

CARLA PASQUINELLI

DERIVE ETNOCENTRICHE

La costruzione della violenza

Viviamo in un mondo e in un'epoca segnati dalla violenza. Ma non mi riferisco alla violenza in sé, quella efferata ed estrema che si esaurisce nell'atto stesso in cui si manifesta, bensì a una violenza relazionale, che ha costituito la posta in gioco nella costruzione del Noi occidentale e dell'Altro colonizzato e che tuttora governa la nostra convivenza interculturale. Si tratta di una violenza molto particolare, una violenza tenace ed opaca, che sfugge alla nostra attenzione - per stabilizzarsi nella quotidianità anonima di comportamenti e di insospettabili modi di essere - e che perdura nel tempo, attraversando gli anni, i secoli, per costituire il tessuto molle di accoglienza di future mortificazioni.

Faccio un solo esempio tratto da Arundhati Roy, non dal suo lavoro di sociologa ma da quel libro straordinario che è *Il dio delle piccole cose* che mette in scena con pochi tratti crudeli questo tipo di violenza. La protagonista del libro, Ammu, una donna divorziata di alta casta, che, a seguito di una relazione con un intoccabile è stata messa ai margini dalla società e dalla sua famiglia, si reca a una stazione di polizia per raccontare la propria versione su un fattaccio che la polizia non ha nessun interesse a chiarire. A questo punto, prosegue il racconto, "L'Ispettore Thomas Mathew girò attorno alla scrivania e con lo sfollagente in mano si avvicinò ad Ammu. «Fossi in te», disse, «me ne tornerei tranquillamente a casa». Poi con lo sfollagente le battè sui seni. Con gentilezza. Tap, tap. Come se stesse scegliendo dei manghi da una cesta. Indicando quali voleva che gli venissero incartati e consegnati." (Roy, 1997, p. 16)

Arundhati Roy ci mette qui di fronte a una violenza assoluta, a una di quelle violenze che si esercitano solo nei confronti di chi è diverso, povero, emarginato, debole, e pertanto inferiore. A renderla così feroce è il suo stesso carattere minimale, racchiuso tutto in quel gesto e in quello sguardo, che depriva l'altro di quel bene elementare che è il riconoscimento. Una storia di ordinari misfatti consumati in una cittadina del Sud dell'India che

oggi si iscrive in uno scenario più ampio segnato dall'eredità e dal contagio della violenza coloniale.

Si potrebbe dire allora che la violenza esiste nell'attimo stesso in cui viene percepita. Dal momento che non disponiamo di un linguaggio universale, che ce la renda riconoscibile, perché la violenza si esprime sempre attraverso gli idiomi locali, è difficile individuare il tasso di violenza di una società, dato che non sempre c'è una soglia oltre la quale è possibile riconoscerne la presenza rispetto agli standard cui siamo abituati. Atteggiamenti, gesti, comportamenti codificati che in alcune culture sono ritenute nella norma mentre in altre quegli stessi gesti o comportamenti sono considerati violenti. E pertanto la violenza non è sempre né immediatamente riconoscibile, soprattutto in società multiculturali, come è diventata la nostra, dove quello che è violento per noi non è detto che lo sia per una persona di un'altra cultura. E viceversa.

Noi italiani siamo bruschi, sono scomparse le buone maniere che costituivano la grammatica e la sintassi dei rapporti sociali, molto spesso incontro persone, di culture migranti – africane, orientali – che hanno un tratto di gentilezza, un rispetto dell'altro, che noi ci siamo scordati. Basta guardare la TV che è diventata lo specchio dell'italiano medio, che non parla ma urla. Sempre di più le cronache recenti raccontano di sopraffazione di persone indifese, socialmente deboli, donne, vecchi, poveri da parte di chi non rispetta regole elementari di convivenza civile, come fare una coda.

Etnocentrismi quotidiani

Se la violenza dipende dal contesto sociale in cui si dispiega, dalle abitudini e dai modi di fare e di comportarsi da parte di persone che sono cresciute in una determinata cultura, non è facile riconoscerla da parte di chi è cresciuto con altre regole e altre abitudini. Potremmo dire che ognuno è ostaggio della propria cultura, che costituisce il metro di misura con cui ci rapportiamo e valutiamo gli altri. La tendenza di ogni popolo è quella di giudicare o interpretare le culture degli altri in base ai criteri della propria cultura, considerata superiore – cui è stato dato il nome di "etnocentrismo". Una parola da non dimenticare che ci mette sull'avviso che qualcosa non funziona, per il semplice fatto che da una parte sopravvalutiamo la nostra identità e dall'altra inferiorizziamo quella degli altri, mettendoci sempre in posizione privilegiata. Con il risultato che "il proprio gruppo (*in group*) è considerato il centro di ogni cosa e tutti gli altri (*out-groups*) sono classificati e valutati in rapporto ad esso" (Sumner, 1962, p. 16).

È questo solipsismo feroce che ci induce a inferiorizzare chiunque non corrisponda ai nostri standard di comportamento, abitudini, credenze, modi di pensare e di essere. A metterci su questa strada è stato Sumner che ne ha dato anche la prima definizione - in un libro - *Folkways* - tuttora attuale nonostante sia stato pubblicato nel 1906. Per Sumner la cultura è costituita dai *folkways*, cioè dai costumi collettivi, i *mores*, che sono il prodotto della funzione adattiva della cultura e pertanto sono specifici e peculiari per ogni gruppo sociale e così vincolanti da indurlo a ritenere i propri *folkways* superiori a quelli di ogni altro gruppo. “Da una parte il gruppo di noi, il gruppo interno, *in-group*, fondato su una relazione pacifica, e dall’altra tutti gli altri, i gruppi esterni, *out-groups*, sentiti come nemici” (*Ibidem*). Questa spirale perversa che “conduce un popolo a esagerare e intensificare tutti quegli elementi dei suoi *folkways* che sono peculiari e che lo differenziano dagli altri” non è però una prerogativa solo di noi occidentali, ma è propria di ogni gruppo sociale, ovvero di tutti i gruppi e popoli presenti sul pianeta (*Ivi*, p. 17).

