

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE,
GIURIDICHE E
STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in



GUERRA E STUPRO: UN'ANALISI DELLA
VIOLENZA DI MASSA

Relatore: Prof. ANDREA MARIA MACCARINI

Laureanda: ALESSIA CERATO

matricola

N. 2006306

A.A. 2022/2023

ANNO 2022/2023

INDICE

INTRODUZIONE	2
CAPITOLO I – LA VIOLENZA NELLA SOCIOLOGIA DEL NOVECENTO	5
1.1 LA VIOLENZA: UN RETAGGIO CULTURALE.....	5
1.2 LA VIOLENZA COME CONCEZIONE STRUMENTALE.....	7
1.3 LA <i>CONFLICT THEORY</i>	9
1.4 SIMMEL E COSER: PROCESSI DI ASSOCIAZIONE.....	10
1.5 APPROCCI TEORICI ALTERNATIVI ALLA VIOLENZA	12
CAPITOLO II – GUERRA, VIOLENZA E STUPRO	15
2.1 LA VIOLENZA SESSUALE COME FENOMENO MODERNO	15
2.2 LA MICROSOCIOLOGIA DELLA VIOLENZA	24
2.3 LA <i>PERFORMANCE</i> DELLA VIOLENZA.....	33
CAPITOLO III – LO STUPRO ETNICO IN BOSNIA-ERZEGOVINA	41
CONCLUSIONI	47
BIBLIOGRAFIA	50

INTRODUZIONE

La violenza sessuale contro le donne è un fenomeno sociale che accompagna l'evoluzione della nostra società da molto tempo. Oggigiorno la forma di violenza più diffusa e di cui si sente più parlare è lo stupro, una situazione in cui una donna è costretta ad intrattenere rapporti sessuali senza il suo consenso. Per quanto questi accadimenti possano essere individuali, in realtà in determinate circostanze possono essere praticati contro una collettività. Osservando le dinamiche che si originano durante i conflitti e durante le guerre tra gli Stati, possiamo notare che la violenza perpetrata dai soldati non si sofferma al semplice combattimento, ma si estende ad atrocità molto più brutali. Oltre alla tortura e ai trattamenti inumani esperiti dalle vittime della guerra, un fenomeno particolare coinvolge costantemente le donne in ogni conflitto e stiamo parlando delle violenze sessuali di massa praticate dai soldati della fazione nemica. Le ragioni alla base di tali comportamenti potrebbero essere semplicemente ricondotte ai ruoli di genere, in cui l'uomo assume una posizione di superiorità rispetto alla donna; ma in realtà le motivazioni che guidano tali atteggiamenti sono molto differenti tra loro, a seconda dell'approccio di studio utilizzato.

La tradizione sociologica del Novecento ha costruito diverse teorie per provare ad interpretare i casi di violenza nell'epoca moderna e contemporanea. Alcuni autori hanno concentrato i loro studi sulla ricerca delle cause della violenza nel processo di civilizzazione, in cui l'azione di autocontrollo ha consentito di limitare comportamenti aggressivi; altri hanno analizzato la violenza come concezione strumentale a cui si fa ricorso quando c'è un divario tra le aspettative e le capacità di un gruppo; Marx e Dahrendorf hanno studiato la violenza attraverso la teoria del conflitto; Simmel e Coser hanno invece interpretato il conflitto come forma di associazione tra individui.

Il mio studio utilizzerà l'analisi delle teorie sulla violenza sviluppate da alcuni autori contemporanei come Consuelo Corradi, Zygmunt Bauman, Randall Collins e Jeffrey Alexander, applicandole al fenomeno della violenza sessuale di massa. Corradi e Bauman hanno fornito un'interpretazione della violenza come frutto della modernità, delineando però due filoni di pensiero differenti e basati su punti di partenza distinti. Randall Collins ha costruito la sua idea di violenza attorno alla teoria microsociologica della violenza, in cui è posta al centro l'interazione tra gli individui e non il contesto sociale e la cultura. Jeffrey Alexander ha invece concentrato la sua attenzione sul processo di rappresentazione della violenza, nel quale essa acquisisce il valore di una rappresentazione scenica, ovvero una *performance* che ha l'obiettivo di trasmettere all'*audience* un insieme di significati.

Attraverso l'analisi di uno specifico caso empirico, ovvero lo stupro etnico in Bosnia-Erzegovina, possiamo notare che le teorie sociologiche ideate nel Novecento hanno fornito limitate spiegazioni al fenomeno della violenza sessuale di massa durante i conflitti. Gli autori contemporanei presi in esame hanno formulato teorie sulla violenza adattabili anche a forme di atrocità come gli stupri di massa. Le violenze perpetrate in Bosnia-Erzegovina dimostrano quanto le torture subite

dalle donne siano state parte di un progetto politico ideato appositamente dalle gerarchie di alto rango per trasformare la donna in un luogo di guerra e per umiliarla di fronte alla sua comunità di appartenenza.

