

Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza

Domenica 15 Novembre 2009 22:28 Fabio Dei



Introduzione. Descrivere, teorizzare, testimoniare la violenza

Fabio Dei

La letteratura etnografica e il dibattito antropologico internazionale degli ultimi 15-20 anni si sono caratterizzati per una diffusa attenzione al tema della violenza di massa. Singolarmente trascurata nelle più classiche fasi degli studi (sia pure con rilevanti eccezioni), la violenza sembra trovarsi oggi al centro della riflessione antropologica; non solo come "nuovo" oggetto, o come una ulteriore "antropologia speciale", ma come campo decisivo per i complessivi scenari teorico-epistemologici della disciplina, così come per i problemi legati al suo "uso pubblico" e all'etica della ricerca e della scrittura. Questo volume presenta ai lettori italiani una scelta di saggi che di tale dibattito sono in qualche modo rappresentativi, sia per la rilevanza degli autori che per la varietà dei temi trattati. Nelle pagine introduttive, cercherò di ricostruire per grandi tratti il contesto in cui la moderna antropologia della violenza si sviluppa, discutendo alcuni fra i numerosi problemi che essa solleva.

1. Perché la violenza?

Il Novecento, il secolo in cui la scienza antropologica è diventata adulta e ha conosciuto il suo massimo sviluppo, è stato anche un'epoca di guerre, genocidi e violenze di massa di straordinarie dimensioni e intensità. L'appellativo di "secolo delle tenebre" (Todorov 2001) è forse unilaterale ed eccessivo; ma è indubbio che l'applicazione della razionalità tecnologica e amministrativa agli obiettivi dello sterminio di grandi masse di persone è stata senza precedenti. Inoltre, il grado altissimo di violenze e atrocità ha prodotto uno stridente e scandaloso contrasto con le autorappresentazioni in termini di progresso e di civiltà in cui la cultura novecentesca si è a lungo cullata. Ma di tutto ciò nella letteratura antropologica non c'è praticamente traccia. Inutilmente, o quasi, si sfoglierebbero gli autori più classici o le riviste più prestigiose in cerca di riferimenti alla Shoah, a Hiroshima, alle carneficine delle due guerre mondiali – fenomeni che pure hanno scosso l'opinione pubblica e la coscienza contemporanea, modificando profondamente quella che ben potremmo chiamare l'autopercezione antropologica della contemporaneità.

Ancora più sorprendente è la scarsità dei riferimenti alle violenze subite dai popoli cosiddetti indigeni – il principale e caratterizzante soggetto di studio della disciplina. Almeno da Mainowski in poi gli antropologi si sono posti l'obiettivo prioritario di "salvare" – descrivendole etnograficamente – le culture diverse e "primitive" che rischiavano di scomparire; ma hanno quasi sempre trascurato il fatto che questa scomparsa era il frutto non solo dell'inarrestabile incedere della civiltà e del progresso, ma anche e soprattutto di politiche palesemente etnocide, talvolta di vere e proprie pratiche di sterminio, da parte dei poteri coloniali. Il "moderno assalto globale degli stati-nazione contro popolazioni tribali di piccola scala e autosufficienti", con i suoi effetti spesso devastanti e con sistematici episodi di violenza e atrocità, e con un numero di vittime che nel secolo d'oro dell'imperialismo si conta nell'ordine delle decine di milioni (Bodley 1992, p. 37), è un macro-fenomeno storico che gli antropologi hanno avuto sotto gli occhi senza apparentemente riuscire a vederlo, e comunque senza tematizzarlo nei loro lavori.

Molti critici contemporanei, soprattutto nell'ambito dei *post-colonial studies*, vedono in questo silenzio un sintomo di complicità, perlomeno passiva, dell'antropologia. È un giudizio che a me sembra quantomeno parziale in termini di storia delle idee, e sul quale tornerò oltre. Si può intanto osservare che la mancata tematizzazione della violenza è strettamente legata alle principali condizioni pratiche ed epistemologiche del lavoro antropologico novecentesco. Sul piano pratico, sia per ragioni di sicurezza che per l'esplicita proibizione delle autorità locali o coloniali, gli antropologi lavorano spesso in aree pacificate, nelle quali il conflitto non è presente o perlomeno non si manifesta apertamente; e abbandonano il terreno quando le condizioni si fanno difficili. Ma anche quando guerra e violenza si manifestano apertamente, è raro che esse emergano alla superficie dei resoconti etnografici. Se ne parla magari nei diari di campo, nei corridoi delle Facoltà, e al massimo nelle prefazioni di monografie dedicate a più comuni temi antropologici, sempre però dando per scontato che si tratta di elementi estranei al vero nucleo scientifico della disciplina. Il caso forse più noto, e certamente emblematico, di questo atteggiamento è costituito dal lavoro di Evans-Pritchard fra i Nuer, condotto in un periodo di forte tensione fra questi ultimi e il governo del Sudan anglo-egiziano, per conto del quale l'antropologo conduceva la sua ricerca. A tali conflitti egli fa cenno soltanto nell'introduzione alla sua fortunata monografia del 1940, nel contesto di una esposizione delle difficoltà incontrate nella ricerca sul campo, e attribuite principalmente alla "intrattabilità" di carattere dei Nuer. "Al momento della mia visita – scrive – essi erano particolarmente ostili perché la sconfitta recente e le misure adottate dal governo per assicurarsi la loro sottomissione finale avevano suscitato profondo risentimento". Il livello di tensione è testimoniato dall'unico episodio di cui Evans-Pritchard riferisce: "un giorno, all'alba, truppe governative circondarono il nostro campo, lo perquisirono per cercare due profeti che avevano capeggiato una recente rivolta, e portarono via alcuni ostaggi minacciando di prenderne molti altri, se i profeti non fossero stati consegnati". Con una buona dose di *understatement*, l'antropologo commenta di essersi sentito "in una posizione equivoca", e di aver deciso poco dopo di lasciare il villaggio (Evans-Pritchard 1940, p. 44)^[1].

Di tutto ciò non v'è altro cenno nel resto del libro. Perché Evans-Pritchard non sente il bisogno, o l'obbligo, di tematizzare una situazione di guerra e violenza che palesemente domina la vita del popolo presso cui si trova, e che inevitabilmente sottodetermina l'incontro etnografico? L'obiettivo dell'antropologia, dal suo punto di vista, è descrivere e spiegare le *normali* strutture sociali e istituzioni culturali del popolo studiato: l'organizzazione ecologico-economica, la parentela, il sistema politico, la religione, e così via. L'antropologia che Evans-Pritchard rappresenta è interessata cioè a cogliere caratteristiche strutturali, indipendenti dagli episodi e dalla contingenza storica. Rispetto a queste finalità, i conflitti possono apparire puri elementi di disturbo che, oltre ad ostacolare un regolare *fieldwork*, sconvolgono l'ordinario andamento della vita indigena e non consentono di coglierne, appunto, la normalità^[2]. Quello che a noi oggi appare come un atteggiamento reticente e irreflessivo, che nasconde al lettore le condizioni politiche dell'incontro etnografico, era per l'antropologia classica un requisito di pertinenza disciplinare, nonché di oggettività e di dovuto distacco scientifico.

In altre parole, sono state le condizioni della produzione antropologica descritte come "realismo etnografico" – con la tendenza a non tematizzare il carattere storicamente e politicamente situato della ricerca – a ostacolare la visibilità dei fenomeni della violenza, e a impedire un loro riconoscimento come problemi centrali della rappresentazione culturale e del dibattito teorico. Questo riconoscimento è infatti iniziato proprio nel momento in cui le convenzioni del realismo etnografico hanno cominciato a incrinarsi. La svolta riflessiva che ha investito l'antropologia a partire dagli anni '80, per quanto tutt'altro che pacificamente accolta e causa di infinite discussioni, ha profondamente cambiato il modo di fare etnografia: o meglio, il modo di intendere il rapporto tra scrittura etnografica e ricerca, tra la soggettività dell'esperienza di campo e l'oggettività della rappresentazione culturale. È vero che la sperimentazione di nuove forme di autorità etnografica, sbandierata negli anni '80 da autori come James Clifford e George Marcus, è rimasta qualcosa di assai vago; tuttavia l'imperativo di tematizzare, piuttosto che nascondere, le condizioni soggettive e politiche della ricerca, nonché le retoriche rappresentative adottate, si è diffuso in modo ampio e irreversibile.

Gli antropologi che si sono trovati a lavorare in contesti dominati dalla violenza, dunque, non hanno più potuto fingere di ignorarne gli effetti sul loro campo di studio e sul proprio stesso ruolo di ricercatore. Del resto, nello stesso periodo (più o meno, l'ultimo quarto di secolo), altre condizioni hanno contribuito a far emergere in primo piano il problema della violenza etnica e politica. Non mi sembra irrilevante il fatto che protagonista di questa stagione degli studi sia stata una generazione di antropologi formatasi negli anni '60, nel clima della contestazione studentesca, dei movimenti di liberazione antiimperialista, dell'opposizione alla guerra in Vietnam, di ampia diffusione di una cultura pacifista e dei movimenti per i diritti umani. Sono anche gli anni in cui nella cultura occidentale emerge progressivamente la memoria della Shoah come tema portante della coscienza contemporanea, e le figure della vittima e del testimone divengono emblemi della soggettività tardo-moderna (Wieviorka 1998). Molti di questi studiosi, in aperto contrasto con gli ideali di distacco e neutralità scientifica che avevano guidato generazioni precedenti, hanno cercato di coniugare il rigore della ricerca scientifica con la passione dell'impegno etico-politico – sostenendo anzi che il primo non è veramente tale se non fa i conti ("riflessivamente", appunto) con il secondo. Al centro di questo impegno non poteva non collocarsi la denuncia e l'analisi delle forme di sopraffazione e violenza – sia quella palestinese sia quella "simbolica" connessa alle forme del potere e ai relativi campi del sapere, secondo la lezione di teorici in questi anni assai influenti come Foucault e Bourdieu. Ciò non significa affatto, o almeno non necessariamente, trasformazione dell'antropologia in una disciplina militante (un esito, come vedremo, auspicato invece da una delle autrici di questo volume; v. Scheper-Hughes 1995): significa però una profonda trasformazione dell'agenda teorica e del modo stesso di concepire il compito della rappresentazione etnografica.

Un terzo grande ordine di motivi, ancora, contribuisce all'inevitabile incontro di antropologia e violenza nell'ultima parte del Novecento. Mi riferisco ai mutamenti nella natura delle guerre e della violenza che affligge molte parti del mondo, soprattutto dopo la fine della Guerra Fredda. I conflitti regionali cosiddetti a "bassa intensità", così come gli scontri etnici o religiosi, le "guerre sporche" latino-americane e la violenza di stato, la pratica sistematica del terrorismo cancellano progressivamente il confine tra guerra e non guerra, tra militari e civili, tra "normalità" dei rapporti sociali e straordinarietà o emergenza dello stato di guerra. Nei conflitti di fine secolo, come è noto, la gran parte delle vittime

(tra ottanta e novanta per cento) si conta fra i civili; il monopolio statale della violenza si allenta a favore della proliferazione di gruppi paramilitari; colpire e terrorizzare le popolazioni non è più un effetto collaterale, ma l'obiettivo stesso delle strategie belliche e dei nuovi metodi di combattimento (Kaldor 1999, pp. 15-18, 117; v. anche Lutz 1999, p. 610). In ciò gioca un ruolo anche la diffusione di particolarismi e di politiche dell'identità etnica, che trapassano in alcuni casi in pratiche sistematiche di pulizia etnica e talvolta di vero e proprio genocidio, come nei due casi paradigmatici del Ruanda e della ex-Jugoslavia, discussi in alcuni saggi di questo volume.

La violenza assume dunque un carattere più diffuso nel tempo e nello spazio, penetra a fondo nella quotidianità, inverando la citatissima ottava tesi sulla filosofia della storia di Walter Benjamin - "La tradizione degli oppressi ci insegna che lo "stato di emergenza" in cui viviamo non è più l'eccezione ma la regola". Anche un'antropologia tutta concentrata sulle strutture piuttosto che sugli eventi non può più fare a meno di ignorarla. Anche perché la natura etnica dei conflitti e il loro intrecciarsi con politiche dell'identità chiamano direttamente in causa le categorie antropologiche di analisi, in alcuni casi, come vedremo, persino accusate di complicità nella costruzione di una cultura di discriminazione e di terrore. Si deve anche considerare, fra le differenze rispetto alle condizioni classiche della ricerca, che nel contesto tardo-moderno l'etnografo non è più solo sul campo, ma lavora accanto a giornalisti, troupes televisive, attivisti della cooperazione internazionale e dei diritti umani che proprio sui fenomeni di violenza dirigono la loro attenzione. Secondo alcuni (Avruch 2001, p. 645), è stato proprio l'impatto del movimento dei diritti umani ad esercitare un'influenza decisiva sugli sviluppi dell'antropologia contemporanea - in particolare, con la grande diffusione di relazioni sulle violazioni di diritti, i tentativi di dar voce alle vittime, la circolazione di testimonianze spesso assai dense sul piano etnografico.

Se una simile influenza è plausibile, è però anche vero che l'antropologia ha mantenuto un rapporto spesso assai critico nei confronti delle organizzazioni umanitarie, nelle cui politiche ha scorto assunti etnocentrici e una scarsa comprensione delle culture locali (v. ad esempio Malkki 1996). La cultura umanitaria e buona parte del discorso mediale sembrano considerare le manifestazioni della violenza nel mondo contemporaneo come legata a sacche di arretratezza, alla permanenza di una barbarie e di una irrazionalità che stridono scandalosamente rispetto alle conquiste della civiltà. Vi è alla base di ciò quella visione progressista della storia cui Benjamin reagiva, al culmine dell'aggressione fascista all'Europa, parlando di stato di emergenza permanente. "Lo stupore perché le cose che viviamo sono 'ancora' possibili nel ventesimo secolo è tutt'altro che filosofico. Non è all'inizio di nessuna conoscenza, se non di quella che l'idea di storia da cui proviene non sta più in piedi". Al contrario, il filosofo tedesco esortava a "giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto", cioè alla consapevolezza di un'emergenza come regola e non come eccezione (Benjamin 1955, p.76). In qualche modo, aggiungendo "cultura" a "storia", questo è il programma dell'antropologia contemporanea, che non solo attribuisce significati alla violenza, ma cerca di comprenderla come costitutiva di una teoria della società e della cultura.

2. Scrivere la violenza

Lo sviluppo di una sistematica attenzione alla violenza avviene dunque in relazione, da un lato, ai mutamenti delle condizioni strutturali nelle quali il lavoro antropologico ha luogo, dall'altro alla svolta riflessiva della disciplina e alla "crisi della rappresentazione" che la investe. Chi decide di affrontare questo campo si trova così di fronte, in primo luogo, al problema di come scrivere la violenza. I modelli discorsivi classici, dalle trasparenze etnografiche di Evans-Pritchard ai cristalli semiotici di Lévi-Strauss, sembrano poco appropriati; né vengono molto in aiuto le vaghe formule postmoderne che suggeriscono rappresentazioni dialogiche e polifoniche. Ciò che occorre ripensare è il presupposto usuale della scrittura etnografica, che - classica o postmoderna - si pone l'obiettivo di scoprire e restituire un ordine culturale, l'ethos di una società, la profonda coerenza di un modo di vita. È proprio quest'ordine che viene disintegrato nelle situazioni di violenza radicale. Soprattutto nelle "nuove guerre" di fine XX e inizio XXI secolo, la distruzione delle più basilari strutture antropologiche non è più soltanto un effetto collaterale dei combattimenti, ma un obiettivo consapevolmente perseguito. Le operazioni di pulizia etnica, come osserva Mary Kaldor (1999, p. 116), mirano a rendere un territorio inabitabile, non solo colpendone l'organizzazione produttiva, ma anche "istillando ricordi insopportabili sulla patria di un tempo oppure profanando tutto ciò che ha un significato sociale": ad esempio "attraverso la rimozione dei punti di riferimento fisici che definiscono l'ambiente sociale di particolari gruppi di persone", oppure "la contaminazione attraverso lo stupro e l'abuso sessuale sistematico...o mediante altri atti di brutalità pubblici e molto visibili".