Tra i primi ad averne avuto coscienza è stato Franz Boas che, partendo da questa percezione comune ai membri di una stessa cultura, è riuscito nella sua semplicità a farci capire più di qualsiasi teoria. “Ci è alquanto difficile riconoscere – scrive Boas interpellandoci in prima persona – che se attribuiamo tanto valore alla nostra civiltà è perché ne siamo membri ed essa controlla tutte le nostre azioni fin dalla nascita. D’altra parte possiamo ben credere che ci siano altre civiltà, forse basate su altre tradizioni e su un diverso equilibrio di emozione e ragione, che non valgono meno della nostra, per quanto ci sia impossibile apprezzarne i valori essendo cresciuti fuori della loro influenza” (Boas, 1972, p. 184).

L'arbitrio della Cultura

A questo punto conviene soffermarci brevemente sulla categoria antropologica di cultura, che designa qualcosa di completamente diverso da ciò che si intende nel linguaggio corrente, ovvero quell’ideale di formazione individuale acquisito tramite l’applicazione e lo studio che comprende quanto di meglio l’umanità ha elaborato sul piano dei saperi, delle arti e delle conoscenze. Al contrario di questa concezione umanistica e elitaria, nel linguaggio specialistico dell’antropologia per cultura si intende una condizione comune che riguarda tutti i membri di uno stesso gruppo sociale, che hanno ricevuto una cultura per il solo fatto di esservi cresciuti dentro, condividendone l’insieme dei valori, norme e abitudini che ne re-

golano la vita quotidiana. Secondo Tylor - considerato il padre fondatore dell'antropologia culturale - la cultura è un'appartenenza ascrivita, che ci spetta di diritto "come membro di una società", e che per ciascuna persona dipende esclusivamente dal contesto sociale in cui le è capitato di nascere e/o di crescere.

Mentre per il termine corrente di cultura il suo contrario è l'ignoranza, per l'antropologia il contrario di cultura è la natura. Com'è noto la natura fonda e garantisce l'uguaglianza dei gruppi umani, dato che tutti gli individui viventi condividono lo stesso corredo genetico per il semplice fatto di appartenere a una sola e unica specie, l'*Homo sapiens*. Stando alla genetica delle popolazioni ogni popolo contiene in pratica tutti i geni umani esistenti, a caratterizzarlo è però la sua particolare "struttura genetica", che è dovuta alla frequenza con cui ricorrono determinati caratteri ereditari (Cavalli Sforza, 1996). Come aveva già spiegato con una efficace metafora un vecchio antropologo, Kluckhohn, "le potenzialità biologiche della specie sono i mattoni con cui vengono costruiti gli edifici delle culture" (Kluckhohn, 1979, p. 30). E questi edifici sono infinitamente diversi l'uno dall'altro. Al contrario della natura, che, come si è appena detto, è universale, la cultura è invece particolare. È il regno delle differenze, è ciò che rende persone e gruppi sociali irriducibilmente diversi tra loro. Responsabile di tanta mutevolezza è il costume, cui Tylor ha affidato un ruolo di primo piano nella sua definizione, facendone lo spartiacque tra la nozione corrente e quella antropologica di cultura.

Le consuetudini sono il regno dell'arbitrario e del casuale, sono le trame segrete che costituiscono il tessuto opaco del quotidiano, tanto che gli illuministi vi avevano visto l'antitesi stessa della ragione: una selva disordinata e senza senso, dominata da una variabilità selvaggia e disorientante o da regolarità ottuse. Si deve a Edward B. Tylor la prima formulazione del concetto antropologico di cultura, che egli ha definito "un insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società" (Tylor, 1970, p. 7). Con questa definizione Tylor ha restituito ordine e coerenza al costume, facendone quel giacimento nascosto su cui ogni popolo allestisce gli scenari locali della sua esistenza quotidiana.

Al contrario di quanto avviene per le altre specie viventi, i cui modelli di comportamento sono iscritti nel loro codice genetico, la cultura non si trasmette per via genetica, ma è appresa. Siamo rimandati di nuovo al rapporto di esclusione reciproca tra natura e cultura. La cultura non è innata, non fa parte del nostro corredo biologico, ma è qualcosa che si acquisisce attraverso la trasmissione da una generazione all'altra, nel corso di un processo, a cui sarà dato in seguito il nome di "inculturazione". Che la cultura non è in-

nata lo aveva già capito nel Seicento il filosofo John Locke, secondo il quale idee e credenze derivano dall'esperienza nonostante che gli uomini le ritengano innate, ovvero naturali, soprattutto quelle apprese nella primissima infanzia. Ma Locke non aveva "sufficientemente capito – come con grande acume ha notato l'antropologa Annemarie de Waal Malefijt - che questo tipo di apprendimento aveva carattere sociale e lo aveva invece attribuito alle percezioni ed esperienze sensoriali di ciascun uomo. Tylor capì che l'uomo apprende in un contesto sociale"(de Waal Malefijt, 1978, p. 137).

