

## **LA GLOBALIZZAZIONE DELLA VIOLENZA ESTREMA. TRA SFERA SIMBOLICA DEL SACRO E DOMINIO CONCRETO DEL POLITICO**

di Matteo Canevari

### *Introduzione*

La riflessione che propongo prende spunto dall'importante studio sulla violenza nel mondo globale che Arjun Appadurai ha pubblicato nel 1998, apparso in Italia nel 2005 col titolo *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*.<sup>1</sup> La mia attenzione sarà dedicata a un particolare aspetto dell'analisi di Appadurai sui fenomeni di violenza estrema che hanno interessato l'ecumene globale negli ultimi decenni: la sconvolgente spettacolarità della brutalità della violenza esercitata sui corpi.

In via preliminare desidero chiarire con quali finalità mi approccio a un argomento tanto orribile quale la violenza estrema, sempre più diffusa nei recenti scenari di scontro comunitario. Nella raccolta *Antropologia della violenza*, da lui curata, Fabio Dei riporta la riflessione di Michael Taussig circa la specifica difficoltà di trattare in termini scientifici un tema come quello della violenza estrema. Per sua natura esso sembra sfuggire alle possibilità di classificazione, di comprensione e di oggettivazione per ricadere in una sorta di «buio epistemico» (*epistemic murk*) che lascia tutti interdetti: il ricercatore, le vittime e in un certo senso persino i carnefici.<sup>2</sup> È proprio per cercare di uscire da tale oscurità che ritengo necessario affrontare con impegno critico e riflessivo alcune categorie con cui cerchiamo di pensare questo fenomeno così spaventoso. Non solo per trarlo dall'indeterminato, in cui rischia sempre di ricadere, ma anche per tentare di collocarlo in forme di comprensione adeguata. A tale scopo ritengo importante cercare di sottrarlo all'incertezza cognitiva, che rischia di apparentare le sue forme ad altre modalità dell'esperienza umana, che in qualche misura gli somigliano superficialmente, ma che per altri versi se ne differenziano nella sostanza. Il mio quindi vuol essere, in prima istanza, un lavoro di riflessione sui limiti entro i quali possiamo utilizzare alcuni concetti come rito e sacrificio per comprendere certi fenomeni di violenza estrema. In seconda istanza, a tali analisi vorrei affiancare un diverso approccio critico, tratto dalla teoria della *performance*, che, a mio avviso, permette di aggiungere elementi utili ad allargare le possibilità di comprensione di tali fenomeni, mettendo in primo piano la questione dell'esibizione del corpo come filo conduttore per comparare tali atti brutali, per altri versi differenti.

In particolare, intendo soffermarmi su quei casi di eccesso di violenza, di cui parla Appadurai a proposito dei massacri in Ruanda, ma che riconosciamo anche in altri drammatici scenari di conflitto come la Bosnia, più recentemente nella guerra in Siria (spinti all'estremo

---

<sup>1</sup> A. Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, tr. it, Roma, Meltemi, 2005.

<sup>2</sup> M. Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, 2005, p. 111.

anche dall'esibizione in rete),<sup>3</sup> o anche nelle storie di «donne violentate così brutalmente da aver sviluppato in alcuni casi fistole genito-urinarie, di uomini inermi a cui le gambe erano state amputate senza motivo, di corpi sventrati e lasciati al sole e alle mosche»,<sup>4</sup> raccolte da Roberto Beneduce durante gli incontri terapeutici con persone traumatizzate al centro Frantz Fanon di Torino. Il racconto di queste vicende mette in crisi le consuete categorie di interpretazione, compresa quella di trauma psichico, e chiama in causa una comprensione più ampia, che includa la dimensione politica di quelle drammatiche esperienze di violenza e sopruso.<sup>5</sup> Si tratta di storie diverse, ma accomunate da elementi condivisi, quali la brutalità e la spettacolarità, come quella del congolese Michel:

Michel è un rifugiato: è stato arrestato dall'esercito perché nella sua abitazione sono stati trovati materiali che comprovavano la partecipazione alle attività di un partito di opposizione, il cui leader è stato responsabile di massacri nelle regioni dell'équateur e dell'Est del paese. I dépliant trovati lo accusano, anche se il suo ruolo è stato assai marginale ed è consistito nel distribuirli nel corso delle manifestazioni di protesta che avevano scandito la tormentata vita politica del suo paese prima delle elezioni presidenziali. [...] In un paese che ha avuto negli ultimi anni milioni di morti, dove migliaia e migliaia di cadaveri giacciono insepolti e la proliferazione di milizie ha raggiunto livelli vertiginosi e insieme grotteschi [...] la prova che condanna Michel è dunque sufficiente perché venga arrestato e torturato [...] Ma c'è un altro dolore che rende quell'orrore ancora più acuto: nel corso dell'arresto, gli uomini dell'esercito hanno percosso e minacciato altri familiari perché Michel venisse fuori dal suo nascondiglio. Una volta catturato, lo hanno condotto nell'interno della casa e, dinanzi ai suoi occhi, hanno violentato la sorella. Non si tratta di un caso isolato. È solo un altro esempio di quella «violenza inutile» di cui scriveva Levi, una violenza che ovunque persegue l'obiettivo di smembrare definitivamente la coscienza della vittima, la trama morale e sociale della sua esistenza.<sup>6</sup>

Violenze che Beneduce definisce come «la messa in scena di quello che si potrebbe definire un incesto per delega [...] l'apocalisse ogni giorno, l'impossibilità di percepire e descrivere gli eventi in modo chiaro di cui parla Scarry».<sup>7</sup>

Ciò che colpisce, tra le altre cose, in tanto orrore, è il fatto che tali atti non si spiegano all'interno della sola logica del semplice controllo della popolazione. Le violenze, gli stupri, le torture, le mutilazioni raccontate da rifugiati e richiedenti asilo di diverse provenienze presentano un eccesso rispetto all'utilità; sono atti che devono essere compresi in maniera specifica, che spiccano per la loro spettacolarità. Prendendo seriamente le parole di Beneduce, essi sono delle vere e proprie messe in scena, fatte anche per un macabro intrattenimento, per un brutale divertimento, e in ogni caso rivolti a un pubblico, davanti al quale una «regia» li allestisce per scopi intrinseci.<sup>8</sup> In quanto eccedenza,<sup>9</sup> che non rientra in una logica utilitaristica, la loro dimensione spettacolare, che ne rappresenta un aspetto caratterizzante, va compresa in quanto particolare produzione di significato, prestando attenzione agli elementi

---

<sup>3</sup> U. Fabietti, *Terrorismo, martirio, sacrificio. Antropologia di una forma di violenza politico-religiosa*, «Oltrecorrente», 13, settembre 2007, pp. 31-53. T. Asad, *Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007.