L'antropologa Carolyn Nordstrom, a proposito delle sue esperienze in Sri Lanka e in Mozambico, parla di guerre in cui il controllo del territorio è perseguito disseminando paura, brutalità e assassinio. La "cultura del terrore" che ne risulta si basa sulla "forzata decostruzione delle realtà accettate nella vita quotidiana, in modo da disabilitare i sistemi basilari di significato e di conoscenza, quelli che definiscono i mondi della vita delle persone e rendono comprensibile l'azione [...] Se la cultura fonda la società, e la società fonda la costruzione sociale della realtà, allora disabilitare le cornici culturali equivale a disabilitare, per la popolazione civile, il senso stesso di una realtà vivibile, nonché la capacità individuale di agire..." (Nordstrom 1992, p. 261). Se l'obiettivo della scrittura antropologica è farci cogliere il punto di vista dei nativi, cioè ricostruire la compattezza fenomenologica del loro mondo, di fronte alla violenza radicale si tratta piuttosto di restituire il senso della dissoluzione di un mondo culturale. E' come se l'etnografo, abituato a cercare di seguire faticosamente la via che porta al significato, dovesse adesso ripercorrerla a ritroso. E in questo tornare indietro la stessa nozione di "ragione etnografica" viene messa in discussione. Nordstrom nota come il tentativo di capire le ragioni della guerra e della violenza "si avvicini pericolosamente all'obiettivo di rendere la guerra ragionevole", e rischi di fatto di "mettere a tacere la realtà della guerra" (1995, p. 138). Dunque, la ricerca di significati e ragioni della violenza contrasterebbe profondamente con l'obiettivo etnografico di comprendere il ruolo della violenza nel mondo-della-vita degli attori sociali.

Qui tocchiamo un punto importante. Si può ben sostenere, naturalmente, che in quanto attività umana la violenza è una pratica significativa e governata-da-regole come tutte le altre, e che comprenderla equivale a scoprire tali regole e significati; se pensassimo che comprendere equivalga a perdonare, confonderemo "l'idioma disciplinare delle scienze sociali con il linguaggio quotidiano" (Abbink 2000, pp. xii-xiii). Ma l'argomento sollevato da Nordstrom mette proprio in discussione l'adeguatezza del normale linguaggio delle scienze sociali, con i suoi effetti distanziati e generalizzanti, con la sua ricerca di un coerente insieme di motivi, ragioni, cause^[3]. Un ulteriore problema si pone per quegli etnologi che lavorano in contesti dominati dalla violenza di stato, dove le atrocità, le torture e la repressione sono al tempo stesso supportati e celati da un ordine discorsivo normalizzante, che le mostra appunto come ragionevoli e necessarie (ad esempio presentando il terrore come contro-terrore; v. Chomski 2004). Alcuni autori, in particolare M. Taussig, hanno avvertito il rischio di parlare del terrore con un linguaggio eccessivamente contiguo a quello che il terrore copre - contiguo se non nei contenuti, almeno nella forma di un ordine discorsivo conciliante, di una asettica chiusura nelle convenzioni accademiche, di un realismo che normalizza lo status quo. La complicità è reale, non soltanto simbolica, dal momento che il fatto stesso di parlare della violenza (ad esempio la diffusione di un repertorio di storie di atrocità) è parte integrante della "cultura del terrore", è anzi ciò che le permette di funzionare. Il legame indissolubile di violenza e ragione che fonda lo Stato moderno (il "discorso della ragione come quanto di velluto che nasconde il pugno d'acciaio") è per Taussig^[4] all'origine dell'inevitabile aporia in cui cadono i tentativi delle scienze sociali di parlare della violenza. Aporia che prende la forma di mimesi tra la rappresentazione e ciò che viene rappresentato^[5].

Costruire un controdiscorso, scrivere del terrore contro il terrore, diventa allora una faccenda assai complicata, che richiede - almeno per Taussig - una sovversione delle convenzioni compositive e della "poetica del bene e del male" radicata nel discorso egemonico; per accostarsi invece a quella poetica dello sciamanismo e della guarigione cui fa cenno in conclusione del saggio qui presentato, e che svilupperà nella sua più nota monografia (Taussig 1987). Ne risulta una scrittura frammentaria, discontinua, più evocativa che analitica e peraltro non sempre facile da seguire - soprattutto nelle opere degli anni Novanta. Non tutti gli etnologi sono, come Taussig, ossessionati dalla compenetrazione tra discorso e potere, e dai tranelli mimetici di una violenza che può infiltrarsi nelle forme stesse della sua rappresentazione e persino della sua denuncia. Tutti sono però alla ricerca di forme di scrittura adeguate a restituire la particolare tensione fra aspetti epistemologici, emozionali ed etici della propria esperienza di ricerca. I problemi sollevati dall'etnografia della violenza non sono forse diversi da quelli che caratterizzano oggi l'etnografia *tout court*; si manifestano però in modo più accentuato e spesso decisamente drammatico. Ad esempio, la classica tensione malinowskiana fra l'esperienza di partecipazione soggettiva del ricercatore, da un lato, e dall'altro le esigenze di oggettività della rappresentazione, cambia aspetto quando il ricercatore è coinvolto in esperienze di altissimo impatto emotivo, di terrore, di rabbia, di odio che annullano ogni possibile margine di distacco scientifico.

Ancora, uno dei problemi sollevati dalla svolta riflessiva dell'antropologia - il diritto dell'etnografo di parlare in nome dei soggetti della sua ricerca - assume qui caratteristiche peculiari. Non si tratta solo del fatto, ormai ampiamente affermato dalla tradizione dei *cultural e postcolonial studies*, che la presa di parola antropologica per conto degli "Altri" si fonda su presupposti di potere non analizzati, collocando i prodotti antropologici nell'ambito del discorso coloniale. Il posizionamento politico e discorsivo degli etnologi della violenza è più complesso e ambiguo di quello classico analizzato da critici come E. Said e G. Chakrabarti Spivak. In molti casi, la "presa di parola" è concordata con gli attori sociali, i quali possono vedere nel rapporto con l'etnografo, nella scelta di affidare alla sua scrittura informazioni riservate, segrete o magari strettamente intime, un importante ritorno comunicativo e pragmatico. I terroristi nord-irlandesi che concordano con l'etnografo le modalità di scrittura di un libro a loro dedicato (Sluka 1989, 1995a); i parenti dei *desaparecidos* argentini che confidano nel ricercatore, straniero e scientificamente obiettivo, perché si faccia portatore di una denuncia che in patria non riesce a farsi sentire (Robben 1995); i rifugiati che vedono nell'intervista biografica una legittimazione della loro storia e un riconoscimento del loro status (Malkki 1995a), sono solo alcuni fra gli esempi di un rapporto non unilaterale, di un complesso negoziato tra gli "interessi" dell'etnografo e quelli dei suoi interlocutori.

Il problema che si pone è di tipo diverso, e riguarda la messa in scena dello spettacolo del dolore e della sofferenza. Proprio per la sua pretesa di mantenersi vicina

all'esperienza vissuta, di mostrare la violenza non nella genericità delle sue "ragioni politiche" ma negli effetti sui corpi e sulle soggettività degli attori sociali, l'etnografia lascia emergere in primo piano i dettagli delle atrocità e i tormenti della memoria di chi è sopravvissuto. Questo sguardo ravvicinato, sia sull'orrore della violenza fisica e della tortura, sia sull'umiliazione e la disperazione di persone colpite alle basi stesse della propria dignità e dei propri affetti, produce per il lettore un effetto irriducibilmente ambiguo. La descrizione puntigliosamente dettagliata delle sevizie subite dagli indios del Putumayo, nel saggio qui presentato di Taussig, ne è un esempio; non meno forti e disturbanti sono i resoconti delle scene di genocidio, degli stupri e delle torture eseguite pubblicamente, delle mutilazioni dei corpi che punteggiano le etnografie delle "nuove guerre" contemporanee. Da un lato, lo shock emotivo che tutto ciò provoca può diventare strumento di testimonianza e di denuncia: la scrittura consegue il suo scopo scuotendo e indignando il lettore, e combattendo così quell'indifferenza che troppo spesso ha accompagnato le violenze di massa nella modernità. Dall'altro lato, tuttavia, lo spettacolo ravvicinato della violenza può suscitare effetti pornografici e voyeuristici, e la scrittura etnografica degenerare in una messa in scena in cui corpi e anime afflitti sono arbitrariamente e talvolta oscenamente esposti nella loro più profonda intimità^[6]. Ci si chiede allora se la trasparenza etnografica sia un atteggiamento moralmente legittimo di fronte alla sofferenza, e se l'indignazione militante non possa troppo facilmente trapassare in morbosità: tanto più all'interno di un contesto comunicativo e mass-mediale che ci ha fin troppo abituati allo sfruttamento delle immagini di violenza e alla penetrazione morbosa dell'intimità emotiva a fini di *audience* e di successo commerciale (Sontag 2003, p. 83 sgg.). Non è forse immorale usare quel dolore per sostenere la nostra impresa rappresentativa? Non sarebbe più corretto e rispettoso tacere, ritrarre lo sguardo in nome di una pietà che non è forse del tutto compatibile con la ragione etnografica? Naturalmente, tacere non serve però a portare testimonianza, a rendere o almeno a chiedere pubblicamente giustizia per le vittime.

Il confine tra i due aspetti dell'etnografia della violenza – testimonianza e spettacolo, denuncia e pornografia – non è mai ben definito. N. Scheper-Hughes e P. Bourgois (2004, p. 1) lo fanno dipendere dalla capacità di tener conto delle "dimensioni sociali e culturali" che conferiscono significato alla violenza, non limitandosi a rilevarne i soli "aspetti fisici". Ma per lavori antropologici questa è poco più di una tautologia. Più che dalla natura del testo (o dalle intenzioni dell'autore), la risoluzione in un senso o nell'altro dell'ambiguità sembra dipendere da effetti di lettura e dalle diverse sensibilità dei lettori. E' curioso che uno stesso autore, ad esempio il già citato Taussig, possa essere considerato da alcuni come ossessivamente volto a sottolineare "il perverso erotismo della violenza estrema" (Avruch 2001, p. 643); da altri (e a mio parere più sensatamente), come portatore, "con la sua capacità di raffigurare il terrore visceralmente", di "una istanza morale contro il potere esercitato nelle sue forme più grottesche" (Green 1995, p. 107).

Una possibile uscita dall'ambiguità può consistere in una etnografia centrata attorno alle voci dirette dei testimoni, in grado di aggirare (almeno in apparenza) i rischi di effetti estetizzanti e voyeuristici. In effetti, questa strategia è cospicuamente presente nella letteratura recente – a fronte di un uso assai limitato delle fonti orali nella tradizione etnografica anglosassone. L. Green (1995, p. 108) sintetizza questo atteggiamento nella formula dell' "antropologo come uno scriba, che documenta fedelmente le storie narrate dalla gente, ciò che essi hanno visto, sentito, annusato, toccato, interpretato e pensato". Qui sorgono tuttavia nuove difficoltà. Intanto, quando i testimoni sono i perpetratori della violenza piuttosto che le vittime, la posizione morale del ricercatore si fa ancora più complessa ed equivoca. Ciò accade in numerosi lavori sul terrorismo o su gruppi di guerriglia (dove gli interlocutori sono quasi sempre al tempo stesso esecutori e vittime)^[7], sulla violenza di stato, o su crimini comuni in contesti non bellici. La tensione fra le convinzioni e il senso di giustizia dell'etnografo, da un lato, e dall'altro la sua propensione professionale a empatizzare con gli informatori e a guardare il mondo dal loro punto di vista, si fa qui fortissima. Le riflessioni di A. Robben (1995) sulle interviste ai militari argentini responsabili della "guerra sporca", su cui tornerò oltre, ne sono un esempio. Ancora più forte, per l'ampio uso di trascrizioni di intervista e per il dilemma morale consapevolmente sollevato dall'autore, è il lavoro di P. Bourgois (1995) sugli stupri di gruppo nei quartieri portoricani di New York. Lo spazio lasciato al racconto diretto ed esplicito dei violentatori lascia emergere per intero il loro inquietante universo morale, e produce un profondo effetto etnografico e pornografico al tempo stesso^[8].

Il problema della voce dei testimoni ha però una dimensione più ampia, che riguarda anche le vittime stesse e che è stato messo a fuoco in primo luogo dagli storici. La storiografia contemporanea sulla Shoah, ad esempio, ha guardato con un certo disagio al ruolo crescente assunto nei media dalla narrazione autobiografica come strumento principale di rappresentazione degli eventi. Se la storia di vita e la memoria individuale sono fonti importanti per il sapere storico, esse non possono tuttavia sostituirlo e rendersi del tutto autonome, come sembra accadere in quella che A. Wiewiorka ha chiamato "l'era del testimone". Ora, contrapporre nettamente il discorso storico e la testimonianza biografica, il primo rivolto alla ragione e alla ricerca critica della verità, la seconda al "cuore" e alla costruzione del senso (Wiewiorka 1998, pp. 153-54), è una semplificazione inaccettabile dal punto di vista antropologico. I dubbi sollevati da Wiewiorka e da altri storici sono però tutt'altro che infondati. Non si tratta tanto di deplorare il carattere parziale e soggettivo della testimonianza e della memoria. Il perseguimento dell' "imparzialità" sembra non avere molto senso in contesti di violenza estrema; e passare attraverso il piano degli effetti soggettivi della violenza e del terrore è indispensabile, come abbiamo visto, per un approccio che si voglia definire etnografico (ne è un ottimo esempio il saggio di V. Das incluso in questo volume).

Ciò che occorre evitare è però l'assolutizzazione delle versioni testimoniali come rappresentazioni realistiche della verità. Il lavoro antropologico sulle storie di vita, così come gli studi psicologici sulla memoria individuale e collettiva, ci mostrano la complessità delle procedure di plasmazione culturale del ricordo autobiografico, di fusione tra esperienze personali e modelli culturali diffusi^[9]. Ciò rende i racconti testimoniali documenti di inestimabile valore antropologico, senza che tuttavia il discorso etnografico stesso si possa esaurire in essi o nascondersi dietro la loro autorità. Il rischio del ventriloquismo etnografico denunciato in un famoso passo di C. Geertz (1988, p. 145) si fa qui particolarmente forte; così come peraltro si fa forte, se non insormontabile, la difficoltà di sottoporre a critica delle fonti e ad esercizi di distaccato scetticismo i racconti drammatici ed emotivamente esplosivi delle vittime di violenza estrema. Ancora una volta, l'impatto con il dolore e la sofferenza, oltre che con l'implicita o esplicita richiesta di solidarietà e partecipazione umana, sembra paralizzare l'atteggiamento "scientifico" e porre in questione le più consolidate forme di scrittura.

Vorrei far notare la prossimità tra questi problemi e quelli posti dal dibattito storiografico ed epistemologico sulle modalità di rappresentazione della Shoah – un ambito con il quale l'antropologia ha finora dialogato troppo poco. Anche in questo caso, sono centrali i dilemmi etici sollevati dalla rappresentazione della sofferenza e quelli relativi al rapporto tra scrittura ed eventi estremi. Quale forma espressiva consente di parlare legittimamente della Shoah – nel senso di restituire la natura terribile e peculiare dell'evento, e rispettare al contempo la memoria delle vittime? Come Adorno sosteneva che è barbaro fare poesia dopo Auschwitz, non potremmo considerare ugualmente inappropriata sul piano etico la scrittura saggistica e accademica, con il suo sfoggio di erudizione, le sue note a piè di pagina, il suo compiacimento intellettualistico (Kellner 1994, p. 409)? L'oggettivazione e il distanziamento storiografico non contrastano forse con le istanze della memoria e del lutto? E, soprattutto, il medium ordinante e normalizzante della scrittura non tradisce di per sé l'essenza estrema della pratica genocida, che consiste proprio nello spezzare l'ordine e la normalità culturale? Come osserva J. Young (1988, p. 16), "una volta scritti, gli eventi assumono l'aspetto della coerenza che la narrativa necessariamente impone loro, e il trauma della loro non assimilabilità è superato" – laddove è proprio la traumatica straordinarietà ciò che la testimonianza intenderebbe restituire.

