

Stefania Consigliere

La terra del rimosso

*Ogni cosa gli apparteneva – ma ciò non significava granché.
Il punto era sapere a cosa lui appartenesse,
quali tenebrosi poteri lo rivendicassero per proprio.*

Joseph Conrad, *Cuore di tenebra*

«Nettamente attuale»

§ 1. *Cuore di tenebra* fu pubblicato in tre puntate nel «Blackwood's Magazine» di Edimburgo nel 1899 e poi in volume nel 1903. I fatti che vi sono narrati risalgono, nella biografia dell'autore, a una decina d'anni prima: è il 1890 quando Conrad s'imbarca per la sua prima e unica avventura africana. Da bambino la grande parte di mappa ancora bianca al centro dell'Africa, in corrispondenza con la regione del fiume Congo, l'aveva fatto sognare di eroiche esplorazioni. Quando infine riesce ad andarvi, imbarcandosi come comandante su una nave della Société Anonyme Belge pour le Commerce du Haut-Congo, ne ritorna quasi in fin di vita e carico di una verità amara, «la disgustosa conoscenza della più abietta corsa al saccheggio che abbia mai deturpato la storia della coscienza umana e delle esplorazioni geografiche» (Conrad 1924). Tale conoscenza è consegnata a caldo a qualche pagina di diario e a una manciata di lettere, dal tono piuttosto reticente, e sedimenta qualche anno dopo dapprima nelle pagine del romanzo e poi in quelle di un breve saggio pubblicato nel 1924 e intitolato *Geography and some explorers*.

Rammentiamo a grandi linee il contesto storico dell'avventura africana di Conrad. A partire dagli anni Sessanta dell'Ottocento, in pieno periodo di espansione capitalista, gli stati europei cominciarono a manovrare per accaparrarsi quante più “zone d'influenza” in Africa possibile. Particolarmente attivo in queste trattative era stato il re belga Leopoldo II, che per dare gambe all'espansione del suo regno aveva convocato diverse conferenze geografiche internazionali e promosso associazioni per l'esplorazione e la civilizzazione dell'Africa. Pubblicamente, questa corsa alla terra veniva presentata come missione civilizzatrice che avrebbe portato il progresso all'umanità tutta, e permesso ai paesi che ancora vivevano nelle più impenetrabili tenebre di ignoranza e arretratezza di entrare nei grandi circuiti internazionali del mercato e della ricchezza. Al termine di questo periodo la conferenza di Berlino, convocata nel 1884-85, attribuì alla Francia i territori a nord del bacino del Congo e costituì sui territori a sud lo Stato Indipendente del Congo, il cui sovrano *a titolo personale* sarebbe stato Leopoldo II del Belgio.

Quando Conrad vi arrivò, la corona belga controllava il territorio dello Stato Indipendente del Congo attraverso un amministratore generale, quindici commissari provinciali e, soprattutto, attraverso le attività dell'ubiqua Société Anonyme – quella stessa, appunto, presso la quale Conrad aveva trovato impiego. La distanza fra i pronunciamenti europei e i fatti africani non avrebbe potuto essere più grande: mentre dai palchi delle conferenze geografiche e sulle pagine dei giornali si diceva di voler liberare le popolazioni africane dall'oscurità e dalla barbarie attraverso la promozione del valore del lavoro e la circolazione delle ricchezze, la Société Anonyme operava brutalmente secondo un'inflessibile logica di sfruttamento. Le popolazioni locali erano costrette a *corvée* di durissimi lavori forzati, mentre l'ordine veniva mantenuto con sistematica e impunita violenza. Questa situazione non era nuova, né rara: dappertutto l'“incontro” coloniale avveniva in queste forme, dappertutto era rapina. Le ricostruzioni storiche dicono tuttavia che, nel generale orrore coloniale, la situazione dello Stato Indipendente del Congo era particolarmente orribile: le violenze, gli abusi e le spoliazioni vi arrivarono infatti alle proporzioni di un vero e proprio genocidio.

Nel frattempo, col pretesto scientifico di ampliare le conoscenze geografiche, le missioni di esplorazione finanziate dalla corona belga non cessavano di allargare i confini del Congo, al punto che le altre potenze coloniali, e in particolare la Gran Bretagna, temettero che il vero piano di Leopoldo fosse quello di formare un vasto impero centroafricano che si estendesse dall'Oceano Indiano a quello Atlantico. A fronte di un simile rischio ebbe termine la tolleranza dei metodi. La Gran Bretagna – che aveva sostenuto l'impresa

leopoldina fintantoché questa si era presentata come ispirata a scopi scientifico-geografici, economicamente liberisti e genericamente umanitari – ebbe buon gioco a denunciare la distanza fra intenzioni proclamate e pratica reale. A partire dal 1900 cominciarono a diffondersi notizie sui metodi del sovrano belga; campagne di stampa montarono l'opinione pubblica inglese, e parte di quella statunitense, contro Leopoldo; e nel 1903 una relazione di Roger Casement, console britannico a Boma incaricato di indagare sui fatti, suscitò una reazione tale da indurre lo stesso Leopoldo a nominare una commissione d'inchiesta, la quale tuttavia, nel 1905, confermò nei fatti la relazione di Casement. L'indignazione pubblica cadde sul monarca: nel 1908, a seguito di queste pressioni e di un lungo lavoro diplomatico, il Congo venne escluso dai possedimenti privati di Leopoldo II e divenne colonia belga.

§ 2. Conrad ha senz'altro qualcosa da dire sui metodi di Leopoldo e dei suoi ambasciatori di civiltà nel cuore dell'Africa. Ma se la cosa si fermasse qui, si leggerebbe *Cuore di tenebra* come si leggono le testimonianze delle innumerevoli atrocità commesse nel corso della storia: con orrore e con pietà, ma anche con un sottile senso di distanza storica; con l'idea che queste cose, oggi, qui, non succedono più.

Tale lettura è senz'altro possibile, ed è stata fatta. Essa si concentra sulla particolare situazione del Congo in quanto dominio personale di Leopoldo e imputa gli orrori che vi avvenivano agli interessi e ai disinteressi della corona belga. C'è molto di vero in tutto ciò, ma è una verità che non basta. Anche senza volerlo, nel leggere un *resoconto dei fatti* nel quale compare un nome di colpevole si tende a prendere immediata distanza morale e storica dai responsabili, a separare l'"adesso" dall'"allora", il "qui" che abitiamo e l'"altrove" della narrazione. Ben comprensibile come strategia di difesa psicologica, tale distanziamento frappone un velo fra la nostra civiltà e la nostra consapevolezza: esso arriva fino ad ammettere che *perfino noi occidentali* siamo stati, nel passato, bestiali e rapaci; ma – aggiunge implicitamente – adesso che non siamo più tali possiamo guardare con debita distanza e giusta indignazione alle antiche brutalità, prender parte senza residui per la civiltà contro ogni forma di barbarie. Queste letture operano dunque una civile messa a distanza dei fatti narrati rispetto a noi, confinano ciò che è avvenuto all'interno di *uno* spazio e di *un* tempo che supponiamo ormai chiusi e superati, e ci impediscono di sentirne le risonanze nel presente.

La saggezza letteraria di Conrad evita la trappola: *Cuore di tenebra* non permette alcuna manovra di distanziamento e immerge il lettore in un'atmosfera nella quale l'operazione di *prender parte per la civiltà* è tutt'altro che scontata. Certo, le mani di Leopoldo grondano sangue – talmente tanto che non è neppure possibile (come invece sarà a lungo possibile ad altre potenze coloniali) nascondere o minimizzarlo: chi vuole puntare ai fatti storici può leggere *Cuore di tenebra* insieme alla relazione di Casement, e la pista è fertile. Non è a questo, però, che mira Conrad. Oltre al computo dei morti, oltre alla cronaca di quanto insopportabili fossero, nel cuore dell'Africa, i metodi dei colonizzatori, c'è qualcos'altro che bisogna far emergere: qualcosa di più sottile, più oscuro e meno articolabile di qualsiasi denuncia dei fatti. Qualcosa che inquieta perché fa sfumare la linea che separa la civiltà dalla barbarie, rendendo indecidibile il campo. È quel che di più profondo si è rivelato a Conrad, la «disgustosa conoscenza» raggiunta durante il viaggio sul fiume Congo. Come dirla? Come farla sentire?

Per cominciare, bisogna eliminare ogni contiguità con un resoconto, e quindi togliere al lettore la possibilità di situare con esattezza (e quindi di distanziare rispetto a sé) i fatti. Fra il manoscritto e il testo definitivo Conrad espunge completamente i pur rari riferimenti a una localizzazione geografica precisa: ci sono «negri» e «cannibali», ci sono «pellegrini», c'è un «un fiume enorme, che somigliava straordinariamente, sulla carta, a un immenso serpente sgomitolato»; ma nel testo, ad esempio, la parola Africa non compare mai, né alcun altro toponimo reale. La strategia è letteraria è anche filosofica e conoscitiva: per mettere a fuoco ciò che sta sotto, che è poco dicibile, bisogna che ciò che sta in primo piano sia sfocato. L'eliminazione dei riferimenti reali sposta il racconto su un piano ontologico molto più vasto.

L'assenza di punti di repere storico-geografici ha un sottile effetto straniante che apre la strada alla più caratteristica, e massima, prestazione letteraria dell'opera: *Cuore di tenebra* immerge il lettore in uno spazio allucinatorio mimetico rispetto a quello in cui i fatti si svolgono.

C'è, per cominciare, l'espedito del racconto nel racconto. In una strana atmosfera di tramonto sul fiume, il personaggio Marlow narra a un manipolo di ascoltatori (non sappiamo se avvinti, infastiditi o annoiati) di un'avventura occorsagli tempo prima. Ma la situazione in cui Marlow parla è talmente lontana da quella che racconta, che egli stesso dubita di poter essere compreso. E ciò di cui racconta – ovvero la parte maggiore del romanzo – ha fin da subito i tratti del delirio, somiglia a un sogno fatto durante una febbre, in cui le normali ragioni, i rapporti di causa-effetto, la comune abitabilità del mondo siano resi instabili o inoperanti. Un sogno, tuttavia, che oltre al carattere dell'incubo ha anche quello dell'agnizione e

che, proprio per questo, vale la pena di raccontare.

Come nella logica dei sogni, anche in *Cuore di tenebra* gli orrori menzionabili, i “fatti di superficie” accaduti in un certo luogo e in un certo tempo, sono segni di altri fatti molto più profondi, immenzionabili e invisibili. Il romanzo cerca di portare il lettore verso il trauma che soggiace al sintomo: a uno strato d’orrore fondamentale che Conrad, nel 1899, arriva ad approssimare. Ci si avvicina, lo indica, lo fiuta; lo riproduce coi mezzi a sua disposizione. Ma non ne ha la chiave.

§ 3. La chiave l’abbiamo noi – in teoria.

Nel chiamare in causa lo sfruttamento coloniale e il dominio sugli uomini come fenomeno generale, il romanzo chiama in causa, oscuramente, i fondamenti stessi dell’Occidente, ovvero di quella civiltà che a un certo punto della sua traiettoria ha prodotto il colonialismo, il capitalismo e l’imperialismo; e che avrebbe prodotto, di lì a poco, lo stato totalitario, i campi di concentramento, la glaciazione post-bellica, il perfezionamento delle tecniche di tortura e l’attuale regime neoliberale di eternizzazione dell’insoddisfazione e di distruzione di ogni alterità.

Questi sviluppi Conrad, per sua fortuna, non li conosce. Ne intuisce l’ombra, e quella prova a descrivere a partire dalla sua posizione storica. Il suo problema è appunto l’oscurità, il non riuscire a vedere abbastanza chiaramente. Quel che ha vissuto in Africa svela un baco della civiltà occidentale, una propensione che, se rinforzata, porterebbe verso plaghe troppo orribili per poter essere osservate a occhio nudo. Le parole di Marlow lo indicano, ma non lo rivelano – e dove il caso lo velano, come nell’episodio con la promessa sposa di Kurtz. È l’intero romanzo che, ricreando mimeticamente l’insostenibilità di quanto già accaduto, anticipa l’insostenibilità a venire. Per noi, che arriviamo a valle di un secolo di storia, il problema dovrebbe essere semmai di visibilità eccessiva: cent’anni di riflettori e luce abbagliante su ciò a cui *Cuore di tenebra* può solo accennare, lampi potenti di «disgustosa conoscenza» del tutto analoga a quella che colpì la vista di Conrad durante il suo viaggio sul fiume Congo.

Su tutto ciò può capitare di aver voglia di chiudere gli occhi: ci sono traumi storici che diventano lavorabili solo a un paio di generazioni di distanza. Prima o poi, comunque, qualcosa costringe a riaprirli e sarebbe meglio, in quei casi, farsi trovare preparati. Preparati non siamo, e qui sta la radice del turbamento che *Cuore di tenebra* continua a indurre anche nei lettori contemporanei. Nelle sue pagine riconosciamo, in filigrana, la storia successiva del Novecento; siamo nella posizione per comprendere il nocciolo dell’opera più dell’autore stesso: per comprenderla anche secondo quanto l’ha seguita, anziché solo secondo quanto la precede; *ma ancora non siamo in misura di farlo* – come se, dal secolo che ci separa dalla sua pubblicazione, non avessimo imparato nulla.

