

La colonia penale

Protagonista di *Nella colonia penale* (*In der Strafkolonie*. 1914), uno dei più famosi, quanto criptici e tenebrosi, racconti di Franz Kafka, è una misteriosa macchina metallica utilizzata per le esecuzioni capitali. Composta da un complesso meccanismo di ingranaggi, leve, aghi, tamponi e apparati di contenimento, la macchina iscrive sulla pelle dei condannati la legge da questi trasgredita e, dopo dodici lunghe ore di supplizio, eseguito pubblicamente, porta a termine la condanna trafiggendoli a morte.

Questo macabro marchingegno è al centro di un quadro narrativo piuttosto scarno: un famoso quanto anonimo esploratore è chiamato ad assistere all'utilizzo dimostrativo dello strumento di morte, ed a questo scopo un ufficiale, giudice, boia e manutentore della macchina al tempo stesso, sottopone a supplizio un soldato accusato di un futile gesto di insubordinazione. Nell'atmosfera spessa e abbacinata dell'isola sede della colonia penale, sotto i raggi implacabili di un rovente sole tropicale, si compie l'ultimo atto di una meccanica di potere ormai in disuso: l'esploratore, chiamato a giudicare dal nuovo potere, di recente insediamento nella colonia penale, sull'utilità di questo vistoso, quanto bizzarro, strumento di tortura e di morte, assiste sconcertato all'autoimmolazione dell'ufficiale stesso, il quale, una volta constatata l'ostilità dell'esploratore verso quella procedura, decide di sottoporsi a supplizio, sostituendosi al condannato. Tra lo sconcerto dei pochi presenti, l'ufficiale esala l'ultimo respiro trafitto a morte dalla macchina che, ormai fuori controllo, si autodistrugge in un vortice di pulegge, rondelle e ingranaggi scagliati nel cielo.

I tratti che maggiormente caratterizzano questo affascinante racconto kafkiano si condensano sul piano delle indistinzioni. Il sospettato è indistinto dal colpevole: secondo la procedura giudiziaria in vigore nella colonia l'accusato è il colpevole, e la sentenza di condanna, emessa dall'ufficiale senza alcuna procedura giudiziaria propria di uno stato di diritto, è una pura formalità. Il giudice è indistinto dal boia: è l'ufficiale ad emettere la sentenza ed a portarla ad esecuzione. La legge è la condanna a morte: l'imputato non conosce la colpa commessa e tantomeno la condanna a questa correlata, cosicché la legge stessa viene a sovrapporsi alla colpa e alla condanna, rendendosi indistinguibile. Il giudizio è indistinto dall'esecuzione della pena: la complessa procedura messa in atto dalla macchina trasforma il giudizio in morte, cosicché lo stesso supplizio, lungi dal costituire una forma veridizionale di tipo ordalico, dove l'individuo chiama a giudizio l'intervento divino come forma di sfida nei confronti del suo giudice, si trasforma in una pura ritualità di eccedenza di potere. Infine la conoscenza della legge è indistinta dal potere di dare la morte: il condannato-imputato conosce la colpa e la legge solo dopo interminabili ore di tormento, quando la macchina porta a termine l'incisione del dettato della legge stessa sulla sua pelle. E' in quel momento, e solo in quel momento, che l'atto di conoscenza dell'individuo autorizza il potere a dargli la morte. La capacità del potere di scrivere i corpi coincide con la sua capacità di dare la morte e la conoscenza al tempo stesso. E' forse questo il tratto che caratterizza maggiormente l'intera procedura. Un tratto che affascina a tal punto l'ufficiale da costringerlo ad attendere con trepidazione quell'istante di conoscenza e di morte che viene a ricomporsi negli occhi del condannato-imputato nell'ultimo atto del supplizio, quando la macchina, iscritta l'ultima lettera del dettato di legge sulla pelle dell'accusato, consente a quest'ultimo di leggere sul suo corpo la legge infranta per poi ucciderlo.

Questa lunga e importante serie di sovrapposizioni e di indistinzioni compone il nitido quadro di uno stato di eccezione. Riprendendo le riflessioni di Carl Smith, Giorgio

Agamben ha definito lo stato di eccezione, ovvero quella capacità del potere di includere l'individuo escludendolo, e al tempo stesso di escluderlo includendolo, come la condizione per la quale "la potenza vuota della legge vige a tal punto da diventare indiscernibile dalla vita"². Per questo nel racconto l'imputato è già colpevole e per questo l'ufficiale non attribuisce nessuna importanza alla colpa commessa: come dichiara candidamente Caligola, nell'omonimo dramma di Camus, forse la narrazione per antonomasia di uno stato di eccezione, non è importante definire la colpa, si è sempre colpevoli di fronte al potere.

E' proprio la vigenza di uno stato di eccezione nella colonia penale che assegna particolare significato al piano metaforico espresso dal racconto kafkiano. E' la pratica dell'iscrizione, è il tatuaggio punitivo portato a termine dalla macchina che pone al centro della narrazione la metafora di una sovranità di spada, quel potere sovrano che, secondo la definizione offerta da Michel Foucault, è capace di dare la morte o di lasciare in vita³.

Questa metafora sovranista si accompagna ad una metafora bellica (il racconto kafkiano metafora del contemporaneo primo conflitto mondiale) e soprattutto ad una metafora corporea: il corpo è una superficie d'iscrizione che il potere utilizza come supporto per le sue pratiche di comando e per la sua eccedenza sulla vita. Da questo punto di vista l'intero racconto appare come una grande metafora di metamorfosi e abbandono: la trasformazione epocale di un potere che si definisce attraverso la sua capacità di iscrivere il corpo, di dargli la morte o di lasciarlo in vita, e di farlo per mezzo di una spettacolarizzazione estrema del comando, e l'abbandono, altrettanto epocale, di un corpo un tempo segnato dalla pena e ora libero di segnarsi. Passaggio epocale da un potere vistoso, capace di dare la morte o di lasciare in vita, come si diceva, a cui corrisponde un corpo segnato dalla disciplina, ad un potere discreto, che preferisce far vivere o respingere nella morte, un biopotere foucaultiano che a tale scopo costruisce un corpo capace di incorporare il segno e di gestirlo in proprio. Quel vecchio potere indiscreto, spettacolare, piuttosto grossolano e cruento, che nel racconto sembra potersi identificare nel vecchio comandante, l'inventore della macchina (personaggio che per estremo paradosso era stato seppellito nel modo più discreto possibile, ovvero sotto una lapide in un lurido tugurio adibito a bettola lungo il porto della colonia), è stato sostituito da un nuovo potere, silenzioso e invisibile, identificato nel nuovo comandante, che desidera dismettere la macchina e la sua elaborata e spettacolare procedura punitiva⁴.