Sulla base di queste premesse, il dibattito si concentra sul realismo come strategia di rappresentazione. Si sostiene da un lato la necessità di rappresentare la Shoah attraverso uno stile "fattuale", che conceda il meno possibile alla costruzione letteraria e agli interventi esplicitamente autoriali^[10]. Dall'altra, si obietta che quando la realtà stessa diventa così estrema e aberrante, straordinaria rispetto al contesto culturale comune, un semplice linguaggio fattuale non è più in grado di restituire la qualità. Il primo argomento è molto forte: l'esperienza della Shoah segnerebbe il limite invalicabile oltre il quale non può spingersi la decostruzione postmoderna dell'oggettività e della verità storica. Come pensare di mettere in discussione la fondamentale realtà dell'evento, o meglio, come accettare la possibilità di una medesima "infondatezza" di più versioni narrative, ad esempio quella dei carnefici e quella delle vittime? La ripugnanza morale per gli esiti relativistici del decostruzionismo, potenzialmente di supporto alle tesi negazioniste, ha spinto molti autori in questa direzione^[11]; e l'argomento è spesso ripreso nella letteratura etnografica sulla violenza. Di fronte all'enormità delle stragi, delle torture e degli stupri, e alla profondità della sofferenza incontrata, sembra intollerabile l'idea di una pluralità di versioni possibili degli eventi e della dipendenza dell'idea stessa di verità da finzioni retoriche^[12].

Tuttavia, come detto, la letteratura etnografica è ben lontana dal seguire modelli di scrittura cronachistica e fattuale. Al contrario, proprio lo sforzo di cogliere la verità ultima della violenza, l'autenticità di una esperienza straordinaria e non convenzionale, spinge i ricercatori verso forme di scrittura varie e complesse – di tono più modernista che realista, con ampio uso di riflessioni soggettive e di estratti di diari e note di campo, con lo stretto intreccio tra narrazioni di eventi e sollecitazioni teoriche e interpretative, la giustapposizione di contesti ottenuta attraverso i frequenti riferimenti letterari. Un'analisi in questo senso del corpus etnografico prodotto dagli anni '90 ad oggi sarebbe estremamente interessante. Il piano etnografico non è tuttavia centrale nei saggi di questo volume, che mirano piuttosto a costruire una cornice teorica in cui inquadrare i fenomeni della violenza di massa contemporanea. Nel resto dell'introduzione, vorrei discutere appunto alcuni aspetti del dibattito teorico.

3. Identità e violenza

Un tratto peculiare delle "nuove guerre", forse il tratto peculiare, è la loro connessione con politiche dell'identità, vale a dire con "movimenti che muovono dall'identità etnica, razziale o religiosa per rivendicare a sé il potere dello stato" (Kaldor 1999, p. 90). Nel linguaggio giornalistico e nell'opinione pubblica occidentale, si è infatti parlato prevalentemente di conflitti etnici o, nel caso dell'Africa, tribali, intendendo con questo che:

a) i gruppi in conflitto sono definiti sulla base di un'appartenenza e di vincoli pre-politici, cioè della condivisione di certi tratti razziali e culturali (il "sangue", la lingua, la religione, etc.) concepiti come patrimonio antichissimo e primordiale;

b) le cause del conflitto, al di là di specifiche contingenze storiche, sono da individuarsi in odii ancestrali tra gruppi etnici, che covano costantemente sotto la cenere per emergere periodicamente in modo esplosivo.

In molti casi, una simile concezione primordialista dell'appartenenza e del conflitto è esplicitamente sostenuta e usata come forza ideologica e strumento di consenso dalle parti in lotta: un caso paradigmatico è naturalmente quello della ex-Jugoslavia, dove i diversi nazionalismi hanno alimentato la guerra sostenendo che i croati non possono vivere insieme ai serbi, questi non possono vivere insieme ai musulmani e così via, rivangando presunti motivi di divisione che si perderebbero nella storia.

Ora, laddove non assuma tinte decisamente razziste, una simile concezione dell'appartenenza sembra poggiare su categorie antropologiche quali cultura, tradizione, identità. Più di ogni altra scienza, l'antropologia si è battuta nel corso del Novecento per l'affermazione dell'idea di culture compatte, autonome e distinte, di pari dignità e tendenzialmente incommensurabili, come patrimonio dei diversi popoli. L'elaborazione di una nozione pluralista e relativista di "culture" è avvenuta nel quadro di un deciso impegno antietnocentrico, sul piano epistemologico come su quello etico-politico. Impegno volto al riconoscimento della dignità delle culture cosiddette "primitive", nonché alla valorizzazione e salvaguardia della diversità culturale a fronte dell'omologazione prodotta dall'imperialismo e dalla occidentalizzazione. Il discorso sulle culture e sulle identità, plasmato all'interno dello specialismo disciplinare, ha incontrato resistenze ma è lentamente entrato a far parte del linguaggio comune. In questo passaggio i concetti si sono però fortemente reificati: culture e identità sono state intese come essenze più o meno immutabili, quasi-naturali, non costruite nella storia e nei rapporti politici ma date prima e indipendentemente dalla politica e dagli eventi storici. Inoltre il loro segno è progressivamente cambiato: se ne sono appropriati ideologie xenofobe e fondamentaliste, aggressivi nazionalismi e regionalismi, movimenti volti più al mantenimento del privilegio che al riconoscimento delle differenze. Una volta naturalizzati, tali concetti sono stati posti a fondamento di politiche di pregiudizio e intolleranza – in una parola, di un atteggiamento neo-razzista, in un'epoca in cui il razzismo classico di impronta biologica, screditato dall'uso fattone dal nazismo, non sembrava più sostenibile.

A questi usi pubblici dell'identità culturale ha fatto riscontro una radicale critica (o autocritica) da parte degli studi antropologici. Nel dibattito disciplinare degli ultimi decenni del Novecento ha giocato un ruolo centrale la revisione del concetto di cultura, secondo linee argomentative molto note che è qui appena il caso di rammentare. Da un lato, si è reagito alla essenzializzazione della identità culturale, insistendo sulla sua natura di costrutto teorico o di finzione retoricamente prodotta all'interno della scrittura etnografica: non una peculiarità dell'oggetto, dunque, ma una modalità dello sguardo antropologico. Dall'altro lato, si è cercato di mostrare che le rivendicazioni identitarie, laddove si diffondono in determinati contesti storico-sociali, lo fanno in relazione a precisi interessi o conflitti di potere, ai quali forniscono un supporto ideologico. Ne risulta che i discorsi dell'identità possono accompagnare i conflitti, ma non ne sono la causa: non rappresentano condizioni prepolitiche dei rapporti tra gruppi umani, e dai rapporti politici sono invece determinati. "Quando gli uomini entrano in conflitto non è perché hanno costumi o culture diverse, ma per conquistare il potere, e quando lo fanno seguendo schieramenti etnici è perché quello dell'etnicità diventa il mezzo più efficace per farlo" (Fabietti 1995, p. 151). Nelle sue forme più radicali, l'autocritica antropologica giunge a denunciare le basi stesse dell'impresa disciplinare, cioè il discorso sulle differenze culturali, in quanto correlato ideologico delle strategie di potere nei confronti dell'Altro: dal momento che non esistono differenze culturali date, il discorso che pretende di descriverle contribuisce in realtà alla loro costruzione e perpetuazione. La differenza sarebbe dunque l'altra faccia della disuguaglianza e del dominio: e un'antropologia critica dovrebbe porsi come obiettivo non quello di scrivere sulle culture e sulle differenze ma di scrivere *contro* di esse (Abu-Lughod 1991).

L'argomento che si delinea è abbastanza chiaro. Le politiche dell'identità sono uno strumento della violenza; l'antropologia ha contribuito in modo determinante a forgiare un discorso su identità e differenze culturali; di conseguenza, l'antropologia è oggettivamente complice della violenza. Per meglio dire, è una di quelle "discipline della violenza" che accompagnano – secondo l'analisi di Foucault – l'esercizio del potere nel regime della modernità. Nella letteratura recente sulla violenza, diversi contributi sono stati dedicati a queste forme di complicità. Ne è un esempio l'intensa discussione di N. Scheper-Hughes, nel saggio qui presentato, del ruolo ambiguo dell'antropologia nello sterminio degli indiani californiani – chiaramente visibile nel singolare rapporto tra Alfred Kroeber e Ishi, l'ultimo sopravvissuto di un silenzioso ma implacabile etnocidio. Di particolare interesse sono inoltre i lavori sul supporto delle scienze umane ai programmi razzisti e genocidi del nazismo e di altri regimi totalitari (Dow-Lixfeld 1994, Conte-Essner 1995, Linke 1997, 1999, Arnold 2002, Shaff 2002); nonché le ricostruzioni degli atteggiamenti intellettuali e delle prese di posizione istituzionale dell'antropologia accademica di fronte alla scomparsa progressiva dei popoli indigeni, causata in modo talvolta involontario, ma più spesso volontariamente e consapevolmente, dall'imperialismo occidentale (Bodley 1990, 1992, Maybury-Lewis 2002). Nel leggere questi lavori, siamo in effetti colpiti dalla facilità con cui consistenti settori ed esponenti di spicco della disciplina abbiano aderito a ideologie di regime, e abbiano assunto posizioni di più o meno aperta giustificazione delle pratiche genocide. Ciò vale non solo per il nazismo e per i contesti totalitari, ma anche per le grandi tradizioni antropologiche dei paesi liberali. Di fronte all'evidenza dei genocidi indigeni, queste ultime li hanno per lo più accettati come una condizione inevitabile dell'"incontro" fra civiltà e culture diverse, contribuendo, come scrive John Bodley (1992, p. 47), a "mascherare la dimensione politica della violenza contro i gruppi tribali". Questo autore sintetizza così le posizioni delle diverse scuole antropologiche in proposito:

Gli antropologi sono stati ovviamente consapevoli del destino dei gruppi tribali. Per un secolo, essi sono stati a guardare mentre un gruppo dopo l'altro veniva sterminato dalle politiche governative, senza fare tuttavia alcun tentativo per fermare la violenza, dal momento che la prevalente teoria evoluzionistica considerava naturale e inevitabile la scomparsa dei gruppi tribali. Con il declino dell'evoluzionismo, gli antropologi hanno scoperto che la teoria funzionalista facilitava l'"intervento scientifico" nel processo di conquista, aiutando a ridurre, ma non a eliminare, la violenza della conquista politica. Gli antropologi dello sviluppo in contesto postcoloniale hanno teso ad accettare la conquista delle aree tribali interne in stati indipendenti come un inevitabile progresso del processo di costruzione nazionale (Ibid.).

Ma non si tratta solo del mancato o troppo tiepido impegno politico dei singoli antropologi o delle loro associazioni. Come detto, è la stessa epistemologia della disciplina, il suo apparato concettuale, il suo modo di rappresentare, classificare, oggettivare e astrarre (Comaroff, Comaroff 2003) gli "altri" che al tempo stesso presuppone e sostiene la politica del dominio violento. In ambito evoluzionista, ciò è passato soprattutto attraverso l'idea di progresso e la primitivizzazione dell'altro; nella fase relativista, attraverso la reificazione delle culture e il sogno di una loro descrizione e classificazione universale – un censimento o anagrafe antropologica globale, in grado di incasellare ogni differenza e di renderla disponibile al controllo di un'unica intelligenza, la nostra. Come nell'analisi dell'orientalismo di Said (1978), il discorso antropologico incorpora ed è reso possibile da quegli stessi presupposti che, sul piano dell'azione politica, producono l'oppressione e la violenza. Non è questione dunque di buona volontà dei singoli studiosi: la disciplina non è riformabile, secondo tale concezione, e può esser solo completamente rifondata a partire da una prospettiva antiegemonica.

L'ambito dei *post-colonial studies* lega strettamente l'interesse per la violenza con questo approccio radicalmente critico all'intera tradizione antropologica. Portare in primo piano la violenza, soprattutto quella che percorre l'asse egemonia-subalternità (nel senso sia di violenza di classe che di relazioni internazionali neo-imperialiste), farebbe esplodere le contraddizioni interne all'antropologia classica, compendo quello che è forse il suo principale nucleo epistemico – la necessità di nascondere dietro una maschera culturalista la natura politica, oppressiva e in ultima analisi genocida dell'"incontro" con gli altri. A mio parere questo tipo di critica, per quanto ineludibile, va accolto con molte cautele. In primo luogo, non trovo giustificata la sua pretesa di rovesciare la tradizione ermeneutica o interpretativa dell'antropologia in nome di un neomaterialismo tutto volto a identificare le cause "reali" dei fenomeni storici al di sotto delle "apparenze" sovrastrutturali (la cultura, il significato). In secondo luogo, mi pare che occorra distinguere l'analisi dei presupposti retorico-politici del discorso antropologico da un giudizio storico ed etico sulla disciplina – una confusione, questa, che ha caratterizzato anche alcune letture di Said. Le denunce di complicità rivolte all'antropologia accademica non sembrano tener conto dei contesti storici in cui essa si sviluppa. Occorre chiedersi quale ruolo abbia svolto il discorso antropologico, nelle varie fasi del suo sviluppo, in relazione al senso comune e alle posizioni prevalenti dell'opinione pubblica o di altre scienze. Storicizzando, possiamo forse formulare un giudizio più prudente e articolato, senza fare di ogni erba un fascio. Possiamo constatare, ad esempio, come l'antropologia si sia in prevalenza caratterizzata per la promozione di una sensibilità antietnocentrica a fronte di istituzioni politiche e di un'opinione pubblica apertamente razzista; come abbia sostenuto le ragioni della comprensione e del dialogo contro quelle del puro dominio economico e militare^[13].

Lasciando per il momento sullo sfondo questa discussione, quel che è certo è che molti antropologi contemporanei hanno reagito alle interpretazioni di senso comune delle nuove guerre contestandone la natura e l'origine specificamente etnica, e denunciando la strumentalizzazione che del discorso etnico e identitario fanno alcune parti in conflitto. I saggi di J. Bowen e di R. Hayden qui presentati sono esempi chiari e molto netti di questa reazione antropologica all'interpretazione etnicista sostenuta dalla maggior parte dei media. Entrambi sostengono che i conflitti cosiddetti etnici sono il prodotto di scelte politiche compiute dall'alto e non del naturale scontro fra identità precostituite. Bowen sviluppa un argomento generale, in riferimento a una pluralità di casi ma con l'attenzione particolarmente rivolta a Ruanda e Balcani; Hayden si concentra sulla ex-Jugoslavia, sottolineando il ruolo cruciale dei nazionalismi e della loro convinzione (non solo serba e croata) che un'aggregazione statale sia possibile solo su base etnica. Il rapporto tra eventi politici, violenza e quella che potremmo chiamare realtà antropologica dei territori interessati è qui capovolta rispetto all'interpretazione comune. Non abbiamo a che fare con strutture antropologiche (separazioni etniche, divisioni identitarie) che rendono impossibile la convivenza e l'accordo politico e che, venuto meno l'oppressivo dominio comunista (Balcani) o coloniale (Africa), esplodono producendo disgregazione politica e conflitti violenti. Al contrario, la violenza è l'unico modo in cui i nazionalismi possono imporre il proprio modello ideale di uniformità etnica su una realtà sociale e su strutture antropologiche che sono ormai divenute multietniche. Vittime reali per comunità immaginate, appunto, come si esprime Hayden parafrasando la celebre formula di Benedict Anderson.