Il Novecento ha lasciato un legato enorme, magmatico, fatto di ricchezze conoscitive e politiche mai ancora viste nella storia dell’Occidente e di un insieme inaudito di atrocità messe in opera con grande razionalità e perfetta efficienza. Nessuna parte di questa eredità è ancora stata aperta: imperterriti, facciamo come se la scienza che pratichiamo fosse quella newtoniana; come se il progresso economico-industriale fosse l’orizzonte unico dell’avventura umana; come se l’antropologia non avesse ripetutamente chiamato in causa, e relativizzato, il modo in cui pensiamo il mondo; e come se Auschwitz fosse l’orribile parentesi di un momento storico circoscritto, inspiegabile e temporanea emersione della peggior barbarie nel cuore stesso della più alta civiltà del pianeta. Facciamo dunque come se il Novecento intero non ci fosse mai stato, come se i nostri parametri potessero essere ancora quelli di prima della tormenta: prima della crisi dei fondamenti nella scienza e del fondamento nelle società; prima dei totalitarismi; prima dei campi.

Pure, il Novecento c’è stato eccome e noi ne siamo figli e nipoti. «Quasi nessuno dei principi etici che il nostro tempo ha creduto di poter riconoscere come validi ha retto alla prova decisiva, quella di un’*Ethica more Auschwitz demonstrata*» (Agamben 1998, p. 9). Si può continuare a far finta di nulla? Da questa separazione schizofrenica dalla nostra stessa storia – e da parti di noi – bisogna uscire. Bisogna mettere *Cuore di tenebra* in costellazione col presente.

§ 4. *Cuore di tenebra* può essere letto come un resoconto di spoliazione coloniale; come un percorso iniziatico dentro le oscurità di un continente ignoto e proverbialmente *nero*; come verbale dell’incontro con un *remarkable man* di smisurata ambizione e di rari talenti; come un affaccio sull’oscurità del cuore umano; come una descrizione razzista che disumanizza i neri d’Africa o come un’accusa radicale e schifata dei bianchi d’Europa. Ogni lettura ha i suoi esegeti e le sue ragioni: una storia della ricezione del testo lungo il

Novecento sarebbe forse già commento sufficiente (si veda, ad esempio, la bibliografia riportata in Sertoli 1999).

Qui vorrei tentare un'altra pista: usare il romanzo come reagente per capire qualcosa di come siamo fatti. Il giro è lungo. Si parte dagli echi lugubri e ineludibili che il romanzo continua a generare: le risonanze segnalano i luoghi in cui corde profonde producono in noi la medesima intonazione delle pagine conradiane; parti di noi in cui siamo e conformi a quello sguardo sul mondo e all'umanità che tale sguardo getta. Poi occorre misurare, e prendere atto, della distanza che ci separa da Conrad, di tutto ciò che il tempo fra lui e noi ha prodotto. Infine si tratterà di scegliere: e qui ognuno risponde di sé solamente.

Questa lettura chiama in causa due delle piste critiche più avventurose e feconde del Novecento: l'archeologia e l'antropologia. La prima è scavo nelle profondità storiche alla ricerca delle invisibili determinazioni di lunga e lunghissima durata che agiscono su di noi; e, specularmente, delle fratture altrettanto invisibili che, periodicamente, separano le epoche (Foucault 1969, 1971, 1984; Melandri 1968). La seconda è viaggio fuori dal noto, nello spaesamento che consente, più ancora che di vedere l'altro, di arrivare a vedere sé (Remotti 1990-2009). Entrambe provocano ciò che Brecht chiamava *straniamento*: la percezione di ciò che è noto e familiare come strano e alieno (*unheimlich*, perturbante, nella celebre definizione di Freud). Ma in quanto piste critiche esse permettono, per così dire, una derapata controllata, l'immersione un po' più sicura in ciò che, affrontato senza preparazione, rischierebbe di essere troppo destabilizzante – come, appunto, la «disgustosa conoscenza» conradiana.

Lo spaesamento che arriva per via antropologica è, rispetto a quello che arriva per via archeologica, più immediatamente efficace, più rapido e violento nel destrutturare il mondo e la presenza al mondo del soggetto: per questo, anche, è più temibile. Esso dispone però anche di percorsi espressivi battuti, entro i quali chi supera lo shock può organizzare l'esperienza e prepararvi altri, accompagnandoli fino alla sua soglia. Fra questi è appunto il racconto di viaggio, il resoconto antropologico che, nel riferire i "fatti" di un contesto, non può fare a meno di riferire anche le trasformazioni soggettive che l'incontro con quel contesto ha prodotto. Non è un caso allora che, nello stesso periodo in cui l'Occidente comincia a produrre i primi resoconti etnografici scientifici, *Cuore di tenebra* racconti in prima istanza del viaggio in un altrove radicale e sconcertante, un mondo oscuro e confuso dove la stessa realtà sembra venire meno. «Troppo sole; o il paese, forse», si sente rispondere Marlow, quando chiede ragione del suicidio di un funzionario bianco. Ai tropici, fra i barbari, tutto può succedere (è certamente per questo che, ovunque possibile, costruiamo Club Med e resort turistici tutti identici fra di loro: perché l'alterità radicale ci è difficile da sopportare). Ma a questo primo straniamento *Cuore di tenebra* ne sovrappone un secondo, archeologico questa volta, meno visibile e meno dicibile, ma ben presente dalla prima all'ultima riga del testo e che, entrando in chiasmo col primo, produce un eccellente dispositivo ottico che permette di intravedere, per agnizioni improvvisi, l'acqua culturale nella quale come pesci nuotiamo. In quest'acqua, *dentro di noi*, può succedere di tutto.

Risonanze

§ 5. La critica ha discusso molto, e con buoni argomenti, sulla localizzazione del buio in *Cuore di tenebra*: se buia sia l'Africa, che chiama a sé la parte oscura di ciascun uomo che abbia abbastanza fegato da sporgersi oltre il suo bordo; o se buia sia l'Europa, con le sue atrocità ricoperte di nobili parole, col pozzo di brame e di pulsioni che instilla nei suoi membri come parte in ombra della civilizzazione; e col suo esser stata anch'essa, a suo tempo, luogo di colonizzazione. La prima lettura, tipica della mentalità coloniale, farebbe del romanzo di Conrad un libello tutto sommato razzista, accomunandolo a molta letteratura coeva. La seconda sarebbe sottoscritta, fra gli altri, da Freud. Il romanzo, tuttavia, sembra confortarle tutt'e due – e andare oltre. *L'incipit* dice già tutto, sotto forma di paradossale contrasto: ma al lettore, per il momento, la comprensione è preclusa. È giustamente, perché solo l'uscita dall'*idiotismo* di chi parla un solo idioma e conosce un solo luogo della terra permette la comprensione; per tracciare la rotta, per triangolare, c'è bisogno di almeno due punti.

La strana situazione in cui Conrad c'immerge all'inizio del racconto è dunque questa: c'è una nave con quattro uomini ancorata alla foce del Tamigi; il giorno sta finendo «in una serenità di immobile e squisito splendore», sotto un cielo che «senza macchia era una benigna immensità di pura luce». Si potrebbe dunque immaginare che, dove il sole sta calando in questo cielo terso, si trovino i bagliori più dorati e i colori più

fulgidi; ma no: «solamente quell'oscurità a ovest, che incombeva sui tratti più alti del fiume, si andava di minuto in minuto facendo più cupa, come adirata all'avvicinarsi del sole». *Verso ovest*, ovvero, rispetto al narratore, sulla città di Londra. Un strano buio incombe proprio dove il sole cala: *a occidente*.

La chiave del romanzo è già data in partenza. I lettori avvisati potranno tornarvi, come in un circolo, dopo aver letto le righe finali e carichi ormai, anche loro, di una conoscenza inquietante: «L'orizzonte era sbarrato verso il largo da un nero banco di nubi e la tranquilla corrente, che conduceva ai più remoti confini della terra, scorreva via fosca sotto un cielo aggrondato – e pareva condurre dentro il cuore di una tenebra immensa».

Tenebre su Londra, immensa tenebra oltre il Tamigi. In fondo, sostiene Marlow fra le righe, le differenze sono solo di superficie: nel profondo è buio dappertutto. La genialità del romanzo sta appunto in ciò: nello smontare, a piccoli tratteggi incessanti, la facile e compiaciuta contrapposizione del bianco e del nero, del buono e del cattivo, del civile e del selvaggio. È buia l'Africa, coi suoi rituali barbari, il sole sempre a picco, il cannibalismo, le donne sfarzose e selvagge, il vigore della natura; ed è buia l'Europa, con le sue città simili a enormi cimiteri, regno del « demone flaccido, pretenzioso e miope di una rapace e spietata follia» e la cui «conoscenza della vita» è tanto offensiva quanto « le oltraggiose vanterie della follia di fronte a un pericolo che è incapace di comprendere».

§ 6. Lungo le pagine seguenti si sentono echi: sono molti e franti, non compongono alcuna armonia. Bisogna seguirli uno per uno.

Un primo campanello suona in presenza di un certo tipo di linguaggio, di certe parole. Sulla retorica di Kurtz come mascheramento della temibile realtà ha già insistito la critica e permane un'indecidibilità di fondo: non è chiaro infatti se con un fiume di nobili parole Kurtz mascheri consapevolmente, a uso delle delicate orecchie europee, l'orrore coloniale o se davvero egli creda a ciò che dice. La stima che Marlow, nonostante tutto, gli porta attesta al lettore il fatto che Kurtz è davvero, come tutti dicono, un *remarkable man*, un uomo notevole, e non l'ennesimo cialtrone presuntuoso, come la gran parte di coloro che popolano le Stazioni della Compagnia.

Altre parole possono poi colpire l'attenzione del lettore contemporaneo. Durante il viaggio via mare destinato a portarlo alle foci del lungo fiume, a un certo punto il piroscampo francese su cui Marlow è imbarcato si mette a bombardare le coste africane. «Nella vuota immensità della terra, del cielo e dell'acqua stava lì, incomprensibile, a far fuoco su di un continente». È la manifestazione, temibile e idiota, della potenza di fuoco dell'Occidente; così prosegue Conrad: «C'era un tocco di pazzia in tutta la faccenda, un'aria di lugubre buffoneria nello spettacolo; qualcosa che non venne dissipato nemmeno quando non so più chi a bordo mi assicurò, con gran serietà, che c'era un campo di indigeni – nemici, li chiamava lui! – nascosto da qualche parte fuori vista».

Poco più avanti, di fronte alla colonna di uomini legati ai lavori forzati, Marlow sente una detonazione che lo fa ripensare al cannoneggiamento della costa: «Era lo stesso tipo di voce del malaugurio, ma neanche con uno sforzo di immaginazione si sarebbe potuto chiamare nemici degli uomini come quelli. E infatti erano chiamati delinquenti e la legge oltraggiata, al pari delle granate esplosive, gli era arrivata addosso come un incomprensibile mistero venuto dal mare». Altrettanto derisoria, evidentemente, la definizione di *lavoratori* data a coloro che avevano firmato un regolare contratto con la Compagnia e, in base a quello, venivano ammazzati di fatica e fame.

La dichiarazione più netta arriva quando Marlow intravede, davanti alla capanna di Kurtz, delle teste impalate. Il russo che in quel momento gli è accanto, e che ha grande consuetudine con Kurtz, ne giustifica l'operato: «Non avevo alcuna idea delle circostanze, mi disse: quelle teste erano teste di ribelli. Lo scandalizzai profondamente scoppiando a ridere. Ribelli! Qual era la prossima definizione che mi sarebbe toccato sentire? Avevo già sentito parlare di nemici, di delinquenti, di lavoratori – e questi erano ribelli».

§ 7. Altre risonanze tetre echeggiano attorno al tema del *lavoro* e alla doppia trattazione che il romanzo gli riserva.

Mentre il sole cala su Londra, Marlow apre il suo racconto esclamando: «E pensare che anche questo è stato uno dei luoghi tenebrosi della terra!». I colonizzatori di quei tempi remoti – i soldati e i comandanti degli eserciti romani, latini dalla civiltà raffinata gettati nelle brume di Albione – devono aver provato qualcosa di molto simile a ciò che gli Europei provano oggi nell'esplorazione delle colonie: sgomento, rabbia, paura, fascino, tentazione. L'unica differenza di rilievo fra i romani di allora e gli europei di adesso

sta, secondo Marlow, nel lavoro. «Quel che ci salva è l'efficienza – la dedizione all'efficienza. Ma quella gente non valeva proprio granché, sotto questo profilo. Non erano colonizzatori; la loro amministrazione era solo una spremitura e niente più, sospetto».

La differenza fra conquista e colonizzazione sta dunque in ciò: nel culto del lavoro che pervade gli invasori, nella loro adesione a un ideale. Al contrario di quelli antichi, i moderni conquistatori sono efficienti: lavorano alacremente al progresso delle colonie, non sono mossi solo dallo spirito del predatore ma anche da quello del missionario. «La conquista della terra, che significa più che altro portarla via a quelli che hanno un diverso color di pelle o un naso un po' più schiacciato del nostro, non è una cosa graziosa a guardarla troppo da vicino. Quel che la redime è soltanto l'idea. Un'idea che la giustifichi».

Il lavoro dei coloni è dunque ciò che redime la colonizzazione: i pochi coloni per i quali Marlow ha una parvenza di stima sono gran lavoratori; gli altri, quelli che si lasciano andare all'indolenza del luogo, sono invece integralmente disprezzabili. Ma il lavoro è anche – ed è punto cruciale – lo scudo che permette ai migliori fra i coloni di non essere travolti dalla potenza di un altrove sconosciuto e dalla percezione dell'orrore storico della loro impresa. Il lavoro è l'ancoraggio per non sprofondate: giustificazione morale sotto il cielo d'Europa, esso si fa, sotto il cielo d'Africa, salvezza materiale, garanzia di tenuta psicologica e filo sottile verso il rientro in patria. La dedizione al lavoro è ciò che consente di non vedere – e solo chi tiene gli occhi abbastanza chiusi può sperare di tornare a casa vivo, e sano di mente. In *Cuore di tenebra*, pertanto, il lavoro intrattiene curiose relazioni con la verità: il perpetuo indaffararsi attorno a questo e a quello, la necessità che le cose continuino a funzionare nonostante il clima, sono ciò che protegge i colonizzatori dalla verità. Nel fervore dell'operosità essi possono dimenticare la realtà: «Quando si deve badare a cose di questo genere, ai puri incidenti di superficie, la realtà – la realtà, vi dico – sbiadisce. La verità profonda resta nascosta – per fortuna, per fortuna».

