

**AFS ANTROPOLOGIA CULTURALE 2021-2022**

**1 aprile 2022**

**CATERINA DI PASQUALE**

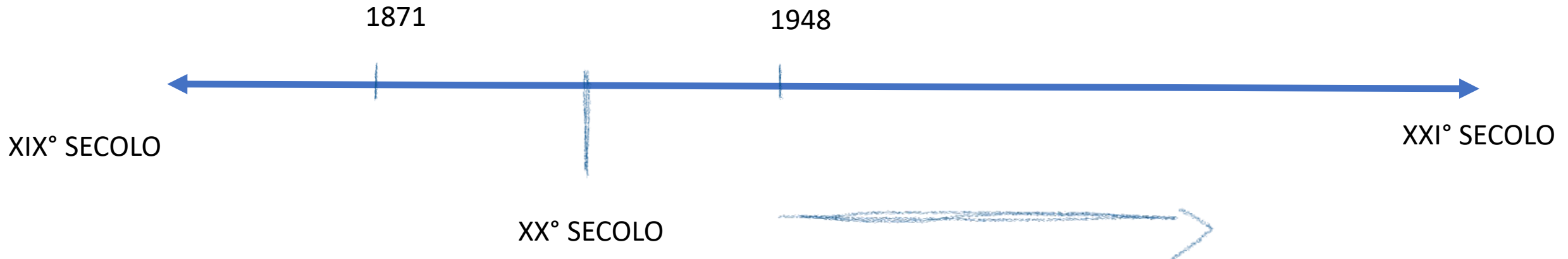
**CAPITOLI 3 E 14**

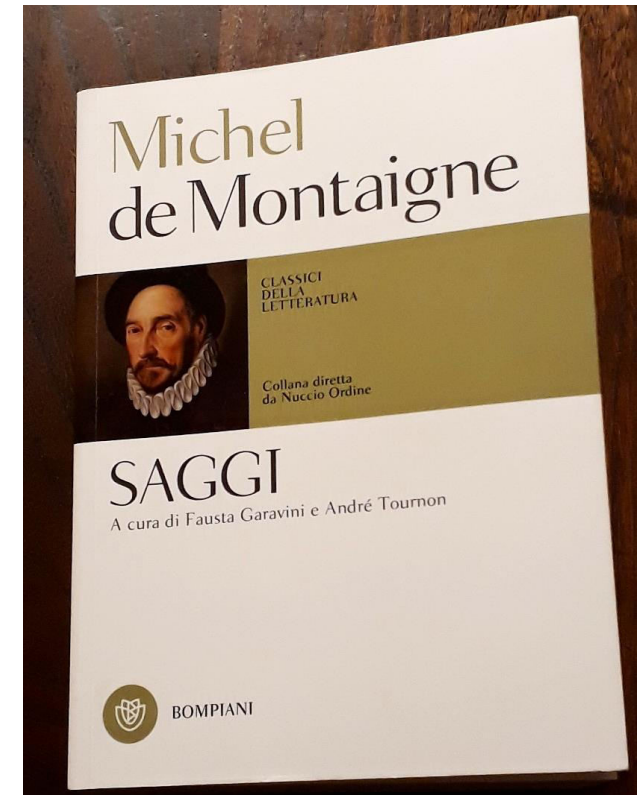
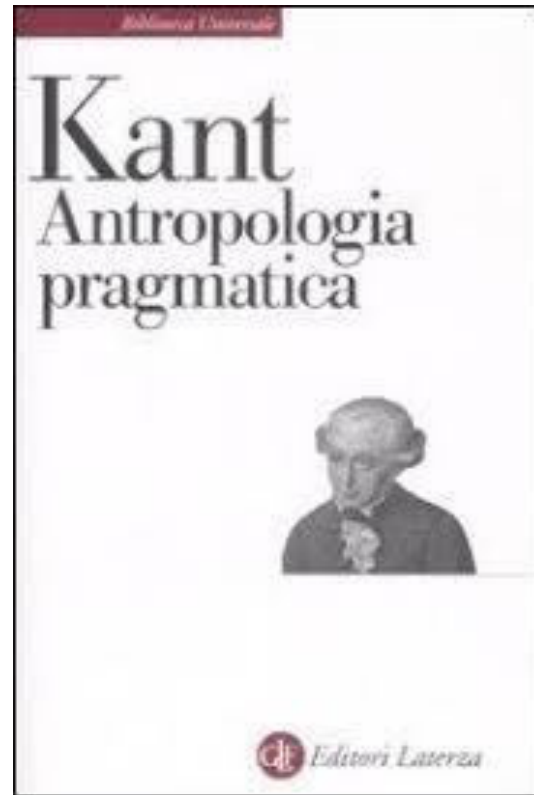
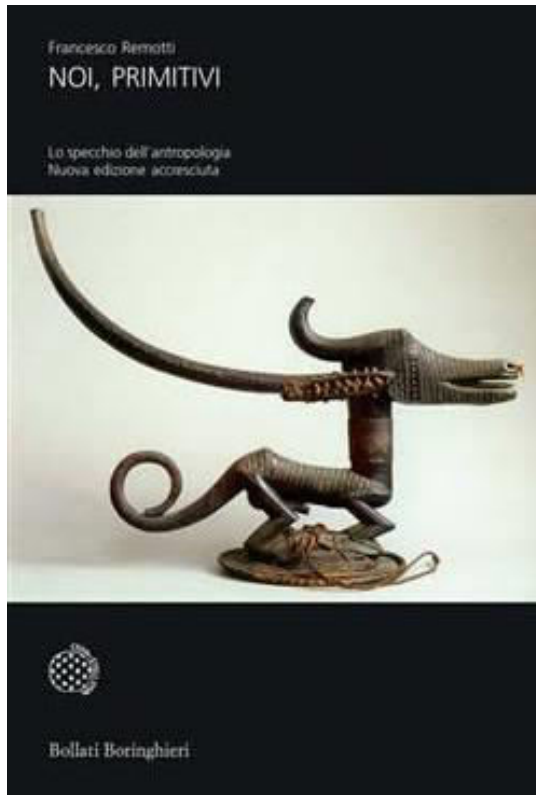
«ETNOCENTRISMO-  
RELATIVISMO-DIRITTI UMANI»

# CLASSIFICAZIONI SCIENTIFICHE DELLA DIVERSITÀ

DALLE RAZZE ALLA CULTURA (XIX° SECOLO)

DALLA CULTURA ALLE CULTURE (XX° SECOLO)






Giro Breve/Giro Lungo  
tra ragione e costumi

---

## **Montaigne** : dagli *Essais* “Sui cannibali” e “Sulla consuetudine”





Ora mi sembra [...] che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e selvaggio, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa. Essi sono selvaggi allo stesso modo che noi chiamiamo selvatici i frutti che la natura ha prodotto da sé nel suo naturale sviluppo : laddove, in verità, sono quelli che col nostro artificio abbiamo alterati e distorti dall'ordine generale che dovremmo piuttosto chiamare selvatici.



Le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine; ciascuno, infatti, venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarvisi senza soddisfazione". [...]

Il principale effetto della sua [della consuetudine] potenza è che essa ci afferra e ci stringe in modo che a malapena possiamo riaverci dalla sua stretta e rientrare in noi stessi per discorrere e ragionare dei suoi comandi. In verità, poiché li succhiamo col latte fin dalla nascita e il volto del mondo si presenta siffatto al nostro primo sguardo, sembra che noi siamo nati a condizione di seguire quel cammino.