Patrie culturali

Non dobbiamo pertanto meravigliarci se siamo così condizionati dalla cultura in cui siamo nati e cresciuti, quel mondo di esperienze e memorie, quelle patrie culturali che hanno cementato il senso di un'appartenenza alla propria comunità tanto da farne il vertice ottico del nostro sguardo etnocentrico sul mondo. L'aver dato al costume la forma della cultura ha significato il riscatto di tutto quello che per lungo tempo era stato visto solo come un «mucchio di spazzatura di svariate follie». Tramite il concetto di cultura il costume ha fatto il suo ingresso nel grande teatro dell'umanità, per diventare il fondale opaco che restituisce senso a vicende quotidiane e storie locali, segnando così il limite di una concezione astratta e universalista della ragione. Il costume diventa la metafora stessa della cultura. Come il costume anche la cultura è qualcosa che si indossa, ma che non si può cambiare con la stessa facilità con cui ci si cambia di abito.

L'etnocentrismo è dunque una costante universale, una sorta di riflesso condizionato, prodotto dal processo di inculturazione, ovvero alla mera circostanza di essere nati e cresciuti all'interno di quella determinata cultura e di esserne stati così performati da viverla come un datità naturale. Il processo attraverso cui un individuo assimila la cultura del proprio gruppo in maniera irriflessa è all'insegna della inconsapevolezza ed è fondato sull'interazione sociale, sull'imitazione e sulla inferenza. Attraverso tale processo, ogni individuo si appropria di quel bagaglio minimo, che gli è necessario per stare al mondo, anzi per fare parte del proprio mondo. A differenza degli animali che nascono già programmati dalla propria eredità biologica, la cultura è il nostro patrimonio sociale, contrapposto alla nostra eredità organica, che ci permette "di vivere insieme in una società organizzata, offrendoci soluzioni bell'e fatte per i nostri problemi, aiutandoci a prevedere il comportamento degli altri e permettendo agli altri di sapere quello che devono aspettarsi da noi" (Kluckhohn, 1979, p. 64).

La cultura è anche il regno delle permanenze, essendo all'origine di quei fenomeni di lunga durata, come le consuetudini e le mentalità, che hanno contribuito a farle assumere l'aspetto inerziale di una seconda natura. Questo ha fatto sì che qualsiasi tratto culturale può essere scambiato per naturale, per una sorta di riflesso innato, che ce lo fa percepire come una datità ontica, o la forza cieca di un istinto. In altre parole la cultura è spesso naturalizzata, tanto da rendercela estranea, lontana, a volte anche nemica. Non solo quella degli altri ma soprattutto la propria.

Corpi sequestrati

Mi limito a un solo esempio. Il corpo è sempre stato considerato, almeno da noi occidentali, parte della natura. Questa iscrizione simbolica del corpo nell'ordine naturale ce lo fa sentire come il nostro lato più autentico e spontaneo. In realtà nei nostri corpi di spontaneo c'è ben poco. Il corpo è infatti la nostra parte più conformista, quella su cui si imprime in maniera indelebile il marchio della cultura di appartenenza, tramite le pressioni congiunte dell'educazione, la moda, il potere, la morale, i media, la pubblicità ecc. Il nostro corpo ci appartiene dunque solo in parte, per il resto siamo noi ad appartenergli. Apparteniamo al nostro corpo perchè per una buona metà fa parte della cultura in cui a ciascuno è capitato di nascere e di crescere. "Gesti, portamento, sorriso, mimica facciale, abilità depositata nelle membra e nelle mani sono puri automatismi che sfuggono al controllo della coscienza, uniformando i nostri corpi ai trends culturali dominanti" (Pasquinelli, 1996, p.12). La cultura, nel dare forma al corpo, lo sottrae alla natura e fa del corpo il deposito muto del "dispotismo culturale" che trova in esso il proprio fondamento ontologico, sotto le false spoglie di una spontaneità naturale.

Nel momento in cui viene "incorporata" la cultura perde il suo carattere accidentale, per rivestirsi dei panni della necessità. "Espressione condensata e deposito di gesti, comportamenti e pratiche che la società riconosce e legittima, questo corpo anonimo, questo corpo collettivo o meglio questa rappresentazione collettiva del corpo, nel momento stesso in cui ci fa da tramite, facilitandoci il rapporto con il nostro corpo, ce lo rende altro da noi, irrimediabilmente estraneo e irraggiungibile" (*Ivi*, p.11). Ma nel contempo il corpo sembra riuscire a imprigionare la cultura e a mostrarcela. E lo fa in maniera diretta, con quella immediatezza che è sempre stata scambiata per naturale e che è invece il risultato faticoso di anni di apprendimento, di automatismi culturali acquisiti nell'infanzia e cresciuti nel tempo assieme

a noi, cui Marcel Mauss ha dato il nome di “tecniche del corpo”, che costituiscono il tramite attraverso cui ogni corpo si manifesta.

Senza che ce ne rendiamo conto i nostri corpi sono stati programmati dalla cultura: movimenti, posture fanno parte di quel linguaggio silenzioso che sotto l'apparenza della naturalezza ci impone invece un rigido codice culturale di cui noi ignoriamo perfino l'esistenza. Un ibrido tra natura e cultura che non corrisponde al proprio corpo ma che al contrario ha quel corpo a disposizione. E quel corpo a disposizione sfugge alla sua origine naturale per rivelarsi una costruzione culturale che come tale varia da cultura a cultura, da epoca ad epoca, ma che può essere percepito solo attraverso un medium, attraverso i suoi prodotti e i suoi effetti. Solo il corpo sembra riuscire a imprigionare la cultura e a mostrarcela. Chi non è infatti in grado di riconoscere la maniera di camminare di un francese da quella di un inglese, si chiede Marcel Mauss, dal momento che “non esiste un modo naturale di camminare” (Mauss, 1965, p. 390).