È la strategia di Marlow dall'inizio alla fine del suo viaggio: per non venir travolto dall'agnizione della verità del colonialismo, egli lavora, si affaccenda continuamente attorno a qualcosa: al recupero del vascello, alla sua riparazione, alla navigazione sul fiume, alla manutenzione del motore. Contro il «senso diffuso di vago e opprimente stupore» che il paese gli causa, Marlow sgobba: «Il giorno dopo mi misi al lavoro, voltando, per così dire, le spalle a tutta quanta la stazione. Era il solo mezzo, mi pareva, per poter mantenere una certa presa sui fatti reali dell'esistenza».

Salvezza doppia, dunque: redenzione della colonizzazione dalla mera brutalità della conquista e protezione dei colonizzatori dalla conoscenza dell'altro e di sé che le colonie profusamente dispensano. Ma il lavoro non esaurisce qui la sua funzione narrativa. Sotto nessun profilo, nel romanzo, il lavoro dei bianchi è uguale o simile al lavoro dei neri: la stessa parola copre pratiche radicalmente opposte, ciascuna delle quali intrattiene un suo particolare rapporto con la verità.

È chiarissimo, nelle colonie, che se il lavoro nobilita, nobilita solo alcuni. Giustificazione e protezione per i coloni, esso è condanna per i colonizzati, tanto più sinistra in quanto regolarmente pattuita fra un datore di lavoro e un venditore di manodopera. Prima di cominciare a lavorare, infatti, i neri firmano dei contratti: fogli che potrebbero contenere qualsiasi cosa, dacché i firmanti non sanno leggerli, né, se pure leggere sapessero, vi capirebbero alcunché. Ma il rito della firma “in piena facoltà” mette tutto in regola per la coscienza europea: c'è un patto formalmente sottoscritto, ci sono delle condizioni, ci sono dei soggetti che hanno liberamente accettato un contratto. Dopodiché le cose vanno come si può immaginare: le corvée, le violenze, le malattie, i pestaggi, i ricatti, gli assassinii e la fame decimano i lavoratori. Conrad descrive la situazione con brevi lampi. Si prenda questo, ad esempio: Marlow è arrivato alla Stazione Esterna; mentre arranca su per un sentiero per raggiungere l'edificio sede della Compagnia, sente un rumore: «Sei uomini neri avanzavano in fila (...) Portavano attorno alle reni dei cenci neri, con i capi che svolazzavano dietro come code. Si potevano contare loro le costole, le giunture delle loro membra sembravano nodi su di una corda; ognuno aveva al collo un collare di ferro ed erano legati tutti insieme da una catena». Poco più in là, in mezzo a un boschetto, s'imbatte in alcuni lavoratori, appartatisi lì: «Stavano lentamente morendo – questo era molto chiaro. Costoro non erano nemici, non erano delinquenti, non erano più nulla di terrestre ormai – nient'altro che nere ombre di malattia e di fame, che giacevano alla rinfusa in quel barlume verdastro».

La più atroce delle ironie, infine, è questa: che i fogli regolarmente firmati fossero dei *veri* contratti, stilati con tutta l'acribia che l'Europa mette in questo genere di transazioni, e provvisti di tanto senso in mezzo alla foresta equatoriale di fine Ottocento quanto ne poteva avere un rito sciamanico nel salotto di nonna Felicita.

§ 8. Poi ancora c'è l'eco africana. Con Conrad/Marlow, anche noi troviamo che il cuore dell'Africa sia nero e, tutto sommato, spaventoso: eccessiva e informe la natura («una rete di sentieri calpestati copriva tutta

quella terra vuota, attraverso erbe altissime, attraverso erbe bruciate, attraverso folti d'alberi, su e giù per burroni gelidi, su e giù per colline pietrose infuocate dal sole; e una solitudine, una solitudine, nessuno in giro, non una capanna»); maligne le pratiche («Quella terra selvaggia gli aveva dato un buffetto sulla testa, e guarda! quella era liscia come una palla – una palla d'avorio; lo aveva accarezzato, ed ecco! era avvizzito; lo aveva preso, amato, avvinto, era entrata nelle sue vene, aveva consumato la sua carne, sigillato la sua anima alla propria con i riti inimmaginabili di chissà quale diabolica iniziazione»); infantili gli abitanti («Appartenevano ancora ai primordi del tempo – e si potrebbe dire che non fossero guidati di nessuna esperienza ereditaria») e a corto di buone maniere («Quella gente urlava, saltava, piroettava e faceva smorfie orrende»). Decenni di *politically correct* ci impediscono di usare per nostro conto queste espressioni, ma i più patinati documentari contemporanei sugli splendori d'altrove non fanno che rovesciare di segno questa impostazione: le “antiche tradizioni”, gli “incanti tropicali”, le “feste di villaggio”, il “rapporto con la natura” sono la declinazione paradisiaca dell'inferno conradiano. In entrambi i casi ciò che l'occhio occidentale continua a percepire è una (spaventevole o consolante) vicinanza alla natura; il permanere di uno stato (sogno o incubo che sia) che comunque, prima o poi, la consuetudine col progresso, con la scienza, con la tecnica e col mondo civilizzato porteranno al risveglio.

Si potrebbero chiamare in causa Hobbes e Rousseau e la loro diametrica valutazione di che cosa sia lo stato di natura: se un eden che precede la caduta nel sociale o un inferno in attesa di parziale redenzione nel Leviatano. Ma altrettanto bene si può far riferimento a Weber e alla questione del disincanto: è una coincidenza significativa che *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* sia apparso fra il 1904 e il 1905, a immediato ridosso di *Cuore di tenebra*. Questa la linea argomentativa, che ancora – consapevolmente o meno – incarniamo: la civiltà occidentale è l'unica che, attraverso l'etica del lavoro, l'affinamento dei costumi e il progresso nella conoscenza scientifica, è definitivamente uscita dallo stato selvaggio, ottenendo di comprendere la natura e quindi anche di dominarla. Il lavoro e il controllo delle pulsioni sono ciò che ha consentito, a noi occidentali, di uscire infine dai miti e dalle favole dell'antica alleanza fra uomini e forze naturali, ed entrare trionfali nell'era del progresso. La secolarizzazione del mondo è il disincanto di un uomo che, con le parole di Jacques Monod, «finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso» (Monod 1970, pp. 171-172); ma anche che, in questa solitudine, può farsi vanto di ciò che la sua industriosità e i suoi raffinati costumi hanno prodotto e delle superiori conoscenze della sua scienza; e che può quindi attribuirsi, rispetto a tutti gli altri, un superiore grado di civiltà, un modo più alto di essere umani. E che infine può essere tentato di imporre il proprio costume e i propri valori a tutti.

Poco importa, allora, che l'antico incanto sia bianco o nero, da favola o da horror: ciò che conta, e che per noi ripartisce il mondo secondo uno schema forte, è che *loro* sono nella penombra di un cerchio magico di illusioni, forze animate, pulsioni incontrollate, entità invisibili, credenze e superstizioni, alleanze fra umani e non umani; mentre *noi* siamo nel cono di luce della ragione, della civiltà dei costumi e della conoscenza oggettiva, e quindi sappiamo di dover trattare il mondo come strumento del nostro progresso ulteriore. Buoni o cattivi che siano, gli altri *ancora non sanno* quel che noi sappiamo e che anche loro, prima o poi, sono destinati a scoprire: perché una, e una sola, è la verità sul mondo ed essa coincide con la nostra conoscenza scientifica; e *ancora non sono* ciò che noi siamo e che anche loro sono prima o poi destinati a diventare: perché c'è una forma umana migliore di tutte le altre, ed è la nostra (Latour 1991, 1994; Stengers 1994).

Nessuno, alla fine, sfuggirà al disincanto e alla forma di vita di cui siamo portatori: è la dura legge del progresso. Legge oggettiva, visibile nella ricchezza delle città d'Europa e nella potenza di fuoco dei suoi cannoni; e legge oggettivata in ciascuno di noi, impressa nel nostro essere dalla nostra *Bildung* come occidentali. Per questo, anche quando è disperata, questa risonanza ha un che di compiaciuto.

§ 9. Di rimbalzo c'è l'oscurità dell'Europa, e un'altra risonanza di sottile compiacimento.

Nell'anno della sua pubblicazione, *Cuore di tenebra* è un romanzo «nettamente attuale», come scrive lo stesso Conrad all'editore del «Blackwood's Magazine». Sono gli anni in cui l'opinione pubblica europea comincia a venire a conoscenza degli orrori perpetrati dagli sgherri di Leopoldo II. L'indignazione monta, e *pour cause*: i fatti africani sono, molto semplicemente, inaccettabili. Si può discutere sull'intento anti-belga e nazionalista, e quindi propagandista, delle campagne di stampa inglesi; resta il fatto che per la *middle class* europea di fine Ottocento, lettrice di quotidiani e coinvolta, coi propri capitali, nell'impresa coloniale, esiste un confine, sia pur labile, fra colonizzazione e barbarie, fra progresso e dominio. Un conto dunque è andare a portare la buona novella del vangelo e del progresso, gli ultimi ritrovati della scienza e della medicina, le infrastrutture e il commercio – e magari, nell'ottica del libero mercato, guadagnare ricchezze ingenti. Altro conto è invece razzare, sterminare, depredare, schiavizzare la popolazione senza che questa riceva dal

contatto coi colonizzatori alcuna illuminazione riguardo a come si dovrebbe vivere, a che cos'è la civiltà e a come inserirsi nella travolgente onda del progresso.

L'idea del portare ad altri il progresso resta dunque buona e nobile, accettabile lo sfondo ideologico della colonizzazione – ma bisogna orientare correttamente le azioni, non cedere alle sirene del guadagno materiale e agire solo in base alle giuste ragioni. Queste ragioni si chiamano conoscenza, eliminazione della superstizione, medicina, istruzione, abolizione della schiavitù, legalità. In questo modo, evitando per primi l'errore volgare e meschino della rapina, si può star certi di essere riconosciuti per quel che si è: paladini del futuro, cavalieri del bene. «Basta mostrar loro che si hanno in sé delle vere capacità di rendimento», dice Kurtz alla fine dei suoi giorni, «e non ci sono più limiti al riconoscimento delle vostre capacità (...) Naturalmente bisogna aver cura dei motivi – motivi giusti – sempre».

L'indignazione del pubblico europeo è dunque per il tradimento delle intenzioni, per lo sviamento sanguinoso e barbaro dai buoni propositi del progresso. Non il progresso in sé né la colonizzazione sono messi in discussione, ma solo il loro pervertimento in spirito di rapina, gli "eccessi ingiustificabili". L'indignazione arriva fino a denunciare questo tradimento come caduta in una barbarie peggiore di quella dalla quale si volevano salvare i "selvaggi": peggiore perché nata non già, come nel caso dei selvaggi, da ignoranza e arretratezza, bensì dal cedere ai più indecenti impulsi di avidità e crudeltà. La carenza di autocontrollo che deploriamo negli altri (nelle loro danze sfrenate, nelle smorfie animalesche, nei costumi promiscui) è ancor peggiore quando si manifesti nei civilizzati.

Fin qui arriva Conrad, e noi con lui. Quando i "metodi di Kurtz" gli si rivelano attraverso la visione di teste impalate, Marlow commenta: «Non tradisco alcun segreto commerciale. Sta di fatto che il direttore affermò più tardi che i metodi del signor Kurtz avevano rovinato il distretto. Non ho opinioni in proposito, ma ovviamente voglio che capiate che non c'era proprio niente di lucroso nella presenza lassù di quelle teste. Mostravano soltanto che il signor Kurtz mancava di freni nella gratificazione delle sue svariate brame, che qualcosa gli faceva difetto – una cosa da nulla che, quando ce n'era urgente bisogno, non era però reperibile sotto la sua magnifica eloquenza».

Il vocabolario è limpido: finché si tratta di *lucro* c'è un senso; altrimenti – e soprattutto se si cerca solo di *gratificare delle brame* – no. Un conto è servire il capitale, altro conto assecondare le proprie passioni. Ma nonostante quella *cosa da nulla* che, al suo fondo, gli difetta, il progresso è e resta Kurtz e la linea della civiltà passa per quel che non gli difetta affatto: per le buone motivazioni, per l'utilità delle azioni, per lo sviluppo della nazione e della causa che egli serve. Il progresso, in breve, siamo noi, la dura legge siamo ancora noi, e sempre noi siamo la civiltà e il futuro: il disincanto che incarniamo va portato per le giuste ragioni. Riconosciamo la "magnifica eloquenza" di Kurtz come ingannevole perché *i fatti della rapina eccedono le intenzioni del progresso*, e non perché vi sia nelle intenzioni stesse del progresso alcunché di inaccettabile. Il piccolo, intimo difetto di Kurtz lo fa venir meno al compito nobile e necessario che, pure, si era imposto: e che noi stessi continuiamo a percepire come giusto e ineludibile.

