

Roberto Beneduce

Introduzione

Etnografie della violenza

Il potere della violenza¹. Strategie metodologiche e sfide di una “ricerca limite”

Nello sviluppare una riflessione sui temi della violenza all'interno di un corso rivolto a studenti dell'Università di Torino, ho provato a disegnare un percorso teorico e bibliografico che offrisse loro punti di repere per orientarsi in una letteratura ormai sconfinata, ma ho incontrato non poche difficoltà nell'individuare un itinerario che evitasse le insidie dei *discorsi antologici* (che spesso raccolgono saggi sul problema della violenza, delle sue manifestazioni più evidenti – la guerra ad esempio, senza definire però preliminarmente un orizzonte metodologico e il proprio campo discorsivo), o i rischi derivanti dal progetto di situare le ragioni della violenza in un locus particolare (di specie, psichico o *tout court* universale), abdicando per ciò stesso a un approccio storico-etnografico.

D'altronde, che la violenza appartenga alla “condizione umana”, non diversamente dalla follia, la sofferenza o la morte, costituisce un dato che nessuno mette in dubbio (Sheper-Hughes, Bourgois 2004, p. 2). Arendt l'aveva affermato in modo inequivocabile: “La rabbia, e la violenza che a volte – non sempre – l'accompagna, appartengono alle ‘naturali’ emozioni umane, e curare l'uomo da esse vorrebbe dire soltanto disumanizzarlo o evirarlo” (Arendt 1969, p. 68). Nell'uno e nell'altro caso il pericolo non nasce tanto dalla seduzione delle generalizzazioni, quanto piuttosto dallo scivolare nella più infida delle trappole, ossia la ricerca di un'origine. Questa stessa raccolta di saggi corre alcuni dei rischi evocati², e s'impongono pertanto alcune considerazioni volte a rendere esplicite le premesse che l'hanno guidata e illustrare i limiti di alcune analisi, soprattutto quando mosse dalla volontà di individuare le presunte matrici comuni della violenza.

Un esempio del rischio appena richiamato è l'antologia curata da Françoise Héritier (1996, p. 11), nella cui introduzione l'autrice afferma:

“Si pone allora, immediata, la questione dell’origine della violenza e del comportamento aggressivo”. Già, “la questione dell’origine”, la domanda alla quale sembra quasi impossibile sottrarsi e alla quale si cerca di rispondere privilegiando un sapere o l’altro, secondo il prevalere di una *imagérie* sociologica, economica, psicologica o antropologica.

Nell’impossibilità di giungere a un consenso sulle cause ultime della violenza, ciò che il lettore prova è un disagio epistemologico che potrebbe definirsi “di rarefazione”: di fronte a discorsi che intendono analizzare, della violenza, l’etimologia o i profili fondamentali, spesso a imporsi è una definizione o una parola-chiave che si vuole ampia abbastanza per contenere al suo interno tutti i casi evocati, come un denominatore comune; nel libro già citato, si legge ad esempio: “L’idea centrale è quella dell’effrazione” (p. 15). L’autrice prova a ricondurre la genealogia della violenza a una sola logica, o ad alcuni fattori, con la pretesa di catturare tutti i casi possibili³. Le riflessioni corrono veloci, offrendo elenchi al cui interno però, l’uno accanto all’altro, sono evocati eventi confrontabili solo a fatica sotto il profilo storico, non diversamente da quanto accadeva nella celebre e paradossale enciclopedia cinese di Borges. Un destino simile accompagna molti recenti discorsi sul trauma. Come Fassin e Rechtman (2007, p. 35) hanno osservato a proposito di quest’ultimo, anche per la violenza si potrebbe dire che “l’universalizzazione (...) conduce alla sua banalizzazione”.

Héritier non sfugge a queste trappole. Nel saggio citato, di cui vanno sottolineati gli sforzi spesi nel distinguere forme diverse di violenza – quelle “giuste” sono le violenze *rituali*, espressione non di “una volontà di distruzione ma piuttosto di una volontà di aggregazione” dell’individuo al gruppo⁴, o quelle che adottano i dominati per insorgere contro i dominanti (Héritier 1996, pp. 30-32) –, l’autrice deve richiamare in rapida successione le torture del regno assiro di Sargon, i supplizi degli schiavi nell’antica Roma, i fanatismi dell’Inquisizione o dei Jihad, i vari genocidi (degli indiani d’America, degli Armeni, degli ebrei ecc.), l’autogenocidio cambogiano, le violenze in Algeria...⁵ L’inventario potrebbe continuare a lungo e ciascuno potrebbe aggiungere altre vicende, altri scenari, altri orrori. Più si avanza in questo territorio, quasi a volerne misurare i confini e catalogarne i contenuti, tanto più i suoi contorni perdono nitidezza.

Nasce il sospetto che a guidare certe analisi sia quasi un meccanismo di difesa, epistemologico quanto affettivo: comprensibile d’altronde di fronte a quella che Taussig ha definito, in riferimento allo scenario colombiano, “oscurità epistemica” (*epistemic murk*). Le divergenze che caratterizzano da tempo l’uso giuridico di nozioni come quella di “genocidio” o “tortura” nell’ambito delle convenzioni internazionali sono indizi esemplari di analoghe e irrisolte ambiguità semantiche, anche quando esse riflettono più le ipocrisie dei governi che non la controversa natura di queste tragedie (Hinton 2002a; Prunier 2005). Dietro il moltiplicarsi dei discorsi sulla vio-

lenza e la sofferenza, dietro il proliferare di esperti, convenzioni internazionali e dichiarazioni, si può riconoscere infine anche la consapevolezza che le contemporanee espressioni della violenza hanno a che vedere con la modernità⁶. Qualunque sia il significato che attribuiamo a questo termine, il modo in cui noi oggi parliamo o scriviamo della violenza non può infatti ignorare il rapporto fra le sue espressioni più raccapriccianti (lo sterminio di popoli e minoranze, i genocidi) e gli eventi fondatori della modernità stessa (il colonialismo, in primo luogo)⁷. C'è però un altro limite, derivante da un particolare uso dell'approccio comparativo.

Un'antropologia della violenza che ponga sotto lo stesso lemma i sacrifici aztechi, le camere di Auschwitz, il rituale guayakí o il suicidio del giovane palestinese rischia infatti di allestire una scena barocca, quanto ingannevole. Basterebbero allora i modelli della pulsione di morte o il discorso della socio-biologia a saturare una volta per tutte le domande sulle ragioni e le forme della violenza. Qual è, dunque, lo stile comparativo che molti studi finiscono col riproporre, scivoloso e astorico, e qual è quello che, invece, è più utile in una riflessione antropologica sulla violenza?

Paul Veyne ha osservato che il verbo “comparare” ammette, sotto il profilo sintattico, due diverse “costruzioni che hanno sensi opposti”: quella del poeta, per il quale la passione amorosa può essere comparata *alla* fiamma, e quella dello storico, che comparando l'imperialismo romano e quello ateniese constata che non si assomigliano. Opporre individualità e concetti generali ha poco senso, scrive ancora Veyne, dal momento che dei concetti non si può fare a meno; ma gli “invarianti” funzionano soltanto se “non radono al suolo” le differenze e diventano “operatori d'individualizzazione”, quando cioè non cancellano i rilievi e le fratture, in altri termini la “storicità propria” di ciascun contesto analizzato⁸ (Veyne, cit. in Bayart 2008, p. 6). Il comparativismo utile è, in altri termini, quello che permette di cogliere differenze attraverso gli eventi indagati e messi a confronto, quello che – storicamente fondato – evita la costruzione di false essenze.

Questo approccio è fatto proprio da Bayart (2008, p. 7): la comparazione “mette in luce la differenza anziché dissolverla”⁹. La lezione storica di Paul Veyne, attenta a cogliere negli eventi “nodi di relazioni” piuttosto che totalità, è un antidoto fondamentale contro la tentazione di cercare i fattori comuni di atrocità e violenze perdendo di vista i differenti contesti storici, gli attori coinvolti, i particolari livelli di potere. Quanto suggerito mi sembra importante nel nostro discorso perché invita a 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.

Il mio discorso non intende dunque criticare l'ipotesi che esistano *continuità strutturali* tra fenomeni diversi – quali quelle messe in luce, ad

esempio, da Hannah Arendt fra imperialismo, colonialismo, totalitarismo e genocidio, e così riassunte da Lindqvist (2002, p. x):

L'annientamento da parte dell'Europa delle "razze inferiori" dei quattro continenti preparò il terreno per l'annientamento di sei milioni di ebrei attuato da Hitler. L'espansione europea, accompagnata dalla cinica difesa dello sterminio, creò abiti di pensiero e precedenti politici che aprirono poi la strada ad altre atrocità, culminanti alla fine nella più orrenda di tutte: l'olocausto.

Continuità come quelle ora evocate possono d'altronde essere documentate anche in altri casi (il genocidio degli herero in Namibia costituì, secondo alcuni studiosi, un esperimento, o meglio una "prova" di quello che sarebbe stato perpetrato poi contro gli ebrei). Ciò che affermo è che l'analisi storica e antropologica delle singole vicende ammette solo a certe condizioni congiunzioni tra epoche, soggettività e contesti sociali radicalmente distinti (gli herero della Namibia, per riprendere l'esempio precedente, non sono la stessa cosa degli ebrei in Europa), né consente interpretazioni meccanicistiche. Queste ultime non chiariscono, ad esempio, perché la violenza, oltre che perpetrata, possa essere tollerata da gruppi e individui talvolta responsabili di complicità e silenzi non meno inquietanti, né aiutano a delineare il profilo di attori sociali i cui interessi, il cui orizzonte storico o il cui alveo socio-culturale sono spesso radicalmente diversi; o perché la dipendenza possa essere diventata di volta in volta istituzione, soggezione, gerarchia, casta, asimmetria ecc. (cfr. Solinas 2005).

In altre parole, le mie considerazioni vogliono sottolineare la necessità di non dare per scontato che eventi diversi possano trovare *sempre* un'interpretazione comune *in virtù della loro comune espressione* (la violenza, il lavoro forzato, lo sterminio, la tortura). Gli approcci che ho definito "antologici" obbligano in effetti, per la loro stessa costruzione, ad ammettere che la violenza possa essere pensata solo *al plurale*. La necessità di ibridare strumenti di analisi e categorie provenienti da ambiti teorici differenti è non meno evidente a quanti, percorrendo i sentieri di una *Storia interconnessa*, rifiutino di chiudersi dentro il recinto delle Storie nazionali e misurino per intero la portata sociologica di comportamenti e pratiche che, all'inizio, potevano sembrare unicamente "culturali". Il risultato può essere, alla fine dei casi esaminati, la dissoluzione stessa dell'idea che ci sia un "oggetto comune" come la violenza. Lo sforzo comparativo e transdisciplinare può rappresentare, dunque, uno degli sviluppi più originali della contemporanea antropologia della violenza¹⁰, ma a condizione di essere radicato nella storicità caratteristica di ciascuna società.

Ciò che mi sembra importante sottolineare è, in definitiva, la necessità di demarcazioni che riducano la genericità dei campi d'indagine e ri-

conoscano che proprio la parte più oscura e “incomprensibile” dei fenomeni presi in considerazione ci impone di riformulare non poche delle nostre domande.

Sono queste alcune delle conclusioni che è possibile trarre dalla lettura di un articolo come quello di Jacques Semelin (2003). L'autore vi prende in esame la nozione di “massacro”. Dopo averne offerto una definizione elementare (“una forma di azione che è più spesso collettiva e rivolta a distruggere non coloro che sono combattenti quanto piuttosto civili, uomini, donne, bambini o soldati disarmati”), l'autore si pone la domanda sul *perché* uccidere individui innocenti o incapaci di difendersi, spesso tutt'altro che sconosciuti ai loro aggressori. La risposta lascia propriamente stupefatti (“stupefying”): sfidando la nostra immaginazione, essa riconosce nella logica del massacro il segno di una mostruosa *pratica della prossimità* (pp. 193-195).

Semelin riprende altri profili della nozione di massacro che qui può essere utile riassumere. Storici e sociologi hanno sostenuto spesso che, se sono gli Stati a *fare* le guerre, vale anche il contrario: ossia massacri e violenze fanno, *producono* gli Stati e la loro oscura legittimità. Violenze e genocidi sono inoltre perpetrati spesso proprio da quegli Stati che sono *deboli* sul piano politico-militare (il genocidio armeno ha avuto luogo quando la Turchia, dopo la disfatta, percepisce gli armeni come complici della Russia; il Terzo Reich realizza il genocidio degli ebrei quando è chiaro che la guerra contro l'Unione Sovietica non può essere vinta e l'ingresso degli Stati Uniti in guerra, nel 1941, rovescia definitivamente i rapporti di forza; ecc.). Ma i massacri sembrano diventare possibili anche in altre circostanze: quando i gruppi dominanti si percepiscono come una minoranza assediata (i Khmer Rossi erano consapevoli di esserlo), o quando le leadership sentono che il loro potere e la loro legittimità sono diventati oggetto di forte contestazione (il governo algerino, ad esempio, non riconosce i risultati delle elezioni democratiche, che avevano dato la vittoria agli islamici, e innesca così una sanguinosa guerra civile con migliaia di morti e violenze le cui matrici rimangono dubbie).

Questi scenari permettono di tracciare indubbiamente un quadro sociologico e storico abbastanza definito di diversi casi di massacri, consentendo di individuare i fattori che li favoriscono o li precipitano (l'indifferenza internazionale, ad esempio) e il ruolo delle ideologie (prima fra tutte quella dell'identità: materia prima di una retorica del “noi”, la cui purezza deve essere affermata e difesa contro un “altro” di volta in volta percepito come minaccioso, sospetto, o semplicemente *in eccesso*). Quanto all'idea già evocata della “prossimità”, caratteristica di non pochi massacri, essa mette in rilievo la vera e propria *metamorfosi* del vicino in nemico da annientare, aggiungendo un altro tassello alla genealogia di vio-

lenze e massacri, ma soprattutto mostrando in azione il ruolo del vissuto sociale dell'identità, dei miti dell'autoctonia, la loro penetrazione corrosiva nel linguaggio quotidiano, nelle dicerie, nell'immaginario sociale. L'analisi delle ideologie identitarie rivela, infine, come spesso esse si sviluppino in risposta ai processi della globalizzazione e alle incertezze che questi ultimi concorrono a determinare (Appadurai 2005).

Tuttavia la mescolanza di motivi, logiche e discorsi (secondo i casi, "rivoluzionari", "nazionalistici", "identitari", "economici", ecc.) suggerisce prudenza alle nostre interpretazioni. La radicalizzazione che ha costituito la premessa di massacri come quello ruandese o bosniaco non lascia infatti emergere *sempre* lo stesso succedersi di eventi e ingredienti. Anche Semešin (2003, p. 194) deve riconoscere che "il fenomeno del massacro è in se stesso così complesso da richiedere il contributo di diverse discipline, in particolare della sociologia, dell'antropologia e della psicologia". L'interdisciplinarietà sembra qui, come altrove, indicare non tanto una strategia teorica fra le altre, quanto piuttosto una necessità, dettata soprattutto dall'opprimente domanda sul "perché" e "sul come sia stato possibile che...".

Il proposito che sostiene questa raccolta di saggi è dunque quello di indagare non solo alcune espressioni contemporanee della violenza, ma anche i rischi metodologici delle ricerche su questo tema, nella consapevolezza che a questi ultimi non è possibile sfuggire del tutto. Parlare efficacemente della violenza in termini antropologici significa, nella mia opinione, obbligarsi a non distogliere lo sguardo dai contesti nei quali essa si produce o prende forma: fatto che mi induce a preferire l'espressione "etnografie della violenza" a quella di "antropologia della violenza". Con tale formula intendo sottolineare il rilievo che deve avere l'analisi dei meccanismi storici che producono la violenza *in contesti particolari* e l'esplorazione degli *effetti locali* che essa genera. Le etnografie della violenza dovrebbero in altre parole saper articolare, secondo un rigoroso approccio storico, la macchina della violenza con l'uso sociale delle memorie individuali e collettive, le manipolazioni politiche dell'identità, i fenomeni di competizione per le risorse, le disuguaglianze economiche, il ricorso al vocabolario mistico o magico¹¹.

Una riflessione su questi temi deve considerare quanto meno un altro aspetto. L'atto di uccidere, lo stupro, il massacro di vittime inermi e gli atti di distruzione che li accompagnano nascono da un insieme di variabili che *precipitano* talvolta in modo imprevisto (il termine "precipitano" evita qui il rischio di interpretazioni meccanicistiche). In questi casi si ha la sensazione di assistere al gioco di forze spettrali e invisibili, che sfuggono all'esame storico o sociologico perché catturano al loro interno fenomeni e discorsi *eterologici* (è il caso delle accuse di stregoneria, spesso intrecciate a motivi che oppongono "autoctoni" a "stranieri", nuovi ricchi a gruppi marginalizzati, giovani a vecchi, ecc.)¹², per scagliarli poi

contro ogni cosa faccia resistenza. In questo movimento esse provocano morte, dolore, spezzano corpi e legami, ma *producono* anche nuove relazioni sociali, nuove metafore del potere; in altri termini, la violenza produce pratiche, “economie”, memorie e trasformazioni psichiche. Queste ultime hanno assunto rilievo negli studi che hanno inteso esplorare, della violenza, il significato di “atto politico”, ma anche gli effetti individuali e sociali di orrori di cui si è stati vittime o testimoni e che, una volta interiorizzati, hanno prodotto nuove rappresentazioni di sé, *habitus*¹³, o trasformato le vittime in assassini, per riprendere il titolo del libro di Mamdani (2001) sul genocidio ruandese.