Osservando però con maggiore attenzione la trama metaforica kafkiana, emerge piuttosto chiaramente l'identificazione, poco immediata ma più corretta, con questo nuovo modello di potere è ravvisabile proprio nel personaggio che sembra rappresentarne l'avversario più risoluto, ovvero l'ufficiale. Figura tragica, espressione ultima del vecchio potere, suo unico rappresentante nella nuova dirigenza della colonia, l'ufficiale si trova nella condizione di esprimere totalmente la nuova pratica di comando decisa dal nuovo potere. Un potere che non ha più bisogno del corpo punito ed iscritto, e che al contrario incita, sollecita e lascia libero l'individuo di autoiscriversi, di interiorizzare il comando, di volere ciò che il potere vuole. Per questo l'ufficiale, nel suo estremo sacrificio, quando decide di sostituirsi al soldato condannato e di immolarsi lui stesso sotto gli implacabili aghi della macchina, di fatto esprime il compimento, sul suo stesso corpo, della duplice trasformazione del potere come capacità di segnare e del corpo come superficie d'iscrizione.

Questo nuovo corpo non ha più bisogno di una disciplina, di un marchio sulla sua pelle, ma ha interiorizzato il comando a tal punto da decidere autonomamente di segnarsi.

Emerge un nuovo e fondamentale livello metaforico: la metafora della definitiva eclisse di uno scambio simbolico fra potere e soggetto. L'individuo ora non è più in grado di "leggere" il comando, la legge iscritta sul suo corpo: per questo l'esploratore si dimostra incapace di leggere il dettato delle leggi sui delicati e consunti cartoni utilizzati dall'ufficiale per programmare nella macchina (come una sorta di scheda perforata ante litteram) il dettato di legge da incidere sulla pelle del condannato. Allo stesso tempo questa eclisse attribuisce al soggetto una sorta di duplicità, che è insita nella natura di questo nuovo potere che lo investe. Proprio quando dimostra la sua docilità, ovvero quando assume su di sé il comando dell'iscrizione, quando incorpora il potere fino a desiderare ciò che il potere vuole, l'individuo lo fa in modo resistenziale: l'ufficiale dimostra l'incorporazione del comando autoiscrivendosi, ma nel farlo, con il suo gesto di obbedienza e con la sua morte, oppone resistenza al potere che gli ordina di farlo.

E' evidente il complesso gioco metaforico che è in azione nel racconto kafkiano. Come è evidente la complessità dei piani di lettura a cui si presta il testo. Ciò che tuttavia ci interessa, per il nostro oggetto di ricerca, è l'immagine di questa trasformazione epocale delle relazioni di potere che interessano e attraversano il corpo. L'individuo si trova improvvisamente "libero" dal divieto di segnare il suo corpo, segno che è stato svincolato dalla sua originale significazione punitiva, e allo stesso tempo "libero" di utilizzare il suo corpo per incorporare il comando.

Tatuare e punire

La metafora kafkiana segna un passaggio epocale nelle relazioni di potere che passano attraverso i corpi: dal corpo come luogo d'interdizione al segno, al corpo come luogo d'iscrizione individuale. E' questa la trasformazione che definisce e consente l'emergenza del tatuaggio contemporaneo e quella domestichezza con la somatopoiesi che caratterizza in modo assolutamente trasversale le società occidentali, consumistiche e neoliberali, a partire dalla fine della seconda metà del XX secolo in poi. Somatopoiesi a cui bisogna ascrivere il tatuaggio, ma anche una serie infinita di pratiche metamorfiche, come il piercing, il branding, le bodymodifications (in gergo *bodmod*), termine quest'ultimo con il quale si definiscono una numerosa tipologia di micro o macrointerventi chirurgici amatoriali di trasformazione corporea, o ancora il fitness, il body building, la dietetica, la chirurgia plastica ecc.

Le statistiche oggi registrano una diffusione massiccia di piercing, tatuaggi e modificazioni corporee, una moda che attraversa anagrafi e ceti, e che indica una conclamata accettabilità sociale delle modificazioni corporee praticate dai soggetti in una ricerca identitaria sempre più personale e privata⁵. La disponibilità del corpo come supporto segnico per gli individui è qualcosa di assolutamente inedito per l'occidente e costituisce un fenomeno di cui è necessario capire la genesi e il sistema di pensiero che lo informa, quell'apriori che consente ai soggetti l'inesco della pensabilità di una libera segnatura e trasformazione corporea individuale.

La preclusione del corpo al segno vanta una lunga storia. Ripercorrere, anche se brevemente, questo percorso storico consente l'individuazione di una diacronia capace di sconvolgere discontinuità o continuità culturali sedimentante nel corso di una lunga tradizione di pensiero. La sostanziale continuità fra una cultura classica e pagana ed una cristiana e medievale, per quanto concerne la filosofia come modo di vita e la sessualità come modello di cura di sé, come magistralmente dimostrato dai seminali lavori di Pierre Hadot, Peter Brawn e Jacques Le Goff, trova un interessante riscontro anche per quanto

concerne il divieto per il soggetto dell'uso del proprio corpo come supporto segnico.

