertura di uno spazio immaginativo nascosto, opaco, agli antipodi rispetto alla trasparenza della sfera pubblica che i media (almeno in teoria) perseguono. È lo spazio delle voci, dei *rumors*, dei sospetti, delle ansie diffuse, dell'immaginazione di pratiche inconfessabili. Uno spazio che alimenta e viene a sua volta alimentato dalla costituzione di una sfera occulta dei poteri dello Stato, che con il terrorismo finisce come detto per far sistema. Lo Stato, ancora, sembra la grande ombra che si staglia sul tema del terrorismo. Lo Stato è la vittima o il carnefice? È l'argine alla violenza o l'origine ultima della violenza stessa? Spero di aver mostrato quanto la domanda, posta in questi termini, sia inutile e fuorviante. Bourdieu (2012, 25 sgg.), fra gli altri, ha sostenuto con grande chiarezza la necessità di svincolarsi dalle contrapposte e semplicistiche visioni dello Stato come angelo e come demone: come neutrale difensore della pace e dei diritti di tutti, da un lato, e dall'altro come istituzione meramente repressiva, funzionalisticamente volta a sostenere il potere delle classi dominanti contro quelle subalterne, e sul piano globale il dominio dell'Occidente sulle regioni (post)coloniali. Lo Stato non è mai soltanto trasparente conversazione razionale, né mai soltanto opaco intreccio di paure, violenze e terrore. È costituito da insiemi di pratiche, non necessariamente coerenti tra di loro, le cui implicazioni in termini di sospetto, paura e violenza devono esser comprese volta per volta.

Per concludere, vorrei brevemente discutere un esempio eclatante di amplificazione discorsiva del terrore offerto dalla letteratura antropologica. Si tratta dello studio di Michael Taussig sullo sfruttamento degli indigeni amazzonici nella produzione della gomma nei primi anni del Novecento (Taussig 1984, 1987). Una compagnia consorziata di imprese inglesi e peruviane si era stanziata nell'area del fiume Putumayo, ricorrendo per la raccolta del caucciù in larga misura al lavoro forzato degli indigeni. Nel giro di pochi anni, si era creato un sistema di violenze atroci e sistematiche nei confronti dei nativi, denunciato da alcuni viaggiatori e giornalisti, fino a indurre il Parlamento britannico a inviare una commissione d'inchiesta capeggiata dal console britannico in Brasile Roger Casement, lo stesso che aveva denunciato qualche anno prima un'analoga situazione di trattamento inumano dei nativi nel Congo belga. Le descrizioni di quanto accadeva nel Putu-

mayo si caratterizzano per il fatto di accentuare all'estremo la brutalità, le atrocità, la totale indifferenza dei bianchi nei confronti delle sofferenze degli indigeni. Si legge fra l'altro, in un reportage di Walter Handenburg del 1907, che i nativi

[...] venivano fustigati in modo disumano, fino a scoprire le ossa. Non ricevevano trattamenti sanitari, venivano lasciati morire una volta finita la tortura, sbranati dai cani della compagnia. Venivano castrati e venivano tagliate loro orecchie, dita, braccia e gambe. Venivano torturati con il fuoco, con l'acqua e crocifissi a testa in giù. I bianchi li tagliavano a pezzi con il machete e spaccavano la testa ai bambini piccoli facendoli sbattere contro alberi e muri. [...] Per divertirsi i funzionari della compagnia praticavano il tiro a segno, usando gli indiani come bersaglio. In occasioni speciali come il Sabato di Pasqua – il Sabato Santo – gli sparavano a gruppi oppure, a scelta, li cospargevano di kerosene e li mettevano sul fuoco, per divertirsi a vederli agonizzare (Taussig 1984, 88-89).

È una narrazione che, insistendo sui dettagli atroci, riprende *topoi* assai diffusi nella letteratura sul colonialismo americano, il cui paradigma è probabilmente la descrizione di Las Casas del massacro di civili compiuto a Caonao (Cuba) dai *conquistadores* nel 1513:

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 [...]. 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 (Todorov 1982, 170-172).