§ 10. Conrad compie poi un passo ulteriore, quello che dal punto di vista letterario fa la genialità del romanzo: equipara le due oscurità, rende indiscernibile il buio. Lo fa fin da subito, come abbiamo visto, e mantiene la rotta: in nessun punto del romanzo il lettore può sentirsi certo se il buio, il vuoto, il clima allucinatorio e l'inquietudine risultino dal contesto africano "esterno" o da quello europeo "interno"; o se non si debba invece pensare a due modi del buio che si mescolano in un'oscurità inestricabile.

Ma forse questo è il punto: la sovversione mitica del mito – in questo caso del mito moderno dell'imperialismo – richiede di lasciare intatte le ambiguità: la grandezza dell'orrore che è Kurtz, la brumosità del terrore, l'estetica della violenza, e il complesso di desiderio e repressione che il primitivismo costantemente richiama. Qui il mito non è spiegato in modo da poter essere giustificato, come nei miseri tentativi della scienza sociale. È invece offerto come qualcosa che devi provare soggettivamente, sperimentando la strada che porta sempre più giù nel cuore di tenebra, finché non avverti quel che c'è in gioco, la follia della passione. (...) L'abilità artistica e politica richiesta nella sovversione mitica del mito richiede una profonda immersione nel naturalismo mitico che caratterizza l'inconscio politico dell'epoca. (Taussig 1987, pp. 10-11)

Si può seguire Conrad oppure no: dipende dalle inclinazioni soggettive, dalla valutazione del progresso e di ciò che è umano, dal sentire individuale rispetto alla storia del Novecento. Certo è che la grandezza del romanzo è proprio qui: nel non tirarsi indietro di fronte a un'intuizione che all'epoca è quasi

incomprensibile, l'emergere del peggiore orrore proprio al centro della civiltà di tutte più progredita. Con l'armamentario concettuale del pensiero critico novecentesco potremmo dire che il romanzo mette in scena, senza poterla espressamente enunciare, la *coincidenza pulsionale*, nel soggetto occidentale, fra capitale e passione, fra dominio e desiderio, fra ideologia liberista e nobili intenzioni, fra scelta razionale e propensione alla distruzione. Esso anticipa il rivelarsi della barbarie al cuore del progresso e il perfezionamento razionale del dominio totale che si sarebbero visti pochi decenni dopo.

Niente di tutto ciò appartiene a Conrad: per ragioni storiche, evidentemente, ma anche perché – ed è bene sottolinearlo – Conrad è un conservatore. È accaduto spesso che, nel secolo della rivoluzione finalmente possibile (e di qualche rivoluzione praticata, e poi subito fallita), alcune fra le migliori critiche della situazione occidentale venissero proprio da conservatori, e cioè da soggetti che non erano presi in una delle trappole più perniciose del pensiero comunista e rivoluzionario: l'identificazione di progresso industriale e progresso *tout court*, e l'identificazione della storia e dell'umanità europee come l'unica storia e l'unica forma di umanità possibili.

Conservatore, misogino, profondamente pessimista: da questa piattaforma di disperazione lucida Conrad vede chiaramente quello che spesso neanche i più sottili rivoluzionari riuscivano a vedere: che niente, neanche tutti i domani che cantano, avrebbe potuto redimere la miseria del colonialismo, le sofferenze di popolazioni costrette a una schiavitù contrattualmente regolata o decimate da soldataglia incontrollata, il sangue versato, la desolazione, la terribile meschinità armata degli "esploratori". L'orrore.

Qui troviamo le risonanze più inquietanti. Finora sul buio africano e su quello del colonialismo europeo siamo rimasti a livello delle cose unanimemente note ad ammesse: lo straniamento di fronte all'alterità, la condanna della predazione per la predazione. In diversi punti del libro, tuttavia, emerge altro. Il quadro che Conrad traccia non è unitario perché, dal suo punto di osservazione storico, solo alcuni fenomeni sono visibili; è ai nostri occhi che essi si presentano come prodromi della tempesta che arriverà al suo culmine solo alcuni decenni dopo e dalla quale non siamo ancora usciti.

Lo spazio del terrore

§ 11. Proviamo ora a ripercorrere le risonanze che *Cuore di tenebra* suscita noi alla luce dal guadagno prospettico che il secolo trascorso ci offre. L'effetto sottilmente disturbante che generano in noi si spiega col loro evocare altre scene e altri momenti, a esse posteriori.

Scene fra le peggiori del secolo: l'*Arbeit macht frei* che accoglieva i prigionieri dei campi di sterminio nazisti, sintesi perfetta e infernale della doppia valenza del lavoro nel romanzo; le foto dei sopravvissuti – e quelle delle vittime – all'arrivo delle armate americane e russe, «nere ombre di malattia e di fame»; l'impossibilità dei sopravvissuti di dire fino in fondo l'orrore vissuto, che amplifica e approfondisce l'impossibilità di dire l'orrore coloniale; il duraturo sgomento che niente riesce a placare per la razionale metodicità dello sterminio o per gli esperimenti medici compiuti al fine di incrementare le conoscenze scientifiche, "per il bene dell'umanità".

Una chiave particolare è fornita dall'uso del linguaggio. Quando Marlow dice che nelle colonie vengono definiti *lavoratori* gli schiavi contrattualizzati, *nemiche* le popolazioni bombardate e *ribelli* le vittime della violenza, viene in mente Tucidide: «L'ordinario rapporto tra i nomi e gli atti rispettivamente espressi dal loro significato, cioè l'accezione consueta, fu stravolto e interpretato in chiave assolutamente arbitraria» (*Guerra del Peloponneso*, Libro III, 82, 4). Ma viene in mente anche la lingua del Terzo Reich, la LTI magistralmente descritta da Klemperer (Klemperer 1947, Sarfati 2008), nonché la lingua del giornalismo *embedded* alle missioni di pace. Linguaggio, e impianto concettuale, che da un decennio a questa parte viene usato anche sul fronte interno per caratterizzare e criminalizzare tutti coloro che non s'identificano senza residui con la logica occidentale della razionalità strumentale, della merce, del profitto e del dominio: "ribelli", "nemici combattenti", "terroristi", "anarco-insurrezionalisti" e via dicendo.

Infine, è possibile intravedere, questa volta in filigrana sottilissima, altre scene della nostra contemporaneità: il meccanismo di cattura nel lavoro e di godimento coatto col quale il neoliberalismo contemporaneo ha spezzato le ultime resistenze dei salariati, o l'ottundimento che la scansione ormai rigidissima dei tempi di vita, completamente sussunti nei tempi di lavoro, produce rispetto alle condizioni reali di esistenza.

Spinte troppo in là, analogie e corrispondenze perdono forza e rischiano di scivolare nel ridicolo. Resteremo allora solo a quelle più evidenti: le parole di Conrad evocano, a chi lo legga oggi, scene che sono nel nostro passato ma che erano nel suo futuro, tutte riferibili, probabilmente, a una medesima intenzione di dominio che percorre – più o meno visibile a seconda dei periodi storici – la ragione occidentale orientandone le intenzioni. Queste proveremo a scavare, “archeologicamente”, alla ricerca del loro fondamento.

§ 12. Nei primi anni del secondo dopoguerra la scoperta dei campi e l'accesso ai dossier del Reich agirono sull'Occidente alla stregua di un vero e proprio trauma collettivo. Per cominciare c'erano i numeri: sei milioni di morti erano una cifra abnorme, esito di uno zelo scientifico e di un'industriosità che mai si sarebbero potuti immaginare dediti a imprese di tal fatta. Ma l'orrore non era solo questione di conteggi. Ciò con cui non si riuscì in alcun modo a scendere a patti era il tipo peculiare di spazio che i campi materializzarono sul territorio europeo, e che consegnava i decenni seguenti a una profonda impasse etica: come è stato possibile, al cuore di quell'Europa che per secoli si era presentata come il faro stesso della civiltà, arrivare a tanto?

Moltissimi – e la società occidentale nel suo complesso – scelsero di rimuovere il problema e di leggere quanto accaduto negli anni di guerra come una parentesi di barbarie, il riemergere improvviso e devastante, al centro della civilizzazione, di ciò che proprio la civiltà permette di solito di tenere a bada. Sarebbe dunque l'animale in noi, la bestia oscura, a uccidere e torturare, a denunciare e deportare – e non l'umano. E anzi, così prosegue il ragionamento, quel che è successo è stato reso possibile proprio da una temporanea *défaillance* dell'umano. Nessuna incertezza, dunque, sulla necessità di proseguire, con ostinazione ancora maggiore, sulla strada della tradizione occidentale e del suo modo di produrre umani. Momentaneamente perdutasi nella tormenta della guerra, la civiltà così come noi la conosciamo è l'unica forza in grado di proteggerci dal ripresentarsi di altri, simili orrori (Bauman 1989). Questa è anche l'unica spiegazione che Marlow riesce a darsi, e che torna in diversi punti chiave del romanzo: a Kurtz mancano quei «freni inibitori» che invece, sorprendentemente, i cannibali mostrano di avere; sotto la patina delle buone maniere, Kurtz è più selvaggio del selvaggi.

È una strategia che non va molto lontano, ma la si può capire: non è sempre possibile, nella vita individuale e collettiva, affrontare traumi di quella portata e le ferite possono metter voglia di dimenticare. Sono i testimoni – Primo Levi fra tutti – a denunciare questa rimozione come una favola da anime belle: i carnefici non erano né mostri, né sadici, né folli, né individui difettivi, ma persone di sconcertante normalità, che agivano secondo una determinata logica imposta da certe premesse e da certe circostanze. Nelle giuste condizioni anche il più mite degli individui può arrivare ad agire come aguzzino (Milgram 1974, Browning 1992, Breton 2009). E mentre l'idea di un improvviso scoppio di barbarie permette di mettere a distanza i fatti del nazismo, la posizione dei sopravvissuti non concede questo lusso: per questo, nei loro racconti, s'incontra quello stesso carattere allucinatorio che colpisce in *Cuore di tenebra*. Il compito impossibile che devono fronteggiare è quello di testimoniare di ciò che non può essere testimoniato.

Questa delicata questione etica si fa nel discorso pubblico, e poi nella filosofia etica borghese, retorica del Male Assoluto, lacrimevole lirismo sull'Indicibile. Presentata come impossibilità del pensiero di comprendere, e come gesto di rispetto per le vittime, questa posizione si fa però presto collusiva con ciò che il nazismo aveva indefessamente costruito e promosso: la separatezza degli individui all'interno di un contesto indecidibile (perfettamente consequenziale e al contempo completamente assurdo), la sistematica umiliazione di ogni plausibilità del mondo. Sono ancora i testimoni a sbugiardare le retoriche post-belliche: non per nulla Levi, Rousset, Wiesel, Bettelheim hanno continuato ostinatamente a scrivere e a raccontare. A loro conviene rifarsi, contro le sirene degli abissi.

I campi furono istituiti come risposta razionale a un problema pressante, che era quello di una Germania (e poi di un'Europa) razzialmente pura, destinata a un futuro radioso perché priva di elementi inferiori e inquinanti. In particolare, il nazismo voleva una Germania *judenrein*, libera da ebrei, ma com'è noto non risparmiò nessuna delle categorie repute “degenerate”. Tale scopo fu perseguito secondo strategie diverse finché, all'inizio della guerra, la soluzione più razionale ed efficiente parve, alla burocrazia tedesca, quella dello sterminio. Si cominciò con le fucilazioni in massa, che tuttavia presentavano due gravi difetti: erano lente e macchinose, e deprimevano gravemente le truppe. Pianificati come vere e proprie industrie, i campi risolvevano entrambi i problemi. Oltre a velocizzare grandemente le operazioni tecniche legate all'uccisione di masse enormi di persone, essi prevedevano, come loro meccanismo di funzionamento ordinario, la previa *desoggettivazione* dei prigionieri, ciò che permetteva alle truppe tedesche di eseguire il loro compito con la

stessa impassibilità di un operaio alla catena di montaggio o di un addetto alla derattizzazione.

La desoggettivazione dei reclusi avveniva tramite la sistematica distruzione dei loro attaccamenti fondanti e di tutto ciò che, secondo la storia di ciascuno, rende soggetti. Una simile operazione non può essere improvvisata: le SS disponevano di procedure metodiche, efficaci, pulite. Si cominciava con condizioni di viaggio insostenibili, che annullavano ogni spazio di intimità, impedivano ogni forma di costume e, soprattutto, cancellavano la rigorosa separazione di vita e morte che regola la vita ordinaria e l'impianto psichico-affettivo. Una volta a destinazione, seguiva quel vero e proprio capolavoro di deumanizzazione che era il rituale di accesso ai campi, in cui gli individui venivano spogliati – letteralmente e metaforicamente – di ciò che è, per ciascuno, l'essere-nel-mondo come umano (i vestiti, i capelli, il genere, il nome, le forme del corpo) e strappati a ogni relazione precedente. Una volta all'interno, arrivava l'arbitrio delle procedure e degli ordini, il cui rigore era pari solo all'assurdità, e che ottenevano l'effetto di divaricare mondo e conoscenza, passato e presente, eventi e cognizione che di essi si può avere. In queste condizioni non è possibile alcuna forma di ordinamento del mondo; il che significa – secondo il nesso che in antropologia lega il mondo e la presenza nei soggetti che lo abitano – che la soggettività stessa era a rischio.

Il perfetto prigioniero dei campi era dunque quello che non poteva più testimoniare – e non perché morto, ma perché privato perfino delle generiche e minimali facoltà umane. Primo Levi li chiama “musulmani” (le ragioni esatte della denominazione sono ignote): erano prigionieri che non mostravano più alcun segno di “vita qualificata”; non parlavano, o pochissimo; non chiedevano; non praticavano alcuna forma di protezione di sé; e neppure aspettavano alcunché. Spezzato ogni attaccamento e in assenza di qualsiasi resilienza, il musulmano è, nel progetto dei campi, il prigioniero perfetto, il trionfo del sistema (Agamben 1995, Agamben 1998).