Il ricorso alla nozione di *longue durée* (Braudel) si è rivelato fecondo nell’indagare questi aspetti, ma anche nel breve periodo ci si interroga su di essi per comprendere come la guerra e la violenza cronica abbiano trasformato le soggettività (in Africa, ad esempio), formato identità, costituito un immaginario di morte, generando in definitiva “qualcosa di radicalmente nuovo” (Mbembe 2000b, p. 39).

Lo “stato di guerra” (l’espressione è di Rosalind Shaw) ha rappresentato in numerosi contesti non solo l’origine di particolari comportamenti, ma anche il comune presupposto per un generalizzato diritto di *esercitare il potere di uccidere*, a livello tanto individuale quanto collettivo. Lo stato mentale di guerra e le conseguenze sull’immaginario sociale sono diventati così un capitolo importante di ricerche rivolte a comprendere il potere *generativo*, “positivo” della violenza, un potere che contribuisce a riprodurla anche in luoghi inattesi (la famiglia e le relazioni private, ad esempio). La violenza, qualunque forma essa assuma, e quale che sia la sua genealogia, compie in definitiva un movimento duplice, del quale ci si è accontentati di descrivere spesso però solo la dimensione negativa, non le sue *propagagini produttive* (quelle che, radicandosi nella vita sociale, nelle intercapedini di rapporti e istituzioni, finiscono spesso poi con il diventare invisibili).

Si potrebbe sviluppare quest’idea affermando che un’etnografia della violenza ha senso se è in grado di mostrare *quello che la violenza ha creato*, non solo quello che la violenza ha cancellato o distrutto, non solo i suoi “effetti di effrazione”. In questo senso, la microfisica della violenza alla quale si sta qui alludendo non è che l’altro volto di una microfisica del potere, se è vero che là dove c’è potere c’è resistenza: la violenza del potere contro la violenza della resistenza (Janin, Marie 2003, p. 6).

La comprensione antropologica della violenza esige, in definitiva, non tanto formule esaustive o l’enucleazione dei suoi presunti tratti universali a partire dalle eterogenee situazioni alle quali il ricercatore rivolge il suo sguardo, quanto strategie di crescente “definizione” teorica consapevoli della loro provvisorietà e parzialità, e sinergie disciplinari che permettano di cogliere i dinamismi e le congiunture storiche, economiche e morali che ne determinano l’emergere e le forme. Quan-

to a queste ultime, sarebbe un errore trascurare di interrogarle – per puro ossequio alla litania anticulturalista – nelle loro ragioni sotterranee, ragioni “ancorate alla lunga durata dei fondamenti culturali dei rapporti sociali e degli habitus” (p. 7).

Nel richiamare l'esigenza di un approccio circoscritto a particolari epoche o contesti e storicamente fondato, non mi discosto molto dall'uso che Farmer fa della nozione di “violenza strutturale” a Haiti, là dove l'autore mette in rilievo – nell'analisi della malattia, delle credenze nella stregoneria e della povertà – la necessità di considerare il *normale* funzionamento della violenza e la *cancellazione della memoria* (o, ciò che è lo stesso, *l'occultamento della Storia*) che generalmente l'accompagna¹⁴. Sebbene questa formula sia stata criticata da alcuni studiosi e definita un concetto “acchiappatutto”, o una “black box”¹⁵, essa mantiene il suo valore di “appello” alla comunità antropologica perché indagherà i territori della sofferenza e della violenza, assumendo come temi privilegiati della ricerca contraddizioni e conflitti. L'analisi di Farmer delinea i contorni di un'etnografia che “penetra nei corridoi del potere” (Kirmayer 2004) o, se si preferisce, di un'*etnopolitica del dominio e della sofferenza* in grado di mostrare i suoi segreti architetti e la logica della sua riproduzione¹⁶. In questo si avvicina molto al progetto di Bourdieu (1994): analizzare razionalmente il dominio.

L'antropologia della violenza e della guerra, a differenza di quella della morte e del lutto¹⁷, rimane però un ambito di studi relativamente recente, che ha conosciuto pochi antecedenti, interessati soprattutto al caso particolare delle società “primitive”¹⁸ o agli aspetti rituali¹⁹. Le difficoltà frequentemente evocate nella ricerca antropologica sulla violenza, il ritardo imputato alle scienze sociali nel loro insieme (Abbink 1998), sarebbero però, secondo alcuni autori, connessi alla storia stessa della nostra disciplina. Scrivono Scheper-Hughes e Bourgois (2004, p. 6; corsivo mio): “La disciplina ha continuato la sua implacabile e astorica caccia dell'altro esotico con precisione letteraria, filosofica e descrittiva, inventariando sistemi simbolici, strutture di parentela e resti salvati *nel vuoto di un immaginario presente etnografico*”. La geografia stessa di tali ricerche sembra indicare come un'ostinata macchia cieca: le ricerche antropologiche sulle violenze o la repressione in Estremo Oriente, nelle repubbliche sfaldate dell'ex-Unione Sovietica, in Afghanistan o in Iraq, sono (con rare eccezioni) assai meno numerose di quelle relative alla genealogia e agli sviluppi delle recenti guerre d'Africa. Come se ad attrarre il nostro interesse fosse soprattutto quest'ultima, rappresentata spesso nel linguaggio contemporaneo come un territorio di tenebre e barbarie.

I motivi di questo ritardo, di queste scelte e di queste amnesie sono numerosi, e quello indicato da Scheper-Hughes e Bourgois ne costituisce solo lo sfondo comune. Altre ragioni, non meno importanti, possono es-

sere richiamate. La prima concerne l'oggetto della ricerca: la violenza costituisce un tema cupo, avvicinarsi al quale richiede una solida preparazione psicologica da parte di chi intende confrontarsi "sul campo" con le sue espressioni e i suoi attori. Una preparazione che lo renda capace di resistere tanto alle seduzioni, quanto alle ripugnanze di un tema diverso da quelli più consueti della riflessione antropologica.

La smisurata quantità dei prodotti della violenza (il dolore, i morti, i corpi assenti o sfigurati, la crudeltà, l'impunità, il terrore, l'odio, la diffidenza paranoica ecc.) converte di fatto la ricerca sulla violenza in una vera e propria sfida. Al di là dei rischi e dei problemi che non pochi studiosi hanno messo in luce relativamente alle difficoltà oggettive di simili "campi" (Nordstrom, Robben 1995), a dominare è spesso l'impulso di arretrare al cospetto di esperienze spettrali o propriamente impensabili. È forse anche in conseguenza di questi aspetti che, negli scritti sulla violenza, ricorrono con particolare frequenza termini caratteristici del linguaggio psicoanalitico ("perturbante"²⁰, "transfert", "seduzione" o "resistenza")²¹. La violenza ha, in definitiva, qualcosa di ciò che Foucault riconosceva alla schizofrenia. Come quest'ultima, che manifesta "in una forma interamente manifesta e interamente sottratta, le forme della finitudine verso cui di solito la psicanalisi avanza illimitatamente" (Foucault 1966, p. 402), anche la violenza assedia e soffoca il ricercatore con l'esuberanza dei suoi significati e delle sue immagini, appannando le fini lenti strutturali o ermeneutiche di volta in volta infocate e mettendo a nudo – fino a *smembrarli* – gli oggetti che fanno la materia prima della riflessione antropologica (la cultura, l'ethos, i simboli, i tatuaggi sui corpi...) ²².

In riferimento a questi aspetti Ludmila da Silva Catela (2000) ha definito il suo lavoro con i familiari dei *desaparecidos* argentini una "ricerca limite", perché la violenza invadeva costantemente il suo spazio morale e mentale. Il racconto delle vittime opera infatti una metamorfosi in chi ascolta, trascrive o registra le loro storie, obbligandolo ad assumere il difficile e doloroso ruolo di *testimone*. Quanti lavorano con le vittime della tortura e conoscono le fratture temporali che questa comporta sanno a che cosa sto pensando: una violenza, un trauma producono, non solo in chi li subisce, un particolare effetto di *disgiunzione* fra il vedere e il sapere. Il peso al quale alludo non è soltanto quello derivante dal testimoniare eventi disumani e inenarrabili, o dall'impegno etico che comporta per il ricercatore il *dovere di ricordare* insieme alle vittime²³, ma quello originato dalla natura stessa di questa "conoscenza diretta" che trasforma *chi ascolta* in *qualcuno che vede*: come se a quelle vicende egli stesso avesse assistito. Proprio per questo tali esperienze sfidano le abituali strategie conoscitive, generando un'inquietante prossimità (o confusione) fra ascolto, testimonianza ed *esperienza* (cfr. anche Caruth 1997).

La trascrizione dei resoconti di violenze e sofferenze conosce ulteriori rischi: cedere al fascino del macabro (è il voyeurismo inconsapevole di tante pagine, anche le migliori, persino quelle che avvertono sul rischio di un facile esotismo della sofferenza, ma trascinano poi il nostro sguardo nella corsia di un ospedale del “terzo mondo”, fra l’odore del sangue e la vista di bubboni implacabili, al cospetto di corpi morti e martoriati); o rimanere impigliati tra le vertebre spezzate della memoria dei sopravvissuti sino a perdere di vista lo scopo stesso della ricerca. A dominare su tutti è però l’impossibilità di rispettare le regole metodologiche.

Beatriz Manz ha sostenuto che in questo territorio ha diritto di cittadinanza solo un’antropologia disponibile a lasciarsi *coinvolgere e compromettere*. Le sue osservazioni fanno riferimento in particolare al lavoro di Richard Falla, antropologo e sacerdote in Guatemala fra le popolazioni maya. Secondo quest’ultimo, il ricercatore ha sì bisogno di un rigoroso quadro teorico per comprendere ciò di cui è testimone, ma non può in alcun modo evitare di scegliere da quale parte stare (Manz 1995). Ne ho avuto esperienza in Palestina, ascoltando il racconto doloroso e impotente dei vecchi di Hebron o di Ramallah, che mi raccontavano il loro dolore quando decine di migliaia di ulivi furono strappati alla loro terra dai bulldozer dell’esercito israeliano, o le parole delle donne di Goma (Congo-Kinshasa), che ricordavano non solo le umiliazioni e la violenza di cui erano state vittime, ma anche l’impossibilità di veder puniti i loro aggressori (a seconda dei casi definiti “banditi”, “miliziani”, “bestie”, “selvaggi”, o semplicemente “uomini”).

L’etnografia della violenza, dei soprusi quotidiani, del terrore, non tollera in definitiva quella distanza di cui tanta antropologia ha cantato le lodi e la necessità. Come per la stregoneria (Favret-Saada 1977), anche in questo caso il ricercatore, in un modo o nell’altro, è condotto a esprimere il proprio punto di vista, a situarsi in rapporto ai soggetti della sua ricerca, a fare qualcosa per le loro sofferenze, a esporsi nei confronti di quella che appare una lotta disperata fra oblio e memoria, fra l’annientamento della perdita e il dolore della ripetizione. La ricerca antropologica sulla violenza è dunque incompatibile con il mistico principio della neutralità o il presunto rigore dell’oggettività (Fabian 1991), nonostante siano ancora in molti a invocarlo.

L’osservazione *partecipante*, una volta messa al riparo dall’illusione “di una partecipazione affettiva e fusionale con il proprio oggetto”, significa qui “entrare nelle ragioni dell’altro” (Augé 2006, pp. 27-28). Quando quest’altro è umiliato, torturato, assassinato, quando i suoi diritti elementari sono calpestati e il suo corpo denudato, fatto a pezzi o violato, le sue ragioni diventano le nostre, anche quando ciò determina rischi o problemi.

A Philippe Bourgois, espulso dal Nicaragua per aver firmato un articolo che chiedeva il rispetto dell’autonomia degli indiani miskitos e de-

nunciato le violazioni dei diritti umani e sindacali nei campi delle multinazionali americane, i tutor responsabili del dottorato gli dissero di scegliere se essere un antropologo, un attivista dei diritti umani o un giornalista. L'alternativa posta in quella domanda allude alla presunta necessità di scegliere fra il praticare un'antropologia "fredda", teoricamente impeccabile ma distante, e un'antropologia "calda", ostinatamente vicina agli interessi di coloro di cui si vuole indagare la vita (ma non per questo meno scientifica!).

Non è facile rispondere alla domanda sul perché a molti lo studio rigoroso delle forme di vita (e di morte) sia apparso e appaia tuttora inconciliabile con il prendere posizione, con il far emergere le contraddizioni o puntare il dito contro sopraffazioni e ingiustizie. Indubbiamente, quando si guardi alla situazione specifica della guerra e delle sue violenze, non è facile concepire un ruolo per l'antropologo: fare ricerca nei campi di addestramento di giovani miliziani o in quelli di riabilitazione e disarmo di coloro che hanno ucciso e stuprato, a pochi chilometri dalle zone di conflitto, trasforma radicalmente l'ordine delle cose, il senso delle interviste, la possibilità di cogliere la totalità dei profili in un tempo neutro.

Valgono allora le riserve e l'opzione espresse da Fabio Viti? In un recente lavoro l'autore – messa da parte l'analisi della violenza in quanto campo di significati ed esperienze irriducibilmente *ambiguo*, persino nella "percezione dei soggetti implicati" (Viti 2004, p. 15) – esprimeva la sua preferenza per un approccio antropologico-storico, dove il "connubio" di questi saperi sia diretto a "una presa di distanza che [renda] possibile una migliore messa a fuoco dei fatti e delle tematiche affrontati", colti però "a gioco fermo, a freddo" (p. 11), cioè quando già conclusi²⁴. Non so se questa opzione sia l'unica possibile, e personalmente – pur condividendo lo spirito di questa opzione – ritengo che altre strategie, ricerche o campi siano altrettanto legittimi.

Gli antropologi che denunciano il ritardo della disciplina sul tema della violenza evocano però una ragione ulteriore, meno connessa al registro metodologico o emozionale e piuttosto, per dir così, strutturale, interna cioè alla storia stessa della nostra disciplina. In questo caso il ritardo non deriverebbe dall'essere rimasti troppo a lungo catturati dall'oggetto per eccellenza della ricerca antropologica ("sistemi simbolici, strutture di parentela e resti salvati nel vuoto di un immaginario presente etnografico coerente", per riprendere l'espressione già riportata di Schepher-Hughes e Bourgois), né dalle oggettive difficoltà derivanti dal condurre ricerche in luoghi saturi di sofferenza, umiliazione o morte, ma dal ceto sociale al quale appartengono in prevalenza i suoi rappresentanti. Si tratta di un'affermazione sulla quale è necessario trattenersi: la macchia cieca dello sguardo antropologico sulla violenza e sul conflitto

sarebbe, in definitiva, l'effetto non tanto dell'attenzione portata alla "cultura" nelle sue componenti più facilmente percepibili, quanto della posizione sociale, della classe d'appartenenza degli studiosi, i quali sarebbero naturalmente portati a distogliere l'attenzione da tutto ciò che indica disarmonia, contestazione o rinvia alle espressioni più oscure e patologiche del potere.

Forse questo giudizio dovrebbe essere temperato da specifici riferimenti, ma nel suo complesso mi sembra ampiamente concorde con le mie esperienze: si tratta in fondo di quell'intreccio di "interesse e conoscenza" già esaminato dalla Scuola di Francoforte, soprattutto per merito di Habermas, che possiamo riconoscere nello sviluppo e nella storia del sapere antropologico, nelle articolazioni che l'hanno caratterizzato, nell'agenda delle sue priorità. Scheper-Hughes e Bourgois ricordano a questo riguardo l'imbarazzata risposta di Clifford Geertz alla domanda, rivolta-gli nel corso di una conferenza tenuta nel 1991 presso la Russell Sage Foundation, sul silenzio che egli aveva mantenuto sulle innumerevoli violazioni dei diritti umani e sui massacri in Indonesia. Il padre della svolta ermeneutica aveva argomentato, non senza imbarazzo, che non aveva voluto impegnarsi in azioni di *advocacy* perché ciò lo avrebbe distolto dagli aspetti teorici che stava indagando. Geertz aveva ammesso però che la sua scelta sembrava portarlo a recarsi sul campo un attimo prima o un attimo dopo l'esplosione di conflitti e violenze. La sua antropologia, che del "punto di vista dei nativi" si era fatta vessillo, finiva così col tacere proprio quanto più era stato drammaticamente presente nella vita reale dei suoi interlocutori, non dicendo nulla dei tragici eventi che avevano provocato lo sterminio di centinaia di migliaia di donne e uomini, accusati o sospettati di essere comunisti, da parte del regime di Suharto. Nell'interpretare questo e altri illustri silenzi, Scheper-Hughes e Bourgois (2004, p. 6; corsivo mio) non hanno dubbi: "Le formulazioni teoretiche e gli orientamenti epistemologici dell'antropologia, l'*identità borghese di molti dei suoi rappresentanti*, hanno condotto la disciplina lontano dal confronto con la violenza strutturale e le patologie del potere".