E le idee comuni che vediamo aver credito intorno a noi e che ci sono infuse nell'anima dal seme dei nostri padri, sembra siano quelle generali e naturali. Per cui accade che quello che è fuori dei cardini della consuetudine lo si giudica fuori dei cardini della ragione; Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più .





**Kant** : da *Antropologia pragmatica* e *Scritti politici*

Una grande città, centro di uno Stato, dove si trovano i consigli locali di governo, che possiede un'università (per la cultura scientifica) ed è anche sede di commercio marittimo, che per mezzo di fiumi favorisce il traffico dall'interno e coi paesi finitimi (vicini) e lontani di diverse lingue e costumi, una tal città, come è per esempio Königsberg sul Pregel, può essere presa come sede adatta per l'ampliamento della conoscenza dell'uomo e per la conoscenza del mondo, la quale vi può essere acquistata anche senza viaggiare.

Se i felici abitanti di Tahiti, mai visitati da nazioni più civili, nella loro tranquilla indolenza fossero destinati a vivere anche per migliaia di secoli, si potrebbe dare una risposta soddisfacente a questa domanda: perché essi esistono?

Non sarebbe stato altrettanto bene che quest'isola fosse stata occupata con pecore e buoi felici anziché con uomini felici nel semplice godimento?



# RELATIVISMO EPISTEMOLOGICO

Non si tratta di affermare una dottrina secondo la quale la verità o la realtà oggettiva non esistono, oppure ogni cultura e ogni società vive in una propria realtà separata da quella delle altre:

piuttosto, di non pretendere di possedere a priori criteri universali di razionalità prima di accostarci alla diversità delle culture e delle epoche storiche.

Il dibattito sulla razionalità degli altri e sulla esistenza di ponti universali, nuclei di conoscenza condivisi.

- La teoria della “testa di ponte”:

è necessario presupporre nel confronto interculturale criteri di razionalità (validità logica, corrispondenza con la realtà) universali?



# RELATIVISMO ETICO

L'etnocentrismo è il punto di vista secondo il quale la propria maniera di vivere è preferibile a tutte le altre. Derivando logicamente dal processo di **inculturazione** della prima infanzia, molti individui provano questo sentimento in rapporto alla loro propria cultura, sia che essi lo formulino verbalmente o no.

Al di fuori della sfera di cultura euro-americana, soprattutto fra i popoli illetterati, questo atteggiamento è dato per scontato, più che enunciato in precisi termini verbali.

In qualche forma l'etnocentrismo si deve considerare come un fattore che contribuisce all'adattamento dell'individuo e all'integrazione sociale. Per il rafforzamento dell'io in termini di identificazione con il proprio gruppo i cui modi di vita sono implicitamente accettati come i migliori, esso è della massima importanza.

Ma quando, come accade nella cultura euro-americana, esso viene razionalizzato e posto alla base di programmi d'azione a danno del benessere degli altri popoli esso dà vita a problemi molto seri [...]

Le valutazioni sono relative allo sfondo culturale dal quale esse emergono. Il principio del relativismo culturale deriva da un'ampia raccolta di dati di fatto, raccolti mediante l'applicazione delle tecniche di ricerca sul campo che ci hanno permesso di giungere ai sottostanti sistemi di valore di società che hanno costumi diversi. Questo principio, formulato in sintesi, è il seguente. I giudizi sono basati sull'esperienza, e l'esperienza è interpretata da ogni individuo nei termini della sua propria inculturazione. [...] Quando noi riflettiamo che certi principi intangibili come il giusto e l'ingiusto, il normale e l'anormale, il bello e il convenzionale vengono assorbiti dalla più tenera infanzia, quando una persona apprende i modi di vita del gruppo in cui egli è nato, noi ci rendiamo conto che abbiamo qui a che fare con un processo d'importanza primaria. Persino i fatti del mondo fisico sono visti attraverso lo schermo della cultura, così che la percezione del tempo, dello spazio, del peso, della misura e di altre "realtà" è mediata dalle convenzioni di ogni dato gruppo.

[...] In una cultura in cui sono sottolineati i valori assoluti, il relativismo di un mondo che comprende molti modi di vita sarà difficile da comprendere. Anzi, questa varietà offrirà un vero e proprio campo di battaglia per giudizi di valore fondati sulla misura in cui un corpo di costumi dato rassomiglia o differisce da quello della cultura euro-americana.

# Melville Herskovits (1895-1963)

*Man and His Work* (1948)

L'inculturazione si basa su due fasi complementari:

## 1) meccanica:

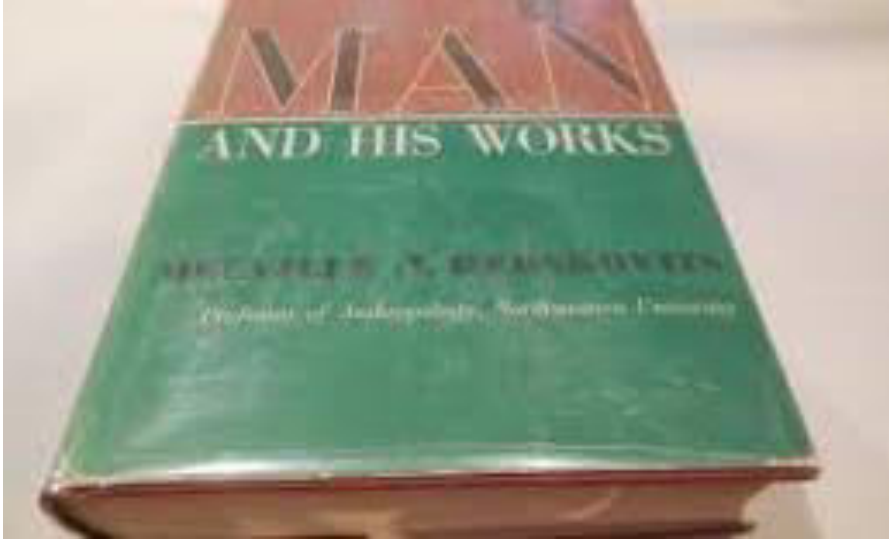
riguarda i primi anni di vita durante i quali bambini e bambine vengono educati alla stabilità culturale.

CONFORMISMO

## 2) processuale:

riguarda le fasi successive di crescita, durante le quali i soggetti possono sperimentare esperienze diverse e alle volte contraddittorie.