Il peccato originale dell'umanità

E invece ciascuno è convinto che il proprio modo di camminare o di pensare o di fare è quello giusto, cioè naturale. Al punto che ogni volta che veniamo a contatto con persone di altre culture si scatena una sorta di riflesso condizionato, che ci spinge a valorizzare le nostre abitudini a spese di quegli altri che cerchiamo di assoggettare alla centralità delle nostre regole ritenute decisamente superiori. Come forse si è già capito, l'etnocentrismo è una sorta di violenza originaria, che scatta quando ci troviamo coinvolti in altri mondi, altre storie, altre vite, che possono suscitare paura o disagio. Non si tratta però di una violenza assoluta bensì di una violenza relazionale che è provocata da quel particolare contesto di un “incontro al limite” tra noi e gli altri, come l'ha definito Ernesto De Martino, che rischia di “mettere in causa il sistema nel quale si è nati e cresciuti” (De Martino, 1980, p. 141) su entrambi versanti. Dove a fare il resto, ovvero il peggio, è la maniera autoreferenziale con cui ciascuno dei due antagonisti vive la propria appartenenza culturale come fosse una datità ontica. In altre parole l'etnocentrismo è il vero peccato originale dell'umanità, quell'a-priori che per ciascuno è la propria cultura, di cui non abbiamo né responsabilità né colpa, perché non solo non l'abbiamo scelta ma ne siamo stati scelti. E se c'è una colpa, è da riportare al carattere totalizzante di come è percepita, pensata e agita la cultura che viene vissuta in maniera simbiotica senza averne percezione né consapevolezza.

La violenza intrinseca dell'etnocentrismo è dunque particolarmente insidiosa proprio perché non viene riconosciuta come tale, poiché sfugge alla nostra attenzione per riaffiorare nella quotidianità di comportamenti anonimi e di insospettabili modi di essere che hanno a che fare con il mondo ovattato dell'abitudine e della ripetizione.

Una violenza soft che viene attivata dal peccato originale dell'etnocentrismo. Una violenza minimalista, opaca, silenziosa che pervade la nostra vita quotidiana ma che viene occultata o rimossa da chi la mette in atto e sottovalutata da chi potrebbe esserne vittima. Ma che non sempre viene percepita come tale poiché è prevalentemente una violenza simbolica finché non implode producendo effetti di realtà a volte devastanti, che anticipano, accompagnano e spesso mettono in moto la violenza fisica. E quando ce ne accorgiamo è sempre troppo tardi. Quando è accaduto l'irreparabile. La violenza è qualcosa che si costruisce nel momento stesso in cui si spiega, in cui accade. E una costruzione sociale a cui tutti partecipiamo senza accorgersene, senza saperlo, negli automatismi del quotidiano.

Crimini di pace

A questa violenza nascosta ha dato un nome Franco Basaglia che l'ha equiparata a un vero e proprio crimine, che si svolge sotto i nostri occhi senza che noi lo riconosciamo come tale. "Crimini di pace", intendendo con questa espressione tutte quelle pratiche repressive delle cosiddette "istituzioni totali" - manicomi, prigioni, scuole, corsie d'ospedali, pronto soccorso etc. (Goffmann, Foucault) - e quelle forme di disciplinamento dei corpi e delle menti che cancellano la dignità di individui stigmatizzati che vengono trattati come "non-persone" (Basaglia, Ongaro Basaglia 1975). Si tratta degli stessi meccanismi di distruzione dell'identità personale - fisica e psichica - che Primo Levi ha descritto e prima ancora ha vissuto di persona nella sua detenzione in un lager nazista, che oggi sembrano manifestarsi nel pieno della normalità quotidiana. Questa normalizzazione di comportamenti brutali era già stata registrata da Walter Benjamin che - dopo essere stato internato per tre mesi a Parigi in attesa del visto per gli Stati Uniti, arrivato troppo tardi - era giunto alla conclusione che lo "stato di emergenza in cui viviamo è la regola". Un'espressione drammatica ed efficace che è stata foriera di altri ossimori come i "centri di permanenza temporanei" - istituiti nel 1998 dalla legge sull'immigrazione (Turco-Napolitano) oggi ridenominati CIE (centri di identificazione ed espulsione) - dove recludiamo i disperati che approdano sulle nostre coste. Si tratta di una forma di

violenza che non nasce dal nulla, la sua esplosione non è altro che l'epilogo vistoso e funesto di una serie ininterrotta di piccole violenze quotidiane, che di per sé non appaiono pericolose, ma che lo diventano in seguito a un processo cumulativo che sfocerà nella violenza efferata del '900 (campi di sterminio nazisti, genocidio in Ruanda e Burundi, apartheid in Sudafrica, i famigerati CPT) e che non accenna a diminuire.

“Un *continuum* genocida”, come l’ha definito l’antropologa Nancy Scheper-Hughes, che vede una relazione diretta tra pace e guerra. “Mentre i crimini di guerra sono considerati una forma di violenza ordinaria, e quindi appaiono legittimati da una sorta di pubblico consenso, i crimini di pace, tra cui rientrano le forme quotidiane di violenza di Stato (...) rendono possibile un certo tipo di pace interna” che si basa su “forme di esclusione sociale, disumanizzazione, spersonalizzazione, e reificazione che normalizzano il comportamento brutale e la violenza verso gli altri” (Scheper-Hughes, 2005, p. 243). Si tratta di violenze sistematiche, perpetrate a livello quotidiano, nascoste, tollerate e spesso autorizzate che producono una violenza strisciante e invisibile – non solo perché sono praticate all’interno di istituzioni chiuse, ma perché sono legate a uno sfondo di consuetudini che rende difficile percepirla come tali.