<sup>4</sup> R. Beneduce, *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Roma-Bari, Laterza, 2014 (versione Kindle), poss. 86-87.

<sup>5</sup> *Ibidem*; F. Sironi, *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 2001.

<sup>6</sup> R. Beneduce, *Archeologie del trauma*, poss. 2960-2966, 2972-2985.

<sup>7</sup> *Ivi*, poss. 2987-2991.

<sup>8</sup> *Ivi*, poss. 3067-3072.

<sup>9</sup> G. Bataille, *La parte maledetta*, tr. it, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

che ne costituiscono proprio la spettacolarità. Se il loro primo scopo è destrutturare il mondo di senso delle vittime e dei testimoni, dunque una funzione negativa di «deculturazione»,<sup>10</sup> che sprofonda nel mutismo della incomprendibilità, in seconda battuta possiamo riconoscere in esse anche funzione costruttiva,<sup>11</sup> per così dire, finalizzata a produrre un altro e diverso senso, una sorta di «cultura del terrore»,<sup>12</sup> che si imprime fortemente nella memoria incorporata di tutti i protagonisti dell'evento, attraverso una drammatica esperienza, che si presenta come un «sapere senza dire».<sup>13</sup> In tale costruzione di significato, la dimensione spettacolare di questi atti è un elemento rilevante, che ha nell'azione del corpo sul corpo e nella sua esibizione il proprio perno, come accade nel teatro. Del resto, se il teatro – insieme ad altri interventi – soprattutto nella forma partecipativa del laboratorio, può fungere, in certe condizioni, da operatore inverso delle esperienze traumatiche delle persone e delle comunità che hanno subito tali soprusi, svolgendo quindi un'azione di rielaborazione riparatrice, significa che vi è una certa permeabilità tra i due ambiti, proprio a partire dalla dialettica tra dimensione estetica e performativa della messa in azione dei corpi propria di quegli eventi, che permette di passare da un piano all'altro.<sup>14</sup> Proprio il teatro, infatti, basato sulla reversibilità tra vedere e agire, permette di passare dalla passività della vittima, che suo malgrado dà spettacolo di sé, e del testimone, spettatore impotente della violenza, al recupero potenziale della *agency* del soggetto, che si riappropria del suo corpo, esprimendone il vissuto. È questo recupero del proprio corpo ad essere “terapeutico” negli interventi di teatro sociale sul terreno della violenza politica, poiché esso permette di uscire dalla sola condizione vittimaria, mettendo l'individuo in contatto con le residue energie creative incarnate che esso ancora può esprimere. In questo caso, il discrimine tra passività e *agency* passa dalla differenza tra spettacolo e *performance*, tra esibizione del corpo e azione del corpo; una distinzione che permette di comprendere anche il senso implicito della messa in scena della violenza brutale.

Affrontiamo, quindi, dapprima alcuni approcci, che ricostruiscono il significato culturale della violenza estrema in termini vittimari, traumatici e sacrificali, e in una seconda parte mettiamo in luce la sua dimensione performativa.

### *1. La dimensione culturale della violenza tra storia e trauma*

Una prima strada nella direzione della comprensione del significato culturale della violenza estrema, seguita dalla maggior parte degli autori, è tesa a collocare la violenza all'interno di un sistema di riferimenti ampio (storico, sociale ed economico) e a riconoscerne una dimensione culturale, così da evitare la semplificazione del riduzionismo, che la intende

---

<sup>10</sup> F. Sironi *Persecutori e vittime*, p. 38.

<sup>11</sup> R. Beneduce, *Introduzione Etnografie della violenza*, «Annuario di Antropologia», 9/10, Meltemi, 2005, pp. 5-47; R. Beneduce, L. Jourdan, T. Raeymaekers, K. Vlassenroot, *Violence with a Purpose: exploring the functional meaning of violence in the Democratic Republic of Congo*, «Intervention», 4, 1, 2006, pp. 32-46.

<sup>12</sup> M. Taussig, *Culture of Terror. Face of Death: Roger Casement's Putumayo Report and Explanation of Torture*, «Comparative Studies in Society and History», 26, 1, 1984, pp. 467-497.

<sup>13</sup> V. Turner, *Antropologia dell'esperienza*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 2014, p.110.

<sup>14</sup> C. Bernardi, M. Dragone, G. Schininà (a cura di), *War Theaters and Actions for Peace. Community-Based Dramaturgy and the Conflict Scene/ Teatri di Guerra e azioni di pace. La drammaturgia comunitaria e la scena del conflitto*, Milano, Euresis, 2002; C. Bernardi, *Il teatro sociale. L'arte tra disagio e cura*, Roma, Carocci, 2004; N. Losi, *Guarire la guerra. Storie che curano le ferite dell'anima. Esperienze di uno psicoterapeuta*, Torino, L'Harmattan, 2015. M. Canevari, *Lo specchio infedele. Prospettive per il paradigma teatrale in antropologia*, Milano, Mimesis, 2015.

come uno sfogo irrazionale e semibestiale di pulsioni aggressive represses.<sup>15</sup> Infatti, se tale naturalizzazione dell'aggressività ha una sua plausibilità a livello biologico, questo non toglie che l'azione violenta, come l'intero agire umano, sia riconducibile a un orizzonte di senso che è presente, in maniera più o meno cosciente, agli attori sociali. Più controverso è riconoscere se anche le vittime condividono lo stesso orizzonte di senso, cosa spesso non vera, sebbene anche i sopravvissuti cerchino di ricondurre la violenza subita a qualche forma di comprensibilità. A questo proposito, secondo Françoise Sironi, rischia di essere fuorviante tanto per gli operatori, che si occupano degli scampati alla violenza, quanto per i perseguitati concepire tale processo in relazione al meccanismo intrapsichico della identificazione della vittima col suo carnefice, che «entra in gioco per un errore: ciò che viene comunemente definito identificazione *con* l'aggressore è in verità un tentativo di identificazione *dell'*aggressore [sottolineato nel testo]». <sup>16</sup> Si tratta dunque di una falsa identificazione dovuta alla difficoltà di dare senso all'esperienza traumatica in ciò che ha di incomprensibile. Non di rado, poi, la comprensibilità dell'evento viene ricercata secondo la triplice dinamica "vittimizzazione-colpevolizzazione-medicalizzazione", che rischia di diventare una gabbia identitaria per le stesse vittime, da cui è difficile uscire e di cui sono parte non indifferente gli stessi operatori umanitari, che si prodigano per la salvaguardia degli oppressi.<sup>17</sup> Come scrive Daniela Giudici, a partire dalla sua esperienza con donne richiedenti asilo:

Saper produrre una storia di violenza e una relativa performance emotiva adeguata alle retoriche del dispositivo umanitario occidentale rappresenta infatti una risorsa fondamentale nel confronto con le autorità governative. [...] Narrare più e più volte una storia di violenza che si cerca in ogni modo di dimenticare, può essere in molti casi vissuto come una prevaricazione e un'ulteriore insensata violenza. Tuttavia, narrare la propria storia davanti a "esperti" può anche significare avere accesso a maggiori risorse per costruire una narrazione appropriata e un'immagine di sé meritevole e socialmente accettata. In effetti, al racconto dei richiedenti vengono spesso affiancate certificazioni medico-psichiatriche, che evidenziano gli esiti traumatici di un passato di violenza. In questo senso, la letteratura antropologica ha messo in luce come occorra problematizzare le politiche dell'umanitarismo, fondate su paradigmi patologizzanti che tendono a conferire legittimazione solo a "corpi malati", piuttosto che a soggetti storici e politici [...] Il riconoscimento dello status di rifugiato sembra ancorarsi a un immaginario standardizzato di vittima in quanto categoria "astorica e universale" [...] soggetto sostanzialmente debole, muto e privo di agency.<sup>18</sup>

Vale la pena di sottolineare che anche la logica di legittimazione vittimaria passa per l'esibizione del corpo, in questo caso nella sua connotazione patologica, come segno veritativo, che certifica la narrazione della brutalità subita. Esso si riconferma al centro della

---

<sup>15</sup> F. Dei, *Interpretazioni antropologiche della violenza, tra natura e cultura*, in P. Citran et alii (a cura di), *Alle radici della violenza. Per spiegare l'umanità nell'uomo*, Udine, Gaspari, 1999, pp. 31-55; F. Dei, *Perché si uccide in guerra? Cosa può dire agli storici l'antropologia*, «Parolechiave», 20-21, 1999, pp. 281-303; F. Dei, *Etnografie della violenza*, «Primapersona», 8, 2002, pp. 20-24.

<sup>16</sup> F. Sironi, *Persecutori e vittime*, p. 59.

<sup>17</sup> O. Costantini: *Rifugiati politici eritrei a Roma. Retoriche del trauma, discorso umanitario e strategie quotidiane di rappresentazione*, «Antropologia medica», 35-36, 2013, pp. 129-150; Id., "I have no mental problems: I believe in Jesus Christ". *Malattia mentale, certificati e status di rifugiato: il caso di un richiedente asilo eritreo pentecostale*, «Antropologia medica», 38, 2014, 357-374; N. Losi, *Guarire la guerra. Storie che curano le ferite dell'anima*.

<sup>18</sup> D. Giudici, *Chi merita cosa. Genere, violenza e gerarchie nel processo di richiesta d'asilo in Italia*, pp. 87, 88, in Costantini O., Massa A., Yzdani J. (a cura di), *Chi, cosa. Rifugiati, Tradizionalismo, Frontiere*, Roma, Mincione, 2016, pp. 84-114; L.-H. Malli, *Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization*, «Cultural Anthropology», 11, 3, 1996, pp. 377-404, p. 379.

questione della violenza, proprio a partire dalla sua capacità ostensiva del male. Il corpo, pur inquadrato nel paradigma medico-psichiatrico del meccanismo vittimario, che ne limita l'indeterminatezza semantica, riducendola alla dimensione psico-patologica, che depolitizza e destoricizza la violenza,<sup>19</sup> rimane comunque un ricettacolo di senso, che travalica quell'inquadramento ed è pronto a testimoniare altri linguaggi incorporati, quelli della storia e dell'oppressione politica, che lo hanno segnato.

## 2. Oltre la nozione di trauma: l'esempio di Appadurai

Per superare il riduzionismo psichiatrico che la nozione di trauma porta con sé, come scrive Beneduce, mi sembra importante «concepire la violenza o le sue espressioni come mediate da significati culturali, da contesti d'azione e pratiche sociali, da gruppi e individui concreti, da interessi storicamente definiti».<sup>20</sup> In questa stessa direzione si muove l'analisi di Appadurai, che colloca gli episodi di violenza estrema da lui considerati sullo sfondo dei processi della globalizzazione e della crisi dello Stato nazione che li accompagna.<sup>21</sup> Rifacendosi alle note riflessioni svolte da Mary Douglas in *Purity and Danger*<sup>22</sup> e ai racconti dei rifugiati hutu in Tanzania raccolti da Liisa Malkki,<sup>23</sup> Appadurai mette in luce come la brutalità rivolta verso i corpi delle minoranze ritenute non assimilate – che rischiano di mettere in crisi l'omogeneità dello Stato, o meglio ne rappresentano plasticamente l'insufficienza della sovranità di fronte all'incertezza prodotta dalle dinamiche economiche e culturali globali – abbia come fine ultimo di incarnare in modo concreto nei corpi vittimari le astrazioni (come l'etnia, la razza, l'appartenenza religiosa) che angosciano tanto le popolazioni locali, investite dall'instabilità di contesti territoriali minacciati dall'attraversamento precipitoso di flussi globali sempre più incontrollabili. In definitiva, si tratterebbe, secondo Appadurai di maneggiare l'incerto attraverso una violenza che, dall'indeterminatezza epistemica dei corpi, ricavi finalmente la certezza delle determinazioni, che appartengono alla persona, riconosciuta nella sua identità altra, potenzialmente pericolosa e nemica. Per l'antropologo, quindi, non siamo davanti al tentativo di ricondurre la polisemia dei corpi a cosmologie già preesistenti e attive nell'husserliano mondo-della-vita (*Lebenswelt*), perché esperite nella quotidianità, per renderli comprensibili classificandoli, come nella concezione di Mary Douglas.<sup>24</sup> Al contrario, i persecutori cercano di creare nel concreto cosmologie di riferimento, proprio nella misura in cui le sentono distanti dalla loro vita reale e precarie, attraverso l'atto stesso del sopruso, della violenza, dell'abuso e dell'uccisione brutale, che vanno a costituire per una via paradossale l'oggetto persona, dotato di qualità stabili, mentre ne distruggono orrendamente il corpo. Scrive Appadurai:

Si tratta [invece] di forme orrende di scoperta fisica, di vivisezione: tecniche che si mettono a punto per esplorare, contrassegnare, classificare e archiviare i corpi di quanti potrebbero

---

<sup>19</sup> R. Beneduce, *Archeologie del trauma*; F. Sironi, *Persecutori e vittime*.