CAMBIAMENTO

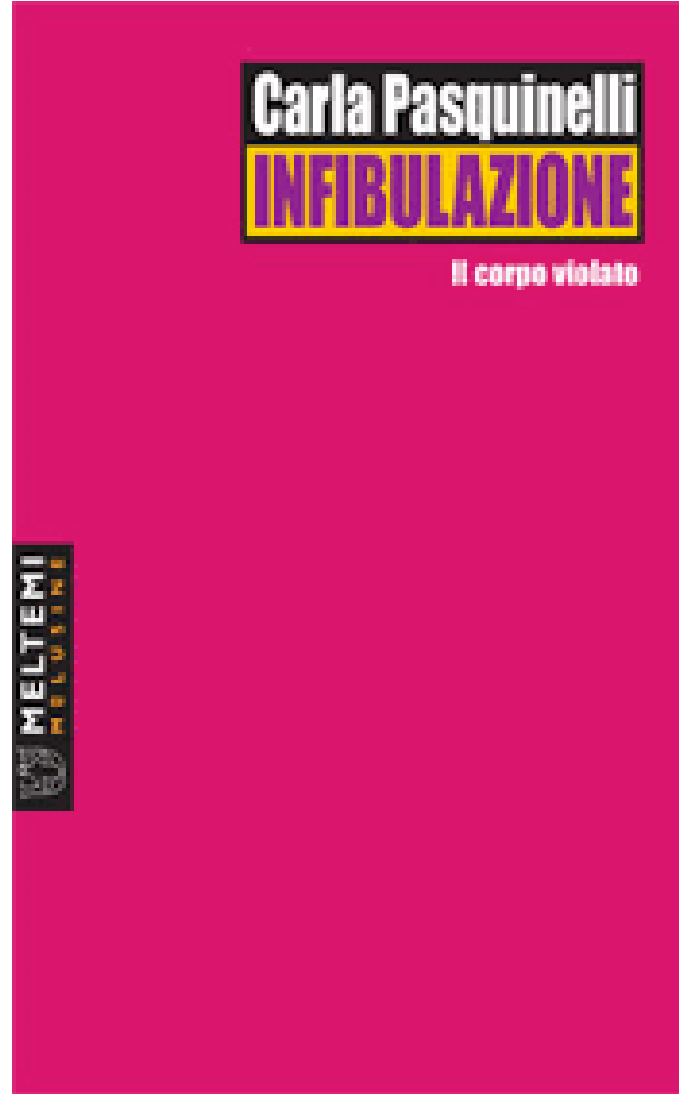




# *Statement on Human Rights 1947*

Nello *Statement*, Herskowitz mostrava i legami – più stretti di quanto ci piaccia pensare – che il discorso dei diritti intrattiene con la storia del colonialismo. L'idea del “fardello dell'uomo bianco” – il compito di “civilizzare” gli altri – si è proiettata anche nella definizione dei valori, delle finalità della vita e del modello di soggettività umana. Cosicché “le definizioni di libertà, i concetti della natura umana e simili sono stati tracciati in modo troppo ristretto” (Herskowitz 1947, p. 540).





Il pendolo tra  
universalismo  
e relativismo



l'universalità dei diritti umani? Quando cerchiamo di opporci alla violenza, alla discriminazione di genere, allo sfruttamento dei bambini, non possiamo immaginare i diritti della persona come «relativi» – per cui un bambino, ad esempio, avrebbe diritto di giocare e studiare (piuttosto che lavorare o magari combattere) in una cultura ma non in un'altra; oppure le mutilazioni genitali femminili sarebbero accettabili in alcune culture ma non in altre. Simili diritti devono essere pensati come universali. E tuttavia, nel definire questo piano universale, l'etnocentrismo torna insidiosamente a farsi presente, impedendoci di comprendere le differenze.

Consideriamo brevemente il caso dei **diritti dei bambini**. È un campo in cui negli ultimi decenni l'UNICEF e molte organizzazioni non governative si sono impegnate, specie per quanto riguarda lo sfruttamento lavorativo e l'impiego in operazioni militari (il fenomeno cosiddetto dei «bambini soldato»). Questo impegno si è basato, sul piano etico e giuridico, sulla peculiare concezione dell'infanzia che si è sviluppata nei paesi occidentali nel corso del XX secolo – prima fra i ceti medi e poi a livello di massa. Si tratta di società opulente, con un basso tasso di natalità, dove i bambini vivono in famiglie nucleari che spesso si organizzano attorno alle loro esigenze facendone veri e propri oggetti di «devozione» [Miller 1998]. I bambini sono pensati come creature indifese, ancora prive di una personalità sociale, che devono essere protette e tenute fuori dalle dinamiche «dure e sporche» della vita reale, offrendo loro al contempo il massimo delle opportunità educative e di gioco. La felicità e il divertimento dei bambini sono spesso le finalità principali della vita familiare – secondo una dinamica di proiezione emotiva da parte degli adulti che spesso si prolunga ben oltre il conseguimento della maggiore età. Questo atteggiamento verso l'infanzia, che ci può apparire naturale e scontato, è in realtà una nostra recente peculiarità: niente di simile si riscontra nella stessa storia europea, per non parlare di altre aree geografico-economiche.

Anche l'impegno umanitario per i diritti dei bambini si sviluppa sulla base della nostra peculiare visione, che ne fornisce i presupposti etici e giuridici a partire da una definizione generale di «bambino» del tipo *straight-18*, vale a dire qualsiasi persona che non ha ancora compiuto i 18 anni. Ma come applicare tutto questo a contesti economici, demografici e culturali completamente diversi? Ad esempio, le situazioni come quelle di alcuni odierni paesi africani, nei quali metà della popolazione è sotto i 20 anni, e il passaggio socialmente riconosciuto allo status di adulto, con le connesse funzioni economiche, avviene molto prima dei 18 anni? L'impianto *straight-18* ignora le concezioni locali della separazione tra infanzia ed età adulta e porta a confondere situazioni diversissime, classificando nella stessa categoria bambini veri e propri, adolescenti e giovani. Come ha sostenuto l'antropologo D.M. Rosen [2005, trad. it. 2007, 214], nel diritto internazionale «la volontà di creare una norma morale universale ha cancellato qualsiasi preoccupazione circa i diversi modi di intendere l'infanzia, e ha reso le pratiche locali devianti e inumane». Riflettendo proprio sul tema dei **bambini-soldato**, Rosen ha mostrato gli effetti

talvolta paradossali delle politiche umanitarie. Nel caso dei conflitti della Sierra Leone, da lui studiati, le organizzazioni internazionali hanno stabilito la non punibilità dei crimini compiuti da minorenni, riclassificando questi ultimi come vittime e facendo confluire su di loro – e non sulle vittime reali – piani di aiuto; con conseguenze assai pericolose sia sui comportamenti in guerra che sui processi di giustizia e riconciliazione post-bellici.

In questo caso, un principio generale è applicato dall'esterno e non si dimostra abbastanza sensibile a cogliere le posizioni dei soggetti – il bene e il male, in definitiva – in un contesto locale. Sembra che il discorso umanitario sia più interessato a un'idea astratta di diritto che non alle specifiche persone coinvolte. Una critica analoga è rivolta dall'antropologa italiana Carla Pasquinelli ad alcune organizzazioni che si battono contro le **mutilazioni genitali femminili** (MGF): pratiche come l'infibulazione o l'escissione del clitoride, di cui sono tradizionalmente vittime le bambine in alcune aree dell'Africa, e che molte donne immigrate compiono sulle proprie figlie anche in Europa. Non si tratta certo, in questo caso, di avanzare giustificazioni «culturaliste» per le MGF (del tipo «è una loro tradizione che va rispettata in quanto tale» e simili). Non c'è dubbio che si tratta di una pratica violenta e di una menomazione imposta alle donne nel quadro di relazioni sociali fortemente patriarcali. Ma le associazioni che lottano contro le MGF, proponendone un'immagine esotizzante e barbarizzante, non sempre cercano di comprendere il punto di vista delle donne che vi sono coinvolte. Se una donna somala o nigeriana vuole infibulare la figlia, consapevole del dolore che le infligge, è perché teme che in caso contrario la ragazza non si inserirà mai pienamente in una rete di relazioni sociali – sarà considerata impura e brutta, nessuno vorrà sposarla, la sua personalità sociale non si svilupperà mai appieno. Considerare tutto questo come inciviltà o superstizione, e come reato che va penalmente perseguito, può essere un modo di affermare un principio (certo, sacrosanto) senza preoccuparsi però di aiutare e comprendere le stesse vittime di questa pratica. Pasquinelli è soprattutto critica verso il tassativo rifiuto di forme di «riduzione del danno», come l'adozione di riti alternativi puramente simbolici, indolori e privi di complicazioni mediche (una «puntura di spillo» magari praticabile nelle stesse strutture pubbliche). La lotta più intransigente contro le MGF è condotta da una «élite di donne, in pole position nei partiti, in associazioni e in ONG», che dell'impegno umanitario fanno il fulcro della costruzione di una propria immagine di successo, di un'identità da avanguardia civilizzatrice. Per loro, «un principio affermato a tutti i costi» vale più della «sofferenza reale di quei corpi: un'etica dei principi si sostituisce a un'etica della responsabilità. Ma nel momento in cui perde di vista la «nuda vita» delle donne circoncise, la lotta occidentale contro le MGF rischia di ridursi a modo di «costruire la propria *agency* a ridosso delle pratiche barbariche delle altre, accomunate da una posizione condivisa di subalternità» [Pasquinelli 2007, p. 55].