Dagli anni in cui Geertz svolgeva le sue ricerche molte cose sono però cambiate²⁵. L'antropologia della violenza ha visto moltiplicarsi il numero dei lavori e si è assistito allo sviluppo di un fecondo intreccio disciplinare (con la storia e le scienze politiche in primo luogo) e di una nuova sensibilità etica che, in alcuni casi, ha permesso di oltrepassare i limiti ora ricordati. Nell'introdurre una recente antologia, così Fabio Dei (2005, p. 14; corsivo mio) ha riassunto questo periodo:

Lo sviluppo di una sistematica attenzione alla violenza avviene dunque in relazione, da un lato, ai mutamenti delle condizioni strutturali nelle quali il lavoro antropologico ha luogo, dall'altro alla svolta riflessiva della disciplina e

alla “crisi della rappresentazione” che la investe. Chi decide di affrontare questo campo si trova così di fronte, in primo luogo, al problema di *come scrivere la violenza*. I modelli discorsivi classici, dalle trasparenze etnografiche di Evans-Pritchard ai cristalli semiotici di Lévi-Strauss, sembrano poco appropriati; né vengono molto in aiuto le *vaghe formule postmoderne che suggeriscono rappresentazioni dialogiche e polifoniche*. Ciò che occorre ripensare è il presupposto usuale della scrittura etnografica, che – classica o postmoderna – si pone l’obiettivo di scoprire e restituire un ordine culturale, l’ethos di una società, la profonda coerenza di un modo di vita. È proprio quest’ordine che viene disintegrato nelle situazioni di violenza radicale. Soprattutto nelle “nuove guerre” di fine XX e inizio XXI secolo, la distruzione delle più basilari strutture antropologiche non è più soltanto un effetto collaterale dei combattimenti, ma un obiettivo consapevolmente perseguito.

Oltre a quelli evocati, i problemi metodologici concernerebbero dunque la “scrittura della violenza”, e più in generale i limiti di quel vero e proprio *meta-récit* che è oggi il tema della “modernità” (Englund, Leach 2000; Rutheford 1999), o di ciò che è stato ironicamente definito da Sahlins (1999) come “*afterology*” in riferimento ai molti “post” che contrassegnano la ricerca antropologica²⁶.

Se già anni addietro non mancava chi avvertiva i rischi di derive narrative nella ricerca antropologica, se altri sottolineano la necessità di non guardare più ai “cieli semiotici di simboli e racconti”, Achille Mbembe giunge a una conclusione altrettanto severa, e per certi versi non molto lontana da quella evidenziata da Dei, là dove sottolinea la debolezza dei modelli che provano a tradurre in meri discorsi o narrazioni i conflitti reali e i rapporti di forza incarnati nell’economico, nei soprusi quotidiani e nei concreti dispositivi di dominio. L’accusa di Mbembe (2000a, pp. 13-14) è diretta in particolare contro discipline come:

la storiografia, l’antropologia e la critica femminista più recenti [che], ispirate ai paradigmi foucaultiani e neogramsciani o al poststrutturalismo e (...) impegnate a spiegare eventi singolari e irripetibili o rappresentazioni simboliche, hanno analizzato ogni cosa nei termini di *un’unica problematica*: il modo in cui vengono “inventate” identità “ibride”, fluide” e “negoziate”. Col pretesto di voler evitare spiegazioni monofattoriali del dominio, queste discipline hanno finito col ridurre i complessi fenomeni dello Stato e del potere a “discorsi” e “rappresentazioni” – dimenticando che anche discorsi e rappresentazioni posseggono una propria materialità²⁷.

Le seduzioni discorsive e narrative sono indicate come un pericolo particolarmente minaccioso e quando si guardi alle violenze quotidiane, “ordinarie”, la necessità di articolare approcci e linguaggi disciplinari differenti, senza perdere di vista le dinamiche storico-politiche e

le condizioni materiali nelle quali la violenza si articola e si riproduce, rappresenta per l'autore la sola regola consentita. Una tale regola permetterebbe forse di recuperare quel ritardo delle scienze sociali su tali problemi, soprattutto quando si consideri la "violenza" non più come un evento estremo, o l'espressione di uno *stato d'eccezione*, quanto piuttosto come un fattore che partecipa dei rapporti sociali, producendo valori ed esperienze sino a diventare un *elemento organizzatore* della società stessa (Abbink 1998). Sta forse qui uno dei territori più complessi e più avvincenti della riflessione antropologica sulla violenza: invitata a occuparsi dei meccanismi quotidiani della paura e della sopraffazione, dell'omertà e della dipendenza, della disperazione e dell'ingiustizia, dell'arroganza delle istituzioni del potere o del sospetto generalizzato che scandisce i rapporti interpersonali, *anche* nel cuore delle società opulente dove la violenza è spesso invisibile, "simbolica" e "dolce" (Bourdieu 1972; 1994).

Janin e Marie (2003, p. 12) rinnovano questo invito e suggeriscono quale tipo di alleanze disciplinari sia urgente costruire:

A condizione di evitare il duplice scoglio del culturalismo (e della sua variante essenzialista) e del determinismo economicistico, il tema delle violenze radicate nell'ordinario dei rapporti sociali e delle rappresentazioni spontanee dovrebbe invocare dunque ulteriori ricerche, dove a incontrarsi utilmente sarebbero i punti di vista dell'antropologia, della scienza politica, della sociologia e dell'etnopsicoanalisi.

Il contributo di Mbembe qui presentato, facendo uso di categorie provenienti da differenti territori disciplinari, pensa il potere, le espressioni del conflitto, le contemporanee espressioni della violenza caratteristiche dell'Africa postcoloniale, *solo dopo* aver analizzato questi fenomeni in una rigorosa prospettiva storica: la violenza e il disordine come costitutivi dell'ordine post-coloniale (Mbembe 2000b). L'autore invita però anche a indagare quelle rappresentazioni e quei luoghi comuni ancora circolanti, accolti con interesse dai media e dai politici, che annunciano scontri fra civiltà e descrivono l'Africa come il *luogo dell'assenza e dell'incompiuto*, come il continente dove il politico si declinerebbe solo come patologia.

Partendo dal discorso della modernità, e ricorrendo al repertorio concettuale di autori come Hegel, Arendt, Bataille, Foucault, Agamben, il lavoro di Mbembe traccia la traiettoria del possibile superamento di questo *topos*, per poter cogliere la violenza e le sue contemporanee manifestazioni ben oltre lo scenario dell'*eccezione* ma, come ho anticipato, nel cuore stesso della modernità, del suo corso normale, e pensare la violenza come la protagonista del "romanzo della sovranità":

Il mio interesse è rivolto soprattutto a quelle figure della modernità il cui principale progetto non è la battaglia per l'autonomia ma *il sistematico uso strumentale dell'esistenza umana e la distruzione materiale delle popolazioni e dei corpi*. Queste figure della sovranità sono lontane dall'essere una scheggia di inusuale follia o l'espressione di una rottura nell'equilibrio fra gli impulsi e gli interessi della mente e del corpo. In realtà esse sono, come i campi della morte, ciò che costituisce il *nomos* dello spazio politico nel quale ancora viviamo. Inoltre le contemporanee esperienze di sterminio suggeriscono che è possibile sviluppare una lettura della politica, della sovranità e del soggetto diversa da quella che abbiamo ereditato del discorso filosofico della modernità. Invece di considerare la ragione come la verità del soggetto, possiamo guardare ad altre fondamentali categorie che sono meno astratte e più palpabili: come la vita e la morte (Mbembe, *infra*, p. 51).

Riflettere su *ragione e irrazionalità* ci consente, in un'analisi antropologica della violenza e delle sue espressioni più macabre, di giungere anche a una riformulazione di questa dialettica. Guardando alla violenza come a un *continuum*, secondo la proposta di Schepers-Hughes e Bourgois, senza perdere di vista le pur fondamentali discontinuità e differenze, diventa possibile esercitare quella critica del lato forse più oscuro della violenza, spesso impercettibile perché troppo vicino a noi. Scrivendo sulla violenza strutturale, ordinaria, quotidiana, quale si riproduce nei recessi della vita comune e della sua *legalità apparente*²⁸ o nei corridoi levigati delle istituzioni dell'Occidente umanitario, l'antropologia è chiamata a riflettere su profili spesso ignorati della malattia, dell'esclusione, della devianza, non diversamente da quanto essa fa con le atrocità e i conflitti che caratterizzano l'esistenza quotidiana nell'Africa dei Grandi Laghi o altrove. La sfida sta meno nel definire la violenza, meno ancora nel classificarla, quanto piuttosto nell'esaminare la totalità delle sue espressioni a partire dal suo riflesso costante: quello della sofferenza, dell'incertezza, della frustrazione, del dolore.

Antropologia della violenza ordinaria, *at home e abroad*

Violences ordinaires: così qualche anno fa la rivista «Politique africaine» (2003, n. 91) intitolava una raccolta di saggi inerenti ai temi ora evocati. Autori diversi indagavano la microfisica delle sopraffazioni invisibili, delle forme comuni di prevaricazione subite dagli individui nell'Africa contemporanea, più spesso donne: espulse dalla famiglia e abbandonate a un destino di miseria o di marginalità, o allontanate perché sospettate di aver tramato ai danni degli altri (malattie e insuccessi “inspiegabili” sono il più frequente motivo di sospetto di stregoneria, all'origine di atroci omicidi, come è accaduto recentemente in Kenya, ma questa logica si presta – come è ovvio – a infinite manipolazioni)²⁹.

L'analisi di separazioni, litigi, accuse, concentrando l'attenzione sui destini personali e non più soltanto sul lignaggio, la famiglia o il villaggio, è in questi casi "rivelatrice" della violenza fatta dalla comunità all'individuo (Janin 2003): una violenza che sembra generarsi indifferentemente all'inizio o alla fine di *altre* violenze, come quelle estreme della guerra o dei massacri, costituendo di queste ultime il crogiuolo perenne e l'ombra persistente³⁰. Diventa così possibile cogliere i segmenti spesso dimenticati di un paesaggio morale e sociale segnato da inquietudini e malumori, da gelosie e invidie che soffocano i progetti individuali (Marie 2003), e gli ingranaggi di una più estesa e opprimente macchina del "debito infinito" (quello che ogni individuo contrae nei confronti della famiglia e del gruppo). Questo approccio suona anche la definitiva campana a morto per quei modelli antropologici che avevano lodato le dimensioni protettive della comunità e della famiglia estesa africana, senza scorgerne o analizzarne ombre e contraddizioni (Marie 1997a; 1997b). Oggetto di analisi non sono più le generiche tensioni sociali (di cui le accuse di stregoneria sarebbero un indicatore privilegiato, secondo quanto indicava già molti anni fa Marwick), ma l'incertezza e i sentimenti distruttivi originati da una competizione che non risparmia colpi, da una precarietà che è cresciuta in questi anni per l'effetto congiunto di guerre, esodi, svalutazione monetaria, collasso delle istituzioni, catastrofi ecologiche, proliferazione di economie illegali e ossessione del successo. È questo l'humus di un immaginario largamente diffuso, le cui più note espressioni sono, nell'Africa francofona, quella della *débrouillardise* e della *réussite*³¹.

Questa "insicurezza spirituale", questa "ansia epistemologica" (entrambe le espressioni sono di Ashforth 1998; 2000), assumono frequentemente le sembianze dell'Altro, il profilo di oscure forze di predazione che la *logica elementare* della stregoneria sembra coniugare in modo particolarmente efficace con la malattia, la perdita del lavoro, la disgrazia, l'insuccesso, la povertà o la morte: con la negatività. Sono molti gli autori che hanno sottolineato come tale logica possa trasformare con stupefacente rapidità, alla stregua di un interruttore semantico, la vittima in colpevole, l'uomo semplice in un presunto stregone da sopprimere (Siegel 2006), illuminando di luce cruda l'indeterminatezza dei confini morali (del desiderio?). La logica della stregoneria, se da un lato rivela il cupo rumore che sale dall'incertezza relativa alla propria e all'altrui identità, dall'altro richiama con forza anche la necessità di un'esplorazione tutta antropologica dell'inconscio individuale e sociale. I casi riportati in letteratura illustrano diversi profili di queste dinamiche.

L'assassinio violento e macabro di coloro che erano stati sospettati di stregoneria, ha assunto il carattere di una vera e propria epidemia nella Giava di qualche anno fa. Il massacro delle vittime, in questo caso, può essere considerato come il disperato tentativo di arrestare una

deriva identitaria che vedeva gli stessi accusatori incerti sul proprio statuto sociale e morale, e bisognosi di *dar forma nell'altro*, nel suo corpo smembrato, a quelle forze distruttive e occulte che essi erano incapaci di nominare e riconoscere, e da cui avrebbero potuto essere a loro volta contagiati.

La "folla" (nell'articolo di Bertrand qui presentato) individua un soggetto indefinito, ma non per questo meno efficiente nel suo potere di morte³², e costituisce una nozione preziosa anche per leggere altri casi di massacri che hanno visto gente comune o vicini trasformarsi in assassini brutali. In contesti dominati dall'incertezza, tra i familiari o i vicini di un malato di Aids, anche il semplice dono di cibo o il prestito di un abito possano assumere l'aspetto sinistro di un progetto aggressivo, diventando *segno* e generando così sospetti letali (Ashforth 2001).

I riferimenti alla stregoneria hanno in queste note introduttive un duplice ruolo. Essi intendono ricordare un concetto chiave sotto le cui spoglie eventi storici come il colonialismo e la tratta degli schiavi, o campi di conflitto come la mancanza di opportunità di lavoro per i giovani, la malattia, la povertà, le nuove disuguaglianze o l'esclusione sociale, vengono pensate, "appropriate" e "incorporate" nell'Africa contemporanea (Comaroff, J., Comaroff, J. L., 1993; Geschiere 1995)³³. Quei riferimenti vogliono però evocare anche un dibattito nel corso del quale alcuni autori hanno affermato che il tema della stregoneria avrebbe occupato sin troppo spazio nella riflessione antropologica, distogliendo l'attenzione dalle ben più concrete e urgenti questioni poste dalle ineguaglianze sociali ed economiche, o inducendo a tradurre queste ultime in pure "rappresentazioni" o "differenze culturali". Questo argomento, nell'efficace sintesi offerta da Fassin, rappresenta forse il nucleo centrale dell'opera di Farmer, la cui riflessione sulla violenza strutturale intende contrastare "i primi lavori medico-antropologici prevalentemente orientati in senso culturale. Per esprimere ciò in modo perentorio, scrive Fassin, l'Aids avrebbe [secondo Farmer] poco a che fare con il vodu e molto da dire sulla storia" (2004, p. 319). È necessario richiamare, se pur brevemente, i problemi che stanno sullo sfondo di queste controversie.

Innanzitutto, esplorare la stregoneria o altre forme attraverso cui l'immaginario locale dà espressione a conflitti, esperienze di spossessamento o soprusi, non significa necessariamente *distogliere* la propria attenzione da altre violenze e contraddizioni, né cedere alla seduzione di presunte "differenze culturali"³⁴. Occuparsi dei discorsi sulla stregoneria, delle accuse e delle morti che spesso seguono a tali sospetti, o delle sventure interpretate in suo nome, indica più semplicemente la scelta di occuparsi di *ciò che troviamo* e non soltanto di ciò che vorremmo trovare, ossia di indagare ciò che preoccupa i nostri interlocutori prendendo sul serio ciò che *loro* ritengono importante e non ciò che le nostre "fedi politiche o ar-

mature teoretiche” ci spingerebbero a privilegiare (Bourgois, Scheper-Hughes 2004; cfr. su questi aspetti anche Ashforth 1998a; Galinier 1997). Nella misura in cui le accuse e i sospetti di stregoneria continuano a caratterizzare l’immaginario collettivo, a parlare efficacemente di rapporti scanditi da una sopraffazione diffusa (familiare, sociale o politica), l’antropologo può guardare a tali conflitti da una posizione privilegiata ed esplorare la genealogia occulta di quelli che sono soprusi e violenze *reali*, non solo rappresentazioni.

A certe condizioni, la stregoneria è dunque un rivelatore particolarmente prezioso non solo di altre epistemologie e altre antropologie – come è stato ribadito già molte volte –, ma anche delle particolari configurazioni che assumono le relazioni interpersonali e i rapporti di potere in un luogo e in un tempo particolari. L’antropologia che incrocia il sentiero della stregoneria mentre percorre la strada della violenza strutturale deve accettare di percorrere quella che apparentemente costituisce un’inutile deviazione, dal momento che vi incontra con un grado di salienza particolare proprio le questioni che sono al cuore della violenza, della sua riproduzione e delle sue oscure radici.

L’invito di Siegel (e di Bertrand) a non interpretare le violenze connesse alle accuse di stregoneria a Giava ricorrendo ai soli modelli di tipo economicistico (dal momento che queste accuse e queste violenze sarebbero qualcosa di più del semplice riflesso di pratiche locali di appropriazione dell’economia di mercato o di governo delle disorientanti dinamiche della globalizzazione) mi sembra fare eco tanto all’invito di Bernault, quanto a quello di Galinier, che nella sua etnografia otomi (Messico centrale) suggerisce di non tradurre le parole e le preoccupazioni in categorie forse per noi più sofisticate o pertinenti, ma lontane dai reali interessi e dall’esperienza dei nostri interlocutori. Detto altrimenti, la stregoneria non è soltanto *la logica causale dei deboli*, per parafrasare Scott, ma va assunta nella sua irriducibile differenza da altri discorsi. Questi ultimi non possono sempre “spiegare” la stregoneria, pena il farle dire e significare ciò che non dice né significa. È quanto suggerisce anche la densa esegesi che José Gil (1980) offre del lavoro di Favret-Saada sulla stregoneria nel Bocage: dove l’etnologa rovescia la prospettiva tradizionale (che cosa dà significato alla stregoneria? Che cosa la spiega?) e interroga invece direttamente il “dominio” entro il quale l’individuo (il soggetto stregato) colloca i riferimenti della sua esistenza sui quali agisce la forza ostile³⁵.