<sup>20</sup> R. Beneduce, *Introduzione a Etnografie della violenza*, p. 7.

<sup>21</sup> È soprattutto nell'intenzione di sottolinearne il metodo dell'inquadramento storico-antropologico che prendiamo in considerazione l'analisi proposta da Appadurai come caso studio di riferimento. Per una rivisitazione critica della posizione di Appadurai cfr. J. Ferguson, *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Durham & London, Duke University Press, 2006.

<sup>22</sup> M Douglas, *Purity and Danger. An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Keeagan Paul, Abingdon-on-Thames, 1966.

<sup>23</sup> L.H. Malkki, *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1995.

<sup>24</sup> M. Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, London, Routledge, 1970.

costituire il nemico etnico [...] Ci possiamo rendere conto che gli omicidi, le torture e gli stupri associati alla violenza etnocida non riguardano solo il problema di eliminare l'altro etnico, ma implicano l'uso del corpo per stabilire i parametri di quell'alterità, facendo a pezzi i corpi per divinare – se possiamo dire così – il nemico al loro interno [...] Provando a esprimere il concetto in modo asettico, possiamo dire che le forme più orribili di violenza etnocida sono dispositivi per produrre persone a partire da quelle che altrimenti non sono altro che etichette che hanno sì delle conseguenze, ma non contesti di applicazione.<sup>25</sup>

Il freudiano «narcisismo delle piccole differenze»<sup>26</sup> prende forme paranoiche, che sfociano in un clima di sospetto montante, proprio là dove il rischio di indistinzione tra i soggetti è accentuato dalle dinamiche di trasformazione culturale innescate dalla globalizzazione. L'addensarsi di incertezza e indifferenza nelle relazioni tra comunità prossime può portare alla brutalizzazione dei loro rapporti, fino a sfociare in fenomeni di violenza estrema, al limite del grottesco. In fondo, un tratto ricorrente nella dinamica genocidiaria è proprio «il processo di assolutizzazione delle differenze che ci separano dall'altro; queste differenze sono reificate, stigmatizzate e poste a fondamento di un programma politico che promette una qualche forma di purificazione».<sup>27</sup>

### *3. Le forme politiche della violenza sacrificale*

Se la ricostruzione proposta dell'analisi di Appadurai è plausibile, vorrei ora mettere a fuoco alcune considerazioni collaterali della sua riflessione, che a mio avviso possono aprire alcune interessanti linee di ricerca. Un primo elemento è rappresentato dal fatto che tale violenza estrema «si manifesta di frequente in azioni pubbliche»,<sup>28</sup> cosa che secondo Appadurai rappresenta una specificità tutta moderna rispetto a fatti analoghi del passato, che normalmente erano occultati. Questo è un aspetto che potrebbe essere discusso (ma la questione esula dalle intenzioni del presente contributo) che però possiamo in larga misura accogliere, concordando su una definizione di modernità non troppo schiacciata sul presente. Zvetan Todorov, ad esempio, nel suo celebre studio sulla conquista dell'America riconosce lo specifico carattere moderno delle violenze perpetrate dagli spagnoli proprio nell'aspetto «qualitativo» che esse presentano, intendendo con questo riferirsi al «carattere particolarmente impressionante, e [quindi, *n.d.a.*] in un certo senso moderno, di tale distruzione».<sup>29</sup> Ciò che impressiona nei resoconti della dominazione spagnola, come quelli celebri di Bartolomeo De Las Casas, è l'esibizione della crudeltà verso gli indios, fino al grottesco, spesso immotivata e persino controproducente in termini economici. Che sia una specificità moderna o meno, allora come oggi, la spettacolarità di quegli atti estremizzano la brutalizzazione esibendola, ne rappresenta un elemento importante. Ess comunicano qualcosa, forse più di una sola cosa. Collocando allora l'analisi sotto una prospettiva performativa, vanno comprese le particolari modalità di comunicazione di tali «spettacoli», in quanto esse sono parte integrante del messaggio inviato, senza dimenticare il ruolo riservato al «pubblico» a cui l'esibizione è riservata.

---

<sup>25</sup> A. Appadurai, *Sicuri da morire*, pp. 48 e 58.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>27</sup> F. Dei, *Antropologia e genocidio*, «Parolechiave», 31, 2004, pp. 185-204, p. 191; D.J. Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler*, tr. it., Milano, Mondadori, 1997. Vedi anche F. Dei, *Contro gli dèi degli altri: identità religiosa e violenza nei conflitti contemporanei*, Modena, EDP, 2016.

<sup>28</sup> A. Appadurai, *Sicuri da morire*, p. 15.

<sup>29</sup> T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, tr. it., Torino, Einaudi, 1992, p. 169.

Il secondo elemento è il richiamo di Appadurai alla dimensione del rituale per interpretare quegli atti di degradazione fisica che umiliano e distruggono il corpo. L'antropologo non si sofferma tanto sugli aspetti simbolici del rituale o tradizionali, ma si riferisce alla logica profonda dei rituali del corpo riconducibili all'immaginario del ciclo vitale. Di tali rituali vitali, le violenze estreme sarebbero una sorta di analogo inverso, come delle controrappresentazioni rovesciate.<sup>30</sup> Il terzo elemento è il riferimento al corpo «come teatro di inganno e tradimento»,<sup>31</sup> che deve essere costretto a manifestare la sua verità attraverso la messa in scena della potenza del suo aguzzino. Attraverso l'atto pubblico della degradazione, il corpo viene caricato di un significato pieno e denso, presentato altrimenti rispetto alla sfuggente ambivalenza polisemica con cui è stato conosciuto fino a quel momento nella prossimità quotidiana, e così facendo può ricompattare la comunità rituale attorno alla distruzione della vittima. Tenendo conto di tutti questi elementi della violenza estrema, siamo nei dintorni della logica del sacrificio, rispetto al quale vi è una «aria di famiglia».<sup>32</sup>