Se l'argomentazione dei due saggi è nel complesso convincente, ci sono però alcuni aspetti che meriterebbero di essere approfonditi. D'accordo, le appartenenze etniche non

sono mai precostituite, e producono conflitti solo dove vengano spinte in questo senso dall' "alto", vale a dire dai leader politici e da campagne propagandistiche che fanno leva su sentimenti di paura e odio. Ma queste analisi lasciano in secondo piano il problema antropologico forse più importante, vale a dire una valutazione del reale grado e dei motivi della diffusione del sentimento di appartenenza etnica. Hayden, come detto, imposta la sua argomentazione attorno al contrasto tra i modelli di purezza etnica "immaginati" e promossi dai nazionalismi e la "cultura vivente" dei territori jugoslavi – vale a dire le strutture antropologiche realmente diffuse. Queste ultime sarebbero state dominate, fino al crollo del comunismo, dalla eterogeneità, dal mescolamento, da pratiche quotidiane che rendevano sempre più irrilevante la questione dell'appartenenza etnica. Proprio il solido radicamento di una "realtà della vita" così differenziata dai modelli essenzialisti avrebbe reso necessario il ricorso alla violenza estrema della pulizia etnica. Ora, questa tesi di un multiculturalismo realizzato nella "cultura viva" della Jugoslavia sarebbe tutta da dimostrare sul piano empirico ed etnografico: non possono bastare i riferimenti statistici di Hayden al crescente numero di matrimoni misti e di cittadini che nei censimenti si dichiaravano "jugoslavi" piuttosto che appartenenti a un'etnia particolare[14]. Ma, se anche così fosse, come potrebbe spiegarsi il grande consenso, anche elettorale, suscitato dai movimenti e dalle idee nazionaliste? E soprattutto, come potrebbe spiegarsi l'apparente facilità con cui si è trascorsi dalla tranquilla convivenza all'odio e a una inaudita pratica di violenza? Il controllo dei mezzi di comunicazione di massa, l'adesione di buona parte del mondo intellettuale, le campagne propagandistiche, gli effetti devastanti della crisi economica sono fattori chiave, certo, per il successo del nazionalismo più sciovinista e per lo scatenamento dei conflitti: ma possono bastare, da soli, a dar conto della formazione di un così vasto appoggio e di una così immediata adesione ai progetti di pulizia etnica? E' difficile pensare che tutto sia potuto avvenire così rapidamente senza solide basi nella "cultura vivente" di quei territori[15].

Qualcosa di simile si può affermare per il Ruanda. Si può ripetere all'infinito, e con ogni ragione, che hutu e tutsi non esistono come etnie, e che la loro contrapposizione è frutto delle politiche coloniali; e si può mostrare quanto il loro reciproco odio, tutt'altro che atavico, derivi da una serie di atti politici recenti e sia frutto, più che causa, della violenza (Vidal 1997, Fusaschi 2000, p. 124 sgg.). Nondimeno, gli uomini comuni che nell'aprile 1994 impugnarono il machete vivevano in un mondo fondato sull'opposizione hutu-tutsi, o persone-scarafaggi, opposizione che sembrava godere dello statuto di un presupposto ontologico, mai messo in dubbio neppure per un istante. La propaganda radiofonica e le strutture di partito hanno reso organizzativamente possibile il genocidio, ma hanno trovato terreno fertile, e volentieri carnefici senza nessuna incertezza su chi fosse il nemico da fare a pezzi. Hanno cioè trovato una "realtà vivente", una struttura antropologica di base nella quale il genocidio era fin dall'inizio una possibilità concreta. L'antropologia non può trascurare il problema delle modalità della costituzione di un sentimento di appartenenza e di contrapposizione etnica così forte. E' scontato che si tratti di un sentimento e di una contrapposizione storicamente creati e non "naturali": ma una volta ribadito questo punto, tutto il lavoro di interpretazione della visione del mondo locale, dei significati attribuiti all'identità hutu e a quella tutsi, resta ancora da fare.

Trasportati dalla corretta critica alle visioni essenzialiste dell'identità etnica, Bowen e Hayden eccedono nel ricondurre ogni aspetto delle politiche identitarie a pura ideologia inculcata dall'alto. La capacità dei leader di "convincere" e "persuadere" la gente a odiare e uccidere sembra la condizione necessaria e sufficiente del genocidio; e un simile argomento porta a trascurare la profondità del radicamento storico di appartenenze e divisioni, il grado di consolidamento della memoria o del sentimento etnico. Quest'ultimo ha una propria autonomia come ambito di motivazione di comportamenti individuali e collettivi, come elemento costitutivo delle soggettività che sono protagoniste dei genocidi[16]. Per quanto inestricabilmente intrecciato alla politica, non è neppure integralmente riducibile ad essa. Questa irriducibilità è fondamentale per la prospettiva antropologica, poiché è la stessa che si dà fra modelli culturali e astratta razionalità. Se pensassimo di poter dissolvere senza residui l'opaco spessore della cultura nella trasparenza della ragione utilitarista o economica, l'antropologia perderebbe in effetti la propria ragion d'essere. Se la nostra disciplina serve a qualcosa di fronte alla complessità del mondo contemporaneo (e della sua violenza), il suo contributo consiste nell'integrare l'universalismo della teoria politica pura con una sensibilità per le peculiarità locali – aprendo la teoria politica, come si esprime C. Geertz (1999), al lessico eterogeneo e impreciso delle differenze culturali.

4. Violenza, stato e il continuum genocida

Dunque, la relazione causale che molti antropologi istituiscono fra pratiche amministrative dello Stato-nazione, politiche identitarie e violenza appare troppo schematica e determinista. Si teorizza talvolta una "violenza intransitiva, che può operare concettualmente prima di manifestarsi nell'azione" (Bowman 2001, p.27), presente in ogni istituzione promotrice di confini e identità: "la violenza non è una performance nel corso della quale una entità compatta (una persona, una comunità, uno Stato) viola l'integrità di un'altra; piuttosto, essa consiste nel processo stesso che genera tali identità compatte per mezzo della iscrizione di confini" (Ibid., p. 28). Una enunciazione come questa, a parte l'enigmatica inclusione del concetto di persona, sembra considerare la costruzione di comunità e identità sociali come una artificiosa e interessata forzatura rispetto a uno "stato naturale" di assenza di confini e, per così dire, di afflato universale dell'umanità dal quale la violenza sarebbe assente. Un assunto, questo, spesso implicitamente presente nelle posizioni di una *critical anthropology* tutta volta a indicare l'origine della disuguaglianza e della violenza nello Stato, in particolare nel moderno Stato-nazione e nelle sue politiche identitarie[17]. Ora, è evidente che sul piano storico non si può stabilire un nesso esclusivo e causale tra stato-nazione, politica della differenza-identità e violenza: proprio l'antropologia ci mostra la presenza di questi ultimi due elementi al di fuori della forma statale. D'altra parte, in relazione al contesto contemporaneo, attribuire le cause della violenza e della discriminazione a un fattore così generale come lo stato non ha molto senso, e non ci pone in grado di distinguere società più o meno violente (al loro interno e nei confronti di altre); né ci consente di valutare, nelle forme "moderne" di gestione del potere, il rapporto e la tensione tra gli aspetti repressivi, da un lato, e dall'altro il riconoscimento dei diritti e della dignità degli individui (ancora una volta, e in varia misura, interni ed esterni). Pensare al nazismo, al nazionalismo balcanico o alla carneficina ruandese come al disvelamento della vera natura delle istituzioni della modernità o del liberalismo può essere un'utile provocazione, ma è di certo una prospettiva parziale, mossa da esigenze più ideologiche che analitiche.

Lo stesso vale per la nota affermazione di J.L.Amselle (1990, p. 35) sul genocidio come "paradigma identitario più efficace della nostra epoca". Una definizione che equipara senz'altro la violenza assoluta con le tensioni identitarie, identificando in queste ultime il "male" del secolo – e trascurando così altri fattori, come il totalitarismo (dal nazismo al nazionalismo hutu, le politiche dell'identità divengono genocide quando si combinano con regimi totalitari). Del resto, secondo una diffusa tesi storiografica (Sternhell 2001), le radici culturali del fascismo e del nazismo stessi starebbero nell'antiuniversalismo romantico, nelle filosofie, come quella herderiana, che vedono come protagonista della storia la comunità umana localmente situata più che l'astratta e disincarnata ragione universale dell'illuminismo. Il che renderebbe equivoca e sospetta, e potenzialmente genocida, quella sensibilità per la differenza che caratterizza l'intera tradizione del pensiero antropologico, nella quale Amselle in effetti non sa vedere altro che gli aspetti classificatori ed essenzialisti e che riduce a puro strumento del potere coloniale – e addirittura, esagerandone l'importanza, a "uno dei fondamenti della dominazione europea sul resto del pianeta" (Ibid., pp. 41-42): "l'intento etnologico deve essere visto essenzialmente come il modo di realizzare praticamente il potere dei dominatori, modo che sfocia a sua volta nella etnologia come disciplina" (p. 44). Eccoci dunque di nuovo al tema della complicità. Oltre che assai semplicistica sul piano della storia delle idee, questa tesi stabilisce una serie di equazioni discutibili: l'antiuniversalismo antropologico fa tutt'uno con le politiche identitarie dello stato-nazione; e queste ultime sono assunte a cause principali della violenza genocida. Siamo così portati a trascurare il problema veramente importante: e cioè, perché all'interno di un mondo fortemente interconnesso, percorso, certo, da sentimenti identitari plasmati dalle politiche degli stati-nazione, si determinino talvolta le condizioni di pratiche genocide.

Tuttavia, per quanto la *critical anthropology* indulga sovente in semplificazioni e scorciatoie teoriche difficilmente accettabili, il problema del nesso tra la violenza di massa contemporanea e le discipline di controllo dello stato moderno è importante e profondo. In questo volume, esso è colto nel modo più pieno da Nancy Scheper-Hughes attraverso la nozione di "continuum genocida", riferita a quelle violenze quotidiane, nascoste e spesso autorizzate che si praticano "negli spazi sociali normativi: nelle scuole pubbliche, nelle cliniche, nei pronto soccorso, nelle corsie d'ospedale, nelle case di cura, nei tribunali, nelle prigioni, nei riformatori e negli obitori pubblici. Questo continuum rinvia alla capacità umana di ridurre gli altri allo status di non-persone, di mostri o di cose", per mezzo di varie "forme di esclusione sociale, disumanizzazione, spersonalizzazione, pseudo-speciazione e reificazione che normalizzano il comportamento brutale e la violenza verso gli altri".

L'antropologia statunitense è tornata spesso su questo tema negli ultimi anni – fra l'altro, curando insieme a Philippe Bourgois un'antologia dal significativo titolo *Violence in War and Peace* (Scheper-Hughes, Bourgois 2004), che raccoglie e affianca in modo provocatorio resoconti e interpretazioni dei grandi genocidi e delle piccole violenze incastonate nella normalità quotidiana. La sua carriera di ricercatrice l'ha portata a confrontarsi sistematicamente con quest'ultimo tipo di situazioni: dal suo primo lavoro su un villaggio irlandese, caratterizzato da una socialità patogena che rendeva la vita impossibile a certe categorie di persone sfociando in un alto tasso di disturbi psichici (Scheper-Hughes 2000b [1980]), ai più recenti studi sulla mortalità infantile nelle baraccopoli brasiliane (1992) e sul commercio internazionale di organi (Scheper-Hughes 2000a, 2001, 2004; Scheper-Hughes, Wacquant 2002). Ciò che caratterizza queste e analoghe forme di violenza strutturale è il legame con istituzioni e forme di potere volte a preservare privilegi, da un lato, e dall'altro la tendenza a esercitarsi secondo le linee di una classificazione gerarchica di individui e gruppi, colpendo quelli che sono considerati in qualche modo come non pienamente umani (la strategia della "pseudospeciazione", secondo l'espressione di E. Erikson[18]; Scheper-Hughes, Bourgois 2004, p.21). Sono tali caratteristiche che accomunano, per qualità, questa violenza a quella che si manifesta nei grandi genocidi del ventesimo secolo[19].

Le categorie interpretative che la studiosa utilizza insistono appunto in questa direzione: è il caso della nozione di "crimini di pace", che Franco Basaglia aveva introdotto nel 1975 in riferimento alle pratiche repressive delle istituzioni totali, ma anche a tutte quelle forme di disciplinamento dei corpi e delle menti che cancellano la dignità di individui stigmatizzati trattandoli come non-persone (Basaglia, Ongaro Basaglia 1975). Gli stessi meccanismi di distruzione dell'identità personale descritti da Primo Levi in relazione ai lager nazisti sembrano manifestarsi nel pieno della normalità quotidiana, producendo una violenza strisciante e invisibile – non solo perché praticata all'interno di istituzioni chiuse, ma perché legata a uno sfondo di consuetudine che rende difficile percepirla come tale. Beninteso, Scheper-Hughes non trascura le differenze tra i grandi genocidi e

quelli "piccoli e invisibili", come li definisce: e anzi, enuncia una serie di condizioni storicamente collegate ai primi, che consentono cioè al "potenziale genocida" di trasformarsi in atto.

I genocidi sono spesso preceduti da sconvolgimenti sociali, da un declino radicale delle condizioni economiche, da disorganizzazione politica, da cambiamenti culturali improvvisi che mettono in crisi i valori tradizionali e diffondono anomia e assenza di norme. Anche i conflitti tra gruppi che competono per il controllo di risorse materiali come terra o acqua, talvolta, possono trasformarsi in eccidi di massa – se combinati con sentimenti sociali che negano la basilare umanità degli avversari (Scheper-Hughes, Bourgois 2004, p. 14)

Si può notare che tali condizioni sembrano contraddire la teoria del continuum, dal momento che legano gli eventi genocidi alla rottura della normalità istituzionale e politica, alla disgregazione dell'apparato statale. Ma allora, è il potere statale o la sua assenza a produrre il genocidio? Una domanda che ci riporta alle note tesi di Annah Arendt sulla contrapposizione tra potere e violenza: lontano dal rappresentare la diretta espressione del potere, la violenza "compare dove il potere è scosso" (Arendt 1969, p. 61). Il potere, scrive la filosofa, fa parte dell'essenza di tutti i governi: non così la violenza, la quale da sola non può mai fondare un potere (ibid., pp. 54-7). Le sue osservazioni critiche sono assai pertinenti rispetto all'impianto teorico dell'odierna *critical anthropology*: "equiparare il potere politico all'«organizzazione della violenza» ha senso soltanto se si segue la valutazione data da Marx dello Stato come strumento di oppressione nelle mani della classe dominante", cosicché "l'insieme della politica e delle sue leggi e istituzioni [sarebbero] pure e semplici sovrastrutture coercitive, manifestazioni secondarie di altre forze sottostanti" (ibid. pp. 37-8).

Tomando a Scheper-Hughes, tutto ciò non inficia tuttavia l'idea di continuità fra crimini di pace e di guerra. La continuità riguarda infatti la qualità specifica della violenza genocida e le motivazioni soggettive degli esecutori. A proposito di queste ultime, l'antropologa insiste sul fatto che non esiste alcun impulso specifico per la violenza di massa, la quale è semplicemente incardinata "nel senso comune della vita sociale quotidiana", e preparata dalle più diffuse istituzioni e sentimenti sociali (Scheper-Hughes, Bourgois 2004, p. 22). Un punto che sembra del resto corroborato dagli studi sugli "uomini comuni" protagonisti della Shoah (Browning 1992), e dalle ricerche di psicologia sociale che mostrano come le aspettative di ruolo o una situazione di eteronomia o obbedienza all'autorità siano presupposti sufficienti a fondare comportamenti violenti e prevaricanti^[20]. Ciò che manca invece nell'analisi di Scheper-Hughes è la dimensione storica. Intendo dire che la tesi della continuità potrebbe essere riformulata nei termini di una genealogia della violenza genocida che ha caratterizzato il ventesimo secolo. E' questo il tema di un recente studio di Enzo Traverso (2002) che analizza le origini della violenza nazista, riconducendole a una serie di fenomeni centrali in quella che potremmo chiamare la costituzione antropologica della modernità. Si tratta in gran parte di radici ottocentesche, che ancorano il nazismo (ma anche ampia parte della violenza genocida del ventesimo secolo) alla "storia dell'Occidente, all'Europa del capitalismo industriale, del colonialismo, dell'imperialismo, della rivoluzione scientifica e tecnologica, l'Europa del darwinismo sociale e dell'eugenismo, l'Europa del «lungo» XX secolo concluso nei campi di battaglia della prima guerra mondiale" (Traverso 2002, p. 22).