La continuità si concentra in una pratica di sovranità che segna il corpo dell'individuo, e che nel segnarlo sancisce un rapporto esclusivo fra segno sul corpo e reificazione, prigionia e colpevolezza. La pratica del tatuaggio punitivo o la marchiatura a fuoco è infatti un dato transtorico che implica la capacità del potere di segnare il corpo dello schiavo, del prigioniero e del reo, e nel farlo rende il corpo del cittadino immune al segno: nella cultura greco-romana il cittadino è privo di tatuaggi e altre segnature corporee. L'unica segnatura che a quest'ultimo è consentita è quella consequenziale alla sua implicita attività di cittadino, ovvero la guerra e la caccia. Ulisse viene riconosciuto dalla nutrice Euriclea grazie ad una cicatrice che l'eroe portava sin da ragazzo, ricordo vivente sulla pelle di una sanguinosa battuta di caccia al cinghiale (Hom., *Od.*, XIX, 319 e sgg.). Qualsiasi altro segno sul corpo implica una marginalità ed una alterità, una sottrazione del proprio corpo al libero uso dell'individuo.

Nella lunga storia di questa preclusione del corpo al segno è significativo registrare come il giudaismo prescrivesse già nell'Antico Testamento il divieto della pratica del tatuaggio a scopo rituale, e come individuasse nella figura di Caino, segnato sulla pelle dalla sua colpa omicida, una sorta di *protos eures* per l'intera cultura occidentale del peccatore e del reo segnato dalla colpa stessa sulla sua pelle. Erodoto, il primo storico ed etnografo dell'occidente, registra l'alterità dei Traci, la bellicosa popolazione insediata sui confini settentrionali dell'area continentale abitata dai Greci, osservando i vistosi tatuaggi che ornavano i corpi delle donne dell'aristocrazia⁶. A partire da questo momento il tatuaggio nella cultura greco-romana segnerà l'alterità barbarica e schiavile o l'infrazione della legge.

Il tatuaggio è infatti legato, in tutta la cultura antica, alla punizione del reo. L'uso punitivo del tatuaggio è pratica diffusa in tutto il mondo antico, dalla grecità classica alla tarda antichità. Platone⁷ ricorda che gli schiavi e gli stranieri sorpresi a rubare nei templi venivano puniti con un tatuaggio sulla fronte e sulle mani in modo da indicare esplicitamente l'infrazione commessa. Erodoto⁸, autore alessandrino di mimiambi del III sec. a.C., ci immerge in un quotidiano quadretto di vita cittadina dove una donna piuttosto disinibita minaccia il suo schiavo, accusato ingiustamente di aver concesso i suoi favori sessuali ad una rivale, di portarlo sulla pubblica piazza per farlo frustare e tatuare. È evidente come questo testo presupponesse un pubblico abituato ad osservare i tatuaggi punitivi sui volti e sui corpi degli schiavi. Proprio la frusta e l'inchiostro per il tatuaggio ricorrono come simboli della reificazione e della condanna in molte culture antiche. Erodoto⁹ ci ricorda come i Persiani tatuassero i prigionieri di guerra e gli schiavi. E ancora è sempre lo storico di Alicarnasso a riportare la curiosa storia di una rivolta di schiavi presso gli Sciti, popolo iranico stanziato sulla costa settentrionale del Mar Nero, domata con il solo uso della frusta: di fronte all'impossibilità di sconfiggere gli schiavi insorti con le armi, gli Sciti decidono di impugnare la frusta, alla cui vista i bellicosi schiavi ribelli reagiscono con terrore, gettando a terra lance e spade in segno di resa. Il segno sul corpo, praticato con il tatuaggio, con la frusta o con il ferro rovente, è una prerogativa del corpo reificato in tutto il mondo antico¹⁰.

Anche nel mondo romano abbiamo numerose testimonianze di un uso diffuso del tatuaggio a scopo punitivo. Petronio ricorda che gli schiavi fuggitivi, una volta catturati, venivano marchiati vistosamente con tatuaggi sul viso, mentre Svetonio attesta la diffusione in epoca imperiale del tatuaggio sulla fronte per i condannati ai lavori forzati¹¹. È interessante osservare che nel sistema penale romano imperiale la

marchiatura tramite tatuaggio dei condannati ai lavori nelle miniere (*ad metalla*) e di quelli utilizzati nei giochi gladiatori e nelle manifestazioni circensi (*ad munera*) era una pratica che prevedeva il tatuaggio sulla fronte delle iniziali del sovrano, oppure l'indicazione del crimine commesso o infine la segnalazione della pena inflitta. E' a questa pratica che si riferisce un editto del 316 d.C. di Costantino, conservato nel *Codex Theodosianus* (9,40,2): il primo imperatore cristiano dell'occidente, nell'invitare la burocrazia imperiale ad evitare le marchiature sul viso del condannato, parte del corpo che il nuovo credo cristiano riteneva sacra e intangibile, in quanto creata a somiglianza di Dio, invitava i magistrati ad infliggere il tatuaggio punitivo su altre parti del corpo, come gambe e braccia, meno compromesse con simbolismi religiosi.

Assistiamo con questo prezioso documento ad una conferma della continuità diacronica dell'intangibilità del corpo al segno e della significazione punitiva e sovranista di quest'ultimo. La nuova razionalità di potere che con Costantino emerge in occidente, una razionalità pastorale, sapientemente studiata da Michel Foucault e Paul Veyne, implica un nuovo uso del corpo, lasciato alle pratiche di sé del soggetto per quanto riguarda la castità e la morigeratezza sessuale (vedi le varie regole monastiche comparse nella tarda antichità), e tuttavia ancora affidato alla sovranità di spada per quanto riguarda la sua trasformazione in superficie d'iscrizione. Un affidamento che si mantiene inalterato nel corso di tutto il medioevo e che ricompare nella tragica testimonianza di Bartolomè de Las Casas, testimone del genocidio dei nativi sudamericani, il quale nelle sue cronache osservava inorridito il mosaico di marchiature a fuoco sui volti degli indios ridotti in schiavitù. E' questa pratica antica che ritroviamo, in una continuità significativa, nei sistemi penali delle principali potenze coloniali occidentali : il tatuaggio punitivo, con tanto di indicazione del crimine commesso o della legge infranta, è praticato sistemanticamente in tutti i luoghi di detenzione coloniali e nei bagni penali inglesi, francesi e statunitensi fra XVII e XIX secolo¹². E' questa pratica che, alle soglie del XX secolo, avrebbe consentito a Cesare Lombroso di annoverare il tatuaggio fra i segni identificativi del soggetto criminale¹³. Ed è sempre questa pratica, in questa lunga storia del segno punitivo sul corpo, che viene ad inserirsi il piano di dicibilità che è implicito nel Kafka di *Nella colonia penale*. Lo scrittore praghese, che leggeva resoconti e testi sul sistema penale coloniale francese, scrive proprio a partire da questo apriori di un corpo come superficie d'iscrizione del potere, corpo del quale parla e nel quale intravede un nuovo significato¹⁴.