Chi testimonia, pertanto, può farlo perché si trova in una posizione che *non* è quella del perfetto prigioniero, perché dispone ancora di ciò che a colui è stato tolto. Ma come dar voce a coloro che, per definizione, non hanno più voce? Come dire ciò che, nel suo stesso accadere, rende ogni cosa indicibile?

§ 13. Michael Taussig li chiama *spazi del terrore*, o *spazi della morte* (Taussig 1987). Li si è visti nei campi, nei totalitarismi, nelle colonie, e sono tuttora presenti nelle sale di tortura e in tutti i posti dove la violenza sistematica crea un contesto allucinatorio in cui il normale funzionamento del mondo è sospeso. Per comprendere di cosa si tratta, conviene rifarsi alla teoria antropologica, e in particolare a ciò che Ernesto de Martino chiama “presenza al mondo”.

In breve: il compito primo, e ineludibile, a cui ciascuna cultura deve far fronte è di fissare la presenza degli individui che essa accoglie, conferendo loro una forma specifica e proteggendone la presa di forma (De Martino 1977; Remotti 2002; Coppo 2003). Costruendo ripari, assicurando posizioni, stabilizzando piste, i collettivi culturali permettono ai soggetti che ne fanno parte di non sperimentare più come angosciose o paralizzanti situazioni che possono altrimenti essere pericolose e perfino mortali. Usando una metafora africana, si può dire che il compito primario di ciascuna cultura è quello di legare gli individui che vi avvengono, i nuovi nati, in una rete solida di legami, perché non venga loro voglia di tornarsene subito da dove sono venuti. Ciascun nuovo nato, pertanto, dev'essere nutrito, scaldato e lavato; curate le sue malattie, seguiti e ovviati i problemi connaturati alla crescita; bisogna che riceva un nome, che sia attribuito a una famiglia e a un lignaggio, che gli sia assegnato un posto riconoscibile; che venga accompagnato nei sistemi di conoscenza; che abbia accesso a ciò che gli spetta (a un ruolo, a dei beni, alla genitorialità: secondo i modi propri di quel collettivo); che i passaggi trovino posto; che le parole e le cose mantengano una certa corrispondenza; che le crisi siano prese in carico e possibilmente risolte; e che quanto in lei o in lui eccede il divenire culturalmente predisposto possa costruirsi i modi di inverarsi in direzioni non distruttive. Per essere *abitabile*, insomma, il mondo dev'essere passabilmente *ordinato*. Indipendentemente dagli specifici contenuti (che sono estremamente variabili da cultura a cultura e a volte anche all'interno di una medesima cultura), l'azione culturale di ordinamento è quella che mette delle soglie, dei differenziali: che distingue la vita dalla morte, l'umano dal non umano, il lecito dal proibito, il puro dall'impuro e via dicendo. La tenuta e la regolarità di quest'ordinamento è ciò che permette la presenza soggettiva, il mantenersi degli attaccamenti che costituiscono il soggetto.

Gli spazi della morte agiscono una sistematica destrutturazione dell'ordine che il soggetto incarna. Essi sospendono le regole che governano le interazioni fra soggetti, le corrispondenza fra parole e cose; recidono gli attaccamenti che sostengono la soggettività e violano tutti i limiti che garantiscono l'ordinario funzionamento di un mondo e dei soggetti che lo abitano. Sfumano i confini che disegnano l'abitabilità del mondo: non c'è più distinzione certa fra sé e il mondo, fra ieri e domani, fra vita e morte, fra lecito e illecito,

fra vero e falso. Negli spazi della morte la soggettività è immediatamente in pericolo e spesso svapora. Quel che ne residua deve scendere a patti con l'orrore attraverso la sospensione di ciò che, nel mondo normale, è il fondamento stesso dello stare al mondo: la «presenza nel mondo» non vi si può mantenere; la vita qualificata, il *bios* lungamente appreso e coltivato, residua appena: la vita si riduce, nel vocabolario di Agamben, a nuda vita, a *zoé*.

Questi dispositivi di smantellamento della realtà rivelano, secondo modi insostenibili, quanto sia irrealistica l'idea occidentale di soggetto come individuo intrinsecamente completo, autosufficiente, che possiede pienamente le sue facoltà razionali e cognitive e che entra con altri in relazioni esteriori che non lo modificano nella sua essenza. È illusorio, afferma de Martino (e con lui anche larga parte dell'antropologia e una certa parte della psicologia), credere che esista un mondo oggettivo che "è lì" indipendentemente dai soggetti che lo abitano; e credere che i soggetti esistano in quanto tali al di fuori di un mondo particolare e delle relazioni che con tale mondo essi intrattengono. La destrutturazione del soggetto è sempre, anche, una destrutturazione del mondo – e viceversa.

Controprove recenti vengono dagli studi sulla tortura (Sironi 1999). Se quel che accade ai torturati in quanto soggetti ha posto alle terapie psicologiche sfide inaudite, elementi altrettanti rilevanti sono emersi dalle storie dei torturatori, individui del tutto normali selezionati in base alla fragilità che i loro legami presentavano in quel momento della loro vita, preparati al loro compito attraverso una serie di passaggi iniziatici che culminano con la violazione collettiva di un tabù culturale. Il loro addestramento serve a renderli atti a operare in un mondo la cui principale caratteristica è l'*assurdità*: allontanati dal contesto usuale di vita, essi vengono da un lato fatti sentire eletti, e dall'altro sottoposti a regole al contempo arbitrarie e vincolanti. Chiave di volta di questo processo è la rottura dei legami fra fatti psicologici e universi di riferimento, assurdo artificiale che prepara l'assurdo ben più grave, e realissimo, della tortura.

Per questo gli spazi della morte hanno in comune una strana qualità allucinatoria. Quello che vi accade non è dicibile nel linguaggio ordinario perché eccede e nega ogni categoria dell'esistenza ordinaria. Se il mondo come contesto di presenza soggettiva è costruito sulla regolazione attentissima dei confini, dei passaggi e delle relazioni, gli spazi della morte sono costruiti sulla violazione sistematica di ogni ordine comune e di ogni confine.

Da qui, appunto, l'impossibilità di dire, la fatica improba del testimone. In *Cuore di tenebra* Marlow racconta, cerca di far capire. Ma sa fin da subito che è un'impresa perduta: non perché gli manchino le parole, né perché i suoi ascoltatori siano ottusi o maldisposti; ma perché non c'è, fra di loro, la comune esperienza che, sola, renderebbe sensate le parole. Marlow è *reduce* dal viaggio lungo il fiume gigantesco, reduce da un luogo che, a un certo punto, «non ha più nulla di terrestre»; gli altri no: pertanto, non possono capire; e nondimeno, bisogna pur che sappiano. Vale la pena di leggere per intero l'invettiva di Marlow. Dice che a un certo punto del suo viaggio gli era sembrato che mancare l'incontro con Kurtz sarebbe stato come mancare il proprio destino. Qualcuno fra gli ascoltatori sbuffa, come di fronte a una cosa assurda, e Marlow sbotta:

Assurdo! (...) Questa è la cosa peggiore del provare a raccontare... Eccovi tutti qua, ognuno ormeggiato a due ottimi indirizzi, come un nave con due ancore: un macellaio da una parte, un poliziotto dall'altra; con un appetito eccellente e la temperatura normale – normale, dico! – da un capo all'altro dell'anno. E venite a dirmi: "Assurdo!"

Poco oltre, dopo aver cercato di descrivere l'eccezionale prestazione di Kurtz e il potere, grottesco ma enorme, di cui godeva, precisa:

Voi non potete capire. E come potreste? – con un solido pavimento sotto i piedi, circondati da vicini cortesi pronti ad approvarvi o ad attaccarvi, procedete delicatamente tra il macellaio e il poliziotto, col sacro terrore dello scandalo, della forza e del manicomio – come potreste immaginarvi in quali strane regioni delle età primordiali piedi non impastoiati possano portare un uomo lungo le vie della solitudine – di una solitudine assoluta, senza un solo poliziotto – lungo le vie del silenzio, di un silenzio perfetto, dove nessuna voce di un gentile vicino viene ad ammonirci, in un sussurro, sulla pubblica opinione. Queste piccole cose fanno tutta la grandissima differenza.

È un passaggio straordinario, che anticipa il folgorante paragrafo con cui Orwell chiude *Homage to Catalonia* descrivendo la beatitudine e la completa ottusità della vita inglese, al riparo dai disastri e dalle tragedie del resto mondo: «il profondo, profondo sonno d'Inghilterra, dal quale a volte temo che non ci

svegliaremo fino a quando non ne saremo tratti in sussulto dallo scoppio delle bombe» (Orwell 1938).

§ 14. *Com'è potuto accadere?* è la domanda che ossessiona l'Europa postbellica. Notiamo tuttavia che la possibilità stessa di porre un simile quesito, e di aprirsi infine all'agnizione sgradevole che essa porta con sé, comporta già una rimozione: quanto accaduto sul suolo europeo aveva molti e altrettanto infami antecedenti nella storia dell'impresa coloniale.

Le retoriche del Male Assoluto usano spesso i numeri come indici di orrore; conviene dunque fornirli anche in questo caso: non certo per fare classifiche, ma per rendersi conto dell'entità della rimozione. Si calcola che le invasioni coloniali europee abbiano ucciso 200 milioni di persone in Asia e nelle Americhe, e che la tratta degli schiavi ne abbia ucciso altri 150 milioni nella sola Africa (Vasapollo et al. 2005). 350 milioni di persone, ovvero – calcolando tutto il periodo fra la “scoperta” e oggi – circa 70 milioni ogni secolo, 7 milioni ogni dieci anni. Ma anche in questo caso la faccenda non si esaurisce nei numeri, per quanto tragici.

Per cominciare, c'è una differenza fra lo sterminio coloniale e gli episodi di distruzione e uccisione che la storia ci ha consegnato a piene mani, in cui un esercito vincitore o una popolazione in cerca di capri espiatori si dedica all'assassinio selvaggio di un altro popolo. Mentre, infatti, questi ultimi sono, per loro stessa natura, fenomeni acuti che di solito hanno luogo dopo un qualche evento simbolico che li scatena (la presa di una città, la diffusione di notizie sulle pratiche di una minoranza ecc.), lo sterminio a bassa intensità delle popolazioni colonizzate rientra invece nell'*ordinario* della vita coloniale, è il quotidiano della relazione fra colonizzati e colonizzatori.

Il tipo di spazio che i campi nazifascisti creano sul suolo europeo in regime di stato di eccezione è, nelle colonie, ordinaria amministrazione. Ciò che “a casa” si manifesta tardivamente come improvviso emergere di una barbarie inspiegabile, “fuori casa” è già stato lungamente sperimentato come normale regime delle relazioni e degli scambi: cacce all'uomo (o alla donna, o al bambino); punizioni tremende; uccisioni per divertimento; servitù legalizzata; castrazioni; rappresaglie; stupri; riduzione in schiavitù. Non entro nei dettagli perché è noto nella letteratura antropologica e sociologica che la violenza originaria riverbera a lungo, attraverso le parole di chi la descrive, su chi ne legge – per cui, appunto, serve un'etica della comunicazione che ne limiti la riproduzione fantasmatica. Basti dire che il regime ordinario delle colonie era analogo per violenza, assurdità e deumanizzazione a quello d'eccezione dei campi.

Con qualche differenza di rilievo: lo scopo del dispositivo (l'uccisione di massa nel caso dei campi, l'accumulo di ricchezze nel caso delle colonie), e la posizione delle vittime rispetto allo statuto “pienamente umano” che i carnefici incarnano (mentre in ambito coloniale i colonizzati sono già, nella mentalità dei colonizzatori, un po' meno che umani, i nazisti devono invece procedere alla previa deumanizzazione delle loro vittime). A Kurtz dunque, in definitiva, non fa difetto proprio nulla: come molti altri carnefici di cui la storia è piena, egli uccide e tortura perché la struttura stesse delle relazioni coloniali è fin da subito improntata al massacro.

Continuità e differenza vanno colti insieme: quello che a metà Novecento è accaduto al cuore della civile Europa aveva secolari antecedenti al di fuori dei suoi confini ed è possibile che la logica dello sterminio nazista altro non sia se non il perfezionamento (ma meglio sarebbe dire: il compimento) della logica dello sterminio coloniale. Quella che, mezzo secolo prima, era pensabile come manchevolezza di un individuo, si rivela più tardi come manchevolezza di un'intera civiltà: qualcosa difetta al cuore dell'Occidente, ci manca il limite sottile che separa la dedizione dal crimine, e la ragione dalla follia. Per questo stesso motivo, ciò che mezzo secolo prima era la giustificazione e la nobilitazione degli uomini – la loro dedizione al lavoro e alle giuste cause – si rivela il fondamento di un orrore ancora più profondo.