Il nesso tra tutti questi diversi elementi e la fenomenologia della violenza che caratterizza Auschwitz (con le peculiari trasformazioni antropologiche del lager e la pianificata esecuzione dello sterminio su scala industriale) ha a che fare con i rapporti tra potere, corpo e tecnologia. Traverso prende avvio dall'introduzione della ghigliottina, che apre un'epoca di "morte seriale" in cui la mediazione dell'apparato tecnico attenua la responsabilità morale dell'uccisore; prosegue analizzando lo sviluppo ottocentesco di istituzioni "chiuse" come le caserme, le prigioni, le *workhouses* o istituti di lavoro forzato e le stesse fabbriche – "tutti luoghi dominati dallo stesso principio di chiusura, di disciplina del tempo e del corpo, di divisione razionale e di meccanizzazione del lavoro, di gerarchia sociale e di sottomissione dei corpi alle macchine" (p. 37). Importanza cruciale Traverso attribuisce (seguendo in ciò le tesi della stessa Hannah Arendt) all'esperienza della conquista e della dominazione coloniale, in particolare di quella conquista dell'Africa che ha accompagnato lo sviluppo del capitalismo industriale: in essa trovano per la prima volta una sintesi storica il razzismo, che declassa certi gruppi umani in nome delle obiettive verità della scienza, l'amministrazione e la burocrazia moderne e il massacro razionalmente pianificato (p. 66). Infine, decisivi appaiono gli sviluppi della pratica militare che troveranno il loro culmine nella Grande Guerra, con la formazione di eserciti di massa composti da soldati-macchina sul modello del lavoro fordista, nei quali il valore della vita umana perde radicalmente di significato e l'epica della gloriosa morte in battaglia viene sostituita dalla banalità della "morte anonima di massa" (p. 102).

Nel costruire una simile genealogia della violenza nazista, Traverso intende attribuire quest'ultima alla storia dell'Occidente contemporaneo, senza per questo vedere nel nazismo il "naturale compimento" di questa storia o la sua "essenza profonda". Si tratta piuttosto di condizioni sul cui sfondo la violenza genocida diviene possibile:

La ghigliottina, il mattatoio, la fabbrica fordista, l'amministrazione razionale così come il razzismo, l'eugenismo, i massacri coloniali e quelli della Grande Guerra hanno modellato l'universo sociale e il paesaggio mentale entro i quali è stata concepita e messa in atto la «Soluzione finale»; ne hanno creato le premesse tecniche, ideologiche e culturali; hanno edificato il contesto antropologico nel quale Auschwitz è stato possibile (p. 180).

Questo "contesto antropologico" ha forse a che fare con la tesi del continuum della violenza di Scheper-Hughes, con l'idea di uno stretto rapporto tra crimini di guerra e crimini di pace. E' un simile contesto che rende sensato stabilire una relazione tra la Shoah e, poniamo, la catena di montaggio oppure la scortesia dell'infermiera di una casa di riposo che tratta i suoi assistiti come non-persone. La dimensione genealogica conferisce maggiore profondità a questa tesi, disancorandola al tempo stesso da un banale e astorico radicalismo che vede nella violenza genocida una diretta e quasi automatica manifestazione delle istituzioni dello stato moderno, o del "potere" in generale (una tentazione da cui la stessa Scheper-Hughes non appare sempre esente). Il contesto antropologico fabbricato dalla storia degli ultimi due secoli crea le condizioni per una peculiare qualità della violenza di massa, ma pone al contempo le basi per pratiche sociali completamente diverse, guidate ad esempio dalla pace, dal rispetto e dal riconoscimento dell'altro. Le stesse istituzioni di cui si denuncia la complicità nel trasmettere i sentimenti sociali che preparano gli stermini, tra cui Scheper-Hughes include, oltre all'esercito, anche la famiglia, la scuola, le chiese e gli ospedali (Scheper-Hughes, Bourgois 2004, p. 22), contengono anche le potenzialità della pace e della giustizia sociale. In quale direzione esse vengano spinte è un problema che riguarda la nostra responsabilità e le nostre scelte etico-politiche. In questo senso, è difficile sottrarsi al richiamo che Scheper-Hughes ci rivolge nel saggio di questo volume: quello a saper riconoscere una potenzialità genocida anche in noi stessi, e ad esercitare una costante "ipervigilanza difensiva" anche verso le sue forme meno visibili e meno direttamente riconoscibili.

5. La sintassi della violenza.

Vorrei tornare adesso al tema portante del rapporto tra violenza e costruzioni identitarie, considerando la discussione profonda e raffinata che ne propone Arjun Appadurai, nella sua opera principale *Modernity at Large* e in alcuni saggi degli ultimi anni^[21]. Anche per l'antropologo indiano il punto di partenza è il rifiuto delle tesi primordialiste. Non è il permanere di un'antica conflittualità radicata nelle appartenenze locali che fonda i conflitti etnici: al contrario, questi ultimi vanno compresi nel quadro delle trasformazioni indotte dalla globalizzazione e soprattutto in relazione al fenomeno del culturalismo – definito come "deliberata mobilitazione delle differenze culturali al servizio di più vaste politiche nazionali o transnazionali" (Appadurai 1996, p. 32). Appadurai rivolge una serrata critica a quella teoria politica che vede le appartenenze primordiali come residui premoderni, fattori d'inerzia che ostacolano il pieno dispiegamento della razionalità politica (lo stato) ed economica (il mercato) della modernità. Al contrario, sottolinea come "la creazione di sentimenti primordiali, lungi dall'essere un ostacolo per lo stato modernizzatore, si situa vicino al centro del progetto del moderno stato nazionale", come strumento di controllo e di consenso (ibid., p. 188); e come l'esplosione di tali sentimenti rappresenti una delle principali reazioni dello stato agli elementi di crisi che oggi lo percorrono a fronte dei processi di globalizzazione.

Tuttavia, Appadurai si rende conto che non basta considerare questi fenomeni come ideologie imposte dall'alto, e si interroga proprio su come essi possano plasmare a fondo la costituzione antropologica – culturale, emozionale e corporea - di determinati gruppi sociali. Se è in definitiva un'ampia motivazione politica a muovere le pratiche sociali, essa va però compresa nella sua capacità di iscriversi nell'esperienza fisica e psichica dei soggetti coinvolti, "fino nell'intimità degli attori sociali incarnati" (ibid., p. 191). Non si tratta di ricondurre la politica ai sentimenti primordiali, ma di seguire semmai il percorso inverso, leggendo questi ultimi sullo sfondo di foucaultiane cornici di potere e disciplina. Dunque, "la sfida è riuscire a catturare la frenesia della violenza etnica senza ridurla al nucleo universale e banale dei sentimenti profondi e primordiali. Dobbiamo preservare la sensazione della furia psichica e incarnata così come l'intuizione che i sentimenti coinvolti nella violenza etnica [...] acquistano senso solo entro vasti conglomerati di ideologia, immaginazione e disciplina" (ibid., p. 192). Se in questa dichiarazione programmatica l'accento di Appadurai cade sull'opposizione al primordialismo, oggi sembra di dover piuttosto sottolineare l'altra esigenza, quella di una comprensione che preservi il senso della "furia psichica e incarnata" che nella violenza si esprime; esigenza, come detto, tanto trascurata quanto cruciale per una prospettiva che possa ancora dirsi antropologica.

L'originalità della soluzione di Appadurai sta nel tentativo di legare la "furia" della violenza etnica non a certezze identitarie ataviche, bensì alle *incertezze* che il mondo contemporaneo porta costantemente ad esperire a proposito delle identità nostre e altrui. Mentre la gente in tutto il mondo si sente sempre più definita in termini di macro-identità inventate dagli stati nazionali, i criteri per determinare l'appartenenza o meno ad esse di specifici individui o gruppi sono sempre meno chiari. Soprattutto, sempre meno chiaro è se i nostri vicini, la gente che ci vive accanto, fa parte di "noi" o degli "altri". Le mappe corporee e caratteriali così tipiche del repertorio dei nazionalismi, classificando ogni individuo sotto la sua grande categoria etnica, non sembrano più consentire un sicuro riconoscimento. Questa incertezza diviene cruciale in situazioni di aperto conflitto, in cui il "nemico" può nascondersi fra noi; qui l'esperienza quotidiana è dominata, sostiene Appadurai, dalla sindrome dell'infiltrato, dell'agente segreto, della falsa identità – dalla possibilità che la realtà non sia mai ciò che sembra. In altre parole, si costituiscono universi morali dominati dall'orrore per l'indeterminazione e per la confusione categoriale – da quella stessa ansia cognitiva per la "materia fuori posto" che Mary Douglas ha posto alla base dei sistemi simbolici e del concetto di tabù.

Qui sta per Appadurai la chiave di comprensione di quelle peculiari forme di violenza che caratterizzano i conflitti "etnici" contemporanei: una violenza che si compie fra persone che hanno spesso in precedenza vissuto fianco a fianco, negli stessi spazi sociali e in rapporti di vicinato e persino amicizia, e che implica d'altra parte forme di brutalità fisica straordinariamente crudeli, con una qualità che potremmo quasi definire rituale. Queste forme di violenza sono un modo per estrarre "certezza" da una situazione di angosciosa incertezza; non per eliminare le anomalie, come nei sistemi simbolici analizzati da Douglas, ma per dare forzatamente ordine a una realtà in cui l'anomalia è divenuta la regola. Appadurai ha qui in mente in modo particolare i materiali discussi da Liisa Malkki nel suo importante lavoro su gruppi di hutu rifugiati in Tanzania dal Burundi a seguito dei massacri etnici del 1972 (Malkki 1995a). Lavorando sulle narrazioni dei rifugiati, Malkki mostra come esse costituiscano nel loro complesso un corpus condiviso di rappresentazioni del passato di natura, come la studiosa si esprime, "mitico-storica": vale a dire, un insieme di racconti volti a produrre un ordine morale e classificatorio, che costruiscono un passato esemplare e fondano al tempo stesso il senso dell'esistenza nel contesto presente (quello del campo profughi, in questo caso, particolarmente interessante perché in esso si costruisce un'immaginazione di appartenenza nazionale senza alcuna delle condizioni usuali che ad essa si accompagnano, come territorialità, istituzioni statuali etc.; v. anche Malkki 1995b, 1996). Questa mito-storia è focalizzata sulla continua "esplorazione, reiterazione e sottolineatura dei confini tra sé e gli altri, hutu e tutsi, bene e male". Le due categorie principali, hutu e tutsi, sono identificate per mezzo di "astratte qualità morali": i tutsi incorporano il male, la pigrizia, la bellezza, il pericolo e la "malignità", gli hutu esattamente l'opposto (ibid., p.54). A loro volta, queste qualità morali si connettono a "mappe corporee" che dettagliano le differenze fisiche tra hutu e tutsi – un punto sul quale il discorso dei rifugiati insiste in continuazione, esprimendo la necessità di evitare ogni ambiguità nella distinzione categoriale (p. 78).

E' la stessa Malkki a suggerire il nesso tra queste mappe di riconoscimento basate su dettagli fisiologici e qualità caratteriali, da un lato, e dall'altro le "mappe necrografiche" attraverso le quali gli hutu descrivono i dettagli dei massacri e della violenza, le tecniche di uccisione, di mutilazione, di manipolazione del corpo del nemico. Queste sono percepite come dotate di un chiaro valore simbolico: forme di umiliazione e deumanizzazione dei nemici etnici che insistono proprio sulle peculiarità loro assegnate dalle rappresentazioni cosmologiche condivise. Una pratica atroce come quella di impalare donne e uomini con lunghi fusti di bambù, dalla vagina o dall'ano fino alla bocca, è percepita ad esempio come una violazione del corpo dei "bassi" hutu da parte di un sostituto simbolico degli "alti" tutsi (p. 92); e si potrebbe inversamente osservare il significato simbolico dell'uso del machete nel genocidio ruandese dei tutsi nel 1994, compiuto appunto con lo strumento principale di quell'agricoltura che i tutsi non saprebbero praticare perché troppo pigri. Gli stessi assassini hutu che hanno raccontato la loro esperienza a Jean Hatzfeld hanno osservato l'analogia tra il "tagliare" nel lavoro dei campi e il "tagliare" a pezzi i corpi dei tutsi nelle paludi dove questi si rifugiavano: "il gesto era simile", anche se molto più faticoso e la sensazione "meno scontata" (Hatzfeld 2003, p. 69). Gli stessi testimoni riportano la frequente pratica di tagliare le gambe delle vittime, "accorciandole" secondo una sorta di legge del contrappasso: "se un uccisore crudele acchiappava una vittima un po' alta tra i canneti, poteva anche colpirla alle gambe, all'altezza delle caviglie per esempio, o anche alle braccia, e lasciarla lì, accorciata, senza darle il colpo di grazia" (ibid., p. 153).

Questa percezione dei significati simbolici di specifiche forme di atrocità, sostiene Malkki, non è soltanto presente nei resoconti mitico-storici, ma nella stessa esecuzione della violenza. In altre parole, le pratiche concrete di crudeltà e violenza si strutturano già secondo una consapevolezza mitico-storica, appaiono "stilizzate e mitologicamente significative fin dalla loro messa in atto" (Malkki 1995a, p. 94). Appadurai, per tornare a lui, riprende con forza queste osservazioni collegandole al tema dell'incertezza identitaria. In una situazione in cui i corpi, della vittima come dell'assassino, sono potenzialmente ingannevoli e rischiano di tradire le stesse cosmologie che dovrebbero invece fondare, i riti atroci dei massacri si presentano come "forme brutali di disvelamento del corpo – forme di vivisezione, tecniche per esplorare, marcare, classificare e immagazzinare i corpi di quelli che possono essere i nemici 'etnici'" (Appadurai 1998, p.291). In definitiva, Appadurai si avvicina ancor più di Hayden all'idea della violenza come tecnica per "immaginare una comunità": essa consentirebbe infatti di rendere concretamente e sensorialmente presenti quelle imprecise astrazioni che sono le etichette etniche di vasta scala. "Le più orribili forme di violenza etnocida sono meccanismi per produrre persone a partire da quelle che resterebbero altrimenti etichette diffuse e di vasta scala, efficaci ma non localizzate". In ciò, la violenza genocida manifesta una qualità autenticamente rituale, nel senso tecnico che a questo termine è attribuito dalla tradizione antropologica che fa capo a Van Gennep. I riti producono persone attraverso performance che agiscono sui corpi – anche se in questo caso ci troviamo di fronte a una orribile inversione del ciclo della vita di Van Gennep, che si trasforma in un vero e proprio "ciclo della morte" (p. 296).

Il grande merito della teoria di Appadurai consiste dunque nel radicare la violenza in modelli culturali e categoriali profondi, che plasmano ai livelli più basilari la percezione dei corpi e le pratiche della quotidianità – contro la tesi che ne riconduce le cause al puro indottrinamento ideologico. In questo modo, Appadurai apre la strada a un'analisi della sintassi simbolica di specifiche pratiche di sopraffazione e crudeltà, che non sono viste come pura esplosione di furore "bestiale" e pre-culturale ma come governate da codici che solo un ampio approccio antropologico è in grado di cogliere. Non poche obiezioni si potrebbero tuttavia muovere al punto di vista espresso dallo studioso indiano. Provo ad articolare due che mi sembrano importanti. In primo luogo, l'idea che l'orrore per la confusione categoriale sia la forza che muove e struttura simbolicamente la violenza (una forza intesa non come fattore storico generale ma come motivazione incarnata negli attori sociali) sembra contrastare con un fatto che emerge dalla letteratura disponibile sugli esecutori stessi della violenza: questi ultimi sembrano a loro volta sperimentarla come pratica di dissolvimento dell'ordine culturale, delle categorie del mondo ordinario. Dai tedeschi del battaglione 101 di C. Browning, ai già citati hutu intervistati da J. Hatzfeld, agli archetipici massacratori rappresentati da W.Sofski (1996, pp. 156-60), l'inaudita prossimità con la morte – con i suoi più spaventosi dettagli fisici – non può non trascinare gli assassini fuori da qualunque ordine, in uno stato che a posteriori non riescono a ricordare come pienamente reale. Gli uccisori vivono una situazione di liminarietà, caratterizzata da elementi pressoché universali quali l'effervescenza emotiva, la forte coesione di gruppo o senso di *communitas*, il consumo di alcolici e la ricerca di stati alterati di coscienza[22]. Più che nella riparazione di una normalità quotidiana minacciata dalle anomalie, essi sono impegnati nella distruzione radicale di un ordine sulla spinta del sogno di fondarne uno nuovo.