Un continuum genocida

A volte basta un’inezia per scatenare la catena genocida. Mi limito solo a un esempio di quella violenza quotidiana fatta di ordinari misfatti, come la costruzione di un muro. Mi riferisco alla costruzione di muri a protezione di residenze esclusive, recintate e video sorvegliate, per i ceti più ricchi che si sono diffuse nell’ultimo quarto del XX secolo negli Stati Uniti, in Sudafrica, Brasile e che si stanno espandendo anche da noi in Italia. Vere fortezze assediate che escludono chi sta fuori, e creano con la costruzione di confini nuove forme di apartheid per i meno fortunati, nuove modalità di segregazione sociale spaziale ed economica che producono devianza e insicurezza su cui ha richiamato l’attenzione Pierpaolo Leschiutta. Sono costruzioni della paura di chi esclude che alimentano la violenza di chi è escluso e che in quanto escluso subisce a sua volta violenza (Leschiutta, 2010). In genere si tratta di gruppi sociali svantaggiati o di persone vulnerabili come disoccupati, vecchi, prostitute, clandestini, le cui vite contano meno che nulla, e che sono sempre più numerose e che diventano facilmente oggetto di discriminazione e di inferiorizzazione. Per non parlare di quella gogna che è stata inflitta ai palestinesi dalla costruzione da parte di

Israele di un muro che frammenta il tessuto urbano e sociale, costringendo migliaia di persone a sostare per ore ai posti di blocco tra un settore e l'altro di Gerusalemme, vite spezzate, calpestate, vessate, sottovalutate, ignorate, prodotte dalla natura totalitaria dell'espropriazione coloniale e della sua disumanizzazione sistematica, contro cui si scagliava il giovane Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* (Fanon, 1996).

Non è un caso se in questi ultimi anni vi è un crescente consenso sociale nei confronti della svalutazione di alcune forme di vita umana e di stili di vita che è alimentato e enfatizzato dai media. Dove la violenza non è solo fisica ma anche simbolica. Faccio un esempio elementare, che mi scandalizza ogni volta che si ripete ovvero ogni volta che esco di casa. Il fatto che chiunque si senta autorizzato in un supermercato, un bar, per strada a rivolgersi a perfetti sconosciuti con il "tu" quasi sempre immigrati soprattutto se poveri e neri. Una forma di inferiorizzazione e di infantilizzazione dell'Altro alieno che viene praticata anche a livello istituzionale da parte delle forze dell'ordine, carabinieri, poliziotti, uffici pubblici, nei pronto soccorso, che ha origini remote nella persistenza della condizione coloniale, nel rapporto dell'Occidente con i suoi altri, tra le zone centrali e quelle periferiche del mondo.

Già Fanon nei lontani anni '50 ha dedicato un capitolo intero di *Pelle nera, maschere bianche* per stigmatizzare la maniera in cui "un bianco nel rivolgersi a un negro si comporta esattamente come un adulto con un monello (..) con mezzi che puzzano di paternalismo lontano un miglio" (Fanon, *ivi* p. 57). Oggi come allora niente è cambiato, e dalla colonia è approdato alla postcolonia un razzismo istituzionale che si è infiltrato in maniera capillare in tutto il corpo sociale fino a contagiare l'opinione pubblica ma soprattutto comportamenti, gesti, *habitus* che contribuiscono ad aumentare il tasso di insicurezza degli immigrati e di conseguenza quello degli italiani.

Panico morale

Il sociologo britannico Stanley Cohen parla in casi come questo di "panico morale", intendendo con questa espressione la costruzione mediatica e ideologica della violenza che si concentra su un capro espiatorio – un tempo le sottoculture giovanili britanniche degli anni '50 (teddy boys, mod, punk, skinhead), ieri le rivolte delle *banlieu* francesi e oggi gli immigrati – che viene presentato come una minaccia ai valori e agli interessi sociali dominanti. Fondamentale è il ruolo svolto dai media che riescono a condizionare in maniera determinante l'approccio delle altre istituzioni –

magistratura, polizia, politica e opinion-makers di controllo e dell'opinione pubblica – facendo del soggetto deviante un simbolo del male. Il male assoluto, il nemico numero uno da neutralizzare. O meglio ancora da abbattere. Un meccanismo perverso di costruzione mediatica della devianza, che criminalizza o stigmatizza tutto ciò che si allontana dai valori e dalla morale dominante, dove la diffusione di un determinato panico morale non fa che innescare una spirale emotiva e psicologica il cui esito finale è quasi sempre un rafforzamento dello status e una *escalation* della “cultura del controllo” (Cohen, 2002).

Stando a una recente ricerca fatta dalla Università di Roma per la Regione Lazio, tra le preoccupazioni maggiori presenti nella vita quotidiana degli abitanti del Lazio sarebbero al primo posto la sicurezza, la criminalità e la delinquenza (al 78% donne e 62,6% uomini), al secondo le preoccupazioni per l'economia, il lavoro e la disoccupazione (60,4% uomini e 55,7% donne) al terzo le preoccupazioni per la crisi dei valori, il degrado sociale, lo scarso senso civico (31,3% donne e 26,3% uomini). Le soluzioni proposte dagli intervistati a questa escalation, peraltro realistica di panico morale, è stata delle peggiori: retate, mura che isolano, quartieri ghetto, residenze protette, porte blindate, sbarre alle finestre, videosorveglianza, panchine che impediscono a immigrati e barboni di sdraiarsi, ecc. (Leschiutta, 2010) Un'indagine che oltre a rivelarci gli effetti nefasti del panico morale dei nostri concittadini non ha fatto altro che rafforzare con le loro richieste la cultura del controllo, come accade ogni volta che si affrontano questi argomenti.

Ancora una volta è il panico morale a costruire la violenza, a individuare un capo espiatorio – immigrati, clandestini, zingari, rifugiati - su cui riversare i mali e le responsabilità di una società in difficoltà che permette di rafforzare il controllo sociale e il ruolo repressivo dello Stato, al punto da incrementare la violenza istituzionale. Tanto più che il capro espiatorio – che è sempre accuratamente costruito – può occultare la gravità della violenza istituzionale. In questo modo il panico morale distoglie l'attenzione da una violenza imminente che non viene riconosciuta come il vero pericolo e che pertanto le persone non sono in grado di fronteggiare. Avvertono la minaccia ma non riescono a riconoscerla anzi non la vogliono riconoscere, ma si limitano a rimuoverla, sia a livello privato che pubblico.