La linea che collega colonialismo e campi non è particolarmente visibile. Fra coloro che sono riusciti fin da subito a mettere in relazione colonialismo, razzismo, nazismo e campi è Hannah Arendt che, in *Origini del totalitarismo*, traccia precisamente questo percorso storico. Prima di lei, la barbarie coloniale è poco enunciabile: l'affrontano alcuni testi rivoluzionari, la testimoniano alcune inchieste (fra cui, appunto, quelle di Roger Casement, che dopo aver descritto nel 1904 la situazione congolese, fu mandato come console britannico in America del Sud, e descrisse nel 1911 gli abusi contro gli indiani Putumayo della Colombia; Taussig 1987); e ce la indica Conrad in *Cuore di tenebra* che, a inizio Novecento, si trova di fronte a un problema non dissimile da quello dei sopravvissuti ai campi: quello appunto della testimonianza impossibile. In tempi più recenti, Michel Foucault ha indagato il ruolo del razzismo nell'impianto politico della modernità (Foucault 1997). Nell'ambito della critica e della storiografia, dunque, la messa in continuità è stata fatta; essa tuttavia non si è mai tradotta in sentire generale, nella comune percezione di un nesso che colleghi gli

eventi, i periodi e i modi; né in un vero dubbio, culturalmente esprimibile e lavorabile, sulla forma di umanità di cui siamo portatori. Un baco, una manchevolezza generale è venuta in luce nella storia moderna; e poiché, rispetto a quella dei nostri padri e dei nostri nonni, la nostra forma di vita non è cambiata radicalmente, possiamo supporre che tale manchevolezza si trovi anche in noi.

Permanenze

§ 15. La continuità fra colonialismo e campi di sterminio era, e continua a essere, difficile da vedere. Nell'Europa postbellica ciò si spiega in parte con lo shock causato dalla documentazione sul nazismo. In quella contemporanea, e a un paio di generazioni di distanza, bisogna chiamare in causa anche altri fattori – fattori che, curiosamente, proprio *Cuore di tenebra* aiuta a individuare.

C'è nella storia dell'Occidente un'antica propensione a comprendere ogni cosa secondo la sua essenza e a ordinare tutto ciò che esiste in base a un principio gerarchico. Sono idee di origine greca, poi confermate e rinforzate dal cristianesimo, e che ancora informano il nostro sguardo sul mondo.

Il valore di ciascuna cosa – e in particolare dei viventi – è stabilito una volta per tutte in base al suo rango sulla *scala naturæ*, ordine di progressiva perfezione che dalla materia bruta, massimamente imperfetta, arriva fino all'ente supremo, perfetto e compiutamente attuale. La scala della natura, o Grande Catena dell'Essere, risale uno a uno i gradini che collegano le forme ignobili (i vermi, gli insetti, la mucillagine) a quelle nobili (le stelle e il primo motore, oppure le schiere angeliche e dio), toccando l'uomo come punto archimedeo fra disgrazia e perfezione. La posizione sulla scala, e il relativo valore, può essere stabilita una volta per tutte perché l'essenza intima, il *quid* specifico che fa sì che una cosa sia proprio quella cosa, è immutabile. Fondamentale per tutto il pensiero occidentale, l'essenzialismo è stato declinato dal cristianesimo, per quanto attiene agli esseri umani, in termini di *anima*. Rispetto alla concezione greca, ciò rafforza enormemente la divisione fra umani e non umani (solo gli umani sono dotati di anima), precludendo e preparando la grande divisione, compiutasi con l'avvento della scienza moderna, fra natura e cultura. L'intreccio fra essenzialismo e ordinamento gerarchico dei viventi percorre tutta la storia dell'"incontro" europeo con le popolazioni native.

Nel VII libro della *Naturalis Historia* Plinio il Vecchio aveva descritto nazioni umane dalle forme bizzarre. Spesso raffigurate nei *bestiaria* medievali, le *specie pliniane* orientarono a lungo le ricerche degli esploratori, che si aspettavano di trovare uomini con un solo occhio in mezzo alla fronte, con muso di cane, con una gamba sola o comunque dall'anatomia rimescolata. Non avendoli trovati sulle coste, ipotizzarono che vivessero nascosti nell'interno e rimandarono la scoperta a più tardi: di razze pliniane si continuò quindi a parlare anche durante tutta la prima modernità. Fu l'accumulo di decine e decine di relazioni di viaggio, in nessuna delle quali comparivano esseri umani dall'anatomia diversa da quella usuale, a persuadere infine l'Europa della sostanziale unità della specie, idea che era già stata elaborata nella cultura classica greca ma della quale non v'era mai stata, fino ad allora, alcuna verifica. Tale unità era ben vista dall'universalismo cristiano, che vi vedeva la possibilità di espandere ulteriormente i confini dell'ecumene.

Poiché dunque non si davano razze umane diverse, coloro che, nell'espansione europea nei nuovi mondi, avevano interesse a sfruttare la forza lavoro degli indigeni sostennero che null'altro essi erano se non "bestie parlanti": animali in forma d'uomo e dotati di favella, ma collocati ben al di sotto dell'Uomo per antonomasia – quello bianco, maschio ed europeo – nella gerarchia della Catena dell'Essere. La questione fu giocata sulla presenza, o assenza, dell'attributo di tutti più invisibile e più sostanziale: l'anima.

Si sostenne dunque che, pur avendo forma umana, i selvaggi non fossero tuttavia dotati di anima (esattamente come privi d'anima erano, secondo la teologia e la filosofia dell'epoca, gli animali) e che pertanto non avrebbero dovuto essere trattati come esseri umani. Contro quest'esclusione risposero con forza i più rigidi tutori dell'ordine ecclesiastico: i predicatori domenicani e francescani, fra i più attivi nell'opera missionaria, sostennero che tutti gli individui umani erano *naturaliter* dotati di anima e che tutti quindi potevano, e dovevano, ricevere la buona novella evangelica, pena la perdita della vita eterna. Nel 1550, nel celebre dibattito di Valladolid, Bartolomé de las Casas difese questa posizione contro Juan Ginés de Sepúlveda che, poggiando sull'autorità di Aristotele, sosteneva che dietro fattezze esteriormente umane potevano ben celarsi forme inferiori e che la schiavitù degli Indiani era compatibile con la teologia cattolica come punizione delle loro pratiche contro natura: idolatria, sodomia, cannibalismo.

Il dibattito europeo non impedì che, forti della loro tecnologia, gli europei perpetrassero genocidi, né che iniziassero a deportare in schiavitù popolazioni intere. Per giustificare il trattamento riservato alle popolazioni nere dell'Africa, agli indios, e in generale a tutti coloro che non erano in grado di resistere alle armi, si cominciarono a cercare differenze *all'interno* della specie. Anche ammettendo che tutti gli umani fossero dotati di anima e quindi, in linea teorica, destinati alla salvezza, gli individui appartenenti ad altre popolazioni erano tuttavia reputati ingenui come bambini, irrecuperabili all'età adulta; in quanto tali, essi dovevano, per il loro stesso bene, esser posti sotto il controllo degli europei che, adulti e responsabili, avrebbero badato loro, attribuendo a ciascuno mansioni adatte al suo stato e provvedendo coattivamente alla loro salvezza col battesimo e l'imposizione di una nuova fede.

La separazione fra umano e non umano si complica e assai presto diventa, all'interno della specie, separazione fra civilizzati e non civilizzati. Nessun dubbio, invece, sfiora lo spirito europeo in merito alla gerarchia fra questi due modi dell'umanità: al vertice della scala c'è l'uomo, e alcuni uomini sono più umani di altri.

§ 16. È in questo snodo che nasce il razzismo nella sua forma moderna. Scomparse, per evidenti carenze di prove, le specie pliniane, la differenza di rango dei selvaggi rispetto ai civilizzati fu messa in correlazione coi caratteri anatomici secondari (il colore della pelle, la forma dei capelli, la complessione) e coi presunti attributi morali a questi connessi (l'ingenuità, la sprovvedutezza, l'immoralità dei costumi ecc.). L'umanità venne divisa in razze, ciascuna caratterizzata un insieme di caratteristiche essenziali e da maggiore o minore *dignitas*.

Questi passaggi teorici testimoniano però anche di una perdita di equilibrio, di un turbamento che non si lascia estinguere facilmente. L'esplorazione dei nuovi mondi aveva qualcosa di profondamente inquietante: la presenza di altre culture, di altre forme di umanità riproponeva, all'inizio dell'età moderna, l'evidenza della molteplicità e variabilità dei costumi umani che già Erodoto, in tutt'altro contesto, aveva affrontato. Tale molteplicità metteva coloro che, per opposizione ai selvaggi, avevano cominciato a definirsi *europei*, di fronte a un dato sconcertante: la loro civiltà, il loro *nomos*, non era universale; perfino la salvezza che il Cristo aveva portato all'umanità tutta pareva, vista dalle coste dell'America del sud, una questione locale. L'allargamento dei confini geografici coincideva con una relativizzazione dei valori, con la pericolosa agnizione di sé stessi come *particolari*.

Per la modernità occidentale questa consapevolezza non è mai stata tollerabile. Il nostro amore per l'universale, per l'uno e per l'eccelso bene non ci ha mai permesso di convivere con la molteplicità dei modi, delle forme, dei principi e degli scopi. Ovunque possibile, abbiamo provato a ridurre a noi tutto ciò che non era noi, nella convinzione che quella riduzione fosse, per gli altri, l'unico bene possibile e che quindi toccasse a noi, occidentali illuminati, salvare il resto del mondo dalle tenebre. Per questo, infine, gli orrori coloniali sono giunti alle nostre orecchie, e continuano a giungervi, smorzati: perché c'è una scala di valore che ordina gli enti, e perché la necessità di portare i Lumi a coloro che ancora vivono nelle tenebre è stata e continua a essere giustificazione sufficiente.

Sono cose che bisogna sentire in sé per potersi avvedersi della loro portata. Cominciamo con un esempio non troppo problematico. Un conto è, per noi occidentali, uccidere una mosca o una zanzara, altro conto è uccidere un cane o un orso. Insetti e mammiferi occupano, nelle nostre teste, diverse posizioni della scala, che giustificano i nostri diversi atteggiamenti nei loro confronti. (Ben diversa, ad esempio, è la percezione del mondo vivente nel buddhismo, o nelle civiltà animiste che attribuiscono agli animali un'anima analoga alla nostra.) Allo stesso modo, sebbene secondo un registro più problematico, anche nella nostra percezione dell'umano agisce una scala: alcune forme umane sono, secondo noi, intrinsecamente più degne – più alte, più civilizzate, più desiderabili – di altre; e ciò significa, in ultima analisi, che alcuni omicidi sono intrinsecamente meno problematici di altri.

La difficoltà di stabilire un nesso fra colonie e campi, che ben si legge nelle testimonianze post-belliche, è ancora presente in noi a quasi settant'anni di distanza e ancora regola la nostra risposta emotiva alle narrazioni degli eventi: perché anche noi, come i nostri padri e i nostri nonni, viviamo nel mito della civilizzazione e del progresso, e come loro portiamo salda in testa una gerarchia incrollabile fra umani. Continuiamo dunque a credere che il modo in cui siamo fatti come occidentali sia, in fondo, l'unico accettabile; che la nostra forma di umanità sia, in definitiva, quella più alta e più desiderabile. Alcuni si accontentano di questo, e pattugliano i confini; altri – più umanitari e certo meglio intenzionati – arrivano fino a sostenere che, una volta liberati dai loro orpelli culturali e dai loro attaccamenti superstiziosi, anche tutti gli altri avrebbero la possibilità (come certamente hanno il desiderio) di diventare *come noi*. La strada

del progresso e della civilizzazione, insomma, è aperta a tutti. Qui sta, in controluce, la saldatura con l'intento nazista: che fare di coloro che, per qualsiasi motivo e contro ogni ragionevolezza, *rifiutano* di essere come noi, o *non possono*? Assunta la superiorità di una forma di vita su tutte le altre, i nazisti conclusero che tutto ciò che non vi rientrava doveva essere eliminato. A distanza di oltre mezzo secolo, noi pensiamo invece che debba essere educato. Identico, però, è il presupposto che sta a sfondo di queste scelte: *esiste una civiltà superiore che in quanto tale ha diritto d'imporsi*.

§ 17. È difficile superare la presunzione di superiorità che, al nostro fondo, portiamo in noi: l'idea che l'unica civiltà che davvero è uscita dalle nebbie dello stato di natura ed è riuscita a capire qualcosa del mondo e a progredire su queste basi è la nostra; e che poiché siamo, per tutti gli altri, come fratelli maggiori, è nostro dovere indicare loro la giusta strada e accompagnarli fino a essere come noi.

Questa tirannia paternalista non è solo dei conservatori o di coloro che nell'impresa coloniale hanno da guadagnare; l'idea della sostanziale superiorità dell'Occidente è diffusa anche presso tutti i progressisti (coloro che, appunto, ritengono cosa buona e giusta il portare altrove il progresso di stampo occidentale); e non ne è immune neppure il pensiero rivoluzionario (Jaffe 2007). Essa deriva dall'equiparazione del benessere e della civiltà col tipo di benessere col tipo di civiltà sviluppati dall'Occidente: e quindi, in breve, col capitalismo industriale, con la diffusione della merce e la con libertà intesa come *libertà individuale* da.

Ancora una volta, occorre sentire in noi questa propensione collusiva. Fra i programmi di cooperazione internazionale che più inducono gli occidentali a metter mano al portafogli sono l'edificazione di scuole e ospedali nel "terzo mondo". Quanti provano, di fronte a progetti del genere, un subitaneo moto di circospezione? Eppure, ce ne sarebbe ogni ragione.

Cominciamo con un'osservazione preliminare. Per ottenere dei buoni matematici occorre che un'intera civiltà si sia messa precocemente all'opera per immergere i propri bambini entro un'atmosfera matematica; un'atmosfera, cioè, in cui far di conto è una delle competenze basilari degli individui, insegnate il prima possibile e continuamente esercitate; allo stesso modo, è ben raro che chi non ha avuto dimestichezza con la musica fin da piccolo possa diventare da adulto un buon musicista. Si potrebbero fare molti altri esempi: la nostra cultura ci prepara fin da subito, con gran cura e dispendio d'energie, a una certa forma della cognizione; a certi contenuti della conoscenza; a certe forme di vita; a determinati valori; a modi specifici della relazione con gli umani, coi non umani, con la tecnica, con il corpo e via dicendo. Il ventenne che studia analisi matematica – così come quello che s'iscrive a filosofia e quello che sa smontare un motore a occhi chiusi – è il prodotto di uno sforzo culturale complessivo, prolungato e raffinato.