Un secondo problema sollevato dalla teoria di Appadurai riguarda l'universalità della sintassi rituale della violenza. Se, come egli afferma, "colpire e mutilare i corpi etnicizzati è uno sforzo disperato di restituire validità ai contrassegni somatici dell'alterità, a fronte delle incertezze sollevate dalle definizioni dei censimenti, dai mutamenti demografici e linguistici che rendono le appartenenze etniche sempre meno corporee o somatiche, e più sociali ed elettive" (1998, p. 297) – dovremmo allora poter considerare il simbolismo di questa violenza come peculiare e distintivo dei conflitti più recenti, collocati nel contesto della globalizzazione e della crisi dello stato-nazione classico, di cui rappresenterebbero una sorta di colpo di coda. Sembra invece di trovarci di fronte a modalità simboliche meno specifiche e più universali. La bestializzazione del corpo, le inversioni categoriali cui le vittime sono sottoposte, la violazione delle sfere più protette di intimità personale e familiare fanno parte di un repertorio ben noto, ampiamente dispiegato nel corso di diverse epoche e contesti storico-culturali. Si ha l'impressione che la crudeltà esercitata sul corpo dell'altro possa assumere solo una serie limitata di forme, ricalcando in negativo il limitato numero di universali antropologici: le caratteristiche strutturali dello schema corporeo, il divieto dell'incesto, l'opposizione natura-cultura si mostrano nella fenomenologia della violenza come in un grottesco controllo.

Al di là di questi dubbi, il tentativo di autori come Malkki e Appadurai di decifrare la sintassi della violenza ponendola in rapporto con cosmologie locali e con tensioni sociologiche iscritte nelle soggettività e nei corpi è di grande forza, e apre un percorso di analisi della violenza peculiarmente antropologico. Su questa linea si colloca una crescente letteratura, dalla quale vorrei estrarre due ulteriori esempi. Ancora in relazione al genocidio ruandese del 1994, l'antropologo medico Christopher Taylor (2002) ha sostenuto l'esistenza di un potente nesso tra le concezioni tradizionali di corpo, salute e malattia e le più cruente modalità della violenza genocida. In sintesi, nella medicina popolare la salute è vista come un libero trascorrere di fluidi vitali attraverso il corpo, mentre la malattia è dovuta a "blocchi" che impediscono ai fluidi di scorrere. Secondo Taylor, questa idea fondamentale ha plasmato in profondità le concrete manifestazioni di violenza, funzionando come una sorta di "schema generativo" – ancora una volta, attraverso una inversione di senso che trasforma una cosmologia vitale in un macabro ordine della morte. Questo modello culturale sembra a Taylor connesso, ed esempio, all'ampio ricorso delle milizie hutu ai blocchi stradali: istituiti al di là di ogni reale funzione strategica o razionalità politica, questi ultimi divenivano luoghi privilegiati di uccisione e di esercizio del potere (p. 163). L'idea di "bloccare" i movimenti si manifesta anche nella grande diffusione di ferite inferte alle vittime alle gambe, ai piedi e ai tendini di Achille – anche in questo caso, pratica non spiegabile in una logica utilitaristica (impedire alle vittime la fuga), giacché venivano colpite in questo modo anche persone inferme, anziani e bambini molto piccoli. Si manifesta qui un potere associato, in termini simbolici, alla "capacità di ostruire" (p. 164). Infine, strettamente legata all'immaginario dei flussi e dei blocchi è la pratica dell'impalamento. Visti come "blocking beings", al pari di minacciose figure stregonesche della tradizione, i tutsi ostruiscono l'unità cosmologica della nazione hutu, e meritano l'ostruzione del loro corpo con un palo o una lancia. Il che ricorda da vicino le metafore predilette da Hitler sugli ebrei come batteri o agenti patogeni che infettano il corpo della società tedesca: cambia solo il modello medico-culturale sottostante. Per quanto le interpretazioni di Taylor appaiano a tratti forzate, è convincente la sua proposta di leggere i macabri dettagli della violenza come messaggi iscritti sui corpi delle vittime. "I torturatori non si limitavano a uccidere le loro vittime, trasformandone invece i corpi in potenti segni in risonanza con un habitus ruandese" (p. 168) – come accade con l'inquietante macchina di tortura della *Colonia penale* di Kafka, che iscrive a sangue la sentenza sul corpo del condannato.

Un approccio analogo è proposto da Robert L. Hinton (1998a) a proposito dei massacri dei Khmer Rossi in Cambogia. Qui il modello culturale tradizionale individuato come

rilevante è quello della "vendetta sproporzionata", una sorta di sistema di valori onore-vergogna secondo cui chi subisce un torto sviluppa un inestinguibile rancore e perde la faccia finché non riesce a procurare al suo nemico un danno assai maggiore. L'idea della vendetta sproporzionata è una specie di sfondo etico della società cambogiana tradizionale, presente nei miti e nelle narrazioni esemplari che riguardano la socialità quotidiana: in esse si suggerisce costantemente che l'unica possibile riparazione a un'offesa all'onore sia la completa distruzione del nemico e persino della sua discendenza familiare – al fine di prevenire ulteriori contro-vendette che si propagherebbero all'infinito. Ebbene, Hinton suggerisce che tale modello abbia plasmato le motivazioni e i comportamenti dei Khmer Rossi, i quali avrebbero implicitamente equiparato l'oppressione di classe (la povertà dei contadini, la mancanza di rispetto nei loro confronti) a un'onta morale, indirizzando il risentimento verso i ceti urbani. La loro educazione politica era interamente improntata allo sviluppo di rabbia e odio verso gli oppressori, e la "lotta di classe" interpretata nei termini delle tradizionali virtù guerriere. La vendetta dei poveri contro i ricchi, dei ceti rurali contro quelli urbani, era il tema ricorrente della propaganda comunista, e mediava sul piano motivazionale l'idea stessa di rivoluzione e di fondazione di una società nuova.

Anche in questo caso, è chiaramente la propaganda ad accendere l'odio e a spingere a una violenza estrema legittimata come "giustizia" storica; ma l'ideologia non potrebbe far presa se non innestandosi su modelli tradizionali che la rendono assimilabile sul piano etico e su quello delle pratiche sociali. La tesi è plausibile, e suggerisce interessanti orizzonti di ricerca anche in relazione ad altri contesti. Tuttavia, Hinton non sembra considerare un punto essenziale: nella cultura tradizionale, il modello mitico della vendetta sproporzionata fonda in realtà una pratica quotidiana in cui essa non si attua. I valori di onore, vergogna e vendetta fanno parte di un sistema di regole relazionali che rendono possibile una convivenza civile e non violenta (per quanto possano implicare un alto grado di violenza simbolica, soprattutto sessuale e generazionale). Il problema, per la Cambogia come per altri casi di eccidi di massa, è capire come sia possibile la transizione da tale civile convivenza alla cultura della morte e del terrore; come, dunque, i modelli culturali che usualmente mediano e gestiscono il conflitto possano trasformarsi nel loro opposto, sostenendo pratiche che fanno esplodere le strutture sociali^[23].

6. L'antropologia della violenza tra epistemologia ed etica.

Sono giunto a quel rituale momento in cui si dice che i limiti di un'introduzione non consentono di approfondire altri e importanti aspetti dell'argomento in questione. Ciò è particolarmente vero in questo caso. Vorrei perlomeno segnalare tre di questi ulteriori temi sollevati dai saggi qui raccolti, concludendo con alcune osservazioni su un punto già toccato in precedenza, vale a dire il complicato rapporto fra la dimensione conoscitiva e quella etica di un'antropologia della violenza.

a) *Violenza e genere*. Il primo punto su cui occorre insistere, sollevato esplicitamente nel saggio di Veena Das ma centrale nell'intero dibattito contemporaneo, è la dimensione di genere della violenza. Abbiamo visto, nel precedente paragrafo, che la violenza agisce seguendo a ritroso il lavoro della cultura. Non si limita a distruggere materialmente i corpi, ma procede disfaccendo sistematicamente le costruzioni culturali del corpo, dell'identità personale, della socialità primaria; individua le più radicate fedeltà culturali come punti critici da colpire nella costruzione del terrore. E' dunque chiaro che il terreno dell'identità sessuale e di genere, e l'ambito ad essa connesso delle relazioni familiari e di parentela, è il suo terreno elettivo – specialmente nei casi di attacco sistematico e consapevole a popolazioni civili basato sulla diffusione di una cultura del terrore, per usare ancora l'efficace formulazione di Taussig. In questi casi, dal Ruanda ai Balcani, dalle guerre sporche latino-americane agli odierni conflitti "civili" africani (e diversamente, almeno per certi fondamentali aspetti, dalla Shoah) la violenza si attua come spettacolo del terrore, e mira a colpire le colonne portanti di ciò che è culturalmente significativo, potendo penetrare, diversamente da ogni altra forma di comunicazione simbolica, fin dentro il corpo, nei recessi più profondi delle sfere di intimità personale. In queste strategie gioca ovviamente un ruolo-chiave lo stupro. Se esistono tratti universali nel congegno anti-culturale della violenza, lo stupro sicuramente è uno di essi. Come è noto, si tratta di una forma di violenza che paradossalmente produce senso di colpa nella vittima. Non solo colpisce ai livelli più profondi la dignità personale; messo in scena pubblicamente, fa esplodere il livello più basilare delle relazioni sociali, sconvolge i sentimenti di fiducia, protezione, rispetto reciproco su cui esse si fondano. Come nel caso degli "stupri etnici" nei Balcani, la violazione del corpo femminile diviene addirittura il principale strumento, simbolico e biologico al tempo stesso, di affermazione di un'identità razziale – quasi una grottesca caricatura di quelle tesi sociobiologiche che pensano di poter spiegare ogni comportamento umano in relazione all'obiettivo della massimizzazione della capacità riproduttiva.

Lo stupro è anche la forma di violenza che in modo più netto collega i due ambiti dei crimini di guerra e dei crimini di pace. Per quanto i suoi significati culturali possano essere diversi nei due contesti, le indubbie continuità ci spingono a pensare alla violenza sulle donne come a una sorta di "valore aggiunto" nel quadro della violenza di massa. Del resto, a parte la diretta aggressione sessuale, sono molti i modi in cui le donne divengono bersaglio particolare nelle "nuove guerre" e nelle strategie del terrore. Queste ultime rendono spesso semplicemente impraticabili i ruoli sociali e quelle che potremmo chiamare le posizioni morali delle donne, ad esempio impedendo di seguire l'imperativo protettivo della funzione materna. I racconti di donne costrette ad assistere, impotenti, alle violenze subite dai figli rappresentano quasi sempre il culmine della drammaticità nei resoconti dei massacri. Per converso, questo fa sì che le donne giochino spesso un ruolo fondamentale nelle forme di resistenza. Il caso paradigmatico è probabilmente quello delle madri argentine di Plaza de Mayo, un movimento il cui grande impatto si è basato proprio sulla rivendicazione delle caratteristiche attribuite alla donna dall'ideologia ultraconservatrice della giunta militare: il sentimento (apparentemente pre-politico) materno, il diritto-dovere di proteggere e piangere i figli (Robben 2000). Come mostra Veena Das, è comunque "lavoro delle donne" la ricucitura di un universo di valori quotidiani che si trova lacerato da eventi traumatici violenti – nel caso della sua ricerca, la Spartizione Indiana del 1947.

b) *Memoria traumatica*. Nella gran parte dei casi, il lavoro antropologico sulla violenza si fonda sulle memorie di testimoni degli eventi (le vittime sopravvissute, i familiari degli uccisi, più raramente gli esecutori). Gli antropologi si trovano cioè di fronte a racconti di persone che devono fare i conti con un lacerante e spesso inestinguibile trauma esistenziale, che le ha colpite nel proprio corpo, negli affetti più cari, nei più basilari principi di socialità. I contesti di ricerca sono quelli di individui e comunità impegnate a elaborare un lutto per il quale la cultura tradizionale non offre risposte adeguate; impegnate a ricostruire un senso del passato a partire dai brandelli irrelati di una memoria insopportabile; impegnate a ristabilire un minimo di equilibrio psichico e sociale, una possibilità di esistenza in ambienti che spesso non sono più i loro (ad esempio campi profughi, centri di accoglienza per rifugiati, nuovi insediamenti più o meno provvisori). Il problema dell'antropologia della violenza finisce così per coincidere in larga parte con il problema della memoria traumatica – in un'accezione del termine che implica non solo dinamiche psichiche individuali ma anche processi socio-culturali. E' un terreno (come, più in generale, quello dello studio della memoria culturale) su cui l'antropologia ha bisogno di recuperare un rapporto forte con la psicologia e la psicoanalisi (Antze, Lambek 1996, Robben, Suárez-Orozco 2000). L'agenda di ricerca che si apre è di grande ampiezza. Si pone prima di tutto il problema di un'analisi retorica dei racconti di testimonianza, che vanno considerati da un lato nella loro natura performativa, dall'altro nel loro intreccio con repertori narrativi e codici culturali presenti nella tradizione. Queste narrazioni culturalmente plasmate giocano un ruolo di primo piano nella trasmissione intergenerazionale non solo della memoria ma dello stesso trauma – un punto, quest'ultimo, ampiamente studiato in relazione alle generazioni di "figli della Shoah". La psicoanalista Yolanda Gampel (2000, p. 59) ha coniato il termine radioattività per esprimere il modo in cui le esperienze traumatiche si insediano nella costituzione psichica degli individui, continuando ad agire molto tempo dopo che gli eventi sono conclusi, e penetrando, appunto, anche nelle generazioni successive. Peraltro, qui non è il solo livello delle narrazioni culturalmente accreditate ad agire: anzi, la memoria della violenza radicale sembra agire in un'area psichica in cui le parole non esistono (il "reale" lacaniano), configurandosi come un ineffabile o indicibile che si rivela attraverso immagini, emozioni, espressioni corporee.