Un’ultima osservazione è ancora necessaria. Leggendo i lavori che descrivono le crisi della famiglia africana pubblicati nel numero già citato di «Politique Africaine» o in altre raccolte e antologie, penetrando tra gli effetti distruttivi di invidie e competizioni, dentro le pieghe nascoste della “violenza comunitaria”, il lettore è sollecitato a riconoscere che questi conflitti e queste violenze non sono caratteristici del solo contesto africa-

no. Se in quest'ultimo le grammatiche della stregoneria, la proliferazione delle Chiese indipendenti, lo scambio vertiginoso fra i diversi registri (quello della malattia e della cura, del potere di uccidere e del potere di curare, della possessione e della stregoneria) imprimono un tratto peculiare alla "violenza comunitaria" in Africa, quest'ultima si riproduce anche in altri luoghi.

L'aspetto che si vuole sottolineare è l'idea di un continuum fra violenze che pure devono essere considerate come distinte, un continuum che costituisce anche uno strumento di intelligibilità della violenza stessa. Al suo interno violenza *strutturale* e violenza *simbolica* (i concetti di onore, il controllo del "capitale simbolico", l'atto di definire e classificare, la naturalizzazione delle differenze) si sovrappongono, sino a produrre in molti casi le violenze estreme dei massacri e delle atrocità di massa. Se un tale continuum va indagato, rimane tuttavia da governare il rischio, già sottolineato, di produrre elenchi che, sotto il lemma di volta in volta proposto (in questo caso quello di *violenza comunitaria*), finiscono col costruire un arbitrario insieme di tratti comuni. Così è anche per Marie (2003, p. 31), che sotto tale etichetta indica "i conflitti interconfessionali in Irlanda, in Libano o in India, la purificazione etnica nella ex Jugoslavia, il terrorismo islamico, la lotta fra clan in Corsica, la vendetta israelo-palestinese, i conflitti etnico-religiosi in Iraq". Si cade allora, inevitabilmente, in una nuova vertigine, dove l'analisi delle responsabilità di gruppi particolari, il ruolo delle élite o gli interessi di poteri che sarebbero ben individuabili sono sacrificati alle esigenze di un pur prezioso esame comparativo e a vantaggio di una categoria di cui non possiamo ignorare l'alto grado di astrazione.

Rimango in definitiva perplesso verso modelli che chiamano "violenza comunitaria" il conflitto israelo-palestinese o i massacri in Iraq, trascurando di indicare la responsabilità di chi continua a offrire il combustibile e le scintille di tali complesse sciagure e finendo col trasformare una formula euristicamente utile in un concetto vago o, peggio, "acchiappa-tutto". C'è tuttavia un vantaggio nella prospettiva evocata. Dalla violenza comunitaria della stregoneria o da quella estrema della guerra alla violenza strutturale il passo è tutt'altro che breve; l'invito a percorrerne per intero le articolazioni e a nominarle può generare infatti nuovi approcci, e contribuire ad attenuare l'opposizione fra *anthropology at home* e *anthropology abroad*: quello che conta è in definitiva il repertorio concettuale di cui faremo uso.

Le articolazioni da portare alla luce quando si entra in territori complessi quali quelli della violenza *strutturale*, della violenza *comunitaria*, della violenza *simbolica*, o della violenza *tout court*, sono dunque innumerevoli, e possono essere colte in modo soddisfacente solo a condizione di intrecciare ambiti disciplinari e livelli interpretativi diversi.

I contributi qui pubblicati di Philippe Bourgois (a cui spetta la paternità della nozione di “continuum della violenza”) e di Loïc Wacquant ci conducono a investigare, secondo utili alleanze disciplinari, alcuni segmenti di questi territori, e hanno il merito di ancorare il nostro sguardo e la nostra analisi non alle “barbarie” e all’“anarchia” del continente africano, ma alle violenze e alle sofferenze dell’esclusione sociale e della devianza nella società occidentale, nelle sue istituzioni assistenziali, nelle inquietanti evoluzioni della sua “civilizzazione a zone”. Tanto Wacquant quanto Bourgois attirano l’attenzione del lettore su quello che sta accadendo in due grandi città americane – rispettivamente Chicago e San Francisco – fra i più diseredati (tossicodipendenti, disoccupati, gente di colore). In una parola: il settore marginale che paga il prezzo più alto del crollo dello Stato sociale e del trionfo del neoliberalismo. I dati presentati, i racconti della sofferenza e della violenza (subita o inferta) sono raccapriccianti. Si tratta di una violenza di cui le istituzioni sono spesso direttamente responsabili: dall’indifferenza al ritardo delle risposte, dall’intervento arbitrario al controllo spietato di ogni forma di trasgressione, sino all’esclusione attiva dei rappresentanti di questo nuovo sotto-proletariato razzializzato e ghettizzato, la cui violenza, il cui habitus aggressivo – sottolineano gli autori – contiene significati e valori assai più complessi e strategici di quanto gli aggressivi giudizi dell’opinione pubblica o le moralistiche analisi di molti intellettuali non lascino intendere. Wacquant cita un lavoro di Bourgois:

Una regolare esibizione di violenza è necessaria per avere successo nell’economia sommersa, soprattutto nel mondo dello spaccio a livello della strada. La violenza è fondamentale per conservare credibilità e per prevenire i furti dei colleghi, dei clienti e dei professionisti delle rapine a mano armata. Anzi (...) comportamenti che appaiono irrazionalmente violenti e autodistruttivi all’osservatore esterno del ceto medio (o della classe lavoratrice) si possono reinterpretare secondo la logica dell’economia sommersa come assennati esempi di relazioni pubbliche, di modi per farsi pubblicità e di costruzione di rapporti sociali (Bourgois 1989, pp. 631-632).

I dati che Wacquant presenta sulla circolazione delle armi e il loro uso da parte dei giovani di Chicago – non più tanto sorprendenti dopo le notizie che provengono anche dalla Gran Bretagna sugli assassini compiuti da teenagers negli scontri fra bande – costituiscono solo uno dei tanti riflessi di uno spazio sociale progressivamente de-civilizzato e de-socializzato³⁶.

In uno dei quartieri più degradati di Napoli, il quartiere Scampia, dove ho lavorato a lungo in anni passati, ho ritrovato molte delle scene ritratte da Wacquant a Chicago o da Bourgois a San Francisco: identiche

la desertificazione degli spazi sociali, la difficoltà degli operatori, la desocializzazione degli abitanti, l'assenteismo e l'insuccesso scolastico, la massiccia presenza della sofferenza (follia, solitudine, tossicodipendenza); uguali la violenza (nei rapporti interpersonali, domestica o criminale), le minacce, il senso di insicurezza e di disperazione. L'analisi di queste violenze e la loro capacità di produrre *habitus di guerra* ci mostrano anche un'inattesa prossimità con altri scenari: i programmi di "scambio armi da fuoco" realizzati a Chicago e richiamati da Wacquant suonano tristemente – e ironicamente – simili a quelli attuati nella Repubblica Democratica del Congo (RDC) o in Sierra Leone allo scopo di disarmare e demobilizzare le innumerevoli milizie o i bambini soldato...

L'esame che Wacquant fa del ghetto nero e della nozione di *underclass* negli Stati Uniti, utilizzando le categorie e le strategie teoriche di Norbert Elias, è un chiaro invito a non più replicare nelle scienze sociali le tradizionali dicotomie: un effetto delle quali è stata la messa in soffitta della nozione di "classe". Tanto Bourgois quanto Wacquant (come anche il testo di Pottier qui riprodotto), fanno non a caso spesso ricorso a tale categoria perché essa si rivela utile nell'analisi tanto dei conflitti quanto delle trasformazioni economiche e sociali dei gruppi marginali – che si tratti del *lumpenproletariat* costituito dai senzatetto e tossicodipendenti di San Francisco, dei neri nell'iperghetto di Chicago o delle masse rurali espropriate della terra in Ruanda.

L'intreccio fra paura, violenza e Stato deve essere dunque concepito come il crogiuolo della *formazione dell'individuo* e, nel lavoro di Wacquant qui pubblicato, di quel gruppo particolare che è la popolazione nera dei ghetti; deriva da questa considerazione la necessità di analizzare la violenza come *fatto sociale totale*, nel quale lo psichico, l'individuale, la soggettività assumono il ruolo di campi tematici critici per un esame della sua genealogia e della sua riproduzione. L'etnografia della violenza si fa qui alleata di una fine sociologia della "devianza", del funzionamento dello Stato nell'epoca del neo-liberismo e della globalizzazione: "sociogenesi e psicogenesi sono le due facce della stessa medaglia dell'esistenza umana, e i cambiamenti nell'una non possono che riverberarsi anche sull'altra", ricorda Wacquant (cfr. anche i contributi raccolti in Friedman 2002).

I contributi di Wacquant e di Bourgois guardano a questi profili e analizzano in modo esemplare la violenza dei ghetti americani, la marginalizzazione delle minoranze, l'abbandono dei più deboli al loro destino di sofferenza, e mostrano efficacemente quanto il razzismo (la "linea del colore" di cui scriveva du Bois nel 1903) costituisca ancora un problema di proporzioni drammatiche.

Ritrovare la violenza al cuore del romanzo della sovranità, per ripetere l'adagio di Mbembe, significa per gli antropologi un'altra – forse più scomoda ma non meno urgente – forma di "ritorno a casa". Sono infatti mol-

te le facce della violenza e delle sue brutali espressioni che non consentono più di attribuire all'Altro (il selvaggio o l'indio, l'africano, il colonizzato) il suo monopolio. Intendo dire che l'antropologia della violenza della quale sono qui indicati possibili campi di ricerca rivendica come aree di indagine altri casi: l'analisi degli abusi compiuti dagli eserciti regolari o dalle infinite milizie in Congo, Liberia o Birmania non esaurisce infatti il suo territorio, e nuovi scenari vanno ormai imponendosi come altrettanto urgenti, nonostante le difficoltà di non poter utilizzare il duplice *rimedio* della distanza storica e della neutralità culturale: le torture e le umiliazioni perpetrate dagli eserciti di "grandi democrazie" come gli Stati Uniti ad Abu Ghraib e Guantánamo, le perversioni denunciate dalle vittime delle violenze commesse nella caserma di Bolzaneto o nella scuola Diaz a Genova dalle *nostre* forze di polizia, le violenze sessuali e gli innumerevoli assassini impuniti compiuti da coloro che, con eufemismo, sono definiti "contractors" in Iraq, gli abusi perpetrati nei confronti degli stranieri clandestini all'interno dei Cpt e la più generale "indifferenza" denunciata nei confronti di rifugiati e richiedenti asilo³⁷... Evoco questi scenari perché l'antropologo della violenza è oggi invitato a rivolgere il proprio sguardo impietoso su territori vicini a sé, e a riconoscere in queste "eccezioni" i profili ordinari, forse ancora troppo poco indagati, della violenza e dei "crimini" di cui sono responsabili le istituzioni delle nostre società.

Agamben ha analizzato, a partire dagli scritti di Benjamin, la costituzione di quel rapporto perverso fra "violenza anomica e diritto" che sta alla base dello stato di eccezione nella dottrina politica e giuridica moderna, e ha indicato con chiarezza come in questi luoghi di scarto le vite siano mantenute in una temporalità indistinta, di indefinita provvisorietà: resti, "*racailles*", *eccessi* senza identità, per i quali la modernità lascia solo lo spazio riservato ai fuoricasta. Dietro i loro confini "l'ordinamento normale è di fatto sospeso", e che in questi luoghi "si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia *che agisce provvisoriamente come sovrana*" (Agamben 1995, p. 195)

Nella proliferazione di questi spazi di eccezione, dove sovranità invisibili agiscono al riparo da ogni controllo e si affermano nuove forme di bio- e tanato-politica, si riconosce forse anche una nuova espressione di *dispotismo decentralizzato* (l'espressione è stata utilizzata da Mamdani in relazione al colonialismo in Africa). Che si esercitino in tempi di guerra o di pace, nei confronti di cittadini autoctoni o di persone "senza Stato"³⁸, questi casi definiscono campi di ricerca doppiamente importanti laddove, nell'indicare le zone oscure della modernità, liberano definitivamente l'antropologia dal sonno denunciato da Schepher-Hughes e Bourgois e rivelano quel "qualcosa di sovversivo" che caratterizzerebbe l'antropologia (Duvignaud 2000, p. 21).

Perché la storia è sovversiva? (...) È che la Storia è il risultato di una lotta e il riflesso di un mutamento, ed è in quanto tale che essa è percepita come una minaccia dai gruppi sociali dominanti, in ogni sistema di dominio e di oppressione (Ngugi wa Thiongo).

Dopo aver evocato scenari meno frequentati dalla ricerca antropologica sulla violenza, e sottolineato la nuova sensibilità mostrata in questi anni dall'antropologia, testimonianza nei confronti di intersezioni tematiche come violenza, sofferenza e soggettività (Kleinman, Das, Lock 1997; Das, et al. 2000; 2001; Robben, Suarez-Orozco 2000), bisogna ora guardare ai contesti dai quali muovono gli altri contributi di questo numero, situati – come buona parte delle ricerche contemporanee – dentro un'oscillazione inarrestabile: da un lato il discorso (o il silenzio) delle vittime, il brusio di una memoria indocile e ferita, l'approccio che predilige la narrazione “dal basso”, dall'altro l'analisi delle ragioni economiche, culturali e storiche dei conflitti e delle violenze. Non tratterò qui degli specifici problemi metodologici posti da questi sviluppi teorici, le cui prospettive spesso sono tutt'altro che coincidenti. Ciò che preme sottolineare è che laddove il primo approccio si pone soprattutto nella prospettiva della memoria e della testimonianza (Dei 2005), il secondo (l'analisi storica ed economica) intende non solo individuare le ragioni all'origine della violenza, ma anche gli elementi che concorrono a riprodurre le condizioni che le hanno determinate.

L'economia della violenza possiede quanto meno un doppio significato, un doppio profilo che l'antropologia ha negli ultimi anni considerato con crescente attenzione. Il primo è costituito dall'analisi delle radici locali e transnazionali della competizione, delle ineguaglianze e dell'ostilità, nutrite da attività economiche rivolte allo sfruttamento delle risorse naturali e spesso all'origine dei violenti contrasti fra gruppi, popolazioni o Stati. Tali radici, e i conflitti che vi prendono origine, – anche quando occultate dai riferimenti alla nazionalità, all'identità religiosa (Last 2007) o etnica (è il caso delle risorse idriche nei conflitti israelo-palestinese e israelo-giordano, o delle risorse minerarie nel conflitto fra Ruanda e RDC, o dell'accesso alla terra fra hema e lendu in Ituri) – hanno un ruolo decisivo nel determinare l'estensione, la durata e il radicamento delle violenze, e soprattutto la *naturalizzazione* dell'Altro in nemico. Ma l'economia della violenza e della guerra individua un altro ambito tematico prezioso laddove prende in esame la riproduzione e l'intreccio strutturale fra violenza e mercato, fra conflitti locali ed economia globale: è questo intreccio perverso che perpetua conflitti militari al di là di ogni ragione politica o ideologica, ed è ancora questo intreccio che inesorabilmente tra-

sforma in *modi di predazione* le relazioni sociali, i rapporti di potere o le forme culturali (cfr. Mbembe *infra*, pp. 66-69).

Vlassenroots e Raeymakers (2004) hanno notato come si possa osservare in questi casi un duplice fenomeno. Il primo concerne il passaggio delle reti di controllo economico e politico da una forma prevalentemente patrimoniale a una militare (nel contesto africano dello “Stato patrimoniale”, che ha caratterizzato la vita politica di molti paesi dopo l’indipendenza, questo aspetto è particolarmente evidente, sebbene anche altrove possano essere individuate dinamiche analoghe: in Colombia, ad esempio). Ma la geografia dei luoghi di controllo e di potere vede un secondo scivolamento: il passaggio di questi ultimi dalle figure dei capi politici “tradizionali” nelle mani di “capi militari”. Queste dinamiche devono essere indagate allo scopo di comprendere non solo in che modo e in quale misura i conflitti armati abbiano mutato i rapporti fra il potere e coloro che occupano i settori più marginali della società, ma anche se queste strategie provvisorie, queste alleanze contingenti, queste mutevoli rappresentazioni costituiscano un semplice effetto collaterale della guerra o, al contrario, un cambiamento sociale durevole, in grado di produrre sistemi alternativi di potere e di profitto (è, ancora una volta, l’oscura dimensione “produttiva” della violenza e della guerra, come si è già detto).

Il contributo di Pottier sul Ruanda, mette in primo piano un altro tema: la questione della terra e della proprietà fondiaria all’origine di possibili conflitti (non diversamente da quanto ripetuto recentemente da Richards [2005b] nell’analisi delle ragioni della guerra in Sierra Leone). L’autore sostiene che l’attuale legge agraria prevede la distribuzione della terra secondo criteri arbitrari, dettati spesso dagli organismi internazionali nella completa ignoranza di vincoli locali. Le leggi di riforma agraria possono diventare così fattori di rischio in grado di scatenare nuove possibili recrudescenze del conflitto hutu-tutsi. La cancellazione dei piccoli lotti, le leggi imposte dall’attuale governo e sponsorizzate dal Fondo Monetario Internazionale per la fusione di piccoli appezzamenti di terreno, riattivano infatti la memoria di precedenti forme di coercizione (quelle dell’epoca coloniale relative alla villaggizzazione o *imidugudu*), e costituiscono il crogiuolo di potenziali tensioni. L’analisi economica e sociale dei privilegi, delle diffidenze e dei contrasti che queste leggi stanno generando fra i contadini più poveri, permette a Pottier di guardare alla recente storia del Ruanda da una prospettiva che sembra suggerire anche un ruolo nuovo per l’antropologo o lo storico: quello rivolto a individuare i fattori strutturali che hanno contribuito a determinare violenze e conflitti e quelli che potrebbero prevenire in futuro nuovi contrasti.