Costruire la propria *agency*, o soggettività: qui il discorso dei diritti umani si innesta ambiguamente, e contro le proprie stesse intenzioni di partenza, nella storia delle imposizioni civilizzatrici dell'Occidente nei confronti delle

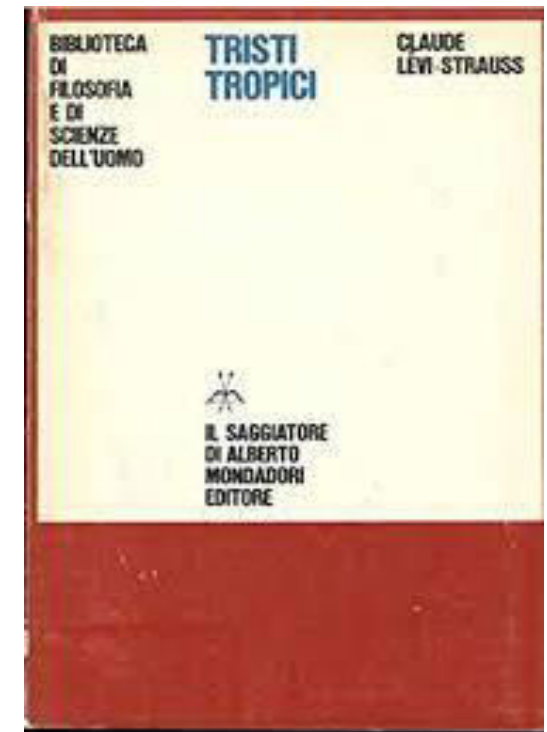
culture «barbare» e «primitive». Quando i colonizzatori proibivano pratiche considerate come «inumane», immorali e cruente, lo facevano non tanto per pietà verso le concrete vittime: piuttosto, come ha sostenuto Talal Asad [1997], per l'affermazione di standard di civiltà, di un certo concetto di «cosa significa essere veramente umani». È il caso degli inglesi in India, che proibivano riti religiosi di autoflagellazione perché troppo violenti e disumani, stabilendo però come pena per i trasgressori l'impiccagione. È un caso limite e paradossale, certo, che tuttavia getta una luce ambigua sulla tendenza «civilizzatrice» (e le corrispettive accuse di barbarie e arretratezza) che si nasconde sempre da qualche parte nell'universalismo umanitario.

Naturalmente, queste critiche non intendono affatto negare l'importanza dell'impegno per i diritti umani: si tratta anzi di un campo in cui gli antropologi sono oggi molto più attivi di un tempo (come vedremo meglio nel cap. 14). La differenza di prospettive va tuttavia fatta rimarcare. L'antropologia continua a restare fedele a quella sensibilità espressa da Herskovits, che attribuisce i diritti non solo a individui astratti definiti giuridicamente, ma a soggetti umani dei quali sono costitutive le differenze. Al tempo stesso, la disciplina tenta oggi di disincagliare questo riconoscimento dalle forme più grossolane di determinismo relativistico. È un punto su cui dovremo tornare nel capitolo 6, non prima di aver discusso l'evoluzione delle pratiche di ricerca e degli approcci teorici nell'antropologia dalla fine dell'Ottocento a oggi.



Claude  
Lévi-Strauss  
(1908-2009)

# Lévi-Strauss: l'incontro con gli *altri*





Una volta abbandonate le teorie sull'inuguaglianza biologica delle razze, ci troviamo ancora di fronte in tutta la sua complessità il problema della molteplicità e diversità delle culture. Limitarsi ad affermare l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini non basta] ; le grandi dichiarazioni dei diritti dell'uomo hanno la forza e la debolezza di enunciare un ideale troppo spesso dimentico del fatto che l'uomo non realizza la propria natura in un'umanità astratta, ma in culture tradizionali.

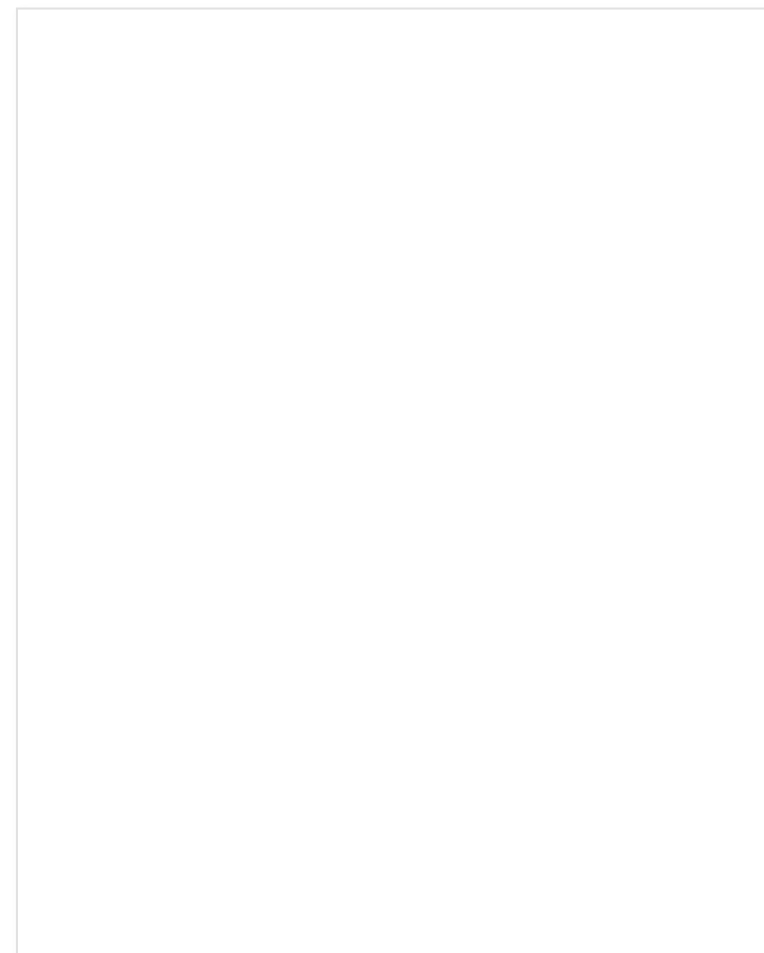
Questa comune umanità si realizza attraverso e non malgrado le differenze culturali. Il contributo delle culture alla civiltà consiste non tanto nella somma delle acquisizioni di ciascuna, quanto negli scarti differenziali che presentano fra loro. Il progresso è sempre frutto della reciproca fecondazione di tradizioni culturali diverse.

Il peggior nemico di un simile modello di dialogo aperto, attivo e generalizzato fra le culture è l'etnocentrismo.