È il tema dell'indifferenza, delle uccisioni fatte per divertimento o senza motivo, a dominare questi resoconti. La stessa relazione di Casement insiste su questo punto: «i dipendenti di tutte le stazioni, quando non cacciano gli indiani, passano il tempo stando distesi sulle amache o a giocare d'azzardo». E aggiunge: «tali uomini avevano perso completamente la prospettiva o il senso della realtà dell'estrazione della gomma, essi erano semplicemente belve da preda che vivevano a spese degli indiani e si divertivano a versare il loro sangue» (Taussig 1984, 90, 92). Ora, il punto importante che Taussig fa rilevare è che, «anche se non ci sono dubbi sull'immensità della violenza, gran parte delle prove ci giunge attraverso racconti». E i racconti non sono (non soltanto, almeno) rappresentazioni delle quali possiamo cercare di discutere il valore di verità o il grado di invenzione,

in conformità a modelli drammatici (a «miti») già largamente diffusi. Sono invece essi stessi parte del processo che rende culturalmente possibile quella violenza: «testimonianze – afferma Taussig – del processo attraverso cui una cultura del terrore è stata creata e sostenuta» (ivi, 97). Questa «cultura del terrore» è il prodotto di una situazione sociale estrema, caratterizzata dalla totale anomia e da un senso di isolamento che alimenta nei colonialisti un intero immaginario di paure e di racconti terrifici riguardo la giungla, i cannibali, la crudeltà e dei «riti innominabili dei selvaggi» (per usare una famosa espressione da *Cuore di tenebra*). Immaginario che entra in un rapporto mimetico con le violenze reali e immaginate nei confronti degli indigeni.

Il sistema della tortura che essi [i coloni, i dipendenti della compagnia della gomma] avevano ideato per garantire la produzione della gomma rispecchiava l'orrore del mondo selvaggio che essi temevano, condannavano e inventavano [...]. Passo dopo passo il terrore e la tortura diventarono la forma di vita per circa quindici anni. Una cultura organizzata con le sue regole sistematiche, un suo immaginario, le sue procedure e significati, che trovano espressione in spettacoli e rituali volti a sostenere la precaria solidarietà dei dipendenti della compagnia [...] Ciò che richiede un'ulteriore analisi è la *mimesis* tra la natura selvaggia attribuita agli indiani e le pratiche selvagge perpetrate dai colonialisti in nome della [...] civiltà (ivi, 114-116).

Ci siamo con questo allontanati molto dalla fenomenologia e dai contesti del moderno terrorismo/controterrorismo. Eppure l'analisi di situazioni estreme come quella del Putumayo aiutano a capire – o almeno a problematizzare – aspetti importanti del discorso sul terrorismo diffuso nella società contemporanea. Rimandano in particolare al concetto di una «cultura del terrore» costituita in quello spazio occulto dell'immaginario, delle voci e delle narrazioni, delle pratiche di violenza ritualizzate – insomma, dell'amplificazione discorsiva – che ho cercato in questo articolo di evidenziare. Ancora Taussig:

Queste storie funzionavano creando, attraverso un magico realismo, una cultura del terrore che dominava sia sui bianchi che sugli indiani. L'importanza di quest'opera immaginativa va oltre la qualità epica e grottesca del suo contenuto. Il carattere veramente cruciale sta nel creare attraverso la finzione una realtà incerta, una realtà da incubo in cui l'interazione instabile di verità e illusione diviene una forza sociale di dimensioni orrende e fantastiche (ivi, 111).