L’invito di Pottier mi sembra decisivo per il tipo di approccio che molti studi, e questa stessa raccolta, intendono suggerire. Quando si guardi al contesto dell’Africa equatoriale e agli scenari delle sue guerre

interminabili, l'avvertimento di Pottier, relativo agli effetti di interventi estranei alle strategie che hanno solitamente regolato i rapporti fra gruppi e popolazioni, evoca altre irrisolte questioni: come quella relativa al rapporto fra presente, forme di negoziazione del conflitto e tradizioni culturali cancellate o rese avvizzite dalla vicenda della colonizzazione³⁹, o quella relativa alle ragioni per le quali le categorie dell'etnicità rimangono tuttora pertinenti per gli attori locali⁴⁰.

Lo scritto di Romain Bertrand prende in considerazione temi vicini a quelli di Pottier, ma nel contesto giavanese (la terra e la competizione per l'accesso alle risorse, le conseguenze morali e culturali prodotte dalla dittatura di Sukarno, la costruzione dell'autoctonia e l'incertezza identitaria), in relazione al riprodursi di violenze che oppongono da tempo i giavanesi o presunti tali (*tribuni* o *pri*) agli alloctoni (non-*pri*): sino-indonesiani, balinesi, batak, ecc. La nozione di *asal-usul*, volta a identificare e "fissare" le presunte appartenenze di una persona, classificando quest'ultima all'interno di differenti ordini (etnico, di qui/di fuori, del quartiere/estraneo ecc.), "garantisce" la comunità da potenziali minacce. Chi non riesce a dare prontamente prova della sua appartenenza è sospettato di essere all'origine di qualsivoglia evento negativo (la malattia, l'insuccesso economico, un incidente sul lavoro ecc.). Ancora una volta è la *macchina da guerra* della stregoneria a fornire il dispositivo per tradurre i fantasmi dell'ostilità, della violenza e del sospetto, trasformando colui che non riesce a esibire i segni rassicuranti della sua identità *locale* nella vittima di una folla inferocita e anonima, che si è resa responsabile negli anni scorsi di decine di macabri assassini. I temi dell'incertezza identitaria sono stati analizzati anche in altri contesti, dove la possibilità di sopravvivere sembra affidata in molti casi alla capacità di farsi riconoscere, pronunciando in pochi istanti e nella giusta lingua il nome del proprio villaggio o la propria genealogia (Kabulo 2001).

Al tema della violenza e dei massacri connessi a matrici etniche, o a conflitti sociali e politici mascherati da queste ultime, si collega anche la ricerca che Cristina Vargas conduce in Colombia. Il suo lavoro, e quello mio sull'Est del Congo, pongono in primo piano la questione delle atrocità (il massacro di Portete, in Colombia; lo stillicidio di massacri e violenze in Ituri e in Kivu), del senso di pratiche macabre, e di come questo mondo di orrore e di incertezze s'imponga nell'esperienza dei sopravvissuti come incubo persistente e a un medesimo tempo come quotidiano modo di vita (cfr. su questi temi Antze, Lambeck 1996; Green 1994).

Tali ricerche pongono altri interrogativi: qual è il senso di atti macabri, di violenze compiute sui corpi dei defunti, di violenze sessuali indiscriminate? Quale sono le ragioni di una teatralizzazione che rimane largamente incomprensibile per coloro ai quali essa dovrebbe, invece, inviare un messaggio, una comunicazione? Dentro uno scenario di spetta-

colarizzazione perversa, dove la teatralizzazione di gesti e comportamenti sembra quasi alludere alla presenza di uno spettatore immaginario, la “politica dei numeri” rappresenta infine un tipo particolare di violenza *strutturale*, secondo quanto messo in luce da Ferme (1998).

Nella storia dei conflitti della regione dei Grandi Laghi, Chrétien (1991, p. 24) aveva già notato come ridurre o moltiplicare il numero delle vittime abbia di fatto contribuito all'autonoma riproduzione della “violenza-spettacolo”. Ferme (1998) ha da parte sua osservato come la violenza sembra avere il potere di attirare l'attenzione sul corpo (della vittima, dei morti insepolti, ecc.), sulla sua ostinata materialità. Mbembe sostiene tuttavia, nel contributo tradotto in questo numero, che il corpo del martire palestinese conosce una singolare *astrazione*, che oltrepassa la sua stessa mortalità e lavora nel futuro.

Sono infine numerosi i lavori che hanno cercato di dare risposta a quello che rimane forse il più oscuro degli enigmi. Non si tratta di comprendere perché la violenza costituisca in molti Stati post-coloniali africani uno strumento ordinario di lotta politica⁴¹, quanto piuttosto perché essa vesta così spesso la maschera del macabro e assuma la voce rauca della perversione nell'atto di uccidere, un atto che produce corporeità mute, “resti impassibili”, mettendo in scena “lo spettacolo morboso dell'amputazione” (Mbembe *infra*, p. 71).

La ritualizzazione della violenza può indubbiamente contribuire a ridurre la responsabilità individuale, e, quando si tratta di violenze sessuali, essa contribuisce in qualche misura ad “assolvere” i perpetratori⁴². L'uso di *masquerades* (corpi nudi, guerrieri o iniziati vestiti da donne come nel caso del rituale *so* fra i beti in Camerun, riti di protezione magica dai proiettili che si pretendono capaci di rendere invulnerabili ecc.), pur essendo stato già descritto nel secolo passato, ha recentemente richiamato l'attenzione dei mass media, e diversi lavori ne hanno documentato possibili “funzioni” o significati, fra i quali ovviamente quello di accrescere la confusione e il terrore nelle vittime degli attacchi (cfr. Argenti 2005 sul significato politico della danza e della *masquerade* fra i giovani in Camerun)⁴³.

Richards ha notato come, in molti casi, la violenza, per quanto assurda e gratuita appaia la forma nella quale è esercitata, abbia degli scopi facilmente identificabili e riveli spesso una mostruosa quanto efficace razionalità. Ad esempio, le violenze compiute nei villaggi tra Bo e Moyamba nel settembre e nell'ottobre 1995, durante le quali i ribelli amputarono le mani di decine di donne, avevano come obiettivo quello di terrorizzare chiunque si avventurasse nei campi, impedendo così il raccolto stagionale di riso, allo scopo di punire i giovani miliziani che avevano disertato (Richards 1996, pp. XVIII-XX).

Un eguale sviluppo hanno conosciuto in questi anni gli studi volti a riconoscere un “senso”, un significato sociale, politico o psicologico nel-

la violenza e nel moltiplicarsi di milizie costituite da adolescenti e bambini (Abbink, Göran 2000; Abbink, van Kessel 2005; Beneduce, et al. 2006). Uno sforzo analogo è stato compiuto relativamente ai comportamenti dei giovani in Africa: tema centrale, quest'ultimo, in quella letteratura antropologica che, a partire da ricerche condotte in diversi ambienti (bambini soldato, culture giovanili, bambini di strada ecc.), ha voluto ripensare lo statuto dell'infanzia nell'Africa contemporanea, stereotipi come quello di vittima e di perpetratore, la questione del potere di decidere ("agentività", *agency*) o quella della responsabilità (cfr. ad esempio Honwana, De Boeck 2005).

Esemplare è a questo riguardo il lavoro di Biaya (2005) che, con un approccio comparativo vicino allo spirito di questa raccolta, mette a confronto le strategie di vita e i comportamenti dei giovani che vivono in strada: i *bul faale* di Dakar (letteralmente: "non preoccuparti", "sii indifferente"), gli *shifta* di Addis Abeba, o gli *shege* di Kinshasa. Deformazione del nome della città di Shengen, quest'ultimo termine evoca la condizione di immigrato clandestino in RDC, ma ha finito poi col designare i bambini di strada, i tossicodipendenti e i marginali, i senzatetto e, più in generale, tutti i giovani nati dopo l'indipendenza. Come per gli *shifta*, anche in questo caso l'assunzione di droghe, alcolici o di bevande eccitanti (birra a Kinshasa, tè a Dakar, chat e caffè ad Addis Abeba) si associa a una particolare gestualità, a danze e comportamenti provocatori. Banditi, fuorilegge o *trickster* che trovano nella quotidiana guerra della povertà e della sopraffazione un'opportunità di gloria e di successo, questi giovani adottano generalmente un'estetica che si pone – secondo l'autore – in forte contrasto con i modelli postcoloniali (la *Sape* degli anni Sessanta, a Kinshasa, per esempio), e mescola con gradi diversi di consapevolezza riferimenti a motivi identitari, storici (la lotta anti-coloniale) e politici (la critica delle nuove oligarchie). I fragili eroi di queste culture giovanili intrecciano modelli locali di comportamento con "immagini globalizzate, attitudini e pratiche fisiche che mettono in scena nuove figure popolari di insurrezione", evocando a loro modo "la permanenza della violenza istituzionale" (p. 214). Così è per gli *shifta*, che, nell'identificarsi con la figura storica di un guerriero ribelle e avido di potere, Kessa Tewo, incarnano alla perfezione la condizione di individui in rivolta contro l'ordine sociale: un ordine che li esclude, li censura e li costringe a una marginalità perenne.

Il fatto di considerare le scelte che avvengono in contesti di miseria e di violenza come scelte "obbligate" ("*choiceless decisions*" è l'efficace espressione proposta nel contesto nord-irlandese da Aretxaga 1997, p. 61) ha fatto non poco avanzare la nostra comprensione di questi fenomeni, permettendo anche un utile confronto con quanto accadeva nelle città europee del diciannovesimo secolo, dove l'industrializzazione pro-

duceva figure sociali analoghe, minacciose e vulnerabili a uno stesso tempo, quali quelle ritratte da Charles Dickens.

All'interno di una complessa "amalgama di pericolo, desiderio e deregulation" (Comaroff, J., Comaroff, J. L. 2005, p. 27), dove la fabbricazione del desiderio e la promessa di infinite possibilità si scontrano con le impossibilità generate dalla crescente disuguaglianza sociale e dalla crisi del mercato del lavoro (p. 23), i giovani rappresentano indubbiamente nel contesto africano (sebbene non solo in quest'ultimo) attori sociali ambigui, *figure limite* capaci di agire comportamenti trasgressivi e innovativi in uno stesso tempo, che testimoniano eloquentemente la crisi sociale, gli irrisolti conflitti degli Stati postcoloniali, le tensioni fra nuove generazioni ed élite gerontocratiche. Le contraddizioni di cui si fanno espressione indicano, sotto le spoglie di linguaggi e gestualità che mescolano registri simbolici quanto mai eterogenei, i nuovi territori dove si negoziano il potere, l'ordine sociale e la sua contestazione. La violenza vi costituisce indubbiamente la logica più evidente, sebbene non la sola (vanno infatti riconosciute inattese forme di solidarietà e di supporto reciproco, gerarchie ecc.).

Condivido ampiamente le originali interpretazioni offerte da tali ricerche, e le conclusioni secondo cui queste culture della violenza hanno il valore di un "atto politico" che rivela "il ruolo di una gioventù spossata, che cerca di accedere a un qualche tipo di ruolo in un universo sociale sempre meno strutturato e prevedibile" (Van Acker, Vlassenroot 2001, p. 103)⁴⁴.

Rimane tuttavia una zona oscura, di incomprendibilità, o se si preferisce di malessere, per chi intenda ascoltare la totalità delle voci. La zona oscura alla quale alludo è quella rappresentata dalla vittima⁴⁵ stessa, intesa qui come colei o colui che subisce l'atto di violenza, senza poter opporre alcuna resistenza, alcuna interpretazione, e per la quale il "senso" delle sopraffazioni e delle atrocità subite suggerito dall'antropologia della violenza, quali che esse siano, rimane intollerabilmente esiguo. Ciò che mi sembra importante è pertanto considerare le voci mute di chi non accede agli onori dei programmi di disarmo e demobilizzazione dei bambini soldato, di chi paradossalmente riceve – come è stato fatto notare in Sierra Leone o RDC – meno aiuti economici e meno "riconoscimenti" di coloro che hanno imbracciato un AK-47, stuprato o ucciso⁴⁶. Diventa in altre parole importante e urgente considerare in qualsivoglia etnografia della violenza anche le ragioni e le vite di chi alla logica della violenza non ha saputo o voluto abdicare, continuando a condurre un'esistenza di dolorosa e violata miseria⁴⁷, di coloro che soltanto sembrano provare a sopravvivere, e la sofferenza di chi ha dovuto tollerare anche l'impunità dei responsabili delle violenze subite. Questo è un impegno anche metodologico: il rischio di lasciarsi confondere dalle molte variabili in gioco è sempre molto alto. Tanto l'antropologia quanto la Storia hanno talvolta dimenticato la necessità di "far dire ai concetti" non le essenze, ma gli

eventi (Derrida, cit. in Bayart 2008, p. 20) e le dinamiche minute e disordinate, conflittuali e involontarie che li producono.

L'analisi della violenza e del ruolo che esercita lo Stato è un territorio particolarmente esposto al rischio di reificazioni, non meno di quanto lo siano la post-colonia e le sue contraddizioni, la globalizzazione o i mercati illegali. La violenza e i suoi mutevoli attori ("società civile", "milizie" e "signori delle armi", ecc.), così come lo Stato e il ruolo che esso esercita nei conflitti, sono stati infatti spesso considerati *oggetti di analisi già dati*, mentre scarsamente indagate sono le pratiche che producono tali oggettivazioni.

Il valore di una riflessione che incroci un comparativismo critico in grado di far emergere le differenze, i diversi "regimi di storicità" (Hartog 2003) e le situazioni concrete con una "Storia dal basso" che faccia parlare gli attori concreti e lasci emergere gli eventi, non è solo quello di contrastare il rischio dell'"anestesia culturale" di fronte alla crescente spettacolarizzazione e teatralizzazione della violenza (Bazenguissa-Ganga 1999; Feldman 2002), o quello di riconoscere l'invisibile meccanica attraverso la quale la violenza è appresa, trasmessa ed esercitata. Guardare al volto ammutolito dalla violenza, al "vissuto sociale muto" (Veyne, cit. in Bayart 2008) che dà corpo e forma alla Storia, riportare alla superficie le pratiche materiali, i corpi, il dolore e l'umiliazione (e non solo i discorsi), esplorare i momenti in cui la violenza si è generata, costituiscono nel loro insieme strategie che hanno un significato ulteriore: al di là del valore proprio di ogni atto che intenda ricordare e testimoniare, questo lavoro attenua parzialmente quell'opprimente esperienza di *irrevocabilità del passato* di cui scriveva Benjamin, e che la violenza (dello Stato, delle disuguaglianze o della guerra) fanno ancora più cupa⁴⁸. Sullo sfondo di questa irrevocabilità prende rilievo la dialettica insonne fra memorie e contro-memorie: una dialettica nella quale il passato sembra essere spesso una "risorsa insufficiente" (Appadurai 1981), o un "territorio contestato" (Triulzi 2006): ciò che mettono in rilievo anche i lavori qui pubblicati relativamente al Ruanda (di Pottier), alla Colombia (di Vargas) o alla RDC⁴⁹. Questo suggerisce in un recente lavoro anche anche René Lemarchand (2004), che relativamente al conflitto ruandese scrive che il silenzio ha avuto spesso per obiettivo proprio quello di confondere *le piste della memoria*, di una memoria che, ripiegandosi su se stessa, diventa altrettanto spesso "rivale" di una Storia critica.

Note

¹ Questa espressione è presa a prestito da Bourgois 2001. Mi sembra una formula efficace anche perché mette in tensione due termini, potere e violenza per l'appunto, che Arendt definiva come l'uno l'opposto dell'altro.

² Forse la proliferazione di antologie sulla violenza e la sofferenza sociale (che della prima è in qualche misura il volto speculare), di scritti e di esperti sul trauma e le vittime, costituisce la testimonianza di una implicita consapevolezza, ossia *l'impossibilità di dire la totalità sulla violenza e le sue espressioni*. Nella presente raccolta un'idea ulteriore ha fatto da guida: esplorare la genealogia e la riproduzione della violenza, di quella estrema dei crimini di massa, dei genocidi, o di quella che si perpetra da parte di eserciti regolari o delle innumerevoli milizie, rappresenta un ambito di ricerca compiuto *solo se* include nella sua analisi, con altrettanta energia, le forme di violenza che *organizzano* la vita politica e sociale nelle grandi democrazie, nelle società occidentali, nelle loro istituzioni e nei loro governi. Solo se, in altre parole, i crimini *in tempo di pace* ricevono la stessa attenzione.

³ Spesso lo scivolamento terminologico verso definizioni generiche è inarrestabile, tanto più che il concetto stesso di violenza è oggettivamente "scivoloso" (Scheper-Hughes, Bourgeois 2004, p. 318). La definizione di violenza offerta dalla Hérítier (1996, p. 13; corsivo mio) non contribuisce certo a fermare questo scivolamento: è "violenza *ogni costrizione* di natura fisica o psichica che porti con sé il terrore o la morte di un essere animato; o ancora *qualsunque atto intrusivo* che ha come effetto volontario o involontario *l'espropriazione dell'altro, il danno o la distruzione di oggetti inanimati (...)*". Tali definizioni, indubbiamente utili per creare un vocabolario condiviso, finiscono col tradire il principio al quale intendono ispirarsi: dar conto dei casi particolari. Per ciò che concerne le contemporanee politiche del trauma, vedi Beneduce 2007b; Brown 1995; Fassin, Rechtman 2007.

⁴ Anche a questo riguardo resta da considerare che, sebbene la volontà esplicita sia quella di integrare anziché annientare l'individuo, ciò non evita che per chi la subisce quella violenza rimane tale. La *ragione del gruppo* e lo scopo che ci si prefigge (l'aggregazione) non riducono necessariamente gli effetti psicologici della violenza, spesso "intenzionalmente" cercati in molti rituali. Sembra talvolta che si parli di un soggetto trascendente e universale, disincarnato, non di un soggetto reale.