Allo stesso modo per ottenere un guaritore, o uno sciamano, o un cacciatore o un esploratore della foresta è indispensabile che i bambini siano addestrati, fin da subito, entro un modo di vita e di relazione che contemplino tali possibilità ed esercitino precocemente le facoltà a esse necessarie. Il che richiede che un'intera cultura dispieghi un insieme di cure, attenzioni, indirizzi, incoraggiamenti, correzioni e allenamenti indispensabile a preparare gli individui a quelle pratiche.

Nel momento in cui le buone intenzioni occidentali, senza chieder nulla a nessuno, costruiscono scuole in modo da alfabetizzare e "dare un futuro" ai bambini del terzo mondo, occorre essere molto chiari su quale futuro venga in tal modo elargito: il futuro *nostro*, quello che abbiamo immaginato per noi e al quale siamo culturalmente preparati; e per giunta in versione monca (la gran parte delle scuole che impiantiamo altrove sono, per i nostri standard, pessime). Al contempo, gli sforzi che la scuola richiede ai bambini per farli diventare mediocri intellettuali "all'occidentale" impedisce loro di seguire i percorsi necessari a fare di loro dei buoni guaritori, o dei buoni cacciatori, o dei buoni sciamani. Quest'assetto è tollerabile solo da chi reputa che essere un matematico o un filosofo sia intrinsecamente e sotto ogni profilo preferibile all'essere uno sciamano o un cacciatore; e che le conoscenze occidentali siano sempre e comunque le più vere e le più utili. Ovvero da chi reputa che essere occidentali, anche poco e male, sia comunque meglio che essere pienamente alunché d'altro.

Il caso degli ospedali avrebbe potuto essere diverso, se la pratica medica occidentale si fosse accontentata di affiancare quelle locali o, meglio ancora, se avesse accettato di entrare con esse in relazione di scambio (se, cioè, il pluralismo medico – che tanto sta faticando ad affermarsi qui – fosse stato fin da subito alla base dell'incontro). Così non è stato: la medicina occidentale ha squalificato ovunque ogni altra pratica, pretendendo d'imporsi come l'unica via *giusta* per la salute. L'esito è facilmente immaginabile: pessimi ospedali, dove un occidentale non si farebbe ricoverare neanche in fin di vita, e contemporaneo depotenziamento dei saperi e delle pratiche tradizionali.

E così via per tutto il resto: il progresso che incessantemente portiamo non è che l'imposizione della

nostra forma di umanità, del nostro modo di capire e vivere il mondo, nella convinzione (in buona fede, certamente, ma non per questo meno distruttiva) che essa sia, di tutte, la migliore.

§ 18. Se questa descrizione dell'atteggiamento occidentale pare eccessiva, basti qui ricordare che nella scienza contemporanea il test del QI è tornato di moda, così come le spiegazioni razziali (in gergo: "genetiche") delle differenze individuali nel rendimento; che i programmi scolastici ancora presentano l'impresa coloniale sotto la luce del "portare il progresso"; e che larga parte del pensiero critico non ha ancora fatto i conti col nostro passato coloniale, col suo legame coi campi e con la presunzione di superiorità che continuiamo a nutrire in noi.

Né sembra cessato – e anzi, pare procedere per una strada maestra – il processo di oggettificazione dell'umano che tanto ci orripila quando i campi ce lo mostrano in forma concentrata. Ospedali, prigioni, ricoveri per anziani e manicomi sono diventati il paradigma stesso della presa in carico totale della vita, con la conseguente istituzionalizzazione di larghe parti dell'esistenza individuale e collettiva (Recalcati 2007); la logica che regola gli scambi non ha più nulla a che fare col benessere degli individui, neanche all'interno dei nostri confini; e molti riescono a sopportare il presente solo tramite assunzione di sostanze psicoattive. Per parte loro, i clinici segnalano che i vecchi strumenti della psicologia, quelli che descrivevano le forme di crisi nei soggetti occidentali novecenteschi, non sono più efficaci nella descrizione delle nuove modalità di crisi: alle «patologie della relazione», che affliggevano i soggetti costruiti attorno all'inconscio, sarebbero subentrate le «patologie del vuoto», derivanti dalla sparizione, in epoca contemporanea, dell'inconscio freudiano classico (Recalcati 2010). Depressione e autismo consumistico/prestazionale sono fra le tonalità più tipiche del clima in cui viviamo. In entrambi i casi, l'accesso al futuro è sbarrato, così come ogni possibilità di relazione: impraticabili per il depresso, , irrilevanti per il prestazionale asservito al godimento e all'autovalorizzazione sul mercato delle merci umane.

Persi in queste perversioni nostrane e convinti che esse siano la normalità dello stare al mondo, oggi come allora non ci passa neanche per la testa l'idea che anche noi, come tutti gli altri, siamo stati costruiti per credere in certi valori, per avere una certa idea di bene, di male, di progresso, di civiltà, di conoscenza. Non ci viene in mente che il nostro modo di vivere sia uno fra molti, che la nostra stessa scienza sia l'esito di una delle moltissime piste conoscitive disponibili agli umani; né che il futuro possa essere qualcosa di diverso dall'estensione indefinita, a tutti e per sempre, del nostro modo di vita occidentale attuale. Non riusciamo a vederci per quello che siamo: umani specifici, storicamente determinati – così come tutti gli altri. Il demone dell'universale, della riduzione all'unico e del sommo bene, nato in Grecia, agisce su di noi come sulle generazioni che ci hanno preceduto.

Sono determinazioni di lunga durata che portiamo iscritte in noi: ma non sono una condanna, né l'intero dell'orizzonte. Altro si può vedere, e volere, o sentire in sé come possibile. Per chi pensa che ogni individuo e ogni cultura siano l'esito di un lungo e irripetibile processo storico, con le sue forze e le sue debolezze, ma irriducibile e non manchevole rispetto ad altri, ne segue che ogni cultura ha pari dignità rispetto a qualsiasi altra. Enunciata in astratto difficilmente questa proposizione – che in antropologia è una vera banalità – suscita reazioni contrariate: dopo decenni di *politically correct* tutti siamo disposti ad accettarla, come si accettano senza troppo riflettere tutte le affermazioni di eguaglianza, pari diritti, *empowerment* ecc. La bonomia intellettuale di cui diamo prova, tuttavia, si mantiene solo fintantoché non ne misuriamo le conseguenze pratiche. Una volta che tali conseguenze siano visibili, il campo si spacca: alcuni continuano ad accettare che tutte le culture abbiamo pari dignità, altri cominciano a fare dei distinguo.

Cuore di tenebra, così come la migliore antropologia, costringe a prendere coscienza della propria appartenenza all'uno o all'altro di questi due gruppi. Per questa la sua lettura è così destabilizzante: perché chiama in causa la posizione del lettore nel mondo.

Passaggi

§ 19. L'eredità del Novecento, abbiamo detto sopra, non è mai stata davvero aperta: né nelle sue parti in ombra, né nelle sue parti in luce. Al termine del secondo conflitto mondiale una glaciazione, ben metaforizzata dall'immagine della guerra fredda, ha ricoperto le macerie. Ciò che i più lucidi fra gli autori

dell'immediato dopoguerra avevano precocemente segnalato – la continuità fra colonialismo e campi e la loro consequenzialità rispetto alla razionalità e alla forma di vita della modernità occidentale – è rimasto lungamente non lavorabile. All'ingessatura sociale si è accompagnata una parvenza di democrazia e la rimozione collettiva del problema ha permesso di abitare per lungo tempo un "come se". Si è fatto dunque come se la "parentesi" dei campi fosse chiusa una volta per tutte; come se la coincidenza nelle colonie di modernizzazione e genocidio fosse acqua passata; come se il totalitarismo fosse qualcosa che riguarda solo altri: altri tempi e altri luoghi. È solo in tempi relativamente recenti che certe questioni hanno potuto essere riaperte: la Germania ci ha messo quarant'anni ad aprire davvero i dossier sul nazismo e ci è voluta una generazione di storici che non fosse immediatamente coinvolta negli eventi; allo stesso modo ha ripreso vigore negli ultimi anni l'analisi del totalitarismo e, secondo varie modalità, la critica della cosiddetta "globalizzazione".

«L'agio nel quale un'intera epoca continua a pascersi nonostante gli stermini ancora vivi nelle nostre memorie e l'asfissia planetaria già nelle nostre gole, è motivo di perplessità» (Schürmann 1996, cit. in Granel 1997, p. 215). Così scrive Rainer Schürmann in una delle più profonde analisi della storia concettuale occidentale. Una parte della migliore filosofia del secondo Novecento ha provato a misurarsi con gli eventi del secolo, con ciò che eccede ogni misura (Levinas 1934, Horckheimer & Adorno 1944-1969, Arendt 1951-1966, Agamben 1995, 1998, Nancy 2001). Si tratta di opere imprescindibili, veri e propri abbecedari per chi voglia, a ragion veduta, abitare il proprio tempo senza schizofrenie. Ne emerge un orizzonte difficile, privo di riferimenti sicuri, la cui unica *opera* possibile potrebbe consistere in una cauta disattivazione di gran parte delle istanze che hanno, fino a questo momento, mosso la nostra storia.

C'è tuttavia un rischio, che questa riflessione talora costeggia: quello di fare di nuovo del nostro orizzonte l'orizzonte intero, e unico, dell'umano; quello di immaginare che la cautela – imparata a nostro danno – rispetto ai nostri fondamenti debba essere la stessa per tutti, e indurre dunque tutti nel lutto che ancora travaglia i più attenti fra gli occidentali.

Sarebbe l'ennesimo scivolone universalistico: dopo aver costretto tutti nel nostro modello, costringerli tutti a piangere per il fallimento del nostro modello. Il lutto c'è per noi, ed è bene che ci sia: meglio tristemente consapevoli che spensieratamente omicidi. Ma il lavoro del lutto, a un certo punto, deve riprendere le vie della vita. Quella stessa eredità novecentesca che c'induce al lutto contiene anche alcune delle più straordinarie esplorazioni etiche e conoscitive della nostra storia di occidentali.

§ 20. Fra il 1870 e il 1914, all'epoca degli imperi coloniali e della prima mondializzazione (Berger 2003), si apre in Europa la crisi della modernità. Essa si manifesta contemporaneamente nell'ambito della conoscenza, come *crisi dei fondamenti*, e in quello dell'etica, come *crisi del fondamento* o crisi dei valori. Quest'ultima coincide con la consapevolezza diffusa che i valori posti a fondamento della modernità non sono più persuasivi; che il panorama che essi delineavano si era fatto problematico e incerto; e che altro bisognava cercare se, nel deserto, non si voleva diventare sabbia. *Cuore di tenebra* ne è una testimonianza. Le reazioni alla crisi sfociarono nella «Guerra dei Trent'Anni» del Novecento, nei totalitarismi, nei campi di sterminio, nella glaciazione post-bellica e nell'attuale fase di seconda mondializzazione. In un disastro ininterrotto, dunque.

La crisi dei fondamenti, per sua parte, ebbe esiti assai più felici. Le prime scienze che l'attraversarono furono proprio quelle più forti e formali: la geometria, la logica, la matematica, la fisica; ma nessuna disciplina ha superato indenne il Novecento: biologia, medicina, psicologia, antropologia, linguistica hanno tutte conosciuto, nel secolo scorso, delle vere e proprie rifondazioni teoriche. Le piste di lavorazione della crisi dei fondamenti sono state, naturalmente, diversissime; ma tutte sono accomunate da un'unica parola chiave: *incompletezza*.

La lezione più chiara viene dalla fisica e dalle tre rivoluzioni successive che essa ha attraversato: quella della termodinamica, quella della relatività e quella della meccanica quantistica. Contro il modello forte newtoniano, che prevede un universo completamente determinato, meccanicistico e interamente conoscibile da un osservatore esterno, la prima afferma che i processi fisici sono situati nel tempo e irreversibili, il loro esito predeterminabile solo nelle ristrette condizioni del laboratorio; la seconda stabilisce che ogni conoscenza è relativa alla posizione dell'osservatore che la compie; e infine la terza, filosoficamente estrema, afferma che la materia è più complessa di qualsiasi possibile misurazione e ciascuna di queste ne coglie un aspetto e uno solo, lasciando tutti gli altri indeterminati.

Nessun linguaggio (...) può esaurire la realtà del sistema; i differenti linguaggi possibili, i differenti punti

di vista sul sistema, sono *complementari*; tutti trattano della medesima realtà ma non possono essere ridotti a una descrizione unica. Questo carattere irriducibile dei punti di vista su una medesima realtà corrisponde esattamente all'impossibilità di scoprire un punto di vista "a volo d'aquila", a partire dal quale la totalità del reale sarebbe simultaneamente visibile. (Prigogine & Stengers 1979, p. 313)

Ci sono più cose in cielo e in terra di quante ne sogni la filosofia: la prima luminosa lezione del Novecento viene dunque dall'insieme della conoscenza scientifica e afferma che non si danno teorie che siano, al contempo, coerenti e complete e che la conoscenza "secondo lo sguardo di Dio" è intrinsecamente impossibile. Al cuore stesso dell'impresa conoscitiva scientifica, volutasi ai suoi esordi approssimazione dello sguardo divino sulle cose, il reale si rivela molteplice e insondabile: qualcosa eccede, qualcosa resta fuori misura. Non esiste un'unica misura per tutto.