La domanda che pongo è fino a che punto possiamo spingere questa analogia sacrale – rituale e sacrificale – perché sia ancora funzionale a comprendere ciò che osserviamo e non sia invece una precomprensione inadeguata, che fa slittare quegli eventi verso un alveo concettuale improprio, che rischia di portarci a sostenere una derivazione diretta e necessaria della violenza politica dalla dimensione del sacro. Anche Sironi, ad esempio, ammette una prossimità tra la marchiatura del corpo nel rituale e la tortura come semplice atto di crudeltà, poiché in entrambi i casi si produce una trasformazione della vittima, ma indica una importante differenza tra i due casi: «ciò che una cultura organizza in una società attraverso rituali iniziatici ben determinati, viene realizzato durante la tortura in maniera “selvaggia” ma deliberata con lo scopo di distrutturare».<sup>33</sup> Altra posizione è quella di Mondher Kilani. In opposizione a Todorov, che ripropone la stessa distinzione di Sironi nella differenza tra «società del sacrificio» e «società del massacro» come discriminare del modo moderno di trattare la violenza,<sup>34</sup> Kilani sostiene l'esistenza di una stretta somiglianza tra gli atti di violenza estrema, che caratterizzano la moderna «guerra totale»,<sup>35</sup> che pone fine alla reciprocità tra le comunità, e la logica sacrificale. Scrive l'antropologo che

la somiglianza si nota soprattutto per quanto riguarda l'adesione del pubblico agli obiettivi della guerra come del sacrificio: distruzione del nemico/della vittima, ricerca della redenzione del gruppo che combatte/sacrifica, rafforzamento dell'identità e della coesione, ecc. Pure in assenza di identità esplicita tra violenza bellica e violenza sacra, tra le due si riscontra una prossimità sconcertante, tanto nell'esercizio della violenza distruttiva quanto nel consenso pubblico e nell'indifferenza verso la vittima.<sup>36</sup>

Se l'analogia riconosciuta da Kilani funziona, è però solo a certe condizioni. E tali condizioni cambiano il senso di quegli atti, allontanandoli vieppiù dalla dimensione sacra, di cui, in ultima istanza, risultano solo una deformazione profana. A tali condizioni appartengono anche alcuni elementi di differenziazione importanti che, a mio avviso, risultano determinanti per inquadrare correttamente gli eventi violenti. Uno di questi è posto dallo stesso Kilani: la guerra totale in cui si collocano gli atti di violenza estrema cancella

---

<sup>30</sup> A. Appadurai, *Sicuri da morire*, p. 58.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>32</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it., Torino, Einaudi, 1967.

<sup>33</sup> F. Sironi, *Persecutori e vittime*, p. 33.

<sup>34</sup> T. Todorov, *La conquista dell'America*, p. 175.

<sup>35</sup> M. Kilani, *Guerra e sacrificio*, tr. it., Bari, Dedalo, 2008, p. 75.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 111-112.

ogni forma di reciprocità, annullando dunque la reversibilità tra vittima e carnefice, che nella logica sacrificale svolge un ruolo importante nell'inquadrare il senso dell'uccisione, dello smembramento e, in certi casi, della consumazione collettiva della vittima.<sup>37</sup>

Un secondo aspetto rilevante può essere compreso meglio facendo riferimento alle riflessioni condotte da Georges Bataille sul sacrificio e sulla sovranità.<sup>38</sup> Il filosofo francese, a mio avviso, risulta un interlocutore prezioso per il nostro discorso. In anni di furore polemico contro la confusione tra sfera sacra e ambito politico propugnata dal nazismo, Bataille ha indicato la necessità di distinguere il senso religioso del sacrificio rituale dall'uso che il potere politico può fare della logica rituale per imporre il proprio dominio sulla comunità. Nel suo sforzo di chiarificazione, egli chiama «ordine militare» quella conformazione sociale nella quale è presente una forte istanza imperativa che, dall'alto, è capace di comandare e plasmare l'intero corpo sociale, spingendolo verso l'ideale dell'omogeneità riproducibile e controllabile.<sup>39</sup> L'istanza sovrana che si erge a società militare devia la dinamica sacrificale verso specifici obiettivi politici. Mentre il mondo del sacro ruota attorno al perno della *dépense* improduttiva, e in tale spreco lussuoso riconosce l'espressione legittima delle pulsioni basse, vitali e socialmente inassimilabili della parte maledetta, che rappresentano la vera sovranità, quando la sovranità si organizza in forme militari, essa convoglia verso di sé le forze eterogenee e violente della società, ponendole al proprio servizio e fornendo loro uno sfogo legittimo nella violenza perpetrata contro coloro che in questo progetto di potere restano inassimilabili, e dunque potenzialmente pericolosi. Senza dubbio in tale oppressione verso le minoranze, ritroviamo un'analogia con la logica sacrificale del capro espiatorio,<sup>40</sup> ma deviata dalla dimensione sacrale e asservita a finalità politiche, rette da una forte istanza imperativa. In altri termini, a monte di tali azioni violente, la ragione sacrificale lascia il posto alla ragione politica, che delle forze vitali e irruente della comunità fa uno strumento per perseguire le proprie finalità di potenza. La violenza contro le minoranze, allora, non ha più nulla di sacro, per quanto magari usi il linguaggio della religione, ma si muove del tutto nell'ambito del profano, anche se scatena e convoglia forze che altrimenti sarebbero indirizzate verso la dimensione sacra.

Altro elemento importante per il nostro discorso è che Bataille riconosce nel sacrificio una dinamica tesa a sottrarre al mondo profano dell'utilità alcuni oggetti, che cessano di essere tali, ossia solo cose, per divenire ricettacolo del sacro, porta aperta verso l'altrove. Tale trasfigurazione dell'oggetto avviene attraverso la sua distruzione defunzionalizzante, che fa di quel corpo non più solo una cosa, ma un simbolo di un'alterità presente, che insiste nella realtà concreta del mondo profano trasformandola, riscattandola dal suo essere solo mezzo utile ad altro. La logica profonda del sacrificio è lo spreco inutile. Ciò non toglie che tale atto gratuito possa anche produrre l'effetto di ricompattare la comunità, o avere altre ricadute positive. Ma, secondo Bataille, la sua prima funzione è negativa: mostrare in negativo, attraverso la distruzione, ciò che la vita è sovranamente, irruenza e generosità immotivata, prima di venire asservita alla produzione di qualsivoglia mondo di oggetti e di significati o progetto identitario.