Sarà tuttavia necessario attendere i viaggi di James Cook e il suo incontro con i corpi tatuati dei polinesiani per osservare la diffusione in occidente di un tatuaggio decorativo senza alcuna implicazione punitiva. A partire da quel momento indigeni polinesiani, micronesiani e melanesiani, o ancora marinai e coloni occidentali dal corpo interamente tatuato, cominceranno ad affollare dapprima le corti europee e successivamente le arene dei circhi. Verrà così a legittimarsi un uso spettacolare del tatuaggio e del segno del corpo, per il quale l'antica valenza penale verrà a sovrapporsi ad una nuova spettacolarizzazione del sé attraverso il corpo, sorta di atto di nascita di una vetrinizzazione del sé che, attraverso la diffusione degli "zoo umani" e delle esposizioni universali, verrà a costituire la prima manifestazione di una società dello spettacolo e dei consumi in fieri¹⁵.

La storia della diffusione del tattoo in occidente è caratterizzata proprio da questa lunga storia di un corpo sottratto al segno del soggetto e consegnato al segno della sovranità da una parte, e dall'altra dalla spettacolarizzazione del sé attraverso la riappropriazione di

una pratica corporea propria di popolazioni con le quali l'occidente era entrato in contatto nella fase centrale della sua espansione coloniale. Assistiamo in questo modo all'uso resistenziale del tatuaggio da parte delle marginalità sociali, come i carcerati, che alla fine del XIX secolo recuperano proprio i tatuaggi punitivi in uso nei bagni penali per costituire un linguaggio di resistenza sul proprio corpo, o come le gangs metropolitane o i bikers, che alla metà del XX secolo marchiano la loro marginalità proprio attraverso il tatuaggio. Assistiamo ancora all'uso decorativo del tatuaggio presso la working class nordamericana, che fra le due guerre del Novecento orna il proprio corpo con tatuaggi composti da motivi ornamentali come pin-ups girls, nomi propri, personaggi di fumetti, teschi, cuori, animali ecc. Si diffonde infine, a partire dalla seconda metà del Novecento, presso le donne l'uso del tatuaggio come strumento di lotta, volto a confermare la nascita di una nuova soggettività femminile autonoma. Tuttavia è solo a partire dagli anni Settanta e Novanta del Novecento che il tattoo, assieme alla grande famiglia delle bodymodifications si diffonde, attraverso quella che gli antropologi definiscono *Tattoo Reinassance*, in tutti gli strati sociali dell'occidente, perdendo definitivamente l'aura di stigma che lo aveva caratterizzato nella sua lunga storia¹⁶.

Questa curiosa storia di un corpo che recupera la capacità di segnarsi senza ricadere immediatamente nella significazione della colpa o della marginalità ci permette di osservare una pratica, quella di segnare il corpo attraverso delle microcicatrici e l'inserimento di inchiostro e che siamo abituati a definire tatuaggio, e differenti sistemi di pensiero che le danno significato. Da una parte la ritualità dei popoli del Pacifico, dall'altra il sistema reificatorio occidentale. Se volessimo esercitare uno scrupoloso nominalismo, allora il tatuaggio contemporaneo apparirà come qualcosa di completamente diverso dal tattoo (dal termine polinesiano ta-tu) o dalla pratica punitiva del segno sul corpo (definito dalle fonti greche e latine genericamente con i termini *graphein* o *inscrivere*). Possiamo affermare allora che il tattoo o il tatuaggio punitivo contribuiscono entrambe a consentire l'emersione di una pratica nuova, il tatuaggio contemporaneo appunto, che a sua volta viene informato da un nuovo sistema di pensiero, tutto da indagare e capire.

Questo nuovo sistema di pensiero è rilevato da un passaggio epocale, di cui sopra si è cercato di descrivere per sommi capi la lunga storia: con il diffondersi del tatuaggio e della generale domestichezza degli individui con la somatopoiesi il corpo perde la sua immunità al segno, è abbandonato dal potere e lasciato a disposizione dei soggetti, i quali, in modo improvviso e del tutto inedito, acquisiscono la capacità di segnarlo senza per questo incorrere nella significazione della colpa, della prigionia, del peccato o della reificazione. Emerge un nuovo corpo iscrivibile e tramonta un vecchio corpo precluso al segno. E' questa emersione, assieme a quella del sistema di pensiero che la rende possibile, che si cercherà di fornire una lettura nelle pagine seguenti.

Il bricoleur e l'indemoniato

Claude Lévy-Strauss, in uno dei testi fondamentali per lo strutturalismo, ha definito il *bricoleur* come colui che, nel suo progetto realizzativo di cose, pensieri, categorie ecc., è capace di utilizzare strumenti e materie prime occasionali, raccolte sporadicamente e casualmente, oggetti eteroclitici, previncolati, ovvero dotati di un senso nel sistema al quale originariamente appartenevano, riutilizzati dal *bricoleur* che li accosta come “il risultato contingente di tutte le occasioni che si sono presentate di rinnovare o di cambiare lo stock o di conservarlo con i residui di costruzioni o di distruzioni precedenti”¹⁷.