Lo studio della memoria traumatica si configura dunque da un lato come tentativo di comunicare con le soggettività ferite - un compito particolarmente delicato sul piano etico, dal momento che il classico obiettivo etnografico dell' "estrarre informazioni" non può qui andar disgiunto da un obiettivo terapeutico (si veda in proposito il lavoro degli etnopsichiatri con i rifugiati e le vittime di tortura; Beneduce 1999). Dall'altro lato, lo studio della memoria ci porta invece verso un'etnografia delle forme pubbliche di elaborazione del lutto, delle rappresentazioni simboliche e delle pratiche rituali che sono mobilitate a tal fine. Le commemorazioni e le celebrazioni degli eventi più drammatici, nonché la costituzione di monumenti, musei o luoghi consacrati alla memoria, sono tra le principali pratiche attraverso cui una comunità cerca di far "trascendere nel valore" un cattivo passato, collocandolo in una narrazione storica (o in un modello mitico) in grado di conferire senso al presente^[24]. L'elaborazione del lutto si intreccia spesso, talvolta anche molto tempo dopo la fase più intensa delle violenze, con il perseguimento della giustizia: vale a dire con attività istituzionali, sostenute sul piano nazionale o internazionale, volte ad accertare giuridicamente le responsabilità e a punire i colpevoli. Si può dire anzi che lo svolgimento di processi e il riconoscimento istituzionale (non solo storico e morale) delle responsabilità è una delle condizioni essenziali per il superamento del trauma. Ma la giustizia non può che essere praticata in forme di compromesso. La società "normalizzata" che esce dalla violenza è infatti sempre profondamente divisa e conflittuale, per effetto delle stesse dinamiche della violenza, che si dimostrano invariabilmente capaci di prolungare il loro effetto dirompente "molto a lungo dopo che i massacri sono finiti e firmati i trattati di pace" (Suárez-Orozco, Robben 2000, p. 5; Suárez-Orozco 1990). Com'è stato osservato per l'America Latina, si verificano profonde spaccature sociali fra "quanti non vogliono ricordare e coloro che non possono dimenticare", nutrite da "risentimenti residui per i differenti prezzi pagati nei confronti del terrore" (Viñar, Ulriksen Viñar 2001, p. 213). La memoria stessa è destinata così a restare divisa, terreno di manifestazione di conflitti rispetto ai quali la giustizia deve cercare mediazioni. Molti casi recenti, dalla commissione d'inchiesta argentina sui desaparecidos (CONADEP; Suárez-Orozco 1992, p. 236 sgg.) alla Commissione per la verità e la riconciliazione del Sudafrica (Wilson 2000, 2001 Ross 2003a, 2003b),

mostrano il complesso rapporto che si instaura tra le istanze strettamente giudiziarie, quelle di obiettiva ricostruzione storica e quelle di "riconciliazione" nazionale. Il che significa complesso rapporto tra giustizia, verità e politica (Wilson 2003, Flores 2005, p. 115 sgg.). "Scrivere la storia" e "fare giustizia", per quanto attività governate da propri interni criteri di coerenza e oggettività, possono allora rivelarsi come momenti di un complesso rituale di transizione tra regimi politici, che sottodetermina - come ha sostenuto il giurista Ruti Teitel (2001, pp. 272-3) - la rivelazione della conoscenza della verità.

c) *Violenza e diritti umani*. Il saggio di Talal Asad ci introduce in uno scenario di riflessione ancora diverso, concernente il carattere storicamente e culturalmente determinato di ciò che noi intendiamo per violenza - in particolare di ciò che percepiamo come "trattamento crudele, inumano e degradante", in riferimento alla formulazione con la quale la Dichiarazione dei diritti umani del 1948 condanna la tortura e analoghe forme di crudeltà. Asad prende una posizione nettamente critica nei confronti del linguaggio universalizzante dei diritti umani. Non solo quest'ultimo è cieco di fronte alla varietà delle pratiche culturali; di più, le sue pretese di solidarietà ecumenica celano l'affermazione di un modello di individualità o di agente razionale che è fortemente e acriticamente etnocentrico, che affonda anzi le radici nel dominio coloniale dell'Occidente sul resto del mondo. Il saggio procede mostrando le ambiguità e le palesi contraddizioni della nozione di "trattamento crudele, inumano e degradante": una nozione illuminista che, paradossalmente, è stata spesso imposta con la forza e con l'uso di sanzioni violente alle culture colonizzate. Particolarmente interessante è per Asad il contrasto tra la condanna della crudeltà e la sua legittimazione in alcuni ambiti della modernità: da un lato quello della guerra, che si combatte con armi sempre più sofisticate ed efficaci nel distruggere i corpi e produrre sofferenza, dall'altro l'ambito delle pratiche sadomasochiste, dove infliggere e subire sofferenza è accettato come libera scelta di adulti consenzienti. Ciò mostrerebbe, a suo parere, in che misura la proibizione di crudeltà e tortura sia sottodeterminata da una certa concezione (politica ed epistemica al tempo stesso) di individuo e di "civiltà", rispetto alla quale si definisce lo stesso significato della percezione del dolore, e se ne stabiliscono le "quantità" ammissibili.

Il saggio di Asad si colloca nel quadro dell'attuale dibattito antropologico sui diritti umani, con l'assunzione di una posizione decisamente relativista da parte dell'autore - il quale si preoccupa peraltro di precisare la natura intellettuale e non morale (o pratica) del suo scetticismo verso il linguaggio universalista dei diritti. Ma è davvero possibile mantenere questa distinzione? Se li accostiamo a resoconti dettagliati di torture, da quelli del Putumayo cui ci introduce Taussig fino ai recenti casi di Abu-Ghraib, non rischiano di apparire futuri le sottili distinzioni di Asad? Non c'è forse nella pratica della tortura una immediata (universale, forse) riconoscibilità? Come potremmo sbagliarci riguardo il significato di quegli atti di sopraffazione violenta che usano l'altrui corpo come strumento per la costruzione del terrore? In effetti l'argomentazione di Asad si focalizza sulla nozione liberale di "diritti umani" e sul significato del provare e infliggere dolore nella società contemporanea; e certo efficace è la sua critica alla formulazione "trattamento crudele, inumano e degradante", con la quale la dichiarazione del 1948 tentava di dare una formulazione più ampia del concetto di tortura. Ma così il saggio finisce per perdere di vista il tema della tortura come strumento di un potere che (forse per la sua imperfezione, come suggerisce Hannah Arendt) si esercita per mezzo della violenza e del terrore. E' questo tipo di peculiari relazioni fra esseri umani che va messo a fuoco per capire la tortura, quelle relazioni di cui ci parlano le immagini di Abu-Ghraib o quelle del quasi dimenticato Salò di Pasolini (fra l'altro, in entrambi i casi si manifesta un nesso con la pornografia sadomasochista che getta una luce diversa sullo stesso accostamento proposto da Asad).

Quale teoria ci aiuta a distinguere le relazioni sociali o i sistemi politici che implicano la tortura da quelli che la escludono? E' evidente che categorie come modernità o Occidente non servono molto a capire tutto ciò. La tortura non ha mai prosperato così bene come nella modernità, specialmente all'interno di quelle che si autodefiniscono come missioni civilizzatrici. Neppure la frattura democrazia-totalitarismo sembra decisiva, così come altre categorie politiche care al liberalismo. Asad cerca appunto di evidenziare paradossi e contraddizioni del discorso moderno e liberale. Nella linea della *critical anthropology*, vuol mostrare come l'astratta morale del liberalismo - e la dichiarazione universale dei diritti umani che ne è espressione - non sia in grado di tener fuori dalla modernità le pratiche "crudeli e degradanti"; e come, anzi, i principi su cui tale morale si fonda (l'universalità come correlato dei rapporti capitalistici di produzione e dunque del dominio di classe; Turner 1998, p. 344) ne ricreino costantemente le condizioni. Ma nella modernità, e per certi versi nelle democrazie liberali, coesistono cose molto diverse: guerre sempre più distruttive e movimenti pacifisti e non violenti, torturatori di ogni tipo e attivisti per i diritti umani. Si tratta solo di ambiguità interne, come pare ad Asad, o di facce antagoniste e alternative? Una teoria della violenza, mi pare, si dovrebbe misurare anche sulla capacità di aiutarci a discernere fra queste diverse opzioni della modernità o del liberalismo; e non può limitarsi a considerare la dichiarazione dei diritti umani come una ingenua e ipocrita copertura delle reali contraddizioni che muovono la storia.

Torniamo così a chiederci se per un'antropologia della violenza sia possibile separare la discussione "intellettuale", come si esprime Asad, da un impegno pratico (politico, etico). Il problema viene esplicitamente posto in molta letteratura etnografica, in termini di inevitabile coinvolgimento personale del ricercatore e di umana solidarietà nei confronti delle vittime. Ma raramente la tensione fra i due aspetti della conoscenza e dell'impegno viene portata fino alle sue conseguenze più significative. Chi lo fa è ancora una volta Scheper-Hughes, secondo la quale la testimonianza etnografica della violenza conduce necessariamente verso una concezione militante della disciplina. Nel già ricordato recente lavoro con P.Bourgeois sulla violenza in guerra e in pace, parla dell'antropologo come di una persona "responsabile, riflessiva, moralmente o politicamente impegnata", che sappia "prender parte quando necessario e rifiutare i privilegi della neutralità" (Scheper-Hughes, Bourgeois 2004, p. 26). Rispetto alla situazione etnografica classica, nei contesti di violenza diviene impossibile ottenere e mantenere ogni forma di "distanziamento" dagli interlocutori: "che tipo di osservazione partecipante, che tipo di testimonianza oculare è appropriata di fronte al genocidio e alle sue conseguenze, o anche soltanto di fronte alla violenza strutturale e all'etnocidio? Quando l'antropologo diviene testimone di crimini contro l'umanità, la pura empatia scientifica non basta più" (p. 27). L'atteggiamento del distacco trapassa troppo facilmente in quello dello spettatore, e persino del complice. Semplicemente, non si può evitare di schierarsi - il che significa porre la propria competenza e il proprio sapere al servizio di una causa, rovesciando una intera tradizione di disimpegno accademico ma restando fedeli a quello che per Scheper-Hughes è il "mandato originario" dell'antropologia:

schierare saldamente noi stessi e la nostra disciplina dalla parte dell'umanità, della salvezza e della ricostruzione del mondo -anche se possiamo non esser sempre sicuri di cosa ciò significhi e di cosa ci venga richiesto in momenti particolari. In ultima analisi, possiamo solo sperare che i nostri celebrati metodi della testimonianza empatica e impegnata, dello "stare con" e dello "stare là", per quanto possano apparire vecchi e stanchi, ci forniscano gli strumenti necessari per fare dell'antropologia una piccola pratica di liberazione umana (ibid.)

La formulazione è abbastanza appassionata ma anche abbastanza modesta da risultare convincente. Nessuno negherebbe un qualche grado di impegno nei confronti delle persone di cui si rappresentano (o si "studiano") le sofferenze; resta tuttavia aperto il problema di quali valori e obiettivi rappresentino le fedeltà ultime dell'antropologo. Quelli della conoscenza o quelli della partecipazione? Dell'epistemologia o della politica? Per quanto non necessariamente in contrasto, questi obiettivi hanno diversa natura e possono trovarsi a confliggere anche in modo estremamente drammatico. Scheper-Hughes parte dall'implicito presupposto che la verità è rivoluzionaria, e che la denuncia delle sopraffazioni e il sostegno alle vittime facciano tutt'uno con la ricerca dell'oggettività^[25]. Questo può essere anche vero in ultima analisi, ma i percorsi del rigore metodologico e scientifico e quelli della solidarietà politica sono spesso assai diversi. Il problema si pone soprattutto in relazione alla principale fonte dell'antropologia della violenza, cioè i racconti delle vittime sopravvissute e dei testimoni diretti. L'epistemologia ci spinge a praticare verso questi racconti una critica delle fonti: ad esempio, a non assumerli immediatamente come resoconti realisti, a studiarne le forme di costruzione retorica e di adesione a modelli culturali, eventualmente a farne risaltare le interne incongruenze e così via. Ma questo rigore metodologico non serve ai fini della solidarietà, e può anzi risultare controproducente sul piano pratico e politico (si pensi ai racconti dei rifugiati e dei richiedenti asilo; v. Daniel-Knudsen 1995), e intollerabile sul piano etico: che senso hanno le sottigliezze analitiche di fronte a persone che hanno subito violenze e lutti terribili? Di fronte alla loro tragedia e alla loro sofferenza, che importanza ha come la raccontano? L'atteggiamento critico sembra voler negare la verità assoluta di quelle esperienze; la sofisticazione teoretica sembra del tutto fuori posto, quasi immorale, a fronte della semplice enormità del Male e del Dolore che traspirano da quelle biografie.

Nell'etnografia della violenza, questo punto è espresso con grande efficacia da Antonius Robben, in un intenso testo (1995) di riflessione su una ricerca condotta in Argentina sulla memoria dei crimini della giunta militare. Robben intervista tre categorie di persone: militari coinvolti più o meno direttamente nei crimini, ex-guerriglieri e parenti dei desaparecidos. Avverte con forza la tendenza di tutte e tre queste componenti a tirare e far schierare il ricercatore dalla propria parte, a chiedergli di condividere la propria visione del mondo: e conia per questa tendenza la nozione di "seduzione" (nel senso etimologico del termine) etnografica. Quest'ultima si manifesta in modo particolarmente drammatico nel rapporto con i parenti delle vittime. Robben si sofferma ad esempio sul suo incontro col padre di uno scomparso, un ragazzo della Gioventù Peronista rapito nel 1976 a diciassette anni. L'uomo racconta dei suoi tentativi di avere notizie del figlio, attraverso contatti con ufficiali dell'esercito. Il climax del suo racconto è l'incontro con un colonnello, in servizio attivo, che ha promesso attraverso la mediazione di amici di dargli informazioni:

Dopo che gli ebbi raccontato tutto, [il colonnello] disse: "Guardi, immagina che suo figlio abbia il cancro [...] e si trovi in una sala operatoria dove ci sono un macellaio e un dottore: preghi che sia il dottore a operarlo". Quest'uomo aveva infilato un pugnale nella mia ferita e lo rigirava dentro di me. "Mi scusi, signore - dissi - ma lei sa qualcosa?" . "No, no, sto solo soppesando le possibilità e facendo una supposizione". Avrei voluto prenderlo per la gola e strangolarlo; [...] per la prima volta in vita mia provavo il desiderio di uccidere qualcuno [...] perché ero disperato. Non può immaginare con quanta soddisfazione mi disse quelle cose. E lei dovrebbe analizzare il fatto che quell'uomo era in

servizio attivo (ibid., pp. 92-3).

“Ma io ero incapace di analizzare”, commenta Robben. Il testimone lo ha “incorporato nel suo tormento”; le domande di approfondimento che avrebbe voluto fare gli si spengono sulle labbra, e può solo “condividere in silenzio il dolore di quest'uomo” (ibid., p. 93). Se questa partecipazione può essere fondamentale per la comprensione della natura degli eventi studiati, essa implica tuttavia grandi rischi. Quando il ricercatore è sopraffatto dall'emozione, e sente di non poter fare nessun'altra domanda, perché non c'è nient'altro da chiedere di fronte all'enormità della tragedia, allora rischia di non esser più ricercatore. “In questi momenti di completo collasso della distanza critica tra i due interlocutori, perdiamo ogni dimensione dell'impresa scientifica” (ibid., p. 94); quest'ultima implica per l'appunto distanza, scetticismo, lucidità e obiettività, valori diversi rispetto a quelli della solidarietà morale e politica (v. anche Robben 1996, che rilegge il problema della seduzione etnografica alla luce dei concetti psicoanalitici di transfert e controtransfert).

Malgrado le apparenze, le posizioni espresse da Schepher-Hughes e Robben non sono alternative. Esprimono invece una tensione alla quale il lavoro antropologico non può sfuggire. Robben pensa che dalla seduzione etnografica ci si debba programmaticamente difendere: ma sa bene, lui per primo, che cederle almeno per un po' è una condizione della comprensione – soprattutto quando ciò che ci interessa non è una pura conoscenza fattuale, ma il significato della violenza nella memoria e nella vita delle persone. Per quanto riguarda Schepher-Hughes, anche il suo appello all'impegno può difficilmente essere eluso; ricordandosi però che l'antropologo può forse dare il suo piccolo contributo alla “liberazione umana” continuando a fare il suo mestiere, e non trasformandosi in un attivista politico tout court. Il che significa continuare a seguire le regole del metodo, della critica delle fonti, del rigore argomentativo; e anche mantenere quella certa dose di distacco da immediate finalità pratiche che è sempre requisito del lavoro scientifico, e di cui il vituperato disimpegno accademico non è che un'espressione. In altre parole, comprensione critica, partecipazione morale e impegno politico possono magari coesistere nella stessa persona, ma sono destinati a non fondersi mai completamente gli uni negli altri: nella loro costante tensione, vorrei suggerire, risiede la forza particolare del lavoro antropologico.

[1] La rilevanza di questo passo de *I Nuer* dipende non solo dall'importanza dell'autore e dallo statuto di classico che il libro si è guadagnato, ma anche dal fatto che negli anni Ottanta queste pagine sono divenute emblema dei limiti del realismo etnografico, ed oggetto di feroci critiche da parte degli autori del movimento di *Writing Culture* (si veda in particolare Rosaldo 1986, p. 132 sgg. e, per una difesa di Evans-Pritchard, Free 1991).

[2] Nell'antropologia classica, gli unici lavori che tematizzano esplicitamente la violenza sono infatti quelli che la considerano non come un fenomeno storico ma come una caratteristica strutturale delle “società primitive”. Penso ad esempio all'opera di Clastres (1977), che vede una condizione di guerra permanente come necessaria all'esistenza delle società senza Stato; o a una tradizione di studi neoevoluzionisti e sociobiologici che spiegano naturalisticamente la guerra in termini di strategia adattiva e di selezione del patrimonio genetico (per un quadro di tali approcci v. Knauft 1987, 1991; rimando anche a Dei 1999, pp. 290-4, per una valutazione critica degli approcci naturalistici all'antropologia della guerra). Per certi versi pionieristica per il suo accento sull'uso sistematico del terrore, ma legata comunque all'idea della violenza politica come caratteristica strutturale di società premoderne (in senso weberiano), è l'opera di E.V. Walter (1969). L'antologia curata da D. Riches (1986) segnala l'apertura di un sistematico interesse antropologico per la violenza, senza tuttavia ancora aprirsi a quelli che saranno i temi predominanti del dibattito degli anni '90.