⁵ Walter Benjamin denunciava i limiti degli approcci ispirati dal principio giusnaturalistico, evidenti quando si entra nel territorio della violenza con la pretesa di poter esprimere un giudizio fondato sulla *legittimità dei fini* (ciò che sembra fare Hérítier), con l'esito di rimanere prigionieri delle contraddizioni tipiche del diritto naturale e sommersi da "una casistica senza fine" (Benjamin 1955, p. 7).

⁶ Mi limito qui a ricordare soltanto quanto scrive a questo riguardo Chakrabarty (2000, p. 51): "Intendo il problema della sofferenza per come esso si relaziona al soggetto della modernità definito dagli illuministi. La capacità di osservare e documentare la sofferenza (...), dalla posizione di un osservatore universale ma necessariamente disincarnato, è ciò che marca l'esordio del Sé moderno". Osservare, descrivere, interpretare la violenza e la sofferenza, provare empatia per la vittima (ciò che secondo Chakrabarty la "teoria naturale dei sentimenti" prescrive, da Hume e Smith in avanti), starebbero al cuore del romanzo della modernità.

⁷ Brooks (1976, p. 21), pur se da una prospettiva diversa, sostiene un'ipotesi analoga a quella ora riportata, quando sostiene che l'affermarsi del genere letterario e teatrale del melodramma, in coincidenza con la Rivoluzione francese e l'inizio della crisi della modernità, costituisca uno dei profili centrali della "sensibilità moderna".

⁸ Questa è una delle critiche rivolte tanto alla visione dell'epoca imperiale concernente le società colonizzate, quanto agli studi post-coloniali, che ontologizzano concetti come "situazione coloniale", "dipendenza" ecc. Cfr. Smouts 2007.

⁹ Bayart (2008, p. 6) cita ancora il libro di Veigne, *Inventaires des différences*: "La storia è descrizione dell'individuale attraverso degli universali (...). L'individuale e il generale non esistono in modo oggettivo (...), non ci sono individui in assoluto ma solo degli *individui* in relazione al livello adottato. La storia può essere definita come inventario esplicativo non degli uomini né delle società ma di ciò che c'è di sociale nell'uomo, o più precisamente delle differenze che presenta questo aspetto".

¹⁰ Ho adottato questa prospettiva in un precedente lavoro (Beneduce 2007b). Quando declinata come antropologia medica, la riflessione sulla violenza ha inoltre indicato nuovi sentieri di ricerca (Richters 2004) e interrogato efficacemente l'atteggiamento di "negazione" o di vera e propria rimozione che caratterizza spesso individui, gruppi o governi nei confronti della violenza (Cohen 2001).

¹¹ Una tale etnografia della violenza non dovrebbe perdere di vista, infine, l'*ordine del discorso* dentro cui siamo inesorabilmente catturati, cioè l'ordito invisibile che orienta ricerche, definisce nuove priorità (i bambini soldato, ad esempio) all'interno di una non meno precisa gerarchia di concetti, termini e categorie, o stabilisce quali ricerche siano meritevoli di ricevere fondi.

¹² Nell'indagare i rapporti fra stregoneria e politico in Africa equatoriale, e i modelli interpretativi proposti da autori come i coniugi Comaroff, Meyer, Geschiere ecc., lo storico Florence Bernault mette in discussione alcune ipotesi proposte all'interno del "paradigma della modernità", secondo il quale è la necessità di rispondere alla crisi determinata da quest'ultima a rivitalizzare il ricorso al repertorio del magico e della stregoneria. Bernault (2005, p. 35) conclude: "È questa la ragione per la quale il 'ritorno' del magico denunciato dagli antropologi non si riduce né al risveglio dell'antico paesaggio religioso e sociale né al riemergere di superstizioni obsolete, né infine al semplice rimaneggiamento dell'antico immaginario in vista di nuovi bisogni. Ciò al quale [quel 'ritorno'] allude è piuttosto la lunga e complessa riformulazione del sacro in questa regione, iniziata all'interno di lotte giudiziarie, culturali e religiose prodottesi al tempo della conquista coloniale, e da allora proseguite sotto la minaccia della decomposizione sociale, del blocco della riproduzione, e del rischio determinato dalla presenza dell'Altro nei meccanismi più intimi della vita sociale familiare".

¹³ Penso qui ovviamente all'uso che Bourdieu (1972, pp. 206-207) fa della nozione di *habitus*.

¹⁴ L'espressione di "violenza strutturale" è stata proposta per la prima volta dal ricercatore norvegese Johan Galtung (1969). Egli ha formulato successivamente il concetto di "violenza culturale" (1990), vicino per certi versi a quello di "violenza simbolica", per indicare i casi in cui la cultura legittima forme di violenza diretta o strutturale.

¹⁵ Per un'analisi di questo dibattito, cfr. i commenti di Schepher-Hughes, Bourgeois 2004; Fassin 2004; Kirmayer 2004 e altri autori a Farmer 2004. L'articolo di Farmer è stato tradotto nell'«Annuario di Antropologia», 2006, dedicato al tema *Sofferenza sociale* e curato da Ivo Quaranta. A tale numero si rinvia il lettore per l'approfondimento di aspetti vicini a quelli evocati. Qui merita di essere ricordata la critica che gli rivolge Wacquant (2004, p. 322), soprattutto per quanto si dirà in seguito e per quanto si è già detto sulla cautela nel tracciare continuità tra eventi e contesti lontani. Secondo Wacquant sono tre i maggiori limiti di tale concetto "acchiappatutto" (*catchall*): a) l'esempio della schiavitù a Haiti non è pertinente quando s'intende mettere in luce la dimensione invisibile della violenza strutturale ("La responsabilità per i suoi orrori può essere facilmente attribuita ai padroni delle piantagioni, ai commercianti che traevano vantaggio dalla tratta degli schiavi, alle classi dominanti d'Europa che miglioravano i loro stili di vita con questi profitti", ecc., così come il ruolo dell'esercito statunitense o della Banca Mondiale Inter-Americana non possono essere disciolti all'interno di una "responsabilità diffusa"); b) la nozione di violenza strutturale confonde *forme di violenza che devono essere invece distinte fra loro*; c) c'è il rischio di una *saturatione morale* che oscura un fatto: gli orrori denunciati *non sono eccezioni* ma (come nel caso della schiavitù) imbarazzanti quanto banali istituzioni dell'Occidente capitalistico. La critica di Wacquant si conclude affermando che la nozione di "violenza strutturale" è uno strumento retorico utile, ma limitato sotto il profilo teorico.

¹⁶ Secondo Lawrence Kirmayer (2004, p. 321) la nozione di "violenza strutturale" non concerne però in modo diretto le scelte personali, quanto piuttosto il funzionamento di sistemi e apparati impersonali, applicandosi a gruppi e a popolazioni più di quanto non possa applicarsi a singoli individui: da qui, secondo l'autore, "i limiti del vocabolario morale derivato dalla [nozione di] agentività (*agency*) individuale nell'analizzare i più ampi sistemi di oppressione e di esclusione".

¹⁷ In questo ambito i lavori pionieristici di Hertz, di Granet, di Mauss, o quelli di Ernesto de Martino, Louis Vincent Thomas, Colin Murray, Richard Huntington e Peter Metcalf rimangono decisivi per le ricerche a venire. Per l'antropologia africana sul lutto e la morte, cfr. Beneduce, Collignon 1995.

¹⁸ Vedi l'archeologia della violenza di Clastres (1997) o l'etnografia degli yanomamö di Chagnon (1968). Clastres è stato fra i primi a sottolineare come la letteratura etnografica delle società primitive di rado evoca la violenza, e quando lo fa è soprattutto "per illustrare come [es-

se] tendano a ridurla, se non addirittura a farla sparire (...). Non ci si sorprenderà troppo allora nel constatare, nell'ambito di ricerca dell'etnologia contemporanea, la quasi totale assenza di una riflessione generale sulla violenza esercitata nella forma al tempo stesso più brutale e collettiva, più pura e sociale: la guerra" (Clastres 1997, p. 25). Meno di vent'anni dopo, i fuochi della Liberia, della Sierra Leone, del Ruanda, dei Balcani, della Costa d'Avorio o del Congo avrebbero imposto alla letteratura etnologica un brusco risveglio.

¹⁹ Per l'Africa, cfr. i lavori di Maurice Bloch (fra i merina, in Madagascar), Victor Turner (fra gli ndembu, in Zambia), Philippe Laburthe-Tolra (fra i beti del Camerun), Suzette Heald (fra i gisu in Uganda), Jon Abbink (fra i suri in Etiopia: forse il solo a distaccarsi dagli autori prima menzionati nella sua brillante satura interpretativa di conflitti bellici attuali e rituali della violenza).

²⁰ In inglese *uncanny*, traduzione del freudiano *Unheimlich*.

²¹ Cfr. ad esempio Robben 1996 in riferimento alle interviste da lui condotte con i torturatori argentini. Anche Devereux (1967) avrebbe acconsentito con entusiasmo a un'analisi etnopsichiatrica di questo ambito teorico, delle reazioni che esso genera nel ricercatore e delle regole metodologiche cui attenersi nella ricerca su questi temi. Non vi è qui modo di esaminare un altro aspetto comune alle vicende della tortura o delle atrocità: l'eccesso di reale sopravanza le risorse (individuali e collettive) di simbolizzazione, creando una peculiare forma di sofferenza (non è anche della psicosi la difficoltà di pensare simbolicamente il reale?). L'annientamento delle difese e delle strategie simboliche ordinarie di una comunità, di una cultura, rappresenta non a caso un obiettivo ricorrente nelle violenze e nei massacri, perseguito spesso parallelamente a una barocca costruzione dell'atto di uccidere, violentare, distruggere, atto appesantito da una frequente pseudo-simbolizzazione. Non sorprende che lo *stupore* rimanga nei sopravvissuti e nelle vittime di tortura un modo perdurante di rapporto con la realtà. Su questi temi cfr. anche Robben, Suarez-Orozco 2000.

²² Così continua Foucault (1966, p. 402): "Come se la psicosi ostentasse in una illuminazione crudele e offrisse in una forma non già troppo lontana ma al contrario troppo vicina, ciò verso cui l'analisi deve lentamente procedere".

²³ Nel lavoro di West (2003) viene analizzato il caso di quanti, nel Nord del Mozambico, furono torturati dai portoghesi, ma poi "riabilitati" da questi ultimi e utilizzati nella controguerriglia contro il FRELIMO, condannandoli per ciò stesso a essere poi guardati – una volta terminata la guerra civile – con sospetto, e a vivere una condizione di morte sociale. L'autore sottolinea come il loro vissuto sia quello di persone che si vivono come defunti, come antenati che chiedono disperatamente di non essere dimenticati.

²⁴ Gli scritti pubblicati nell'antologia curata da Fabio Viti riguardano la rivolta dei *dafing* o *marka* e dei *bwa* nell'Alto Volta (attuale Burkina Faso) nel 1915, durante l'occupazione coloniale francese (Izard); la narrazione della guerra civile nelle aree a sud del fiume Bani nel Sudan francese (attuale Mali) come *tempo di fondazione* dell'identità storica e culturale di Kigan (Russo); lo studio della violenza nei suoi profili rituali e nelle sue connessioni con l'esercizio del potere fra gli *nzema* (Valsecchi); l'analisi della guerra e della violenza in area *baulé* fino alla conquista coloniale (Viti); la memoria della guerra e le "cosmogonie storiche" nella produzione e differenziazione delle identità etniche dell'epoca coloniale in Costa d'Avorio (Cutolo); la riflessione sulle violenze aventi finalità particolari (ridefinizione dei rapporti di forza fra individui e gruppi, risoluzione di crisi ecc.) fra i *sefwi* del Ghana. L'approccio del curatore e le strategie metodologiche adottate in ciascuno dei contributi pubblicati mi sembrano offrire le migliori garanzie contro talune derive dell'analisi contemporanea della violenza, ancorando il discorso del ricercatore a soggetti, discorsi, memorie e ricostruzioni, o documenti d'archivio. In ciò l'antropologia si lascia fermentare sino in fondo dall'approccio storico, ciò che consente di illuminare come la violenza e il conflitto bellico nascano dentro orizzonti di scopi e antagonismi identificabili, trasformandosi poi in pratiche, istituzioni politiche o rituali.

²⁵ Cfr. ad esempio il recente numero di «Anthropology News» (2006, 47/7, ottobre) dedicato al tema *Advocacy and Responsibility*, con numerosi interventi relativi al rapporto fra antropologia e diritti umani (Terry Turner), al tema dell'"advocacy come scelta morale" (Carolyn Fluehr-Lobban), alle responsabilità istituzionali (Ida Nicolaisen) ecc. Sulle questioni etiche e metodologiche relative alla ricerca antropologica su violenza e infanzia, cfr. Scheper-Hughes, Sargent 1998.

²⁶ Geschiere (2006, p. 46) esprime però a questo riguardo non poche perplessità in ragione di quella che – pur rimanendo “strana” – gli appare una “complicità” rilevante (il riferimento è alla stregoneria e alla modernità) di cui prendere atto. Riporto per intero il suo pensiero perché particolarmente pertinente per i problemi metodologici evocati: “Alcuni colleghi, soprattutto coloro che sono critici nei confronti di questo nuovo approccio [quello rivolto a indagare la stregoneria come un’espressione del tentativo di catturare i nodi della modernità all’interno di categorie locali, e di reagire alle pressioni della globalizzazione e del capitalismo internazionale, N.d.A.], individuano un nuovo paradigma in questo legame ‘modernità’ e ‘stregoneria’. Harri Englund e James Leach (...) avvertono il rischio che la modernità stia diventando un ‘metaracconto’ che tende a ‘orientare’ la ricerca sul campo degli antropologi e ancor più la loro etnografia; esso rischierebbe così di bloccare ‘la produzione della conoscenza antropologica’. Nella loro prospettiva, anche se la versione antropologica di questo metaracconto relativo alla modernità enfatizza massicciamente il suo carattere molteplice e i diversi modi culturali nei quali ci si appropria di essa, è inevitabile che gli antropologi che usano tale popolare concetto ne assumano come già scontati alcuni elementi fondamentali, ciò che è comune d’altronde a tutte queste diverse forme di appropriazione. Tutti i riferimenti alla modernità o ai processi di mercificazione – per esempio nello studio delle recenti trasformazioni delle credenze nella stregoneria o all’interno di nuovi movimenti religiosi (come il pentacostalismo) – genererebbe così un’antropologia viziata da pregiudizi, che limiterebbe lo sguardo antropologico e urterebbe contro i principi stessi della tradizione antropologica. Blair Rutherford (...) critica allo stesso modo ‘un’emergente analisi antropologica che situa la stregoneria africana all’interno della modernità, del capitalismo e della formazione dello Stato’ (...). Egli è certamente nel giusto nel sottolineare l’urgenza di riflettere sulle ragioni di questo improvviso rinnovo d’interesse per la ‘stregoneria’ e il suo impatto sui nostri lavori – ad esempio sull’adozione di questa stessa nozione. In tutta l’Africa essa sta diventando una panacea di considerevole potere in ragione del suo carattere caleidoscopico, e gli scritti antropologici sembrano rinforzare anziché controllare questa tendenza. Tuttavia, in particolare per questo ambito di ricerche, c’è il rischio che l’auto-riflessività antropologica conduca a soprastimare il proprio ruolo. Insistere, come fa Rutherford (...), sul fatto che gli antropologi dovrebbero ‘esplicitamente impegnarsi nelle politiche della stregoneria’ suona quasi patetico”.

²⁷ Non sono mancate critiche alle posizioni espresse da Mbembe, ad esempio da parte di Bennetta Jules-Rosetta (2002, p. 603) che ha parlato del Sé di cui egli scrive come di una “soggettività priva di dimensioni”, e del suo afro-pessimismo “condannato a scegliere tra scarsità materiale e impoverimento ideologico, marxismo e nazionalismo, razzismo e finte democrazie, decostruizionismo e aggiustamento strutturale”. Altri autori gli rimproverano di non aver definitivamente rotto con la tradizione epistemologica delle scienze sociali, pur riconoscendogli il merito di aver tratteggiato un originale percorso di riflessioni che – traendo dalla lezione foucaultiana la domanda sulle articolazioni concrete attraverso le quali si esercita il potere sulla vita e sulla morte – ha cercato di pensare quell’“accidente geografico” che è l’Africa dentro la post-colonia: dove quest’ultima non è però un’epoca che succede a un’altra, ma un processo di creazione in collisione con la sua stessa dissoluzione, dentro una contemporaneità segnata da temporalità molteplici.

²⁸ Gli esempi a questo riguardo sono innumerevoli, e uno dei problemi maggiori è offrirne un’analisi sistematica e rigorosa che ne accresca il grado di intelligibilità. Penso ai rapporti strutturali fra criminalità e politica, in Italia e altrove; penso a quell’evoluzione minacciosa delle nostre democrazie “informatiche”, che ormai stabilmente generano dubbi di legittimità sullo svolgimento delle elezioni (sospettate di brogli negli Stati Uniti, in Messico o in Italia); penso alle democrazie “condizionate”, pronte a far intervenire l’esercito quando la maggioranza della popolazione opta per partiti fondamentalisti o semplicemente “sgraditi” (in Turchia come già in Cile, una volta che si sappia intravedere una comune logica al di sotto di una dubbio, quanto artatamente costruita, opposizione laico/religioso), ma l’elenco potrebbe continuare a lungo. Sul tema della corruzione in Africa occidentale, cfr. il numero monografico di «Politique Africaine», *La corruption au quotidien*, 2001, n. 83, e in particolare Blundo, de Sardan 2001.