Stati di negazione

A moltiplicare gli effetti della violenza sulla vita delle persone e delle comunità è il tentativo disperato di attenuarne la percezione. In gergo psio-

coanalitico si chiama rimozione. A parlarne è ancora Stanley Cohen in un altro libro dal titolo fortemente allusivo, *Stati di negazione*, che parte dalla constatazione elementare secondo cui “persone, organizzazioni e intere società sono fornite di informazioni troppo inquietanti, minacciose o anomale perché siano interamente assorbite o apertamente riconosciute. Pertanto tale informazione è rimossa, negata, messa da parte o reinterpretata. Oppure ci si limita a registrarla ma le sue implicazioni – cognitive, emotive o morali – sono evitate, neutralizzate o razionalizzate” (Cohen, 2002, p. 27). Vedi olocausto, genocidio degli Armeni, la situazione palestinese, i milioni di profughi che fuggono da persecuzioni, stupri, tortura, guerra, malattie e altro ancora.

Secondo Cohen molto spesso accade che l'inconscio eriga una barriera che impedisce al pensiero di raggiungere la conoscenza consapevole in modo tale che le informazioni e i ricordi scivolano in una regione inaccessibile della mente. Una difesa contro una percezione minacciosa a livello personale. Un modo per chiudere gli occhi, o guardare altrove. Può accadere anche che intuiamo la realtà ma scegliamo di ignorarla perché ci conviene (la moglie fa finta di non sapere che il marito molesta la figlia bambina, il marito nonostante i comportamenti elusivi della moglie rimuove l'evidenza che lei ha un amante, oppure le false e tragiche speranze di malati terminali convinti di farcela ancora a vivere). Sappiamo e allo stesso tempo non vogliamo sapere.

Ma c'è anche il diniego come strumento di governo, un diniego che non è inconscio bensì è una strategia politica, è il normale mentire, la disinformazione, la copertura da parte delle autorità politiche di scandali, persone, gruppi di potere eversivi ecc. che in qualche modo noi tolleriamo. Più terribile di tutti è il diniego politico usato come risorsa di dominio e di controllo negli stati totalitari. Un diniego collettivo tipico di paesi repressivi, razzisti e colonialisti (Germania nazista, Argentina, Cile). Oppure come accade nell'Italia di oggi, si può avere accesso all'informazione ma in genere si cerca di graduarla se non proprio di rimuoverla, con grave danno della nostra responsabilità morale e politica.

Prevenzione e nuda vita

La risposta al panico morale da parte dell'Occidente ricco è stata il ricorso alla prevenzione che è ormai diventata una pratica della nostra tarda modernità, fatta da una “serie di misure, sia individuali che sociali, volte a diminuire le probabilità che certi eventi dannosi accadano” (Pitch, 2006, p.

24) che però riguardano solo i cittadini degli Stati nazione visti nella loro qualità di individui e di privati. Ma nel provvedere ad assicurarne l'incolumità rispetto a imprevisti, rischi e violenze la centralità che ha acquisito la prevenzione ha finito per impossessarsi delle nostre vite al punto di avere messo in atto una condizione di progettazione compulsiva generatrice di dipendenza" attraverso cui si realizzano le odierne modalità di controllo sociale. Anche per Zigmunt Bauman la modernità è ormai diventata "uno stato di emergenza continuo, ispirato e alimentato (...) dalla sensazione che qualcuno deve dare ordini se non si vuole perdere tutto." (Bauman, 2008, p. 38). Dove l'alternativa a un presente sicuro e a un futuro progettato è il dominio del caos. "Una minaccia sempre più realistica che proviene dalla progressiva erosione di quelle garanzie di stabilità e sicurezza da parte dello Stato che ormai appare del tutto inadeguato a fornire protezione e fiducia ai cittadini sul proprio territorio in seguito ai processi di globalizzazione, che stanno sottraendo pezzi della sua sovranità – attraverso i mercati finanziari, la delocalizzazione della forza lavoro, la deterritorializzazione, per cui il territorio non è più una componente costitutiva dello Stato-nazione, con la conseguente disaggregazione di funzioni che si esercitano ormai al di fuori del territorio nazionale" (Pasquinelli, 2012, p. 11) .

Di fronte a questa impotenza dello Stato nazione sembra che non resti altro che la "prevenzione fai-da-te". Una soluzione che è a portata di mano solo per chi se lo può permettere, mentre in seguito al progressivo smantellamento dello *Welfare State*, sono ormai a rischio i ceti impoveriti e le fasce meno abbienti. Nello stesso tempo l'imperativo della prevenzione ha finito per diventare una forma di disciplinamento (auto) imposto per giustificare modalità di repressione, segregazione, esclusione che costituiscono una risposta istituzionale forte a paure diffuse come le classi pericolose: gli immigrati, i clandestini, ecc.