L'etnocentrismo è un atteggiamento radicato nella maggior parte degli uomini, che semplicemente rifiuta di ammettere il fatto stesso della diversità culturale, identificando la cultura e l'umanità con le proprie norme e le proprie consuetudini locali.

È l'atteggiamento che nell'antichità portava a definire "barbaro" chi non faceva parte della cultura greca o romana, e che ha condotto l'Occidente moderno all'uso di termini come "selvaggio".] Questo atteggiamento di pensiero nel cui nome si respingono i "selvaggi" fuori dell'umanità, è proprio l'atteggiamento più caratteristico che contraddistingue quei selvaggi medesimi. Il barbaro è innanzitutto l'uomo che crede nella barbarie

# La sordità ai valori degli altri



Gli atteggiamenti etnocentrici sono normali, anzi legittimi, e in ogni caso inevitabili [...] Non è affatto riprovevole porre un modo di vivere e di pensare al di sopra di tutti gli altri, e provare scarsa attrazione per determinati individui il cui modo di vivere, di per sé rispettabile, si allontana troppo da quello cui si è tradizionalmente legati [...] E' presente in ogni cultura il desiderio di opporsi alle altre culture che la circondano, di distinguersene, insomma di essere se stessa.

Occorre dunque dubitare dell'avvento di un mondo in cui le culture, colte da passione reciproca, non aspirassero più che a celebrarsi a vicenda, in una confusione in cui ciascuna perderebbe il fascino che poteva avere per le altre, e le sue proprie ragioni di esistenza.

Se pure fosse possibile, un regno dell'uguaglianza e della fraternità segnerebbe la condanna di ogni differenza e di ogni originalità creativa.

Infatti ogni creazione vera implica una certa sordità al richiamo di altri valori, che può giungere fino al loro rifiuto o alla loro negazione.

#### 4. ANTROPOLOGIA E DIRITTI UMANI

Occorre distinguere due aspetti in queste posizioni di Herskovits e Lévi-Strauss. Il primo è una visione molto rigida ed *esclusiva* delle culture e dell'appartenenza ad esse degli individui. Herskovits afferma ad esempio che «l'uomo è libero solo quando vive nel modo in cui la sua società definisce la libertà, [e] i suoi diritti sono quelli che egli riconosce in quanto membro della sua società» [Herskovits 1947; trad. it. 1998, 333]. Ci sarebbero dunque tante libertà, tante morali, quante sono le società, e gli individui sarebbero imprigionati dentro queste sfere esclusive e incommensurabili. In Lévi-Strauss si incontrano talvolta definizioni altrettanto forti: come quella che descrive le culture come «treni che circolano più o meno in fretta, ognuno sul suo binario e tutti in direzioni diverse». Il viaggiatore che si trova all'interno di un treno in corsa riesce a scorgere gli altri in modo fuggevole e distorto;bbene, per lo studioso «ogni membro di una cultura le è strettamente solidale, tanto quanto quel viaggiatore ideale è solidale col suo treno». Anche qui prevalgono immagini di *chiusura* e *imprigionamento*. «Noi ci spostiamo trascinandoci dietro, letteralmente, questo sistema di riferimento, e gli insiemi culturali che si sono costituiti al di fuori di esso non ci sono percepibili che attraverso le deformazioni che questo impone loro. Può persino renderci incapaci di vederle» [Lévi-Strauss 1983; trad. it. 1984, 13-14].

È la visione che nel capitolo precedente abbiamo chiamato «essenzialista»: ci presenta le culture come entità stabili e nettamente definite che incombono in modo totale sugli individui, determinandone i valori e il comportamento – con il paradossale effetto, come notato, di deresponsabilizzarli rispetto alle loro scelte. Se gli individui non potessero che seguire passivamente le norme (incommensurabili) delle rispettive società, non vi sarebbe spazio per giudizi sul bene e sul male e sarebbero impossibili un'etica e un diritto internazionale. La sensibilità antropologica di oggi può difficilmente riconoscersi in questa prospettiva. Vi è tuttavia un secondo aspetto nella critica di Herskovits e Lévi-Strauss al discorso umanitario che non pare affatto superato, ed è anzi decisamente attuale. Si tratta della costante *sorveglianza critica* che l'antropologia può esercitare verso le tendenze etnocentriche nella definizione dei diritti: verso il fatto che troppo spesso quanto si pretende «universale» è qualcosa che appartiene alla modernità occidentale. Nello *Statement*, Herskovits mostrava i legami – più stretti di quanto ci piaccia pensare – che il discorso dei diritti intrattiene con la storia del colonialismo. L'idea del «fardello dell'uomo bianco» – il compito di «civilizzare» gli altri – si è proiettata anche nella definizione dei valori, delle finalità della vita e del modello di soggettività umana. Cosicché «le definizioni di libertà, i concetti della natura umana e simili sono stati tracciati in modo troppo ristretto» [Herskovits 1947; trad. it. 1998, 330]. Non abbiamo qui a che fare solo con astrusi argomenti teorici; sono invece in gioco alcuni grandi problemi sociali e politici del nostro tempo. Come pensare la convivenza che diciamo, appunto, *interculturale*? Su quali basi sostenere

# I paradossi dell'universalismo

**La stessa lotta contro la discriminazione e a favore di un'unica civiltà mondiale rappresenta per l'umanità una forza entropica.**

**Universalismo agisce contro i particolarismi cui spetta l'onore di aver creato i valori estetici e spirituali che danno alla vita il suo senso, e che noi raccogliamo preziosamente in musei e biblioteche perché ci sentiamo sempre meno capaci di produrli.**

**Universalismo produce omologazione contro la protezione della diversità**

# I paradossi del relativismo culturale

Gli usi equivoci del  
concetto di  
identità culturale

L'invenzione delle  
tradizioni e la  
naturalizzazione  
delle identità

Il razzismo  
culturalista e  
differenzialista

# UNIVERSALISMO VERSUS RELATIVISMO

Come sfuggire all'alternativa?

Sostenere che a incontrarsi e scontrarsi sono solo *individui* e non culture riporta a una visione illuminista e pre-antropologica.

//

Insistere sulle differenze PREINDIVIDUALI-CULTURALI O ETNICHE  
si presta alle ambiguità del neo-razzismo e alla retorica dello scontro tra civiltà

(v. M. Aime, *Eccessi di culture*, Torino, 2004).

# COME FOSSE UN PENDOLO

Il dibattito tra universalismo e relativismo,  
tra globale e locale,  
tra diritto, diritti e consuetudini,  
tra *homo* e popolo,  
nella storia del pensiero antropologico







**GUERRA, VIOLENZA, GENOCIDIO**



# *Dal silenzio dell'antropologia classica alla svolta postcoloniale e postmoderna*

L'antropologia classica tace sulla violenza coloniale verso i popoli indigeni e aderisce alla missione civilizzatrice implicita nel colonialismo.

Per es.

Il realismo etnografico cerca di cogliere le strutture e non gli eventi e tantomeno i conflitti.





# La svolta postcoloniale e la sua natura politica e storica

- Una generazione “impegnata”:  
l’influenza del movimento dei diritti umani
- La *natura* del lavoro antropologico dopo la decolonizzazione e le nuove categorie interpretative.  
Per es. ... La violenza, la guerra e il genocidio
- I mutamenti nella natura delle guerre.

Cos'è la  
violenza?  
Che rapporti  
ha con la  
cultura?