²⁹ Ciò non significa misconoscere la resistenza e il potere delle donne africane, che si tratti di *cambistes* in Congo o di imprenditrici nei mercati nigeriani: cfr. ad esempio il concetto di *feminitude* proposto da Calixthe Belala (1995, pp. 20 sgg.).

³⁰ Il concetto di violenza simbolica (Bourdieu) è particolarmente fecondo nel caso della stregoneria, dove il linguaggio di volta in volta adottato (mistico, autoptico, giuridico, zoomorfo ecc.) svolge un ruolo decisivo nel dissimulare la violenza dei rapporti sociali. A questo riguardo va sottolineato come l'antropologia abbia negli ultimi anni concentrato la propria attenzione in misura crescente sulla conflittualità di genere e su quella intergenerazionale nelle società africane: una conflittualità sulle quali aveva richiamato già l'attenzione Balandier. Cfr. De Boeck 2005, su stregoneria e infanzia a Kinshasa.

³¹ Per questi aspetti, cfr. il numero monografico di «Politique Africaine», *Figures de la réussite*, 2001, n. 82, e, relativamente alla RDC, Jewsiewicki, Monnier 2002; Trefon 2004.

³² Siegel riprende da Benedict Anderson le trasformazioni semantiche conosciute dal termine "massa" e "folla" a partire dalla tradizione marxista, per ricostruire le derive semantiche del termine nell'Indonesia contemporanea: l'atto di uccidere, evocando come soggetto indefinito la massa o la folla, suggerisce – nell'indeterminatezza propria di questo concetto – che i responsabili dei crimini agiscono come posseduti da una violenza incoerente e incontrollabile, e come speculari a quella degli stregoni che essi intendono eliminare. L'uso di un termine peggiorativo ("massa") da parte degli stessi responsabili delle violenze, opposto a quello di "popolo" (agire in nome del quale offrirebbe una sorta di giustificazione morale), dimostra secondo l'autore quanto "la violenza abbia assunto durante il regime di Suharto un profondo *potere di attrazione*" (Siegel 2006, pp. 134 sgg., 247). Di questo "potere d'attrazione" si parlerà anche in riferimento al contesto congolese nel mio contributo.

³³ Un utile confronto può essere realizzato tra i modelli della stregoneria in Africa occidentale coloniale e postcoloniale (penso soprattutto al Camerun e alla Nigeria) e i racconti relativi alla rimozione di fluidi corporei da parte di agenti dello Stato coloniale che circolano in Kenya o in Uganda in epoca coloniale, offrendo un vivido esempio di come furono "tradotte", pensate e "incorporate" le dinamiche storiche ed economiche che connotarono le rapaci attività dell'impero britannico. Non fu meno importante però, nella reciproca costruzione delle rappresentazioni dell'alterità e dell'altro, anche l'idea della debolezza dei coloni europei. Di questi ultimi si affermava ad esempio che avevano bisogno della collaborazione delle prostitute africane per poter esercitare il proprio potere. Le idee sui vampiri e le rappresentazioni in Africa orientale o in Zambia, in particolare sui "preti-vampiri", vanno infine messe in rapporto con le complesse trasformazioni intervenute nei rapporti familiari, nelle relazioni di genere e nel concetto di proprietà fondiaria in epoca coloniale (White 1990; 1993; 1994).

³⁴ C'è a questo riguardo anche una sorta di "rimorso epistemologico", che spinge molti antropologi a ricordare insistentemente come la differenza e l'alterità siano state costruite, inventate o comunque definite dall'antropologia stessa. Forse però è tempo di guadagnare una maggiore prudenza da parte di chi, dopo aver denunciato legittimamente gli abusi di un'attitudine che ha dominato l'antropologia provocando non pochi malintesi, dimenticasse che le pratiche di costruzione della differenza sono incessanti, e in buona parte *autonome* dal discorso e dallo sguardo degli antropologi (lo stesso Ranger, autore del celebre *The Invention of Tradition*, ha preso le distanze da un abuso di questa formula). Forse, percependoci meno come i *demiurghi della differenza e dell'alterità*, potremo meglio scorgerne le diverse pratiche e le inattese espressioni.

³⁵ "Se il discorso della stregoneria mette tutto nello stesso sacco (nello stesso nome), lo fa per separarsene. Il discorso delle forze parla di ciò di cui solitamente è impossibile parlare. Ora, di che si parla solitamente? Di ciò che produce senso. Di che cosa parla la stregoneria: di ciò che non ha senso, della cattiva sorte incomprensibile, dell'incidente e della morte che colpiscono a caso e si ripetono inesplicabilmente (...). Ma poiché *ogni potere – e soprattutto il potere politico* – tende a organizzare le forze secondo un ordine, non stupisce che l'istanza preposta a produrre l'ordine più ricco di senso (l'istanza politica) sia la più distante dalle forze prossime all'incomprensibile e al non-senso. Scarto, ma anche vicinanza e tal-

volta rapporto di forze: a seconda dei casi concreti, il dispositivo politico di produzione di senso e di potere *tollera, assimila o reprime* i poteri della stregoneria” (Gil 1980, pp. 1003-1004; corsivo mio).

³⁶ Nell’evocare l’uso di giudizi sommari, propagati anche da autorevoli rappresentanti dello Stato (Sarkozy parlava di “*racaïlles*” in rapporti ai fatti della banlieues), si avverte l’esigenza di una riflessione su questa *semantica sociale del disprezzo*, che fornisce spesso (come per altri contesti di violenza) lo sfondo dal quale prendono corpo atti di violenza, di razzismo o di morte (penso al termine *desechables* – “rifiuti”, “usa e getta” – con il quale vengono chiamati i bambini di strada in Colombia o in Brasile).

³⁷ Cfr. Daniel 1999; Ong 2003; Wikan 2002.

³⁸ Linda K. Kerber ha analizzato in un recente lavoro (*The Stateless as the Citizen’s Other: A View from the United States*, disponibile anche on line e pubblicato per conto dell’American Historical Association) la figura di Madame Butterfly e del suo amante, il capitano Benyamin Franklin Pinkerton. Nella celebre opera di Puccini vi è infatti la traccia di un tema di grande attualità. Puccini riprende una commedia di David Belasco, vista a Londra nel 1900. Belasco aveva a sua volta tratto ispirazione da una novella di John Luther Long, uno scrittore di Filadelfia, costruita a partire da un racconto del francese Pierre Loti. In questa successione di riferimenti Kerber può riconoscere i numerosi avatar del tema dei senza-Stato anche in vicende più recenti (bambini nati da coppie miste e non riconosciuti dal padre, come nel corso della guerra americana in Vietnam; bambini di origine cambogiana o comunque provenienti da Stati nei confronti dei quali non esistono accordi di reciprocità con gli Stati Uniti; prigionieri di Guantánamo e Abu Ghraib privi di ogni tutela giuridica e detenuti al di fuori di ogni legge o convenzione internazionale ecc.), individuando un’altra figura – un’altra zona grigia – del romanzo della sovranità. Rinvio anche a quanto ho scritto in Beneduce 2006.

³⁹ Le analisi sulle tradizioni bantu e il corso *patologico* determinato nelle loro dinamiche dall’evento coloniale, hanno condotto Vansina (1990, p. 247) a parlare di “schizofrenia culturale”: “Le popolazioni della foresta pluviale cominciarono dapprima col dubitare del proprio patrimonio culturale, poi adottarono elementi provenienti da tradizioni estranee alla propria. Essi rimasero tuttavia fedeli ai propri linguaggi e alla maggior parte dei contenuti di ordine cognitivo veicolati da questi ultimi. Finirono così col diventare degli schizofrenici culturali, determinati a cercare una nuova sintesi che non poteva essere realizzata sino a quando fosse stata loro negata la libertà di agire”. Queste conclusioni sono state oggetto di severe critiche. Un’affermazione come quella riportata suonava infatti come un giudizio non solo pessimista, ma inaccettabile: “Se, come osserva Vansina, le vestigia di passate tradizioni erano ancora presenti negli anni ’60 (...), come possiamo escludere che non siano oggi ancora presenti? È possibile che l’Africa equatoriale sia davvero popolata da schizofrenici culturali recisi dal loro passato” (Gewald 1994, p. 129). Sono domande che coloro che svolgono ricerche nei teatri di guerra dell’Africa equatoriale si pongono spesso. Ho riportato i riferimenti a questo dibattito perché, come ho già ricordato, il ricorso al lessico della psicopatologia è quasi costante nelle analisi del politico o delle derive dello Stato postcoloniale in Africa, così come delle forme che la violenza ha assunto nei recenti conflitti, tanto da sollevare l’irritazione di non pochi analisti (Mbembe, fra gli altri).

⁴⁰ Due rinvii a recenti lavori rischiarano il dibattito concernente l’abuso della nozione di etnia da parte degli studiosi. In entrambi i casi i riferimenti sono relativi alle ragioni del persistente uso della *ragione etnica* da parte degli attori locali. Il primo riguarda il Madagascar, dove l’unità di analisi più adeguata per comprendere rapporti di forza e ineguaglianze non è infatti tanto quella di “classe” quanto, ancora, quella di “etnicità”. Lo ricorda Sharp (1993, p. 6) in riferimento allo studio della possessione da parte degli spiriti *tromba* fra i sakalava del Madagascar occidentale, quando afferma che “i Merina e i Betsileo degli altipiani centrali hanno il più alto accesso alle risorse del Madagascar e formano una significativa proporzione dell’élite nazionale”, ciò che rende evidente come in questo caso l’etnicità sia un fattore rilevante, assai più significativo di quello di ‘classe’ per i locali rapporti di potere”. Il secondo riferimento è tratto dal libro di Mamdani (1996, p. 23): “La forma del dominio modellò la forma che la rivolta assunse contro di esso. Il governo indiretto (*indirect rule*) rinforzò le istituzioni di con-

trollo connesse alla dimensione etnica e portò nel medesimo tempo alla loro implosione. L'etnicità (il tribalismo) finì col diventare così la *forma del controllo coloniale sui nativi e, contemporaneamente, la forma della rivolta contro di esso* (corsivo mio). Osservazioni come quelle riportate aiutano a comprendere la ragione dell'*ostinata* sopravvivenza di questa categoria. Sulla possibilità di coniugare un approccio economico e storico all'oppressione, che non perda di vista la variabile etnica, cfr. anche Bourgois 1988.

⁴¹ Gérard Prunier ha osservato come l'eredità coloniale in questo continente sia stata caratterizzata, fra le altre cose, dal carattere "reddizioso" della violenza. Si veda anche Yves-André Fauré (1981).

⁴² Lundgren, cit. in Kelly 2000, p. 57. Malkki parla di "schemi simbolici di crudeltà da incubo" diventati routine, in riferimento al genocidio hutu in Burundi (1995, p. 92).

⁴³ Wilson (1992) e Taylor (2002) hanno messo in rilievo come, sia in Mozambico che in Ruanda, la modalità ritualizzata con la quale venivano perpetrati atti di violenza aveva ragioni materiali e simboliche (rendere infertile il corpo della donna, bloccare o rendere emorragici i flussi vitali attraverso amputazioni, l'inserzione di corpi inerti ecc.). Il lavoro di Wilson è stato fra i primi a esaminare in modo originale la presenza di elementi rituali, culturali o spirituali nei conflitti africani (e in particolare nella guerriglia della RENAMO), mostrando come la competizione per l'utilizzazione di una "agentività (*agency*) resa più potente da forze spirituali", in un contesto in cui l'autorità dello Stato vedeva il suo collasso, ha caratterizzato tanto le forze "progressiste" quanto quelle "tradizionali" e "reazionarie" (Wilson 1992, p. 529). Cfr. Ellis 1999 sulle dimensioni rituali e spirituali della guerra civile in Liberia. Fra i lavori antologici recentemente apparsi sulla guerra, ricordo qui Clapham 1998; Richards 2005a.

⁴⁴ Questo risulta evidente a chiunque si avvicini al loro mondo di incerta quanto aggressiva affermazione. Come per i giovani di Duala, ad esempio, mascherati di foglie e ricoperti di caolino, che partecipano a loro modo alla festa del *ngondo* con nomi come "Fantôme", "Baton", "Prophète", "Chef". Ostentando gesti minacciosi a chiunque si avvicini troppo alla casa rituale, essi partecipano alla celebrazione forse più significativa dell'identità duale (l'offerta agli antenati dell'acqua, i *miengu*), e cercano di occupare un proprio spazio all'interno di una manifestazione dal rilevante valore culturale e politico. Tuttavia, a ben guardare, essi rimangono marginalizzati e sono oggetto di disprezzo da parte degli anziani (*Beyum Babato*) e dai membri della società segreta del *mungi* (osservazione personale, festa del *ngondo* del 2 dicembre 2007).

⁴⁵ Bisogna tuttavia, per quanto ora detto, essere prudenti sull'uso del termine "vittima" riconoscendo, con Honwana (2005) o Utas (2005), che anche le vittime rimangono agenti, che la loro condizione non impedisce di mettere in atto una "agentività tattica" (l'espressione viene ripresa da de Certeau) che permette loro di sopravvivere realizzando comportamenti adatti alle situazioni, senza la preoccupazione di recuperare un senso coerente o strategico a quanto realizzano, e persino di sfruttare i vantaggi del proprio ruolo, o di ciò che Utas definisce "*victimcy*" (p. 75).

⁴⁶ A Kisangani, qualche anno fa, un sacerdote organizzava una marcia per protestare contro il fatto che una bicicletta e un contributo di 100 dollari erano stati offerti ai bambini soldato "demobilizzati e disarmati", dimenticando quanti – pur non avendo attivamente partecipato alle violenze della guerra – avevano tuttavia ugualmente una necessità estrema di quell'aiuto e trascurando che spesso quel denaro era stato *investito* per acquistare un nuovo kalashnikov, il cui valore si aggira intorno a qualche decina di dollari. Un'irritazione vicina a questa è quella sperimentata da quanti, lavorando da tempo su questi ambiti, assistono alla spettacolarizzazione mediatica della figura di bambini soldato, diventati testimonial di questo o quell'organismo internazionale.

⁴⁷ L'immagine di due giovani trasportatori incontrati nell'agosto 2005 lungo la pista che, nella foresta dell'Ituri, conduce verso Mambasa, tesi nello sforzo disumano di spingere per chilometri e chilometri in un mare di fango una bicicletta carica di merci sino all'inverso, è quella che meglio riassume nella mia memoria la fatica dell'esistenza in un contesto sconvolto dalla violenza e dall'incertezza.

⁴⁸ Scriveva Benjamin (1955, p. 78) che "anche i morti non saranno al sicuro dal nemico se egli vince. E questo nemico non ha smesso di vincere".

⁴⁹ Ogni qualvolta mi capita di ascoltare (in Congo o in Camerun, ad esempio) le storie e i racconti di passate violenze, di sospetti e rancori, di morte o di sventure, ho la sensazione di toccare con mano quel paradosso che nella post-colonia conosce la sua quotidiana liturgia: la condizione di chi si sente sospeso fra l'incapacità di ricordare e l'impossibilità di dimenticare. Questo l'enigma che incarna la protagonista del celebre romanzo di Toni Morrison (1988), Sethe, ex-schiava negli Stati Uniti; questo il dilemma di cui scrive De Boeck in relazione al Congo-Zaire (1998, p. 51).

Bibliografia

- Abbink, J., 1998, *Ritual and Political Forms of Violent Practice among the Suri of Southern Ethiopia*, «Cahiers d'Études africaines», 150-152, XXXVIII/2-4, pp. 271-295.
- Abbink, J., Göran, A., a cura, 2000, *Meanings of Violence: a Cross Cultural Perspective*, Oxford-New York, Berg Publishers.
- Abbink, J., van Kessel, I., a cura, 2005, *Vanguards or Vandals. Youth, Politics and Conflict in Africa*, Leiden, Brill Academic Publishers, African Dynamics, 4.
- Agamben, G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi; nuova ed. 2005.
- Antze, P., Lambek, M., 1996, *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*, New York-London, Routledge.
- Appadurai, A., 1981, *The Past as Scarce Resource*, «Man», 16, 2, pp. 201-219.
- Appadurai, A., 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma, Meltemi.
- Arendt, H., 1969, *On violence*, New York, Harcourt, Brace & World; trad. it. 1996, *Sulla violenza*, Parma, Guanda.
- Aretxaga, B., 1997, *Shattering Silence: Women, Nationalism, and Political Subjectivity in Northern Ireland*, Princeton (N. Y.), Princeton University Press.
- Argenti, N., 2005, "Dancing in the Borderlands. The Forbidden Masquerades of Oku Youth & Women, Cameroon", in Honwana, De Boeck, a cura di, 2005, pp. 121-149.
- Ashforth, A., 1998a, *Réflexions sur l'insécurité spirituelle dans une ville africaine moderne (Soweto)*, «African Studies Review», n. 41, pp. 36-67; nuova ed. 2000, «Politique africaine», n. 77, pp. 143-171.
- Ashforth, A., 1998b, *Witchcraft, Violence, and Democracy in the New South Africa*, «Cahiers d'Études Africaines», XXXVIII, nn. 2-4, pp. 505-532.
- Ashforth, A., 2001, *AIDS, Witchcraft, and the Problem of Power in Post-Apartheid South Africa*, «Occasional Papers of the School of Social Science», paper 10.
- Augé, M., 2006, *Le métier d'anthropologue*, Paris, Galilée; trad. it. 2007, *Il mestiere dell'antropologo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bayart, J.-F., 2008, *Comparer en France: petit essai d'autobiographie disciplinaire*, documento dattiloscritto presentato al seminario "Première rencontre européenne d'analyse des sociétés politiques", Paris, Université Paris I, 1 febbraio.