Potremmo leggere il tatuaggio contemporaneo come il gesto di un *bricoleur*, un individuo che recupera segni previncolati (per esempio i tatuaggi maori), riutilizzati e risemantizzati per un progetto nuovo e individuale. E' questa d'altronde la scelta ermeneutica condivisa da molti antropologi che si sono dedicati allo studio del tatuaggio nelle società occidentali contemporanee e che leggono questo oggetto culturale come la manifestazione di un individuo capace di operare una scelta di recupero, finalizzata alla costruzione di identità e ritualità perdute in società anomime e deritualizzate come quelle consumistiche di oggi¹⁸. Secondo questa prospettiva funzionalistica il tatuaggio verrebbe a costituirsi come strumento di un soggetto sovrano che opererebbe secondo tattiche di recupero: recupero del corpo segnato dalla colpa, recupero di una serie numerosa di motivi culturali eteroclitici, dal tattoo polinesiano, agli infiniti motivi ornamentali che formano le varie scuole di tatuaggio contemporaneo (tribalisti, neo-primitivisti, neo-fantasy ecc.) e risemantizzazione di tutto questo materiale segnico inflazionario in una ricerca identitaria funzionale ad una nuova ritualità di passaggio a vantaggio del soggetto. Ci troviamo, con questa lettura, di fronte al meccanismo funzionalistico che già Georg Simmel aveva messo in luce per quanto riguarda la funzione distintiva della moda, o ancora a quella capacità di costruzione di senso che la sociologia dei consumi e i *cultural studies* in generale attribuiscono al soggetto consumatore¹⁹.

Tuttavia se esaminiamo i tratti definitivi dell'attuale somatopoiesi osserviamo che queste pratiche implicano una totale assenza di scambio simbolico, di costruzione di senso condiviso. Il tattoo contemporaneo è un'autonarrazione fondata su un crittogramma: è il soggetto e solo lui a conoscere il significato dei segni che decide di farsi tatuare sul corpo. Inoltre le pratiche somatopoietiche sembrano catalizzare la duplice valenza di una messa a norma e di una resistenza alla norma, una duplicità che i soggetti sembrano produrre attraverso il libero uso del loro corpo. Così se la maggior parte dei tatuaggi si inseriscono in quell'attività decorativa che, assieme al fitness e alla dietetica, tende a normalizzare il corpo stesso secondo modelli estetici dominanti (si veda ad esempio il modello corporeo delle *suicide-girls* nella pornografia), allo stesso tempo molte pratiche di body modification estreme, come la castrazione volontaria avulsa da qualsiasi percorso di transessualità (i cosiddetti *moderni eunuchi*), tutte pratiche facilmente reperibili nel *Bodmod enzine*, sito web di riferimento per gli entusiasti del settore, sembrano produrre una saturazione della norma. Di fronte ad un modello estetico sessualmente binario, normalizzato secondo modelli di lipofobia e ipertonicità, la risposta resistenziale conseguente diventa un'azione autolesionistica capace di saturare la norma e allo stesso tempo di renderla totalmente riflessiva e solipsistica. Medesime considerazioni potrebbero essere formulate per il corpo anoressico/bulimico che, di fronte ad un incitamento continuo alla normalizzazione lipofuga del corpo, satura la norma fino al suo esaurimento.

In tutti questi casi presupporre un soggetto che attribuisce una nuova funzione ad elementi eteroclitici, che attribuisce nuovo significato agli stessi secondo un progetto personale, non sembra rispondere alla domanda centrale che il corpo tatuato di oggi ci pone, ovvero a quale gioco di verità e a quale apriori gli individui oggi obbediscono nel progetto metamorfico del proprio corpo.

Per rispondere a questa domanda dobbiamo osservare il tatuaggio e la somatopoiesi contemporanea come la manifestazione di un nuovo addensamento di relazioni di potere su, con e attraverso il corpo. In questo caso si tratta di osservare l'attuale domestichezza degli individui con la trasformazione e con il segno del/sul corpo come una microfisica

del potere. In questo caso il punto d'osservazione non è più un soggetto, oppure una libertà che viene inaspettatamente ripristinata (la libertà dell'individuo di segnare il proprio corpo repressa per secoli), ma le pratiche di sé e le tecniche di dominio che percorrono il corpo fino a formare l'individuo stesso. Individuo e segno sul corpo diventano il risultato di un incerto gioco di verità, di un atto di resistenza e di una pratica di potere.

Nell'assumere questo atteggiamento ermeneutico dobbiamo allora fare a meno dell'immagine del *bricoleur* e adottare l'immagine foucaultiana del "corpo come superficie d'iscrizione degli eventi"²⁰, ovvero pensare il soggetto come risultato delle pratiche di potere e delle pratiche di resistenza.

E' stato proprio questo il tentativo dell'intero percorso intellettuale di Michel Foucault: mostrare come il corpo del folle, del criminale, dell'isterica ecc. fosse una superficie d'intervento del potere e allo stesso tempo l'oggetto di una tecnica di sé praticata dagli individui che, lungi dal rappresentarsi il rapporto di potere che li attraversava, gli opponevano resistenza rilanciandolo al contempo (come ad esempio accadeva con le *lettres de cachet*). Da questo punto di vista la figura dell'indemoniato, che il filosofo francese studia nel suo manifestarsi in Europa in conseguenza della diffusione obbligatoria della confessione voluta dai capitolati tridentini, è la figura che dobbiamo sostituire a quella del *bricoleur*. L'indemoniato è un individuo penetrato e formato da un nuovo interessamento del potere sul corpo e per questo reagisce con l'impensato della possessione al nuovo livello di penetrazione del potere pastorale. In definitiva, "nella sua comparsa, nel suo sviluppo e nei meccanismi che la sorreggono, la possessione fa parte della storia politica del corpo"²¹.