La **cultura** come argine a una violenza insita  
nella natura umana

*oppure*

La **violenza** è radicata nel potere, dunque è un  
atto culturale?



un elemento di disturbo che occorre cercare di tenere da parte per cogliere invece la «normalità» antropologica. La troviamo infatti in primo piano solo quando ad essa viene attribuito un ruolo strutturale: è il caso del lavoro di Pierre Clastres [1977], che vede nella guerra un elemento permanente delle società senza Stato, necessaria al mantenimento del loro equilibrio politico (che infatti sarebbe compromesso dalla forzata pacificazione dell'ordine coloniale).

In questa fase classica della disciplina, la violenza è semmai evocata su un piano più teorico e speculativo, all'interno di visioni storico-filosofiche sui rapporti tra natura umana, potere e cultura. Si manifestano due punti di vista simmetrici e contrapposti.

Secondo il primo, che potremmo chiamare «hobbesiano», la natura umana è tendenzialmente aggressiva e violenta; la società, per funzionare, ha bisogno di istituzioni che tengano sotto controllo e neutralizzino le pulsioni aggressive (le quali infatti riemergerebbero alla superficie quando per qualche motivo il normale ordine sociale si incrina). Come ha mostrato Marshall Sahlins [2008], questa è una visione largamente presente in tutta la storia del pensiero occidentale, da Aristotele a Sant'Agostino, da Machiavelli a Hobbes, appunto, e in buona parte del moderno pensiero politico. In antropologia, è stata adottata in particolare dall'ampio filone funzionalista, che ha interpretato una quantità di istituzioni rituali come forme di controllo del conflitto o valvole di sfogo dell'aggressività. Abbiamo già visto come questa sia stata la chiave di lettura della stregoneria. Ma anche molti altri usi culturali che implicano un'aggressività controllata e formalizzata hanno suggerito simili interpretazioni: ad esempio, i riti di iniziazione, le feste annuali di rovesciamento dell'ordine costituito, e per quello che riguarda le società moderne lo sport. In tutti questi casi è come se la cultura, consapevole degli istinti violenti degli individui in quanto esseri naturali, creasse degli spazi appositi in cui la violenza può manifestarsi senza compromettere la coesione delle relazioni sociali.

In direzione analoga si muovono anche le tesi del sociologo Norbert Elias [1939] riguardo allo sviluppo delle regole di cortesia e delle relazioni interpersonali nell'Europa moderna e contemporanea. A suo parere ha agito in questo campo un *processo di civilizzazione*, volto ad eliminare sempre di più dalla sfera pubblica le forme dirette di aggressività, violenza, contatto

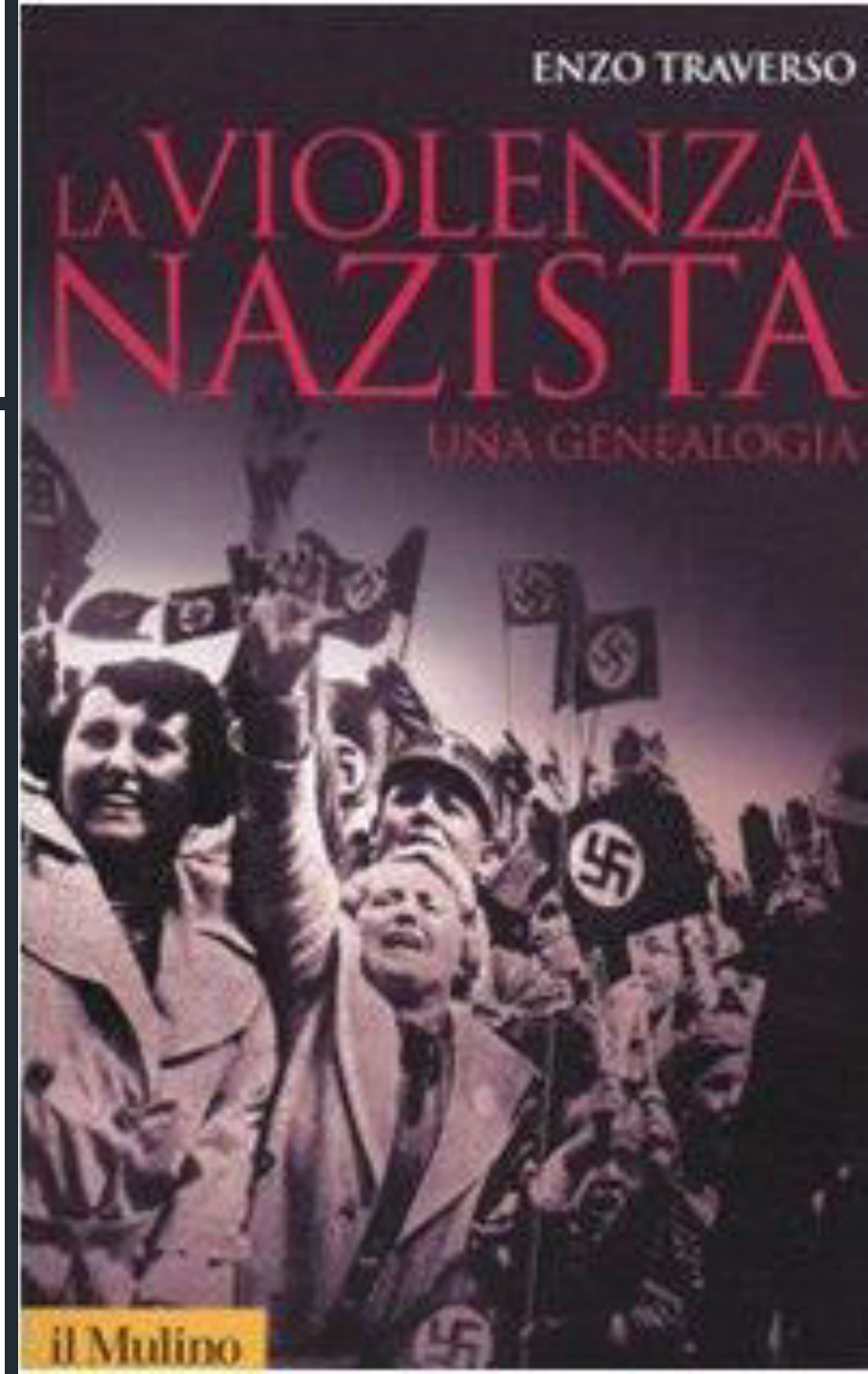
fisico ed espressione diretta di desideri ed emozioni. Ciò sarebbe legato all'affermazione, dopo il Medioevo, di poteri centrali di tipo statale che assumono il monopolio della violenza e impediscono ai singoli individui di esercitarla, salvo in certi ruoli (il poliziotto, il soldato, il boia) oppure in modalità ritualizzate e «sublimata», di cui lo sport è forse il più vistoso esempio contemporaneo [Elias e Dunning 1986]. Elias parla di un preciso processo storico, ma sembra presupporre una «naturalità» delle disposizioni aggressive con le quali la civiltà deve venire a patti, lasciandole sfogare in modo innocuo. L'idea di una violenza «naturale» che caratterizza gli individui è stata a lungo esplorata da discipline come l'etologia umana e la sociobiologia, che la radicano nelle modalità di adattamento evolutivo della specie; ma è anche la base delle teorizzazioni psicoanalitiche sulla violenza e sulla guerra (si pensi al celebre carteggio Einstein-Freud su *Perché la guerra?*), e di tanto senso comune sulla «belva umana». In antropologia, André Leroi-Gourhan ha parlato di una «evidente contraddizione» fra «una civiltà dai poteri quasi illimitati e un civilizzatore la cui aggressività è rimasta immutata dal tempo in cui uccidere la renna significava sopravvivere» [Leroi-Gourhan 1964-65; trad. it. 1977, 464]. La costituzione fisica e intellettuale dell'*Homo sapiens*, formata nel Paleolitico, sarebbe compressa e inibita nelle condizioni della modernità, e le istituzioni culturali devono sforzarsi di domarla.