Per chi è fuori dall'ombrello protettivo dell'Occidente la prevenzione è consistita e tuttora consiste in una fiducia messianica nello sviluppo, uno sviluppo senza limiti, che però sembra ormai arrivato al capolinea. Per un esperto come Gilbert Rist lo sviluppo non è altro che una "credenza occidentale", legittimata dalla *Weltanschauung* eurocentrica del progresso. Una credenza che da più di 60 anni "ha mobilitato non solo le speranze di milioni di persone, ma anche risorse finanziarie considerevoli, senza riuscire a colmare il divario spaventoso in termini di vantaggi economici e di standard di vita tra Nord e Sud del mondo, che non solo non è diminuito ma anzi non ha fatto altro che accrescersi". Uno sviluppo che "sembra allontanarsi, come l'orizzonte, a mano a mano che si crede di avvicinarvisi" (Rist, 1997, p. 7). Tanto da far dire a Rist che lo sviluppo esiste solo "attraverso

le azioni che esso legittima, le istituzioni che fa vivere e i segni che ne attestano la presenza”. Insomma è un insieme di discorsi o meglio di pratiche discorsive che oltre a milioni di persone hanno coinvolto e mobilitato organismi internazionali, tra cui ONU, UNESCO, una varietà sterminata di ONG, di agenzie e di istituzioni di cooperazione allo sviluppo impegnate in una lotta contro la miseria e la fame che invece di diminuire si sono accresciute. E se è riuscito a produrre dei risultati positivi o un qualche benessere attraverso le politiche degli aiuti internazionale per lo sviluppo è certamente finito al 98% nella tasche di noi occidentali.

Con il risultato che ai poveri del mondo - i migranti, i clandestini, i rifugiati, gli *homeless* - che non fanno parte della nostra stessa umanità, non resta che la “nuda vita”, dopo che li abbiamo spossessati di identità, appartenenza e diritti. *Displaced persons* che vengono a ingrossare le fila di una “eccedenza umana continuamente prodotta su scala globale” (Rahola, 2003, p. 8). Di fronte a questo fenomeno planetario di dimensioni gigantesche che ormai coinvolge milioni di persone ci sentiamo inermi o forse siamo solo ipocriti, prigionieri di una logica coloniale che ci divide in due, in sommersi e salvati. È il ritorno del rimosso fanoniano - la città bianca e la città nera - su scala globale.

Fare vivere e lasciare morire

Ancora una volta due pesi e due misure: per noi la prevenzione per gli altri la nuda vita secondo le logiche implacabili del biopotere che fa vivere i primi e lascia morire i secondi. Vorrei soffermarmi su due situazioni limite, dove il rischio è ormai diventato una routine per milioni di persone in fuga da fame, guerre, regimi dittatoriali, emergenze umanitarie, disastri ambientali che vengono respinti o tradotti in clandestini o confinati in luoghi di territorializzazione provvisoria. Masse residuali per una inclusione differenziale, persone in eccesso, che hanno come sbocco due possibilità una peggiore dell'altra. La figura del rifugiato, del “profugo interno” che non può letteralmente vivere altrove ovvero persone *internally displaced* che “vengono ricondotte all'interno di confini al di fuori dei quali dovrebbero essere riconosciuti come rifugiati” (*ivi*, p. 2). Già Hanna Arendt nelle *Origini del totalitarismo* aveva intuito il terribile cortocircuito tra cittadinanza e diritti umani, in base al quale “l'umanità, per tanto tempo considerata una famiglia di nazioni, aveva ormai raggiunto lo stadio in cui chiunque veniva escluso da una di queste comunità chiuse, rigidamente organizzate, si trovava altresì esclusa dall'intera famiglia delle nazioni, dall'umanità”

(Arendt, 2009, p. 407). Dal momento che l'iscrizione per nascita naturale nella nazione è il solo meccanismo su cui si fonda ogni possibile universalità dei diritti, se non sei cittadino di una qualche nazione non puoi essere soggetto di diritti umani, poiché la cittadinanza è la porta d'accesso per diventare titolare di quei diritti. E questo perché ogni possibilità di ottenere una forma "universale di riconoscimento cede il passo alla logica necessitante dell'appartenenza" garantita dallo Stato-nazione. Per cui, come commenta Federico Rahola "si compie un duplice e simultaneo tramonto, dei diritti umani e dello Stato nazione, in quanto ordini che si suppongono universali e i cui presupposti inclusivi entrano in crisi insieme ai confini su cui entrambi si reggono" (Rahola, 2003, p. 41)

L'altra figura è quella del clandestino così come viene costruito dalla terribile macchina antimigrazione che prende temporaneamente in carico la vita dei migranti per farne dei corpi docili e dei soggetti gestibili. Il passaggio attraverso il CPT ha come esito l'espulsione di un piccolo numero di migranti, mentre quelli che riescono materialmente a superare la frontiera saranno prodotti come clandestini destinati a ingrossare le fila dell'esercito di riserva della manodopera sottopagata. Non più come persone, bensì come "nuda vita", intesa come mera entità biologica, inclusa all'interno del territorio ma al di fuori dello spazio politico della polis.

Dall'etnocentrismo al razzismo

Persone senza documenti, senza appartenenza a uno Stato nazione, che, per come va il mondo oggi, è il solo garante di una identità certa. Privi di cittadinanza e di quelle garanzie giuridiche, che conferiscono l'inclusione e il riconoscimento, immigrati, clandestini, rifugiati sono ormai considerate "non-persone", ridotte come si è già detto a "nuda vita", così definita da Walter Benjamin e in seguito ripresa e sviluppata magistralmente da Giorgio Agamben. Dove la postura etnocentrica di noi occidentali nei confronti degli ultimi degli ultimi – vite razzializzate, segregate, disprezzate, sfruttate come forza lavoro a basso costo in un mondo socialmente e spazialmente diviso a scomparti – si è riconvertita in una replica seriale del rapporto coloniale tra cittadini e sudditi nel contesto feroce della globalizzazione neoliberista.

Una globalizzazione che produce sempre più scarti da recludere in campi profughi, centri di permanenza temporanea, prigioni, senza avere commesso alcun reato, mentre il controllo delle frontiere, erette per respingere la massa di indesiderati in cerca di una vita migliore continua a fare vittime.