A partire da questa diversa prospettiva, dove la libertà dei soggetti nel segnare il proprio corpo non appare più come una conquista o un recupero, ma come un rapporto tra governo e governati, come una tappa della storia politica dei corpi, dove i governati vengono costituiti dalle relazioni di potere che attraversano i loro corpi, e dove gli individui appaiono come effetto e rilancio del potere, la somatopoiesi contemporanea apparirà come un riposizionamento del potere e come una tecnica di sé. Se il segno sul corpo era vincolato alla colpa, alla reificazione e al peccato da un potere sovrano che aveva il diritto di far morire o di lasciar vivere, ora il corpo abbandonato dal segno appartiene ad un potere che si assume il diritto di far vivere o di respingere nella morte. Un potere che per queste sue nuove caratteristiche definiamo biopotere. Il riposizionamento di questo potere dall'interdizione e dal diritto esclusivo di segnare il corpo alla stimolazione e alla sollecitazione del segno sul corpo è caratteristico delle società contemporanee, e si inserisce in quel dispositivo neoliberale che produce e consuma libertà, che sollecita gli individui a farsi imprenditori di sé, e quindi ad utilizzare il proprio corpo come supporto carneo di una impresa, quella che il soggetto è chiamato a compiere per definire il sé²².

In questo dispositivo neoliberale il tatuaggio appare come una pratica attraverso la quale gli individui attuano una ermeneutica del sé, riconoscendosi come soggetti positivi che obbediscono ad un obbligo di verità sul sé e sull'imprenditoria fisica del sé. Gli individui vengono costituiti proprio da questa azione somatopoietica e si fanno al contempo punto di raccordo e di diffusione della presa del potere sui loro corpi. Allo stesso tempo, come è evidente nelle *bodmod* più intrusive e radicali, la metamorfosi corporee appaiono come l'effetto e il punto di rovesciamento di questo riposizionamento del potere sul versante del desiderio, dello stimolo, della cura di sé corporea.

Lungi dal recuperare una libertà d'iscrizione, il corpo tatuato ci parla di uno spazio, di un rapporto e di un gioco di verità: lo spazio di un corpo, dove si intersecano gli stimoli somatopoietici del potere e le istanze resistenziali degli individui, il rapporto di una governabilità, quella fra governo degli individui attraverso lo stimolo e rilancio di questa istanza da parte dei governati, e infine il gioco di verità della somatopoiesi, dove è questa pratica di sé a consentire agli individui di riconosceri come tali.

Questa complessa trama di potere e resistenza lascia tuttavia in ombra quel momento epocale che è la dismissione del corpo segnato dalla colpa. Se il potere oggi non ha più bisogno di corpi segnati dall'infamia, siamo sicuri che gli sia sufficiente istituire il controllo solo attraverso la stimolazione, il desiderio, l'incorporazione della norma, il dispositivo neoliberale dell'autoimprenditorialità? Questo corpo abbandonato al libero segno del soggetto è realmente un corpo abbandonato?

Tanatopolitica del corpo

La digitalizzazione dell'esistente ha consentito, in questi primi lustri del XXI secolo, la realizzazione e l'utilizzo sempre più estensivo di una nuova strumentalità di guerra: la tecnologia *unmanned*. Non solo droni aerei (UAV), ma anche droni terrestri (UTV), utilizzati per la sorveglianza di confini, per il supporto a terra delle truppe, per il disinnescamento di ordigni esplosivi, per le esecuzioni mirate, per l'attività di ISR (Intelligence, Surveillance and Reconnaissance) ecc. Gli eserciti e le polizie del XXI secolo sono sempre più robotizzate e conducono i conflitti sempre più massicciamente con strumenti pilotati a migliaia di chilometri dal teatro del loro utilizzo. L'emersione di questa nuova generazione di armamenti, che aveva visto attuate le sue prime sperimentazioni durante il secondo conflitto mondiale, viene attribuita per unanime consenso alla Revolution on Military Affairs (RMA), la nuova dottrina strategica adottata dalle forze armate statunitensi negli anni novanta²³.

Non è possibile, per lo spazio a disposizione e per l'oggetto di ricerca del presente lavoro, fornire un quadro teorico e storico sufficiente ad illustrare le implicazioni storiche, militari e filosofiche di questa nuova strumentalità bellica. Sia sufficiente qui elencare sommariamente le principali conseguenze pratiche dell'utilizzo dei sistemi d'arma *unmanned*. La prima conseguenza è una differenziazione discreta dei corpi: da una parte abbiamo corpi non sacrificabili, immuni, da proteggere rispetto alla morte (i corpi che guidano i droni e ipoteticamente i corpi dei popoli che quei droni proteggerebbero), dall'altra abbiamo corpi sacrificabili, totalmente esposti alla morte (i bersagli e la gente che li circonda). Una differenziazione che conduce ad una totale esteriorizzazione del rischio, dato che la guerra in questo caso prevede che si muoia da una parte sola. Da questo punto di vista la guerra non è più asimmetrica, ma unilaterale.

Seconda conseguenza è l'applicazione di un principio di individualizzazione totale. Le capacità di individuazione e annientamento del bersaglio umano della tecnologia *unmanned* sono praticamente infinite, tanto da poter ridurre il teatro di guerra ad una zona ristrettissima, come nel caso delle *kill-box*, zone delimitate digitalmente dai centri comando per un'operazione intensiva di fuoco, che può ridursi per estrema microniturizzazione al corpo del singolo bersaglio²⁴. Le capacità di individualizzazione, pur rilevanti, del biopotere novecentesco, erede di quelle altrettanto intrusive del pastorato cristiano, diventano ora incalcolabili, al pari di quelle generalizzanti, finalizzate al controllo e confinamento massiccio di popolazioni. In questo caso è il recente strumento del campo di concentramento a svolgere questa funzione: originariamente

utilizzato nelle guerre coloniali di fine Ottocento²⁵, il lager sarebbe stato poi recuperato e adattato dai regimi totalitari del Novecento, e poi trasformato oggi negli attuali centri di controllo e detenzione per clandestini, rifugiati ecc.

Terza fondamentale caratteristica è la numerosa serie di indistinzioni politiche che provoca l'attuale modello di guerra *unmanned*: indistinzione fra civile e militare (il personale militare utilizza armi e addestramento comune a quello delle polizie, le operazioni di ordine pubblico sono sempre più assimilate a quelle belliche, come si evince dalla nozione di *Red-zone* ecc.), indistinzione fra fronte e retrovia (il teatro bellico si estende dal corpo individuale all'intero pianeta), indistinzione fra bellico e umanitario (le guerre sono oggi sempre azioni umanitarie e inoltre la ricostruzione fa parte integrante del programma e del calcolo bellico, come è evidente nell'esempio di Gaza)²⁶.