Un secondo punto di vista insiste invece sulla società e sul potere come fonti della violenza, o meglio, sull'idea che la civiltà sia fondata su un atto originario di violenza che rappresenta il significato nascosto del potere. È un'idea radicata in mitologie speculative come quella del *Ramo d'oro* di Frazer, o di *Totem e tabù* di Freud, che fondano le istituzioni cruciali della civiltà in forme di sacrificio o uccisione cruenta. La messa a morte del re divino è per Frazer il fondamento del potere statale; il «parricidio primordiale» dà origine per Freud ai sistemi di parentela e alla religione. La formulazione più sistematica di questa tesi è probabilmente quella di René Girard, che in un fortunato volume degli anni '70, *La violenza e il sacro*, afferma l'esistenza di un nesso essenziale fra *potere sovrano*, *sacralità* e *violenza sacrificale*. La messa a morte di un capro espiatorio da parte di un'intera comunità, nella sua visione, è il modo in cui la comunità stessa evita la propagazione al proprio interno di un'altrimenti inestinguibile «violenza essenziale»: una tesi che Girard [1972] sostanzia attraverso un'originale lettura del mito e della tragedia greca, a suo parere incentrati sul tema della «crisi sacrificale».

Più di recente, un'analoga filosofia della storia è stata proposta da Giorgio Agamben, anch'egli interessato a stabilire un nesso originario fra sovranità, violenza e sacro. Il fondamento del potere statale in una incondizionata violenza nei confronti della «nuda vita» è per il filosofo italiano il non detto di tutta la tradizione della filosofia politica: ed è ciò che spiegherebbe l'inesorabile incedere della storia occidentale verso lo svuotamento dell'ideale democratico e un totalitarismo «biopolitico» inteso come stato di eccezione permanente [Agamben 1995].

## *Genealogia* della violenza nazista

«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).





Il concetto di **genealogia della violenza nazista** è stato ad esempio usato negli studi dello storico Enzo Traverso, che ha cercato di mostrarne le radici in una serie di fenomeni centrali e «normali» dell'esperienza storica contemporanea. Si tratta in gran parte di radici ottocentesche, che ancorano il nazismo (ma anche ampia parte della violenza genocida del XX 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, 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» [ibidem, 37]. Importanza cruciale Traverso attribuisce 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. 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» [ibidem, 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:

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. È 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 e Bourgois 2004, 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: quello a saper riconoscere una potenzialità genocida anche in noi stessi, e ad esercitare una costante «ipervigilanza difensiva» anche e soprattutto verso le sue forme meno visibili e meno direttamente riconoscibili.



# The Experiment That Challenged Human Nature

With a New Introduction  
by Philip Zimbardo,  
Director of the  
Stanford Prison  
Experiment

## OBEDIENCE TO

"The  
classic  
account of the  
human tendency  
to follow orders,  
no matter who they  
hurt or what their  
consequences."

—Michael Dirda,  
*Washington Post*  
*Book World*

Stanley  
Milgram

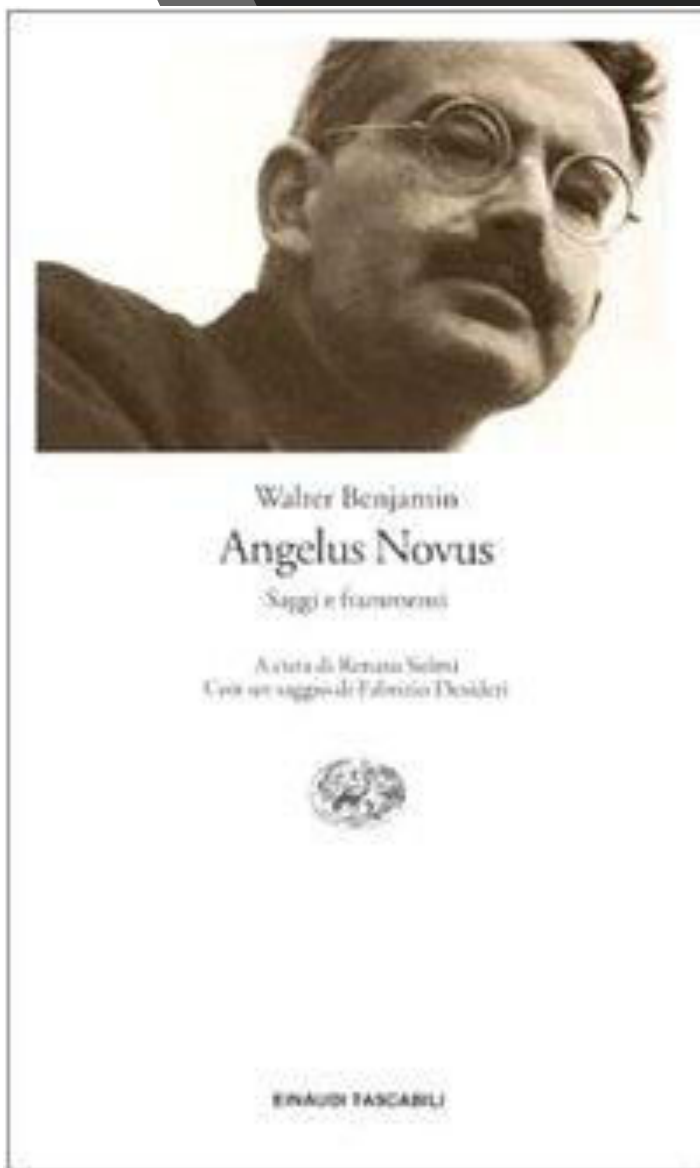
HARPERPERENNIAL  MODERNTHOUGHT



Quali strumenti abbiamo per  
comprendere la violenza ?







# Lo stato di eccezione come regola

«La tradizione degli oppressi ci insegna che lo "stato di emergenza" in cui viviamo non è più l'eccezione ma la regola».

«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, occorre] «giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto», [cioè alla consapevolezza di un'emergenza come regola e non come eccezione] (Benjamin, *Angelus Novus*, Torino, 1962, p.76)-

# Il continuum genocida quotidiano

Le 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».

# Le “nuove guerre”

«Bassa intensità»

Perifericità

Conflitti etnici e identitari

Violenza rivolta contro i civili (pulizia etnica)

Confini labili tra guerra e pace

La guerra come indistinguibile dalla quotidianità

Dall'altro lato, negli stessi anni è il «campo» stesso a cambiare. Frequentando i luoghi classici della ricerca antropologica ci si trova sempre più spesso *under fire*: vale a dire immersi in contesti di guerra, e in contatto con gruppi che sono stati di recente esposti a guerre e violenze di massa. Si tratta di quelle che sono state chiamate «nuove guerre» [Kaldor 1999]: conflitti «a bassa intensità», di sovente combattuti tra forze governative e ribelli all'interno di uno stesso Stato, talvolta su base etnica, la cui caratteristica cruciale è quella di coinvolgere capillarmente la popolazione civile. Occorre sottolineare questo punto: nel corso del Novecento la guerra ha cambiato natura. La prima guerra

mondiale, nonostante l'ampiezza del conflitto e dei fronti in gioco, è stata combattuta tra soldati. Il 90% dei morti sono stati infatti militari, e la popolazione civile è stata coinvolta indirettamente, nel sostegno allo sforzo bellico. Nella seconda guerra mondiale la metà dei morti è stata civile: sono state le vittime dei bombardamenti, della Shoah e dei campi di concentramento, degli ebrei consapevolmente usati come strategia del terrore. Nei conflitti di fine secolo, oltre il 90% dei morti sono civili. Colpire e terrorizzare le popolazioni non è più un effetto collaterale, ma l'obiettivo stesso delle strategie belliche e dei nuovi metodi di combattimento. La guerra si rivolge contro intere popolazioni più che contro un esercito avversario, in una prospettiva di «pulizia etnica» di cui i casi del Ruanda e della ex Jugoslavia sono solo i casi più clamorosi. Inoltre, in queste situazioni i confini tra zone di guerra e di pace, e tra tempi di guerra e di pace, tra «normalità» ed emergenza, si fanno labili e indistinti: il che significa che la logica della guerra si infila nella vita quotidiana, in modo quasi strutturale.