---

<sup>37</sup> M. Bloch, *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina, 2005.

<sup>38</sup> C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma-Bari, Laterza, 1999; M. Canevari, *La religiosità feroce. Studio sulla filosofia eterologica di Georges Bataille*, Bagno a Ripoli (FI), Le Monnier, 2007; Id., *La malattia epocale. Simone Weil e Georges Bataille di fronte al nazifascismo*, «Segni e comprensione», 85, gennaio-aprile 2015, pp. 35-44.

<sup>39</sup> G. Bataille, *Teoria della religione*, tr. it., Milano, SE, 1995, p. 61; G. Bataille, *La parte maledetta*, tr. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1992; Id., *La sovranità*, tr. it., Bologna, Il mulino, 1990.

<sup>40</sup> R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; Id., *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.



Se pensiamo ai casi riportati dagli autori sulla violenza estrema alla luce di queste riflessioni, credo vi dobbiamo riconoscere più una dinamica politica che sacrale, a partire proprio dal fatto che il corpo martoriato delle vittime non è ricettacolo di alcun altrove. Pur ammettendo la permeabilità tra universo politico e religioso, tra mondo secolare e mondo sacro, e la necessità di ricondurre questi termini a una critica genealogico-decostruttiva capace di ricostruire la religiosità implicita nella secolarizzazione<sup>41</sup> (e dunque di relativizzare la validità universale del paradigma secolarista occidentale), molto più banalmente ci possiamo domandare cosa vi sia di religioso nei racconti raccolti da Sironi sui torturati di diversi paesi. Penso, ad esempio, al caso della bella ragazza, basato su una testimonianza raccolta dalla psicoterapeuta Sylvia Amati, che ha seguito rifugiati del Sudamerica, rimandata a casa dopo un periodo di detenzione e tortura senza più i denti: «una ragazza molto popolare nel gruppo per la sua bellezza e che durante gli interrogatori si era mostrata particolarmente forte fu fatta uscire di prigione e portata dai suoi genitori perché la vedessero umiliata, sfigurata, con i denti strappati».<sup>42</sup> Mi pare chiaro, in questa vicenda, che il significato politico dell'esibizione del corpo deturpato, su cui ha agito la violenza del potere, esaurisce buona parte del senso dell'episodio. Il corpo sfigurato e deliberatamente mostrato ricade *in toto* nella sua materialità densa di carne sofferente, che testimonia innanzitutto il potere disciplinare dei suoi carnefici, secondo le note riflessioni di Michel Foucault.<sup>43</sup>

In aggiunta a ciò, diversi autori, tra cui gli stessi Beneduce, Taussig e altri, sottolineano che questa furia torturatrice, accompagnata dalla esibizione deliberata della violenza, si presenta quando le condizioni politiche lo permettono, quando la legittimano e addirittura la sollecitano, come i casi del Ruanda e della Bosnia testimoniano. Si pensi anche alle vicende della guerra di indipendenza congolese riportate da Beneduce, emblematiche degli scenari tragici dei diversi conflitti postcoloniali.<sup>44</sup> Il *frame* di inquadramento all'interno del quale quegli atti vanno compresi, è politico prima che sacrale, anche quando le forme in cui si esprimono mimano l'ambito del sacro. È vero che Bloch riconosce una derivazione dalla violenza sacrificale a quella politica, ma lui stesso non la considera una dinamica necessaria e deterministica. Al contrario, anche per lui essa è possibile in determinate situazioni, che rendono l'ambito sacro e l'ambito dell'esperienza profana permeabili, al punto da permettere di traslare le immagini e le metafore dell'uno nella realtà dell'altro. Ma questo trasferimento non è senza conseguenze per quelle stesse metafore, che cambiano di significato, cambiando di ambito di applicazione. Scrive in ultima analisi Bloch che

tale costruzione [il rituale sacrificale, *n.d.a.*] contiene al proprio interno la possibilità di una trasformazione ulteriore in una forma imperialistica, che sembra derivare impercettibilmente dalle stesse esigenze della riproduzione simbolica. Se questo potenziale verrà sviluppato e sfruttato non può, tuttavia, essere dedotto da un'analisi del simbolismo stesso, ma dipende dalle circostanze reali – politiche, economiche e militari – in cui le persone si trovano.<sup>45</sup>

La permeabilità tra sacro e politico è di certo possibile, ma non è senza conseguenze e avviene a certe condizioni, che possono anche non verificarsi.

---

<sup>41</sup> T. Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Id., *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, London, 1993.

<sup>42</sup> F. Sironi, *Persecutori e vittime*, p. 32.

<sup>43</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>44</sup> R. Beneduce, *Archeologie della violenza*.

<sup>45</sup> M. Bloch, *Da preda a cacciatore*, cit., p. 72.

#### 4. I teatri della violenza

In conclusione, prendiamo in esame la questione del “teatro del corpo”. Con la formula “teatro del corpo”, intendo dare sostanza a una serie di espressioni ricorrenti in diversi autori a proposito della spettacolarizzazione della violenza, riconducibili all’ambito teatrale come “messa in scena”, “regia”, “esibizione”, facendole uscire dall’alveo metaforico, per riconoscerne la pregnanza nel fatto che esse mettono in primo piano l’esibizione della corporeità e le azioni compiute su di essa, come costrutto culturale e come veicolo di significati. Dagli studi pionieristici di Marcel Mauss in poi è noto che, in quanto prodotto culturale, il corpo non è solo ricettacolo di cultura, che si imprime in esso attraverso un’opera di forgiatura ininterrotta,<sup>46</sup> ma è esso stesso parte attiva nella produzione del senso, secondo una dinamica *antropopoietica* circolare, che va dalla collettività al corpo singolo e viceversa<sup>47</sup>. In tale processo di *embodiment*, la dimensione performativa del corpo è centrale.<sup>48</sup> Alla luce di questa impostazione, allora, se il corpo è un teatro in cui si svolgono l’azione e l’esibizione della cultura, vale la pena di chiedersi il significato dello spettacolo che esso offre quando è sottoposto agli atti di violenza estrema. Riconsideriamo, allora, sotto questo aspetto il valore sacrale delle azioni cruente della violenza estrema.