CAPITOLO I – LA VIOLENZA NELLA SOCIOLOGIA DEL NOVECENTO

Nella tradizione sociologica del Novecento la violenza è interpretata con l'utilizzo di diverse lenti, ognuna focalizzata su determinati elementi. La violenza non è un fenomeno analizzato dalla sociologia classica in modo consapevole (Corradi 2009, p. 79); infatti, secondo Fanon essa è trattata in modo residuale, cioè come se fosse uno strumento a cui si ricorre in situazione disperate (Fanon 1961, p. 5). Alcuni autori contemporanei hanno analizzato la violenza utilizzando nuove prospettive e tenendo conto di elementi diversi; questo insieme di prospettive sarà esaminato nel secondo capitolo.

In questo capitolo analizzeremo quattro differenti concezioni di violenza: la violenza intesa come un retaggio culturale del mondo antico, affrontata da autori come Norbert Elias e Michel Foucault; la violenza come uno strumento del potere, secondo Ted Gurr e Hannah Arendt; la concezione di violenza come teoria del conflitto del sociologo Ralph Dahrendorf; e infine, il conflitto come forma di associazione, secondo Georg Simmel e Lewis Coser.

Nell'ultimo paragrafo saranno accennati alcuni approcci teorici alternativi alla violenza come, ad esempio, le teorie dell'opportunità e del controllo sociale, la teoria del comportamento di legge, teorie sulla resistenza e la violenza simbolica.

1.1 LA VIOLENZA: UN RETAGGIO CULTURALE

La violenza come retaggio culturale afferma la tesi secondo cui il comportamento aggressivo scompare con il processo di civilizzazione e oggi condanniamo la violenza come atto di barbarie o manifestazione di una cultura primitiva (Corradi 2009, p. 93). La violenza appare come un elemento che si pone contro la società moderna e che necessita, quindi, di essere eliminato.

L'analisi svolta da Norbert Elias esamina il processo di civilizzazione ed esso viene rappresentato come “il crescente irrigidimento dei modi di comportamento e dell'economia pulsionale di uomini e donne, dalla fine del Medioevo e fino al Novecento” (ibidem). Secondo Elias siamo in una situazione in cui il “comportamento civile” (cioè soggetto a una fitta rete di prescrizioni) e le “buone maniere” sono evidenti segni del decoro fisico esteriore che si impone sul comportamento umano (Elias 1998). Elias utilizza l'espressione “economia degli affetti”, i quali vengono repressi e civilizzati attraverso un rigido autocontrollo dell'individuo e un raffinamento dei costumi che dalla società di corte si diffonde alla borghesia (ibidem). Elias nella sua opera “La civiltà delle buone maniere” presenta diversi esempi di questo tipo, sottolineando quanto i comportamenti e le abitudini non civili vengano repressi con lo scopo di non suscitare sentimenti di disgusto o vergogna, che sono tipici della civilizzazione (ibidem). La civilizzazione è proprio un processo attraverso cui l'uomo decide di creare un distacco con la parte più recondita di sé, ovvero quella animalesca. Attraverso questo procedimento nasce la società degli individui, un gruppo allargato fatto di unità sommamente specifiche e dotate di un grado di differenziazione e auto-controllo impensabile in epoche precedenti (Corradi 2009,

p. 81). La società di oggi è, quindi, il frutto di un insieme di limitazioni che l'essere umano si impone con il fine di creare un'omogenea aggregazione di persone, caratterizzata dal rispetto delle regole.

Tra i comportamenti non civili emerge la violenza, che si muove di pari passo con il processo di civilizzazione (ibidem). Secondo Corradi "mentre per tutto il Medioevo le manifestazioni dell'aggressività come la guerra, la tortura dei nemici, l'esplosione di crudeltà contro esseri umani e animali erano non solo consentite ma ricercate per il loro intrinseco piacere, il raffinamento dei costumi condanna questi atti e porta a una pacificazione sociale" (ibidem). Il processo di civilizzazione è la motrice tramite cui la violenza e l'aggressività, intese come atto barbaro, sono lentamente cancellate dalla società. D'ora in avanti soltanto lo Stato centrale sarà in possesso del monopolio della violenza (ibidem); infatti, esso sarà considerato l'unico soggetto a poter esercitare legittimamente il potere coercitivo.

L'opera di Elias può essere analizzata prendendo in esempio l'Olocausto, ovvero il processo tramite cui la Germania nazista ha sterminato 6 milioni di ebrei. Secondo Bauman "nella prospettiva di questo mito, già da lungo tempo ossificato nel senso comune della nostra epoca, l'Olocausto può essere compreso soltanto come insuccesso della nostra civiltà (cioè dell'attività umana propositiva guidata dalla ragione) nell'imbrigliare le malsane inclinazioni spontanee di ciò che l'uomo ha ereditato per natura" (Bauman 2010, p.31). L'uomo non è, quindi, riuscito a mantenere il controllo dei propri istinti animali e questo ha portato allo sviluppo di una macchina in grado di funzionare perfettamente in modo meccanico. L'insuccesso che si è venuto a creare ha dimostrato quanto il processo di civilizzazione sia ancora incompleto e ci ha insegnato che la prevenzione di analoghi rigurgiti di barbarie richieda ulteriori sforzi di civilizzazione (ibidem).