Basta il caso di Lampedusa. Se il rifugiato è una “vittima depoliticizzata”, come lo ha definito Lisa Malkki, creato dalle stesse agenzie che si fanno carico della loro vita, “il clandestino prodotto dalla macchina antimigrazione può essere concepito come un *colpevole depoliticizzato*” (Gatta, 2009, p. 247) dove a guadagnarne sono i padroni del nord ma anche del sud d’Italia, che li usano come manodopera di riserva da sfruttare e sottopagare, approfittando della loro situazione di precarietà di persone senza diritti. La loro è “una particolare forma di inclusione differenziale che incorpora nel mercato del lavoro, e in generale nella società di ricezione, un buon numero di migranti nella forma specifica del clandestino utile, flessibile, temporaneo” (*ivi*, p. 248), “nuda vita” soggetta a deportabilità che risponde alla logica del biopotere. Secondo la magistrale analisi di Michel Foucault, se un tempo il potere sovrano “faceva morire e lasciava vivere”, oggi il biopotere della postmodernità “fa vivere e lascia morire”. Noi viviamo in un mondo segnato ancora dalla logica perversa del colonialismo, che sta riproducendo all’interno dello stesso territorio europeo la ricomparsa di distinzioni e gerarchie non solo tra cittadino e suddito ma anche tra nazioni centrali e periferiche segnalate da Miguel Mellino. Fare vivere noi occidentali ricchi e lasciare morire i predestinati, gli ultimi degli ultimi che cercano di afferrare le briciole delle nostre tavole, riversando nelle nostre acque territoriali i corpi di quanti non ce l’hanno fatta. La mia sensazione è quella di milioni di persone che muoiono al nostro posto, una barriera umana che fa da confine tra noi e l’abisso.

Fino a quando durerà il nostro etnocentrismo genocida?

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN G., (2005), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino
- ARENDT H., (2009), *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino
- BASAGLIA F.; ONAGRO BASAGLIA F., (1975), *Crimini di pace*, Einaudi, Torino
- BAUMAN Z., (2008), *La società sotto assedio*, Laterza, Bari
- BOAS F., (1972), *L’uomo primitivo*, Laterza Bari
- COHEN S., (2002), *Folk Devils and Moral Panics*, Routledge, London
- ID, (2002), *Stati di negazione*, Carocci, Roma
- DAL LAGO A., (1999), *Non persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano
- DE WAAL MALEFIT A., (1978), *Immagini dell’uomo. Storia del pensiero antropologico*, Armando, Roma
- DEI F. (a cura di), (2005), *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma

- DE MARTINO E., (1980), *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano
- FANON F., (1996) *Pelle nera, maschere bianche*, Marco Tropea, Milano
- ID., (2000), *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Torino
- FOUCAULT M., (1975), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino
- ID., (1990), *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Ponte alle grazie, Firenze
- ID., (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano
- GATTA G., (2009), *Migranti a Lampedusa: da esuli a clandestini*, in: "Parolechiave", n. 41, pp. 231-251
- ID., (2011a), *Clandestinità e luoghi terzi. Legittimazione, sicurezza, soggettività*, in "Rassegna italiana di sociologia", n. 1, pp. 37-62
- ID., (2011b), *Come in uno specchio. Il gioco delle identità a Lampedusa*, in U. Chelati Dirar, S. PALMA, A. TRIULZI, A. VOLTERRA (a cura di), *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Carocci, Roma, pp. 353-366
- GOFFMAN E., (2003), *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino
- GRILLO R., (2000), *Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni*, in "Afriche e Orienti", n. 3/4, pp. 9-16
- KLUCKHOHN C., (1979), *Lo specchio dell'uomo*, Garzanti, Milano
- LESCHIUTTA P., (2010), *La storia della paura, la paura della storia*, in Mascia G. *Come sconfiggere la paura*, Altamente, Roma
- MARTA C., (2011), *I diritti umani in Europa*, in Miranda A., Signorelli A., *Pensare e ripensare le migrazioni*, Sellerio Palermo, pp. 71-82
- MAUSS M., (1965), *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino
- MELLINO M., (2005), *Il pathos delle diaspore*, in "Parolechiave", n. 34, pp. 75-98
- ID., (2008), *Cittadinanze postcoloniali. Le migrazioni contemporanee e la critica postcoloniale*, "Quaderni di Rassegna Sindacale", n. 34
- MEZZADRA S. (a cura di), (2004), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi, Roma
- ID., (2006), *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza globalizzazione*, Ombre corte, Verona
- PASQUINELLI C., (1996), *Il corpo tra natura e cultura*, in M. Drazien (a cura di), *Dal corpo al corpo, Cosa Freudiana - Bollettino di psicanalisi*, pp. 11-18
- ID. (a cura di), (2005), *Occidentalismi*, Carocci, Roma
- ID., (2007), *Infibulazione. Il corpo violato*, Meltemi, Roma
- ID., (2008), *Travelling bodies/Corpi in viaggio*, in "Filosofia e Questioni Pubbliche", n1/08, pp.71-84
- ID., (2012), *Da immigrati a migranti*, in "Parolechiave", n. 46, pp. 1-17
- PASQUINELLI C., MELLINO M., (2010), *Cultura. Introduzione all'antropologia*, Carocci, Roma
- PITCH T., (2006), *La società della prevenzione*, Carocci, Roma

- RAHOLA F., (2003), *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombre corte, Verona
- RIST G., (1996), *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Bollati Borin-ghieri, Torino
- ROY A., (1997), *Il dio delle piccole cose*, Guanda, Milano
- SHEPHER-HUGES N., (2005), *Questioni di coscienza*, in F. Dei (a cura di) *Antro-pologia della violenza*, Meltemi, Roma
- SUMNER W.G., (1962), *Costumi di gruppo*, Comunità, Milano
- TYLOR, E.B., (1970), *Primitive Culture*, in P. ROSSI (a cura di) *Il concetto di cultura*, Einaudi Torino