Lavorare in Africa e in alcune aree dell'Asia significa in questi anni incontrarsi necessariamente con situazioni di violenza o con recenti memorie traumatiche; lavorare in America Latina significa quasi sempre fare i conti con la memoria delle «guerre sporche», vale a dire delle pratiche repressive adottate dalle dittature militari contro l'opposizione, che in paesi come Argentina, Cile, Uruguay, Colombia e altri hanno diffusamente investito l'intera società civile. In questi casi è difficile non solo non tener conto, ma non porre al centro della rappresentazione etnografica il rapporto con la violenza – quello del ricercatore come quello dei suoi interlocutori. Negli anni '90 si moltiplicano anche i lavori sui conflitti balcanici, che portano il genocidio e la pulizia etnica nel cuore della «civilizzata» Europa; sulle violenze quotidiane nei territori palestinesi; su gruppi terroristici come quelli baschi e irlandesi, e molto altro. Non è qui possibile offrire un quadro sistematico di questa letteratura, peraltro ancora oggi in costante sviluppo (rimando a Dei [2005] per una rassegna). Cercherò tuttavia nelle pagine che seguono di discutere alcuni cruciali problemi teorici e metodologici che ne emergono, cominciando dalla questione di come rappresentare e (de)scrivere la violenza.

Come abbiamo visto nella prima parte del volume, i modelli etnografici classici si pongono l'obiettivo di scoprire e restituire un ordine culturale, l'*ethos* di una società, la profonda coerenza di un modo di vita. Ma nelle situazioni di violenza radicale è proprio quest'ordine che viene disintegrato. Le nuove guerre mirano consapevolmente, come detto, a colpire la popolazione civile non solo attraverso eccidi ma anche attraverso la distruzione delle più basilari strutture antropologiche. Come ha osservato Mary Kaldor, le operazioni di pulizia etnica mirano a rendere un territorio inabitabile, non solo colpendone l'organizzazione produttiva, ma anche «instillando 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

# Violenza e identità

Concezioni primordialiste dell'appartenenza e del conflitto

Casi del Ruanda e della ex-Jugoslavia

«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, *L'identità etnica*, 1995, p. 151). [cfr. CAP: 2 – Razza, cultura, etnia]

# Il *mito* del conflitto etnico globale

John Bowen e Robert Hayden

in F. Dei, a cura di, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, 2005

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.

# Arjun Appadurai

## Modernità in polvere

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”

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).

(A.Appadurai, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 1996, p. 32).



Biblioteca Meltemi

**Arjun Appadurai**  
**SICURI DA  
MORIRE**

La violenza nell'epoca  
della globalizzazione

MELTEMI  
WELUSINE

---

«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’»

(A. Appadurai, *Sicuri da morire*, Roma, Meltemi, 2005).



# FIELDWORK UNDER FIRE

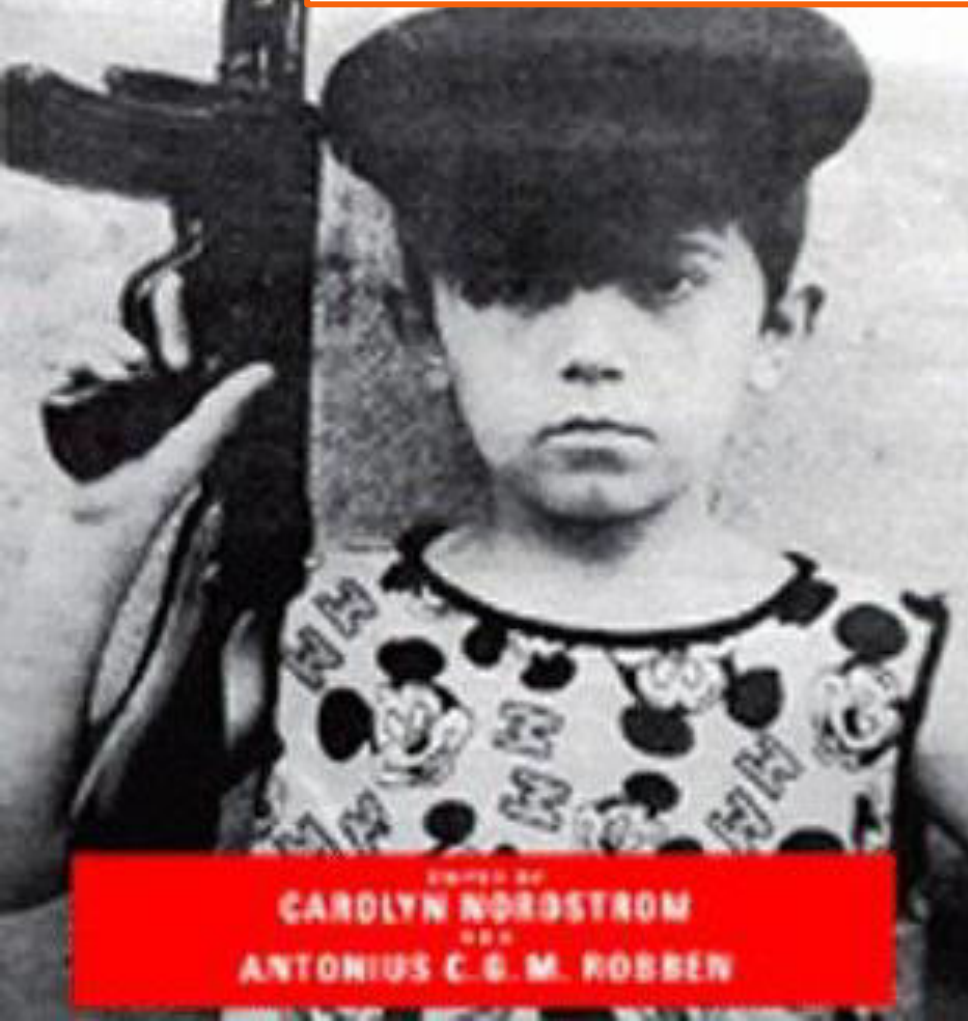
Come fare ricerca nel terrore e come scrivere contro il terrore?

## La cultura del terrore

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).



# Il problema della rappresentazione del terrore e del dolore

Rapporto mimetico tra scrittura e violenza:

sguardo troppo distaccato che rischia di coprire e giustificare la violenza, sguardo troppo ravvicinato che rischia di trapassare in voyeurismo e pornografia.

# Le voci dei **testimoni**: vittime e carnefici

LA SEDUZIONE ETNOGRAFICA

«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).

«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».