La dimensione spettacolare non è estranea al rito in generale, e al sacrificio in particolare. Secondo Richard Schechner rito e teatro si collocano agli estremi di un *continuum* che va sotto il comune denominatore della nozione di *performance*.<sup>49</sup> Rito e teatro non sono semplici veicoli mimetici di un significato che sta altrove, al contrario essi sono azioni capaci di produrre da sé il proprio significato, in maniera indipendente dalla trama narrativa che le innerva. Non solo, ma possiedono specifiche modalità espressive, riconducibili alla concretezza dell’azione dal vivo, il cui perno è il corpo. Esso è un agente significante, che non solo assume significati che gli sono imposti, derivati dal piano cognitivo astratto, ma produce a sua volta significati con la sua stessa presenza in azione, che travalicano la dimensione concettuale. Sulla scorta di Schechner, dobbiamo infatti distinguere tra *script* e *performance*.<sup>50</sup> Nella *performance*, l’azione non è una semplice comunicazione di uno *script*, di una sorta di testo che preesiste alla sua esecuzione, ma al contrario essa è una «manifestazione» di un senso, che si dà nella esecuzione stessa.<sup>51</sup> La rappresentazione, tanto nel rito quanto nel teatro, non è un semplice *medium*, che veicola un messaggio che sta altrove, è essa stessa un messaggio, che si esprime attraverso il linguaggio performativo dell’azione, della scenografia, della coreografia.<sup>52</sup> Se allora, come sostiene Appadurai, il corpo è il teatro di un macabro rito di incorporazione delle astrazioni etniche, che sono l’analogo dello *script* nell’azione drammatica, messe in fibrillazione dalle incertezze prodotte dalla globalizzazione, esso non si riduce a questo; possiamo infatti domandarci qual è il significato aggiunto incarnato in questo teatro della crudeltà. In questo senso, mi spingo oltre la riflessione di Appadurai, che vede nel teatro, nella spettacolarizzazione della brutalità, un elemento strumentale per creare persone attraverso la violazione dei corpi, ricompattando le comunità per mezzo di macabri rituali sacrificali. Intendo invertire la sua riflessione,

---

<sup>46</sup> M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it., Torino, Einaudi, 2000, pp. 385-407; P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina, 2003.

<sup>47</sup> F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Milano, Mondadori, 2002.

<sup>48</sup> T. Csordas, *Embodiment as a paradigm for anthropology*, «Ethos», 18, 1990, pp. 5-47; Id., *The body as representation and being in the world*, in Id. (edit.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, London, Cambridge University Press, 1994, pp. 1-23.

<sup>49</sup> R. Schechner, *La teoria della performance. 1970-1983*, tr. it., Roma, Bulzoni, 1984.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 77-112.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>52</sup> E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, tr. it., Bologna, Il mulino, 1969.

considerando quegli atti in quanto tali *sub specie* performativa, ovvero colti nel significato che da essi stessi promana in quanto *performance*. Questo non per contraddire Appadurai, ma per integrare la sua analisi con la considerazione che nella violenza estrema sono in atto due dinamiche opposte: mentre i corpi sono spinti a rappresentare persone etnicamente riconoscibili attraverso riti brutali, un movimento inverso, che si esprime attraverso la degradazione, che distrugge le persone riducendole a corpi, porta i corpi stessi a parlare il linguaggio della loro carnalità, niente più della loro carnalità offerta alla fruizione di un godimento che oserei chiamare “estetico” o forse più semplicemente “pornografico”, nella componente di perverso erotismo che esso esprime e nella quale non deve rischiare di indulgere il progetto di una etnografia riflessiva della violenza.<sup>53</sup> In questa direzione interpreto anche il rilievo mosso alla tesi di Appadurai da Fabio Dei quando scrive degli uccisori che

vivono in 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. 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.<sup>54</sup>

Di tale esperienza liminale<sup>55</sup> di rovesciamento dell’ordine del mondo, l’atto spettacolare della degradazione dei corpi fino alla loro disumanizzazione, che li sottrae a qualunque orizzonte di senso, è un elemento fondante. Una dinamica che vediamo in azione anche in altre situazioni emblematiche di soggiogamento, come quelle riportate da Michel Taussig sugli indios del Putumayo nei primi del ‘900,<sup>56</sup> sfruttati per la raccolta della gomma, che ricordano da vicino le vicende denunciate da La Casas nel ‘500.<sup>57</sup> Nel fitto della giungla, al di fuori da ogni controllo, in una situazione tipicamente liminale,

i funzionari della compagnia praticavano il tiro a segno, usando gli indiani come bersaglio. In occasioni speciali come il sabato di Pasqua -il Sabato Santo -gli sparavano a gruppi oppure, a scelta, li cospargevano di kerosene e li mettevano sul fuoco, per divertirsi nel vederli agonizzare.<sup>58</sup>

Anche la violenza sacrificale agisce sui corpi, ma la rappresentazione che essa offre è altro. Il sacrificio agisce sui corpi trasfigurandoli nella dimensione del sacro, ed è questo il senso che essi incarnano: la loro natura gloriosa universale che traluce, per così dire, dai corpi violati nella loro integrità per investire tutti gli astanti al sacrificio, essi stessi trasportati, per mezzo della vittima, al cospetto della dimensione sacra dell’esistenza. Il sacrificio, dunque, non ha di mira i corpi se non per trascenderli. L’atto sacrificale non è finalizzato a concretizzare una corporeità evanescente nell’individuo sacrificato, ma al contrario è orientato a liberare la vittima proprio da quei legami di subordinazione col mondo dei corpi, che ne fanno una cosa utilizzabile, per consegnarla, invece, alla dimensione immateriale dell’indisponibile. In tal senso, il sacrificio produce, attraverso l’olocausto della vittima, la

---

<sup>53</sup> K. Avruch, 2001, *Notes Toward Ethnographies of Conflict and Violence*, «Journal of Contemporary Ethnography», 30 (5), 2001, pp. 637-648, p. 643.

<sup>54</sup>F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza*, p. 45.

<sup>55</sup> V. Turner, *Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino, 1982.

<sup>56</sup> M. Taussig, *Culture of Terror. Face of Death*.

<sup>57</sup> T. Todorov, *La conquista dell’America*.

<sup>58</sup> M. Taussig, *Culture of Terror. Face of Death*.

trascendenza, che si manifesta nella sua immanente presenza nell'atto proprio come rovescio della presenza, come assenza e negatività rispetto alla pienezza continua del mondo materiale.<sup>59</sup> Inoltre, nella partecipazione al sacrificio, tutti, vittima, carnefice e spettatori sono compartecipi del senso di ciò che accade, secondo una logica propria anche alla *performance* teatrale, che non è mera finzione spettacolare destinata al solo godimento visivo, ma attiva creazione di senso, prodotto dall'agire comunitario.