- Bazenguissa-Ganga, R., 1999, *Les Ninja, les Cobra et les Zoulou crèvent l'écran à Brazzaville: le rôle des média et la construction des identités de violence politique*, «Canadian Journal of African Studies», 33, 2-3, pp. 329-361.
- Belala, C., 1995, *Lettre d'une Africaine à ses soeurs occidentales*, Paris, Spengler.
- Beneduce, R., 2006, *Poteri di morte. Violenza, memoria e tanatopolitiche nelle vicende dei rifugiati e delle vittime di tortura*, «Studi Tanatologici», n. 2, pp. 165-199.
- Beneduce, R., 2007a, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci.
- Beneduce, R., 2007b, "Contested Memories. Peacebuilding Strategies and Community Rehabilitation after Mass Crime: A Medico-anthropological Approach", in S. Chesterman, B. Pouligny, A. Schnabel, a cura di, 2007, *After Mass Crime. Rebuilding States and Communities*, New York-Tokio, New York University, pp. 41-68.
- Beneduce, R., Collignon, R., a cura, 1995, *Il sorriso della volpe. Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa*, Napoli, Liguori.
- Beneduce, R., Jourdan, L., Raeymaekers, T., Vlassenroot, K., 2006, *Violence with a Purpose: Exploring the Functions and Meaning of Violence in the Democratic Republic of Congo*, «Intervention», 4, 1, pp. 32-46.
- Benjamin, W., 1955, *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1981, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi.
- Bernault, F., 2005, "Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville", in M. Mve Mbekale, a cura di, 2005, *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, pp. 21-39.
- Biaya, T. K., 2005, "Youth and Street Culture in Urban Africa", in Honwana, De Boeck, a cura di, 2005, pp. 215-228.
- Blundo, G., Olivier de Sardan, J.-P., 2001, *Sémiologie populaire de la corruption*, «Politique Africaine», n. 83, pp. 98-114.
- Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique: precede de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz; trad. it. 2003, *Per una teoria della pratica, con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Cortina.
- Bourdieu, P., 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1995, *Ragioni pratiche*, Bologna, il Mulino.
- Bourgois, P., 1988, *Conjugated Oppression: Class and Ethnicity among Guaymí and Kuna Banana Workers*, «American Ethnologist», 15, 2, pp. 328-348.
- Bourgois, P., 1989, *In search of Horatio Alger: Culture and Ideology in the Crack Economy*, «Contemporary Drug Problems», inverno, pp. 631-632.
- Bourgois, P., 2001, *The Power of Violence in War and Peace. Post-Cold War Lessons from El Salvador*, «Ethnography», vol. 2 (1), pp. 5-34.
- Bourgois, P., Sheper-Hughes, N., 2004, *Comments on "Anthropology of Structural Violence"*, «Current Anthropology», 45, 3, pp. 317-319.
- Brooks, P., 1976, *The Melodramatic Imagination*, New Haven, Yale University Press.
- Brown, L. S., 1995, "Not Outside the Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma", in C. Caruth, a cura di, 1995, *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore-London, John Hopkins University, pp. 100-112.
- Caruth, C., 1997, "Traumatic Awakenings", in H. de Vries, S. Weber, *Violence, Identity, and Self-Determination*, Stanford, Stanford University Press, pp. 208-229.

- Chagnon, N. A., 1968, *Yanomamö. The Fierce People*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Chakrabarty, D., 2000, "Witness to Suffering. Domestic Cruelty and the Birth of the Modern Subject in Bengal", in T. Mitchell, a cura di, 2000, *Questions of Modernity*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, pp. 49-86.
- Chrétien, J.-P., 1991, *Les racines de la violence contemporaine en Afrique*, «Politique Africaine», n. 42, pp. 15-27.
- Clapham, C., a cura, 1998, *African Guerrillas*, Oxford, James Currey.
- Clastres, P., 1997, *Archeologie de la violence*, Marseille, Édition de l'Aube; trad. it. 1998, *Archeologia della violenza*, Roma, Meltemi.
- Cohen, S., 2001, *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*, London, Polity Press.
- Comaroff, J., Comaroff, J. L., a cura, 1993, *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, Chicago University Press.
- Comaroff, J., Comaroff, J. L., 2005, "Reflections on Youth. From the Past to Post-colony", in Honwana, De Boeck, a cura di, 2005, pp. 19-30.
- da Silva Catela, L., 2000, *De eso no se habla. Cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas a familiares de desaparecidos políticos*, «Historia, Antropología y fuentes orales», n. 24, pp. 69-75.
- Daniel, E. V., 1999, "Suffering Nation and Alienation", in A. Kleinman et al., a cura di, 1999, *Social suffering*, Berkeley, University of California Press, pp. 309-359.
- Das, V., Kleinman, A., Lock, M., Ramphele, M., Reynolds, P., a cura, 2000, *Violence and Subjectivity*, Berkeley, University of California Press.
- Das, V., Kleinman, A., Lock, M., Ramphele, M., Reynolds, P., a cura, 2001, *Re-making a World: Violence, Social Suffering and Recovery*, Berkeley, University of California Press.
- De Boeck, F., 1998, "Beyond the Grave: History, Memory and Death in Postcolonial Congo-Zaire", in R. Werbener, a cura di, 1998, *Memory and the Post-colony. African Anthropology and the Critique of Power*, London-New York, Zed Books, pp. 21-57.
- De Boeck, F., 2005, "The Divine Seed. Children, Gift & Witchcraft in the Democratic Republic of Congo", in Honwana, De Boeck, a cura di, 2005, pp. 188-214.
- Dei, F., 2005, "Introduzione", in id., a cura di, 2005, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi.
- Devereux, G., 1967, *From Anxiety to Method in the Behavioural Sciences*, The Hague, Mouton & Co.; trad. it. 1984, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani.
- Duvignaud, J., 2000, "Introduction", in R. Bastide, *Le candomblé de Babia*, Paris, Plon, pp. 13-24.
- Ellis, E., 1999, *The Mask of Anarchy. The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*, London, Hurst & Company.
- Englund, H., Leach, J., 2000, *Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity*, «Current Anthropology», 41, 2, pp. 225-248.
- Fabian, J., 1991, *Ethnographic Objectivity: From Rigor to Vigor*, «Annals of Scholarship», n. 8, pp. 381-408.
- Farmer, P., 2004, *Anthropology of Structural Violence*, «Current Anthropology», 45, 3, pp. 305-325; nuova ed. 2006, «Annuario di Antropologia», n. 8, pp. 17-49.

- Fassin, D., 2004, *Comments on "Anthropology of Structural Violence"*, «Current Anthropology», 45, 3, pp. 319-320.
- Fassin, D., Rechtman, R., 2007, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion.
- Fauré, Y.-A., 1981, *Les constitutions et l'exercice du pouvoir en Afrique noire. Pour une lecture différente des Textes*, «Politique Africaine», n. 1, pp. 34-52.
- Favret-Saada, J., 1977, *La mort, les mots, les choses*, Paris, Gallimard.
- Feldman, A., 2002, *On Cultural Anesthesia: from Desert Storm to Rodney King*, «American Ethnologist», 21, 2, pp. 404-418.
- Ferme, M., 1998, *The Violence of Numbers: Consensus, Competition, and the Negotiation of Disputes in Sierra Leone*, «Cahiers d'Études Africaines», 150-152, XXXVIII, pp. 555-580.
- Foucault, M., 1966, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard; trad. it. 1978, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli.
- Friedman, J., a cura, 2002, *Globalization, the State and Violence*, Walnut Creek, Altamira Press.
- Galinier, J., 1997, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des indiens otomi*, Paris, PUF.
- Galtung, J., 1969, *Violence, Peace and Peace Research*, «Journal of Peace Research», vol. 6, pp. 167-191.
- Galtung, J., 1990, *Cultural violence*, «Journal of Peace Research», vol. 27, n. 3, pp. 291-305.
- Geschiere, P., 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.
- Geschiere, P., 2000, "Witchcraft and Modernity. Thoughts about a Strange complicity", in J. Kiernan, a cura, 2000, *The Power of Occult in Modern Africa. Continuity and Innovation in the Renewal of African Cosmologies*, Berlin, LIT Verlag, pp. 45-74; nuova ed. 2006.
- Gewald, J. B., 1994, *Review of Jan Vansina, "Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa" (Madison, 1990)*, «Leidschrift», voll. 10-12, giugno, pp. 123-131.
- Gil, J., 1980, "Potere", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 8, pp. 996-1025.
- Green, L., 1994, *Fear as a Way of Life*, «Cultural Anthropology», vol. 9, n. 2, pp. 227-256.
- Gupta, A., Ferguson, J., 1992, *Beyond "culture": space, identity and the politics of difference*, «Cultural Anthropology», 7, 1, pp. 6-23.
- Hartog, F., 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.
- Héritier, F., a cura, 1996, *De la violence*, Paris, Éditions Odile Jacob; trad. it. 2005, *Sulla violenza*, Roma, Meltemi.
- Hinton, A. L., a cura, 2002a, *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, San Francisco, California University Press.
- Hinton, A. L., a cura, 2002b, *Genocide: An Anthropological Reader*, Malde-Oxford, Blackwell.
- Honwana, A., 2005, "Innocent and Guilt. Child-Soldiers as Interstitial and Tactical Agents", in Honwana, De Boeck, a cura, 2005, pp. 31-52.

- Honwana, A., De Boeck, F., a cura, 2005, *Makers and Breakers, Children & Youth in Postcolonial Africa*, London, James Currey.
- Janin, P., 2003, *Vivre ensemble ou la douleur d'«en grande famille»*, «Politique africaine», n. 91, pp. 33-50.
- Janin, P., Marie, A., 2003, *Violences ordinaires, violences enracinées, violences matricielles*, «Politique africaine», n. 91, pp. 5-12.
- Jewsiewicki, B., 1998, *Les traumatismes des affirmations identitaires, ou la malédiction de n'être rien*, «Cahiers d'Études Africaines», 150-152, XXXVIII, 2-4, pp. 627-637.
- Jewsiewicki, B., Monnier, L., a cura, 2002, *Manières de vivre. Économies de la «débrouille» dans les villes du Congo/Zaire*, «Cahiers Africains – Afrika Studies», nn. 49-50.
- Jules-Rosetta, B., 2002, *Afro-Pessimism's Many Guises*, «Public Culture», 14, 3, pp. 603-605.
- Kabulo, J., 2001, *Fuir la guerre*, «Politique Africaine», n. 84, pp. 86-102.
- Kelly, L., 2000, “*War Against Women: Sexual Politics and the Militarised State*”, in S. Jacob, R. Jacobson, K. J. Marchbank, a cura, *States of Conflict. Gender, Violence and Resistance*, London-New York, Zed Books, pp. 45-65.
- Kirmayer, L., 2004, *Comments on “Anthropology of Structural Violence”*, «Current Anthropology», 45, 3, pp. 321-322.
- Kleinman, A., Das, V., Lock, M., a cura, 1997, *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press.
- Last, M., 2007, *Muslims and Christians in Nigeria: An Economy of Political Panic*, «The Round Table», n. 392, pp. 605-616.
- Lemarchand, R., 2004, *La mémoire en rivale de l'histoire*, «Cahiers d'Études Africaines», n. 44, pp. 173-174.
- Levene, M., 2000, *Why is the 20th century the century of genocide?*, «Journal of World History», vol. 11, n. 2, pp. 305-336.
- Lindqvist, S., 2002, *Exterminate all the brutes*, London, Granta.
- Lonsdale, J., 1990, *Le passé de l'Afrique au secours de son avenir*, «Politique africaine», pp. 135-144.
- Malkki, L. H., 1994, *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, The Chicago University Press.
- Mamdani, M., 1996, *Citizen and Subjectivity. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.
- Mamdani, M., 2001, *When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton, Princeton University Press.
- Manz, B., 1995, “*Reflections on an ‘Anthropología Comprometida’: Conversations with Richard Fall*”, in Nordstrom, Robben, a cura di, 1995, pp. 261-274.
- Marie, A., 1997a, “*Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais)*”, in id., a cura, 1997, *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Khartala, pp. 249-328.
- Marie, A., 1997b, “*Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine*”, in id., a cura, 1997, *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Khartala, pp. 53-110.

- Marie, A., 2003, *La violence faite à l'individu (la communauté au révélateur de la sorcellerie)*, «Politique africaine», n. 91, pp. 13-32.
- Mbembe, A., 2000a, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 2005, *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi.
- Mbembe, A., 2000b, *À propos des écritures africaines de soi*, «Politique africaine», n. 77, pp. 16-43.
- Morrison, T., 1988, *Amatissima*, Piacenza, Frassinelli.
- Nordstrom, C., Robben, A. C. G. M., a cura, 1995, *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Ong, A., 2003, *Buddha Is Hiding: Refugees, Citizenship, the New America*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 2005, *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Prunier, G., 1991, *Violence et histoire en Afrique*, «Politique africaine», n. 42, pp. 9-14.
- Prunier, G., 2005, *Darfour. The Ambiguous Genocide*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press.
- Richards, P., 1996, *Fighting for the Rain Forest: War, Youth and Resources in Sierra Leone*, Oxford, James Currey.
- Richards, P., 2005, *Les racines agraires des conflits de la région du fleuve Mano*, «Afrique contemporaine», 2-214, pp. 37-58.
- Richards, P., a cura, 2005, *No Peace, no War. An Anthropology of Contemporary Armed Conflicts*, Oxford, James Currey.
- Richters, A., 2004, *Violence, Health and Human Rights: Challenges for Medical Anthropology*, «Medische Antropologie», 6 (1), pp. 157-181.
- Robben, A. C. G. M., 1996, *Ethnographic seduction, transference and resistance in dialogues about terror and violence in Argentina*, «Ethos», 24 (1), pp. 71-106.
- Robben, A. C. G. M., Suarez-Orozco, M. M., a cura, 2000, *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rutherford, B., 1999, *To Find an African Witch: Anthropology, Modernity and Witch-finding in North-West Zambia*, «Critique of Anthropology», 19, 1, pp. 89-109.
- Sahlins, M., 1999, *Two or Three Things that I Know about Culture*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 5, n. 3, pp. 399-421.
- Sharp, L. A., 1993, *The Possessed and the Dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, Berkeley, University of California Press.
- Scheper-Hughes, N., Bourgois, P., 2004, «Introduction: Making sense of violence», in id, a cura di, 2004, *Violence in War and Peace. An Anthology*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, pp. 1-31.
- Scheper-Hughes, N., Sargent, C., a cura, 1998, *Small Wars. The Cultural Politics of Childhood*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Semelin, J., 2003, *Toward a Vocabulary of Massacre and Genocide*, «Journal of Genocide Research», 5, 2, pp. 192-210.
- Siegel, J., 2006, *Naming the Witch*, Stanford, Stanford University Press.
- Smouts, M.-C., 2007, *La situation postcoloniale*, Paris, Sciences Po les Presses.
- Solinas, P. G., a cura, 2005, *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, Lecce, Argo.

- Taussig, M., 1984a, *Culture of Terror. Face of Death: Roger Casement's Putumayo Report and Explanation of Torture*, «Comparative Studies in Society and History», 26, 1, pp. 467-497.
- Taussig, M., 1984b, *History as Sorcery*, «Representations», n. 7, estate, pp. 87-109.
- Taussig, M., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, Chicago University Press.
- Taylor, C. C., 2002, "The Cultural Face of Terror in the Rwandan Genocide of 1994", in Hinton, a cura, 2002a, pp. 137-178.
- Trefon, T., a cura, 2004, *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'Etat*, «Cahiers Africains – Afrika Studies», nn. 61-62.
- Triulzi, A., 2006, "The Past as Contested Terrain: Commemorative New Sites of Memory in War-Torn Ethiopia", in P. Kaarsholm, a cura, 2006, *Violence, Political Culture and Development in Africa*, Oxford, James Currey, pp. 122-138.
- Utas, M., 2005, "Agency of Victims. Young Women in the Liberian Civil War", in Honwana, De Boeck, a cura di, 2005, pp. 53-80.
- Van Acker, F., Vlassenroot, K., 2001, *Les Mai-mai et les fonctions de la violence milicienne dans l'est du Congo*, «Politique africaine», n. 84, pp. 103-116.
- Vansina, J., 1990, *Paths in the Rainforest. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Viti, F., 2004, "Introduzione", in id., a cura, 2004, *Guerra e violenza in Africa Occidentale*, Milano, Franco Angeli, pp. 7-19.
- Vlassenroot, K., Raeymaekers, T., a cura, 2004, *Conflict and Social Transformation in Eastern DR Congo*, Gent, Academia Press Scientific Publishers.
- Wacquant, L., 2004, *Comments on "Anthropology of Structural Violence"*, «Current Anthropology», 45, 3, p. 322.
- West, H. G., 2003, *Voices Twice Silenced. Betrayal and Mourning at Colonialism's End in Mozambique*, «Anthropological Theory», vol. 3, n. 3, pp. 343-365.
- White, L., 1990, *Bodily Fluids and Usufruct: Controlling Property in Nairobi, 1919-1939*, «Canadian Journal of African Studies», 24, 3, pp. 418-438.
- White, L., 1993, *Vampire Priests of Central Africa: African Debates about Labor and Religion in Colonial Northern Zambia*, «Comparative Studies in Society and History», 35, 4, pp. 744-770.
- White, L., 1994, *Blood Brotherhood Revisited: Kinship, Relationship and the Body in East and Central Africa*, «Africa», 64, 3, pp. 359-372.