È quella «realtà da incubo» che abbiamo visto manifestarsi come tratto cruciale della stregoneria e che caratterizza, anche se in modi più complessi e articolati, il mondo occulto e opaco del terrorismo. Così come non sarebbe difficile trovare nelle rappresentazioni contemporanee quello stesso gioco mimetico di paure verso un «altro» violento e incivile, alle quali si risponde con la ritualizzazione di una analoga violenza e inciviltà. Il problema, per le scienze sociali o gli studi

culturali critici, non è quindi soltanto smascherare le falsità e le manipolazioni strumentali del Potere, o i complotti della componente più occulta dello Stato. È anche, e soprattutto, scavare in questa peculiare realtà sociale, nella quale l'impatto scioccante della violenza e la minaccia costante di aggressione si unisce all'elaborazione narrativa e rituale (solo in parte formale e ufficiale) di un immaginario terrifico, nel quale i confini ordinari tra realtà e finzione vengono costantemente ridefiniti.

Fabio Dei
Università di Pisa
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere
Palazzo Carità – Via P. Paoli 15
56126 Pisa
fabio.dei@unipi.it

Riferimenti bibliografici

- Abufarha, N. (2009) *The Making of A Human Bomb. An Ethnography of Palestinian Resistance*, Durham-London, Duke University Press.
- Benigno, F. (2018) *Terrore e terrorismo. Saggio storico sulla violenza politica*, Torino, Einaudi.
- Bourdieu, P. (2012) *Sur l'Etat. Cours au College de France (1989-1992)*, Paris, Seuil; trad. it. *Sullo Stato. Lezioni al College de France, 1989-1990*, Milano, Feltrinelli, 2013.
- Dei, F. (2016) *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio*, Roma, Donzelli.
- Dei, F. (2017) *Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica*, in F. Dei e C. Di Pasquale (a cura di) *Stato, violenza, libertà*, Roma, Donzelli, pp. 9-49.
- Fitzgerald, J. (2016) *Critical Epistemologies of Terrorism*, in R. Jackson (a cura di) *The Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, London, Routledge, pp. 113-135.
- Hafez, M.M. (2006) *Manufacturing Human Bombs. The Making of Palestinian Suicide Bombers*, Washington, Institute of Peace Press.
- Jackson, R. (a cura di) (2016) *The Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, London-New York, Routledge.
- Merton, R. (1968) *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press; trad. it. *Teoria e struttura sociale*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Oliver, A.M. e Steinberg, P.F. (2005), *The Road to Martyr Square. A Journey in the World of the Suicide Bomber*, New York, Oxford University Press.
- Schmid, A.P. (a cura di) (2011) *The Routledge Handbook of Terrorism Research*, London-New York, Routledge.
- Stewart, P. e Strathern, A. (2004) *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Strathern, A. e Stewart, P. (2006) *Introduction. Terror, Imagination and cosmology*, in A. Strathern, P. Stewart e N. Whitehead (a cura di), *Terror and Violence*, London, Pluto Press, pp. 1-39.
- Taussig, M. (1984) *Culture of Terror - Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture*, in «Comparative Studies in Society and History», 26 (3), pp. 467-497; trad. it. *Cultura del terrore, spazio della morte*, in F. Dei (a cura di) *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, 2005, pp. 77-123.
- Taussig, M. (1987) *S Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Chicago, Chicago University Press.
- Todorov, T. (1982) *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil; trad. it. *La conquista dell'America*, Torino, Einaudi, 1984.
- Winch, P. (1964), *Understanding a Primitive Society*, «American Philosophical Quarterly», I, pp. 307-324; trad. it. *Comprendere una società primitiva*, in F. Dei e A. Simonicca (a cura di) *Origine e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Milano, Angeli, 1983, pp. 124-160.
- Zulaika, J. (2000) *Basque Violence: Metaphor and Sacrament*, Reno, University of Nevada Press.
- Zulaika, J. (2009) *Terrorism: The Self-Fulfilling Prophecy*, Chicago, University of Chicago Press.
- Zulaika, J. (2016) *The Real and the Bluff: On the Ontology of Terrorism*, in R. Jackson (a cura di), *The Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, London-New York, Routledge, pp. 92-112.