Per queste ragioni, un uso troppo esteso delle categorie proprie dell'ambito del sacro, come rito e sacrificio, alla violenza politica rischia di limitarne la comprensione. Anche quando la sorte della vittima può assumere connotazioni sacrificali nei testimoni della violenza e nella memoria collettiva,<sup>60</sup> le intenzioni dei carnefici sono tutt'altre. Le loro azioni sono tese proprio a scongiurare il rischio di una sorta di santificazione della vittima, che proietta la sua memoria in una dimensione altra, che rischia di sfuggire al controllo del potere politico. La violenza politica agisce sui corpi per ricondurli alla logica mondana della produzione, produzione di certezze e di sicurezze comunitarie, relegandoli alla dimensione di soli corpi messi in mostra nella loro spettacolare oscenità. Essa ha di mira i corpi in quanto tali, senza riscatto, ridotti alla loro opacità animale. Inoltre, essa mette in scena il suo macabro spettacolo anche di fronte a spettatori – i testimoni impotenti della violenza – che non condividono con gli attori l'atto creativo della realizzazione di un medesimo orizzonte di senso cui ricondurre l'evento al quale tutti partecipano, come invece accade nel teatro e anche nel sacrificio. Tutto al contrario, l'agire che muove gli autori della violenza estrema relega gli spettatori al solo ruolo di testimoni muti e prossime vittime potenziali.

### *Conclusioni*

In ultima istanza, l'analisi della dinamica spettacolare insita negli atti di brutalità estrema di cui abbiamo parlato, ci permette di proporre qualche distinzione finale tra violenza sacrificale e violenza politica. La violenza estrema sembra ereditare dal rito la serietà della *performance* sacrificale cruenta, che accade realmente e non per metafora – come invece nel teatro – ma non la capacità di trascendere il concreto, verso una dimensione universale ulteriore. Del teatro, essa assume la spettacolarità, ma non la pregnanza metaforica, che la rappresentazione, in quanto *fictio*, necessariamente ha e che costituisce la sua leva riflessiva. Lo spettacolo che essa offre, quindi, è l'esibizione della serietà concreta della potenza illimitata di disporre dell'altro, al quale è negata qualunque umanità. Il messaggio che la violenza sui corpi invia è chiaro, immediato e non ha bisogno di altro per essere compreso nella sua disperante semplicità. Che vi sia permeabilità di un ambito con l'altro, del sacro col politico, cosa che permette alle istanze politiche di usare il linguaggio delle religioni, non toglie la loro distinzione di fondo. Per tale motivo, e questa è la mia tesi, per quanto alcuni di questi atti si ammantino di un alone religioso, essi non sono da ricondurre alla logica profonda della dimensione sacra della violenza, anche mortale, ma invece appartengono alla dimensione politica, di cui sono un'espressione eminente. La messa in mostra della crudeltà è una spettacolarizzazione del potere del gruppo, che si autorappresenta attraverso la forza che può esercitare sul corpo dell'altro. È uno spettacolo offerto alla comunità di appartenenza, e

---

<sup>59</sup> U. Fabietti, *Terrorismo, martirio, sacrificio*, p. 14.

<sup>60</sup> Mi riferisco, ad esempio, al caso riportato da Beneduce di Patrice-Emery Lumumba, leader dell'indipendenza del Congo, orrendamente ucciso dagli oppositori politici, in complicità con le grandi compagnie commerciali che avevano forti interessi da difendere in quella regione dell'Africa. Dopo la sua morte, la sua figura ha subito un processo di santificazione sacrificale, che ne ha fatto una sorta di messia, che ha trovato espressione nei dipinti di Tshibumba Kanda Matulu. In R. Beneduce, *Archeologie del trauma*, pass. 3359.

agli altri gruppi, teso a intimorire e a manifestare con clamore l'esistenza propria in opposizione a quella d'altri. Non ha nulla di sacro, a partire dal fatto che tale spettacolo è rappresentato a favore di un pubblico generico, che non ha alcuna intimità di coscienza rispetto ai significati in questione nell'atto che, anzi, ha proprio la finalità di sovvertire e distruggere qualunque inquadramento di senso. Per questo motivo, esso non può che essere interpretato nella sua più immediata e brutale evidenza di atto di forza, o forse semplicemente non può essere interpretato punto, né da chi lo subisce né da chi vi assiste, ma solo incorporato in un sapere muto. Con la sua radicale e deliberata incomprendibilità, finalizzata a sovvertirne il mondo di senso, lo spettacolo della crudeltà ammutolisce le sue vittime e i suoi testimoni.<sup>61</sup>

Diverso è il caso del sacrificio: nel sacrificio la violenza è circoscritta all'interno di un contesto di senso delimitato da una condivisione profonda della comunità, che vi partecipa. Quindi l'atto sacrificale, nei suoi elementi di messa in scena, va inteso come una messa in forma dell'esperienza, che produce e riattualizza un mondo simbolico conosciuto, rivitalizzando un insieme di significati condivisi. La dimensione raccolta ed esclusiva dell'atto, di contro al messaggio generalista della violenza politica, certifica la qualità sacrale del rituale violento. In definitiva, se nel sacrificio il corpo vittimario è teatro del sacro, che appare in negativo rispetto alla compatta ripetitività del mondo profano, nella violenza politica estrema il corpo funge da teatro della potenza, tutta positiva, di colui che esercita tale violenza, senza alcuna trasfigurazione sacra, se non solo a un livello superficiale e apparente. Tale violenza è un "teatro di spettacolo" in senso deterioro, una lugubre «estetizzazione della politica»,<sup>62</sup> una messa in scena della forza, drammaticamente concreta, ma non per questo meno spettacolare, offerta a un pubblico, che di tale rappresentazione estrema deve ritenere innanzitutto una cosmologia di significati ben precisa e univoca: il potere di disporre dei corpi come cose.

---

**Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net).**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledistoria.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledistoria.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net) o alla pagina dalla

---

<sup>61</sup> R. Beneduce, *Archeologie del trauma*; F. Sironi, *Persecutori e vittime*.

<sup>62</sup> W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, tr. it., Milano, Torino, 2011, p. 39.

---

quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [redazione@giornaledistoria.net](mailto:redazione@giornaledistoria.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.