Questa serie di indistinzioni indicano come oggi l'uso politico del corpo abbia subito un salto di qualità rispetto al biopotere novecentesco. La figura del kamikaze, diciamo la risposta "povera" al drone, incarna perfettamente questo nuovo livello: rispondendo alla totale invulnerabilità del nemico *unmanned*, il kamikaze trasforma il suo stesso corpo in strumento bellico, colpendo obiettivi civili in quelle che un tempo si chiamavano retrovie. La contrazione fra vicino e lontano, fra amico e nemico, fra politico e bellico trova qui compimento. E' evidente come il compito principale del biopotere, ovvero la presa in carico della vita, si sia trasformata in una differenziazione totale: da una parte vite da rendere immuni e intangibili, dall'altra totale disposizione della vita alla capacità di dare la morte. Biopotere e tantatopolitica vengono a fondersi²⁷.

Questo nuovo modello di guerra si prefigge di proteggere la vita eccedendola, differenziando digitalmente la vita e il corpo da salvare o da sacrificare. E' una guerra che, per queste caratteristiche, ripristina lo stato di "nuda vita" studiato da Agamben, quello stato di eccezione che abbiamo osservato agire ne *La colonia penale* dove, non a caso, i livelli di indistinguibilità erano analoghi a quelli innescati da una strumentalità *unmanned*.

Ci troviamo di fronte ad un nuovo uso politico del corpo, un uso che implica la sua riduzione a pura espressione biologica. L'operazione è evidente nella trasformazione neoliberale del corpo a puro valore di scambio, come magistralmente dimostrato da Melinda Cooper e Catherine Waldby nel loro lavoro sul *biolabour*. Nella medesima meccanica che presiede al dispositivo *unmanned*, anche in questo caso abbiamo da una parte una totale esteriorizzazione del rischio (sono gli individui che decidono di sottoporsi alle cure sperimentali a correre il rischio, e non le case farmaceutiche che li utilizzano), che implica a sua volta la riduzione dei corpi a espressione biologica da mettere a valore, e dall'altra un compimento del dispositivo neoliberale fondato sull'imprenditorialità di sé (gli individui che decidono di utilizzare il loro corpo per gli esperimenti farmaceutici agiscono in base a questo comando neoliberale incorporato). Possiamo allora tranquillamente affermare che ci troviamo di fronte ad un potere ed a un corpo che presuppongono un *biolabour* e una *biowar*.

Il nuovo uso biopolitico del corpo contrae l'antica sovranità di spada e il più recente biopotere. Una contrazione che dà luogo ad una sorta di biopotere tanatopolitico, dove il segno sul corpo si dimostra una esteriorità superflua rispetto ad una pratica distintiva fra vita da governare e vita da respingere nel non governato. Lo dimostra, ancora una volta, la prassi dell'utilizzo della tecnologia *unmanned*, dove i bersagli umani vengono definiti come "hostile behaviour bad actor" o "non cooperative human"²⁸. Quando le pratiche di potere dismettono la vistosità della punizione e preferiscono un esercizio tanatopolitico

invisibile, ubiquo e anonimo, quando il corpo è ridotto ad un'immagine opaca formata dai pixels di uno schermo in un sistema di puntamento e controllo distante migliaia di chilometri dall'obiettivo, è evidente che il corpo segnato ha perso ogni significato per il potere stesso.

Possiamo allora concludere che il corpo tatuato costituisce una sorta di risposta a questa nuova storia politica del corpo. Una reazione che, attraverso l'impensato che conduce al tatuaggio, alle *bodmod* e in generale alla somatopoiesi, utilizza il segno sul corpo come punto di intensificazione e di resistenza al controllo. Il processo implica un principio di saturazione: il corpo tatuato satura il principio di individualizzazione, recuperando il segno della colpa e utilizzandolo per rendere gli individui saturi di individualità e di riconoscibilità. Allo stesso tempo, in un gioco di verità resistenziale, rivendica un corpo ridotto a pura espressione biologica: è il caso delle *bodmod* più intrusive o socialmente meno accettabili. Infine porta a saturazione il consumo neoliberale di libertà: la somatopoiesi implica una imprenditoria di sé corporea che comporta da una parte una verità di sé di stampo neoliberale, ma al contempo la dismissione di una qualsiasi produzione di volere.

Siamo allora certi che se l'orrida macchina kafkiana dovesse oggi trovare nuova edizione, sarebbe dotata di totale capacità di morte, di totale potere di controllo e individuazione, di totale indistinzione fra colpevolezza e innocenza, e senz'altro del tutto disinteressata a segnare il corpo delle sue vittime.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio
1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi
2003 *Stato di eccezione (Homo sacer, II,1)*, Torino, Bollati Boringhieri
- Aktinson, Michael
2003 *Tattooed. The Sociologist of a Body Art*, Buffalo-Toronto-London, University of Toronto Press
- Brain, Robert
Allison, Jamie
2015 “The Necropolitics of Drones”, *International Political Sociology*, 9, 113-137
1989 *The Body decorated*, London, Thames and Hudson
- Butler, Judith
(tr.it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Milano, Sansoni, 2004)
- Canevacci, Massimo
1996 *Antropologia della comunicazione visuale. Per un feticismo metodologico*, Genova, Costa&Nolan
- Caplan, Jane (ed.)
2001 *Written on the Body: an History of Tattooing*, Princeton, Princeton University Press
- Cereda, Ambrogio
Carr, Matt
2010 “Slouching towards Dystopia: the new Military Futurism”, *Race & Class*, 51,13-32
2006 “Il racconto del corpo: il tatuaggio tra autobiografia e narrazione collettiva”, *Studi di Sociologia*, 44, 131-162
- Chamayou, Grégoire
2011 “The Manhunt Doctrine”, *Radical Philosophy*, 169,1-8
(2014 *Teoria del drone.Principi filosofici del diritto di uccidere*, Roma, DeriveApprodi)
- Coralluzzo, Valter
2015 “Guerre nuove, nuovissime anzi antiche, o dei conflitti armati contemporanei”, *Philosophy Kitchen*, numero monografico “Wargames, strategie, relazioni, rappresentazioni”, 2, 11-30
- De Mello, Margo