[3] Peraltro, sembra eccessivo e inutile spingere questa critica fino al concetto stesso di ragione, come fa Nordstrom, o contro la tendenza antropologica alla “ricerca del senso”. Quest'ultima oscurerebbe i concreti “individui che vivono, soffrono e muoiono, i quali sono la guerra”; e le ragioni, di fronte alle questioni di vita e di morte, sono rimpiazzate da una “cacofonia di realtà” (1995, p. 137). A parte la vaghezza di quest'ultima formula, non è chiaro dove stia la contraddizione fra la ricerca del senso e il metodo etnografico della studiosa, centrato sulla raccolta di storie individuali e sull'analisi del simbolismo della violenza e di quello della resistenza quotidiana. Proprio il suo sforzo di attingere la realtà soggettiva del dolore, del “disfacimento del mondo” e i tentativi di ricostruirlo con i mezzi della cultura testimonia a favore di una nozione di comprensione antropologica come elucidazione delle ragioni e dei significati che rendono umane certe pratiche. Cfr. anche Nordstrom 1997, 2004, Finnström 2001.

[4] 1992, p. 115. Questo tema è di fatto l'asse portante dell'intera opera dello studioso, che esplora il nesso violenza-ragione-stato in una serie assai compatta di volumi degli anni '80 e '90 (Taussig 1983, 1987, 1992, 1993, 1997, 1999).

[5] A proposito dei resoconti di Handenburg e Casement sulle atrocità coloniali nel Putumayo, discussi nel saggio qui presentato, Taussig osserva come, per quanto critici nell'intenzione, essi “presuppongono e rafforzano quegli stessi rituali dell'immaginazione coloniale cui gli uomini soccombevano torturando gli indiani. Nel loro cuore immaginativo, queste critiche erano complici con ciò a cui si opponevano” (Taussig 1987, p. 133). Sulla stessa linea si collocano le osservazioni mosse da Taussig alla poetica conradiana di *Cuore di tenebra*.

[6] Un esempio tanto noto quanto drammatico di questa ambiguità è rappresentato da una foto di Kevin Carter, vincitrice nel 1993 del premio Pulitzer: una bambina sudanese denutrita, crollata a terra con un avvoltoio appostato a pochi passi di distanza. La foto, di grande impatto comunicativo, ha svolto un ruolo importante nel mobilitare l'opinione pubblica internazionale attorno ai problemi della carestia provocata in quegli anni nel Sudan meridionale dalla guerra civile. D'altra parte, la stessa realizzazione della foto sembra implicare profondi problemi etici. Lo stesso fotografo ha raccontato di aver atteso venti minuti che l'avvoltoio spiegasse le ali. Non ha forse strumentalizzato la situazione, antepoendo la ricerca di un'immagine di successo all'imperativo dell'aiuto? Inoltre, la diffusione mediale della foto non finisce per spettacolarizzarla, rendendo la stessa sofferenza della bambina una forma di intrattenimento? Il dilemma è reso più drammatico dal suicidio, nel 1994, dello stesso autore della foto – un suicidio che, come hanno commentato A. e J. Kleinman (1997, p. 7), sembra disintegrare la dicotomia morale tra soggetto e oggetto di quella foto, fondendo le rispettive sofferenze.

[7] Si vedano ad esempio i lavori sui guerriglieri sick di J. Pettigrew (1995) e C.K. Mahmood (1996), quelli sui terroristi nord irlandesi di Feldman (1991, 2000) e Sluka (1995a, 1995b), sul contesto israelo-palestinese di Swedenburg 1995 e Bornstein 2001.

[8] Il lavoro di Bourgois (1995; v. anche Bourgois 1996) è incentrato su un gruppo di spacciatori di crack portoricani. L'autore fa un lungo periodo di osservazione partecipante: diventa loro amico, ci fa sentire le loro voci, ricostruisce una cultura subalterna la cui violenza esteriore è sottodeterminata dalla violenza emarginante e discriminante della cultura egemonica. Ma l'empatia e la solidarietà politica dell'etnografo vacillano quando i suoi amici iniziano a raccontargli degli stupri di gruppo che compiono abitualmente. Per quanto disgustato, continua a fare il suo lavoro, e ci offre le voci narranti degli stupratori, con il loro gusto da bravata, i loro risolini, le usuali patetiche giustificazioni (“è quello che lei voleva”), la loro “cosmologia”. Ci troviamo immersi in un universo di relazioni sociali, di rapporti uomo-donna, di principi morali particolarmente rivoltanti, e la distaccata testimonianza etnografica sconfinata a tratti nella pornografia più oscena. Assai inquietante è anche il contributo dell'antropologa americana Cathy Winkler (1991, 1995), che descrive uno stupro da lei stessa subito cercando di utilizzare le tecniche di osservazione etnografica, dunque con una sconcertante attenzione per il dettaglio, e con il tentativo di capire e restituire il punto di vista dell'aggressore. Sono ricostruiti i gesti, i dialoghi, l'atteggiamento dello stupratore, il terrore della vittima. Per l'autrice, questo racconto è evidentemente una delle risposte possibili al trauma: oggettivare se stessi e le proprie emozioni, riconquistare la padronanza della situazione, e anche raccogliere elementi che possano servire ad ottenere giustizia. Per il lettore, è una costante e dolorosa oscillazione fra l'identificazione narrativa con la vittima e una sorta di effetto morbosamente pornografico, l'impressione di star assistendo a qualcosa che non si dovrebbe vedere, perlomeno non così da vicino.

[9] Per una più approfondita discussione del rapporto tra ricordo individuale e sociale, in relazione a una ricerca sulla memoria degli eccidi nazifascisti di civili nella Toscana del 1944, rimando a Dei 2005.

[10] Si vedano ad esempio le posizioni del filosofo B. Lang (1990), che ammette solo la possibilità di una cronaca fattuale degli eventi della Shoah, condannandone ogni resa attraverso un linguaggio figurato e stilizzato, o attraverso forme narrative e di *employment*, colpevoli di introdurre un significato e un'intenzione autoriale estranee all'autentico contesto del genocidio e irrispettose dell'esperienza delle vittime. Sul piano etico, è come se un persistente lutto imponesse di tenere sotto stretto controllo l'impulso all'espressione artistica e creativa, a favore di uno stile impersonale in cui il linguaggio è per quanto possibile trasparente.

[11] Fondamentali sono i saggi raccolti in Friedlander (ed.) 1992, e in particolare la discussione fra H. White e C. Ginzburg (per la traduzione italiana dei loro due testi v. White 1999 e Ginzburg 1992)

[12] “Chi sostiene un'idea dell'etnografia come puro racconto pone l'autorità degli studiosi (sia pure involontariamente) al servizio dei sinistri tentativi di negare l'Olocausto, la «guerra sporca» latino-americana e altri recenti episodi di distruzione organizzata. Attraverso la lente postmoderna, essi divengono semplicemente «racconti» o «finzioni», il che è repellente in termini sia intellettuali che morali...” (Suárez-Orozco, Robben 2000, p. 12 nota).

[13] Per un approfondimento di questa argomentazione rimando a Dei 2004a.

[14] Oltretutto, i dati che Hayden riporta potrebbero esser letti in opposizione alla sua tesi. Se è vero che nel dopoguerra questi indici di integrazione sono in progresso, si tratta tuttavia di un progresso molto lento. Le percentuali restano basse, mostrando la persistenza nella gran parte della popolazione di un forte senso di appartenenza etnico-nazionale (cfr. in proposito Botev-Wagner 1993, secondo i quali "l'omogamia etnica è stata e rimane la norma in quella che era la Jugoslavia", paese in cui "l'integrazione etnica non si è mai realizzata"; v. anche Simic 1994). Anzi, il senso di appartenenza etnico-nazionale è stato probabilmente rafforzato, come nota Bowen, dalla politica di integrazione titoista, basata sulla circolazione dei dirigenti politici e statali, che portava ad associare il potere con la diversità etnica, l'oppressione politica con una sorta di occupazione straniera. Per un'ampia rassegna di posizioni in proposito v. Kideckel-Halpern 1993.

[15] Che l'ideologia nazionalista, concepita come ancestrale o come artificiosamente imposta dai leader, sia la "causa" della guerra è una tesi fortemente aversata anche dagli studiosi croati dell'Istituto di Etnologia e Folklore di Zagabria, autori di numerosi contributi di etnografia della guerra (v. Čale Feldman, Prica, Senjković 1993; Jambrešić Kirin, Povržanović 1996; Povržanović 2000). Un contributo nettamente schierato contro la tesi di un'origine "dall'alto" della pulizia etnica è quello di M. Bax (2000). Per altri contributi antropologici sulla guerra jugoslava, si vedano Denich 1994, Bringa 2002, Nahoum-Grappe 1997, Marta 1999, Maček 2001, Cushman 2004.

[16] Nella recente etnografia sulla violenza, questo punto è stato espresso nel modo forse più incisivo da E. Valentine Daniel in un'ampia monografia dedicata alla memoria degli scontri etnici in Sri Lanka. Daniel lavora sulle costruzioni identitarie e sulle relative rappresentazioni del passato (o forme di memoria etnica) di tre diversi gruppi, e insiste sul fatto che la critica anti-essenzialista non deve spingere l'antropologia a ignorare la realtà storica di queste costruzioni: "nell'eccitazione di scoprire che non ci sono altro che costruzioni, si è appiattita la cultura a una sola dimensione e si è perso di vista quanto le differenti costruzioni culturali possano differire in quanto a resistenza e a grado di latenza (o profondità, come qualcuno preferirebbe chiamarla)" (Daniel 1996, p. 14). Considerazioni non dissimili a proposito delle identità religiose in India sono svolte da S. Kakar (1996), pur nel quadro di un'etnografia profondamente diversa, informata da una sensibilità psicoanalitica più che strettamente antropologica. Sulle radici etniche del "fratricidio" nello Sri Lanka si veda anche l'importante lavoro di S.J. Tambiah (1991).

[17] Si veda ad esempio l'autorevole e citatissimo saggio di Verena Stolcke, *Talking culture*, che si chiude con un vero e proprio anatema contro lo Stato. Ogni discorso sulla diversità culturale, ella afferma, implica disuguaglianza e discriminazione, ed è dunque da condannare – eccetto che in una società genuinamente democratica ed egualitaria, afferma l'autrice, chiedendosi retoricamente "se questo sia possibile nei confini del moderno stato-nazione, o, se è per questo, di ogni forma di stato" (Stolcke 1995, p.13). Sfortunatamente, Stolcke non ci dice nulla di più sulla utopia non-statuale e cosmopolita al cui servizio l'antropologia dovrebbe a suo parere porsi.

[18] Sul nesso tra pseudo-speciazione e conflitti etici v. Tambiah 1989

[19] Per l'altro curatore del volume, P. Bourgois, il continuum della violenza si manifesta anche in modo più netto nella difficoltà di tracciare netti confini tra la guerra e la quotidianità. Soprattutto nel suo lavoro su El Salvador, egli insiste sulle modalità con cui la violenza della guerra civile trapassa in un dopoguerra che è solo apparentemente di pace, e in cui le politiche neoliberiste impongono ai contadini poveri sofferenze non minori di quelle del passato. La violenza bellica e quella strutturale, in definitiva, apparirebbero come due facce di un ordine mondiale di ingiustizia che, dopo la fine della guerra fredda, apparirebbe nella sua più profonda natura oppressiva (Bourgois 2001; v. Farmer 200 per una analoga prospettiva a proposito di Haiti).

[20] I lavori più noti in questo campo sono quelli di S. Milgram (1974) e P. Zimbardo; quest'ultimo autore è intervenuto fra l'altro sul recente caso delle torture americane nel carcere iracheno di Abu Ghraib, sostenendo che la forte propensione alla violenza e alla crudeltà è determinata dal contesto stesso della prigione, in cui un gruppo di individui esercita un potere assoluto e socialmente legittimato su un altro gruppo (Zimbardo 2004; v. anche <http://www.prisonexp.org/links.htm>). Per un'ampia discussione delle posizioni della psicologia sociale sul problema della violenza v. E. Staub (1989) e la recente rassegna di M. Ravenna (2004).

[21] Di particolare rilievo il saggio "Dead certainty" (Appadurai 1998), che non è inserito in questa antologia solo perché una sua traduzione italiana è attualmente in corso, sempre presso l'editore Meltemi, nel quadro di un volume monografico dello stesso Appadurai.

[22] In quest'ottica sono da leggersi una serie di comportamenti particolarmente sconcertanti degli esecutori, come la derisione e la spettacolare umiliazione delle vittime, e gli scherzi e battute scambiate in proposito con i compagni, a fine giornata. Questo è uno dei punti di dissidio nella celebre discussione fra C. Browning e J. Goldhagen sugli uomini comuni del Battaglione 101: le loro testimonianze parlano spesso di momenti di socialità festiva che seguivano i massacri, nel corso dei quali alcuni si vantavano delle uccisioni compiute o le prendevano a oggetto di macabri scherzi. Browning ritiene impossibile che si tratti di veri festeggiamenti, e li interpreta come segno dell'ottundimento della sensibilità, dell'abbruttimento di chi era contrario al massacro o almeno ne era turbato. Goldhagen, al contrario, afferma che l'allegria è allegria, e che essa si spiega solo col fatto che i tedeschi non consideravano delittuosi quegli eccidi. "Quella non era gente abbruttita e insensibile: scherzavano su azioni che ovviamente approvavano, e alle quali avevano preso parte con evidente piacere" (1996, p. 562 nota). L'ipotesi di comportamenti legati a una situazione liminale sembra più plausibile delle interpretazioni dei due storici, i quali sembrano considerare il problema dell'espressione delle emozioni in una dimensione puramente psicologico-individuale.

[23] La tesi di Hinton sembra fra l'altro poco coerente con quella sostenuta dallo stesso autore in un precedente articolo (1996), in cui la violenza dei massacri cambogiani è interpretata alla luce della nozione di "dissonanza psico-sociale": gli eccessi e le forme altrimenti inspiegabili di accanimento persecutorio sarebbero la risposta al conflitto fra gli imperativi aggressivi dei Khmer rossi e i valori di solidarietà (l' "etica della gentilezza") largamente diffusi nella società cambogiana tradizionale. Un analogo approccio è proposto da Hinton (1998) anche in relazione al problema della "crudeltà inutile" nello sterminio nazista degli ebrei: i valori del nazismo non potevano non confliggere con più universali imperativi morali, generando così una dissonanza che si manifesta in comportamenti abnormi.

[24] Le celebrazioni rituali e la "politica dei monumenti" sono al centro negli ultimi anni di una vasta produzione storiografica ed etnografica. Si vedano fra l'altro l'importante lavoro di J. Winter (1995) sulle commemorazioni della Grande Guerra, e i contributi raccolti in Gillis, a cura, 1994 e Lorey, Beezlet, a cura, 2002. Per una discussione del tema nel quadro di un più ampio approccio all'antropologia della memoria rimando a Dei 2004b.

[25] Una convinzione che è implicitamente o esplicitamente condivisa da molte etnografie contemporanee della violenza. Si veda ad esempio il lavoro sui guerriglieri sick di C.K. Mahmood (1996), che teorizza un'etnografia "partigiana" e "militante", e in cui la ricercatrice dichiara di porsi al servizio dei suoi interlocutori ex-guerriglieri, per "salvare" la loro voce e contribuire così ai loro obiettivi politici e ideologici – finalità ultima, questa, della ricerca, in contrapposizione all' "oggettivismo" degli studi accademici e dell'antropologia classica. Ci si può chiedere fino a che punto, con tali premesse, ci troviamo ancora di fronte a un libro di antropologia (l'autrice dichiara persino di aver rivisto il testo sulla base delle "correzioni" ideologiche dei suoi interlocutori; v. Dusenbery 1997 per una critica a questi aspetti); ma soprattutto, si può notare la contraddizione tra, appunto, la critica all'oggettivismo accademico e la pretesa, più volte riaffermata dall'autrice, di parlare in nome della "verità" (v. anche Mahmood 2001).