§ 21. L'intera peripezia delle scienze umane del Novecento testimonia di una lunga e paziente ricerca, spesso delicata e stupita, presso i modi di vita, i mondi e i saper-fare altrui, orientata a comprenderne la coerenza e l'intelligenza. A partire dal relativismo valorizzante dell'ipotesi Sapir-Whorf, secondo cui ciascun linguaggio edifica un mondo, tutto il pensiero antropologico novecentesco indica, con sempre maggior audacia e chiarezza, che nessuna speciale preminenza può essere attribuita al nostro modo (occidentale, scientifico, moderno) di conoscere e abitare il mondo, che è solo uno fra molti, con le sue forze e le sue debolezze. Se riuscissimo a smetterla con l'ossessione per le scale (e con la propensione alla tristezza), una varietà strabiliante di mondi, di modi della conoscenza, di fondazioni e di forme di vita, si parerebbe davanti ai nostri occhi – e ci lascerebbe, di nuovo, meravigliati.

In base al presupposto secondo cui la nostra forma di umanità è una fra tante, molti hanno lavorato a un approccio all'alterità insieme aperto e critico, che peraltro fa capo alla tradizione del pensiero critico occidentale. Il *dialogo radicale* è quello in cui ciascuno degli interlocutori è capace di mettersi in gioco radicalmente, ossia rinunciando alla pretesa di verità delle proprie opinioni, e si rende in tal modo disposto a essere trasformato dalla pratica dialogica. Con "dialogo" non s'intende dunque un semplice e superficiale confronto di opinioni, ma uno spazio d'incontro dove proprio le opinioni – e l'intera gamma di preconcetti, presunzioni e presupposti di cui esse si alimentano – vengono implacabilmente messe in discussione e, spesso, demolite; e dove, fuori dall'opposizione fra accettazione acritica e rifiuto pregiudizievole, si va a vedere come funzionano i sistemi altrui, in quali circostanze, attraverso quali dispositivi, da quale visione dell'umano dipendono e quale contribuiscono a costruire, quali zone esplorano e con quali esiti (Pasqualotto 1990, 1995; Panikkar 1988, 1996).

Questo genere di dialogo passa necessariamente attraverso un fare comune, un confronto che metta in luce compatibilità e incompatibilità spesso mascherate dalla convenienza o da traduzioni superficiali. È la stessa dinamica che Ernesto de Martino raccomandava a proposito dell'etnologia:

L'etnologo è chiamato (...) a esercitare una epoché etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo di determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito tra la storia di cui questi documenti sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impiegato per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il "proprio" e l'"alieno" sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche "noi" avremmo potuto imboccare la strada che conduce all'umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale. (De Martino 1977, p. 391)

Questo lavoro è stato fatto con grande pazienza in settori differenti, accomunati da un medesimo problema epistemologico: quello di trovare una qualche piattaforma comune di dialogo, un *a monte* a cui si arriva solo accettando di immergersi nell'*a valle* altrui, un punto provvisorio a partire dal quale s'intravedono, di scorcio, entrambe le valli. Ve ne sono tracce ampie nell'antropologia, nell'orientalistica, nel dialogo interreligioso, nell'etnopsichiatria; e convergenze si trovano in diverse aree della sociologia e della filosofia.

§ 22. Oltre a questi sviluppi scientifici ed epistemologici, la seconda metà del Novecento ha visto anche

un movimento generale di presa di parola da parte di soggetti che, fino a quel momento, erano stati esclusi dal discorso e trattati, semmai, come *oggetti* del discorso stesso. È stata questa, e ancora è, una delle piste politicamente più feconde dell'intero Novecento. Voci molteplici, irriducibili a qualsiasi unanimità così come all'idealità del soggetto disincarnato, hanno cominciato a parlare *a partire* dalla propria posizione particolare e a pretendere ascolto: non in quanto individui astratti, portatori di istanze universali o di una verità assoluta, ma in quanto soggetti concreti, situati, portatori di questioni specifiche relative all'esplorazione di zone particolari dell'esistenza e del mondo.

La strategia originaria della filosofia, che consiste nell'elevazione del discorso al concetto universale attraverso l'escissione della percezione legata al qui e ora, viene così eccepita. Il soggetto situato rifiuta di parlare in base all'identico (in base a ciò che ha in comune con ogni altro soggetto), e parla invece a partire dal differente (in base a ciò che ha in comune solo con coloro coi quali condivide l'esplorazione di un modo specifico di essere).

La rivendicazione della dignità di posizioni particolari, irriducibili alla generalità, comporta anche, esplicita o fra le righe, la denuncia della violenza invisibile che pervade ogni presa di parola astratta o disincarnata, ogni discorso che, a qualsiasi titolo, pretenda di parlare *in nome dell'umanità*. Se perfino la scienza è oggi costretta dalle sue stesse evoluzioni a dismettere questa pretesa, a maggior ragione lo spazio politico – che è, per definizione, il luogo del conflitto e della mediazione fra istanze e soggettività differenti – dovrebbe essere libero dall'arroganza che suppone che ciò che vale per uno debba necessariamente valere per tutti. La critica investe, così, l'impianto stesso dell'organizzazione occidentale e della sua regolazione universalista (Coppo & Consigliere 2009).

Di questa enorme corrente politica fanno parte il femminismo; il post-colonialismo; la critica queer e omosessuale; il movimento dei neri statunitensi; quello delle cosiddette "popolazioni native" sull'identità culturale e sul possesso delle terre; quella dei "giovani" come categoria a sé stante nel Sessantotto; e le correnti eretiche del comunismo e del pensiero critico. Ne emerge un quadro ricco e trabordante di modi della soggettività, il cui solo obiettivo comune è, nella bella sintesi di Viveiros de Castro, «l'ingresso in uno stato (un piano d'intensità) di decolonizzazione permanente del pensiero» (Viveiros de Castro 2009, p. 60).

Rispetto al discorso dominante queste prese di parola sono intrinsecamente minoritarie – anche nel caso in cui, dal punto di vista numerico, i potenziali soggetti di questa presa di parola siano maggioranza (è il caso, ad esempio, delle donne). Esse hanno quindi comportato una lunga lavorazione della questione del potere, che ha profondamente trasformato il concetto stesso e le categorie impiegate nella sua descrizione. Mentre la teoria classica del potere equivaleva sostanzialmente a una teoria della sovranità, e indagava principalmente le questioni di legittimità e gli assetti macro-gerarchici (rischiando quindi una sorta di manicheismo, a seconda che il potere sovrano venisse letto come utile e necessario o come inutile e dannoso), la nuova interpretazione del potere lo legge invece come forza ubiqua, rapporto di forze in azione non solo nella macro-strutturazione degli assetti istituzionali, ma in tutte le relazioni fra soggetti (Foucault 1977). Ciò apre un nuovo insieme di problemi e di piste analitiche; all'incrocio fra Marx e Freud, si pone la questione della congruenza pulsionale dei soggetti coi sistemi di potere e dell'identificazione (quasi impossibile, nel nostro assetto) di ciò che in essi eccede tale determinazione e apre ad altro.

§ 23. Nel dispiegarsi di queste voci, così diverse, qualcosa di consonante al loro fondo pur si sente. La molteplicità del reale, la compresenza paritaria di cosmovisioni differenti e la pluralità irriducibile dei soggetti riaprono potentemente la questione politica che l'ideologia della «fine della storia» aveva preteso di far scomparire dall'orizzonte. E la portano verso un'ancora impensabile *democrazia radicale* – poco più di un nome, per il momento, ma che torna a indicare, all'uscita da alcuni tristi decenni, qualcosa che non si è ancora mai dato pienamente e che molti hanno intravisto, a volte perfino fra le tenebre; e che non riscatterà gli orrori del passato, ma permetterà forse di uscire dal dispositivo del riscatto. Qui il conservatore Conrad non ci seguirebbe; qui, anche, il secolo che ci separa da *Cuore di tenebra* trova un esito possibile.

Bibliografia

- AGAMBEN Giorgio, 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino 1995.
- AGAMBEN Giorgio, 1998. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- ARENDT Hannah, 1951, 1958 e 1966. *Le origini del totalitarismo*. Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- BAUMAN Zygmunt, 1989. *Modernità e Olocausto*. Il Mulino, Bologna 1992.
- BERGER Suzanne, 2003. *Notre première mondialisation - Leçons d'un échec oublié*. Seuil, Paris 2003.
- BRETON Philippe, 2009. *Les refusants. Comment refuse-t-on de devenir un exécuter?* La Découverte, Paris 2009.
- BROWNING Christopher R., 1992. *Uomini comuni. Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia*. Einaudi, Torino 1995.
- CONRAD Joseph, 1924. *Geography and Some Explorers*. In: CONRAD Joseph, 1926. *Last Essays*. J.M.Dent & Sons, London 1926.
- COPPO Piero, 2003. *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*. Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- COPPO Piero, CONSIGLIERE Stefania, 2009. *Psicologie, etnopsichiatria, sistemi di cura*. «Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies» n. 11 (October 2009), pp. 125-136. (<http://www.humanamente.eu/>)
- DE MARTINO Ernesto, 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino 1977.
- FOUCAULT Michel, 1969. *L'archeologia del sapere*. Rizzoli, Milano 1999.
- FOUCAULT Michel, 1971. *Nietzsche, la genealogia, la storia*. In: FOUCAULT Michel, 1977. *Microfisica del potere. Interventi politici*. Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.
- FOUCAULT Michel, 1977. *Microfisica del potere. Interventi politici*. Einaudi, Torino 1977.
- FOUCAULT Michel, 1984. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*. Feltrinelli, Milano 1999.
- FOUCAULT Michel, 1997. «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France. 1976*. Gallimard/Seuil, Paris 1997.
- FREUD Sigmund, 1919. *Il perturbante*. In: FREUD Sigmund, [1989]. *Opere. Vol. 9*. Bollati-Boringhieri, Torino 1989, p. 77-118.
- GRANEL Gérard, 1997. *Untameable singularity. (Some remarks on Broken hegemonies)*. «Graduate Faculty Philosophy Journal» 19(2)-20(1), pp. 215-228.
- HORKHEIMER Max & ADORNO Theodor Wiesengrun, 1944 e 1969. *Dialettica dell'illuminismo*. Einaudi, Torino 1997.
- JAFFE Hosea, 2007. *Davanti al colonialismo. Engels, Marx e il marxismo*. Jaca Book, Milano 2007.
- KLEMPERER Victor, 1947. *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*. Giuntina, Firenze 1998.
- LATOUR Bruno, 1991. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. Eleuthera, Milano 2009.
- LATOUR Bruno, 1994. *Nota su taluni oggetti capelluti*. «I Fogli di ORISS», n. 29-30 (2008), pp. 62-78.
- LEVINAS Emmanuel, 1934. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*. Quodlibet, Macerata 1996.
- MELANDRI Enzo, 1968. *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Quodlibet, Macerata 2004.
- MILGRAM Stanley, 1974. *Obbedienza all'autorità*. Einaudi, Torino 2003.
- MONOD Jacques, 1970. *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*. Mondadori, Milano 1970.
- NANCY Jean-Luc, 2001. *La représentation interdite*. In: NANCY Jean-Luc (ed), 2001. *L'art et la*

- mémoire des camps. Représenter exterminer. «Le genre humain»* (décembre 2001). Seuil, Paris pp. 13-39.
- ORWELL George, 1938. *Homage to Catalonia*. (<http://gutenberg.net.au/ebooks02/0201111.txt>)
- PANNIKAR Raimon, 1988. *What is Comparative Philosophy Comparing*. In: LARSON G.J., DEUTSCH E., 1988. *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton, Princeton University Press 1988.
- PANIKKAR Raimon, 1996. *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*. Mondadori, Milano 2006.
- PASQUALOTTO Giangiorgio, 1990. *Dialogo socratico e dialogo zen*. «Paramita» n. 36, pp. 22-24.
- PASQUALOTTO Giangiorgio, 2005. *Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale*. «Simplegadi» vol. 10, n. 26, pp. 3-27.
- PRIGOGINE Ilya & STENGERS Isabelle, 1979. *La nouvelle alliance*. Gallimard, Paris 1979 e 1986.
- RECALCATI Massimo (a cura di), 2007. *Forme contemporanee del totalitarismo*. Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- RECALCATI Massimo, 2010. *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Raffaello Cortina, Milano 2010.
- REMOTTI Francesco, 1990 e 2009. *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- REMOTTI Francesco (a cura di), 2002. *Forme di umanità*. Bruno Mondadori, Milano 2002.
- SARFATI Georges-Elia, 2008. *Victor Klemperer et la linguistique politique*. «Raison présente» n. 167, pp. 9-21.
- SCHÜRMAN Reiner, 1996. *Broken hegemonies*. Indiana University Press, Bloomington 2003.
- SIRONI Françoise, 1999. *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*. Feltrinelli, Milano 2001.
- SERTOLI Giuseppe, 1999. *Introduzione*. In: CONRAD Joseph, *Cuore di tenebra*. Einaudi, Torino 1999, pp. V-XLIV.
- STENGERS Isabelle, 1994. *La Grande partizione*. «I Fogli di ORISS», n. 29-30 (2008), pp. 47-61.
- TAUSSIG Michel, 1980. *The devil and commodity fetishism in South America*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980.
- TAUSSIG Michel, 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press, Chicago 1987.
- VASAPOLLO Luciano, JAFFE Hosea & GALARZA Henrike, 2005. *Introduzione alla storia e alla logica dell'imperialismo*. Jaca Book, Milano 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2009. *Métaphysiques cannibales*. PUF, Paris 2009.