- 2000 *Bodies of Inscription. A cultural Theory of the Modern Tattoo Community*, Città?, Duke University Press
- Ellis, Juniper
2008 *Tattooing the World. Pacific Designs in Print & Skins*, New York, Colombia Universtiy Press
- Featherstone, Mike (ed.)
2000 *Body Modifications*, London, Sage Publications
- Foucault, Michel
2001 “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, in Michel Foucault, *Dits et écrits*, 1, n.84, Paris, Quarto-Gallimard, 109-1024
(tr.it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano, Feltrinelli, 2006)
- (tr.it. “I rapporti di potere passano all'interno dei corpi”, in Michel Foucault, *Discipline, potere, verità. Detti e scritti 1970-1984*, Bertani, Mauro & Zini, Valeria (eds), Milano, Marietti Editore, 2008 pagine?)
(tr.it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1976*, Milano, Feltrinelli, 2010a)
(tr.it. *Gli anormali. Corso al Collège de France 1975-1976*, Milano, Feltrinelli, 2010b)
- Fusaschi, Michela
2008 *Corporalmente corretto. Note di antropologia*, Rom, Meltemi
- Gilbert, Steve (ed.)
2000 *Tattoo History: a Sourcebook. An Anthology of Historical Records of Tattooing throughout the World*, New York, Juno Books
- Giroux, Henry
2014 “Neoliberal Violence in the Age of Orwellian Nightmares”, *Counterpunch*, 24 nov 2014
link
- Gregory, Derek
2011 “From a View to a Kill: Drones and Late Modern War”, *Theory, Culture and Society*, 28, 188-15
- Gustafson, Mark
1997 “Inscripta in fronte: Penal Tattooing in Late Antiquity”, *Classical Antiquity*, 16,1,79-103
2015 “The Tattoo in the Later Roman Empire and Beyond”, in Caplan, Jane (ed.), *Written on the Body: the Tattoo in European and American History*, Princeton, Princeton University Press, 17-31
- Herodas
1966 *The Mimes and Fragments*, ed. Knox, Alfred, with notes of Headam, Walter, Cambridge, Cambridge University Press
- Hyslop, Jonathan
2011 “The Invention of the Concentration Camp: Cuba, Southern Africa and the Philippines, 1896-1907”, *South African Historical Journal*, 63,251-276
- Jones, C. P.
1987 “Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity”, *Journal of Roman Studies*, 77,139-155
- Kafka, Franz
1919 *In der Strafkolonie* (tr.it. in Franz Kafka, *Tutti i racconti*, Milano, Arnoldo

- Mondadori, 1983, vol. II, 27-55)
- Kent, K (NOME?)
1997 "Decoratives Bodies. The Significance of Convit's Tattoos", *Journal of Australian Studies*, 53, 78-88
- Konstan, David
1989, "The Tyrant of Goddess. Herodas Fifth Mime", *Classical Antiquity*, 8, 267-282
- Latini, Micaela
2012 "Una macchina particolare': la guerra parallela di Kafka", in Grimaldi, Giorgio (ed.) *Ripensare la modernità*, Villasanta, Limina Mentis, 293-311
2014 "Scrivere la colpa. A proposito di In der Strafkolonie di Kafka", *Bollettino dell'Associazione Italiana di Germanistica*, 7, 103-114
- Lazzarato, Maurizio
2013 *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, DeriveApprodi
- Le Breton, David
(tr.it. *Antropologia del corpo e modernità*, Milano, Giuffrè, 2007)
(tr.it. *La pelle e la traccia. Le ferite del sé*, Roma, Meltemi, 2005)
- Leschiutta, Pierpaolo, "Le pegamene viventi. Interpretazione dei tatuaggi nell'antropologia positiva italiana", in *La ricerca folklorica*, 27, *Forme di famiglia. Ricerche per un atlante italiano*, aprile, 1993, 119-138
- Lévy-Strauss, Claude
(tr.it. *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, Milano, 1996)
- Liang, Qiao & Xiangsui, Wang
1989 *The Changing Face of War: Into the Fourth Generation*", *Marine Corps Gazette*, 10, 22-26
- Liotard, Philippe
2003 "Corps en kit", *Quasimodo*, 7, 7-20
- Marrone, Gianfranco
2007 *Il discorso di marca. Modelli semiotici per il branding* Roma-Bari, Laterza
- Mbembe, Achille
2003 "Necropolitics", *Public Culture*, 15, 11-40
- Mifflin, Margot
1997 *Bodies of Subversion: A secret History of Woman and Tattoo*, New York, Juno Books
- Mladek, Klaus
1994 "Ein eigentumlichen Apparat'. Franz Kafka 'In der Strafkolonie'", in Arnold Heinz Ludwig (ed.) *Text und Kritik*, Sonderband Franz Kafka, 1994, 115-142
- Pitts, Victoria
2003 *In the Flesh. The Cultural Politics of Body Modification*, New York, Palgrave Publications
- Policante, Amedeo
2012 "Foucault e le streghe. Soggettività confessionali e resistenza politica", *Materiali Foucaultiani*, 1, 235-259.
- Rogers, Ann & Hill, John
2014 *Unmanned. Drone Warfare and Global Security*, Toronto, Pluto Press
Ann Rogers-John Hill, *Unmanned, Drone Warfare and Global Security*

Sanders, Clinton R. & Veil, D. Angus

2008 *Customizing the Body. The Art and Culture of Tattooing*, Philadelphia, Temple University Press

Van Gulik, Willem

1982 *Irezumi. The Pattern of Dermatography in Japan*, Leiden, Casa editrice?