L'attività umana guidata dalla ragione è stata condizionata da prodotti celebri della civiltà: la sua tecnologia, i suoi criteri razionali di scelta, la sua tendenza a subordinare pensiero e azione alla pragmatica economica ed efficientista (Bauman 2010, p. 32). È proprio in questo modo che il genocidio degli ebrei ha potuto assumere un carattere di unicità, che nel corso della storia non si è più ripetuto. L'utilizzo estremo della ragione ha creato una forma di razionalizzazione burocratica, che Bauman chiama "cultura burocratica". La cultura burocratica consiste in un insieme di procedure burocratiche: un'attività di valutazione del rapporto tra mezzi e fini, pareggio del bilancio e applicazione universale della norma (Bauman 2010, p. 36). Questo insieme di misure è stato applicato alla società tramite un'opera di ingegneria sociale che ha condotto alla così detta "soluzione finale", ovvero un risultato della cultura burocratica (Bauman 2010, p. 34). L'Olocausto sarebbe stato chiaramente impensabile senza una tale burocrazia, che giustificasse il raggiungimento di uno scopo immorale (Bauman 2010, p. 37).

Secondo Bauman "il processo di civilizzazione si presenta, tra le altre cose, come un processo che sottrae l'uso e lo spiegamento della violenza al giudizio morale e svincola i criteri di razionalità dall'interferenza delle norme etiche o delle

inibizioni morali” (Bauman 2010, p. 50). Più il processo di civilizzazione si avvicina al suo compimento, più è probabile che il giudizio morale dell'uomo si indebolisca, lasciando spazio alla totale razionalità basata sul raggiungimento dell'efficienza.

Oltre a Norbert Elias, un altro importante autore che condanna la violenza come atto di barbarie è Michel Foucault. Egli analizza il potere di punire ricollegato alla manifestazione della violenza. Secondo Corradi “fino alla fine del Settecento, la punizione di un crimine doveva manifestare in modo grandioso tutto il potere del sovrano. Il condannato non era semplicemente messo a morte, ma veniva torturato, mutilato, sventrato e infine ucciso. La misura di questo spettacolo feroce e pubblico era una funzione del potere assoluto del re” (Corradi 2009, p.82). Infatti, nell'opera di Foucault ritroviamo le seguenti parole:

L'eccesso stesso delle violenze esercitate è uno degli elementi della sua gloria: che il colpevole gema e urla sotto i colpi, non è un corollario vergognoso, è il cerimoniale della giustizia che si manifesta in tutta la sua forza (Foucault 1975, p. 38).

Con il passare del tempo però la manifestazione della forza dello Stato inizia a dissiparsi e nell'Ottocento ogni forma di tortura e punizione viene disciplinata da regole austere, lontano dagli occhi del popolo. Secondo Corradi:

Nell'Ottocento, poiché il potere politico non è più concentrato nelle mani del sovrano, né fondato sul diritto monarchico, poiché si va “democratizzando”, cioè si estende in orizzontale e si frammenta e si distribuisce in mille uffici, esso esercita la giustizia in modo sottile e acuto, attraverso un controllo meno visibile e grandioso ma più stretto della società. Il potere di punire perde ogni carattere spettacolare e, anzi, si trasformerà nella vergogna di punire. Le pene si addolciscono, le pratiche punitive si “affinano” mediante i controlli di polizia e l'uso di tecniche di individuazione e di cattura dei colpevoli (Corradi 2009, p. 83).

Attraverso il processo di democratizzazione dello stato l'individuo acquisisce dei diritti che lo tutelano da possibili comportamenti incivili da parte dello Stato. L'utilizzo di atti di questo tipo da parte dello Stato condurrebbe alla rovina della sua reputazione e non più all'accrescimento della sua fama, perché la dignità dell'individuo è messa al primo posto e il mancato rispetto sarebbe considerato un'azione barbarica.

1.2 LA VIOLENZA COME CONCEZIONE STRUMENTALE

Nel libro “*Why men rebel*”, Ted Gurr è il primo sociologo che analizza la violenza politica. Gurr definisce la violenza politica nel modo seguente:

La violenza politica si riferisce a tutti quegli attacchi collettivi all'interno di una comunità politica contro un regime politico (...). Il concetto rappresenta un insieme di

eventi, che hanno come strumento uno degli elementi in comune l'uso reale o la minaccia di uso della violenza (Gurr 1970, p. 4).

Nel suo concetto di violenza politica, Gurr include le rivoluzioni, le lotte combattute da corpi di guerriglia, i colpi di stato, le ribellioni e le rivolte. Tutti questi "eventi" hanno come protagonista una comunità, intesa come un insieme di persone che utilizzano la violenza come strumento. Secondo Corradi "l'autore resta dentro una concezione classica, nel senso che spiega la violenza come strumento cui si fa ricorso per colmare lo svantaggio che proviene dalla privazione relativa" (Corradi 2009, p. 84). Infatti, essa viene definita come una discrepanza percepita tra le aspettative di valore di un gruppo (i beni e le condizioni di vita che le persone aspirano a raggiungere) e le rispettive capacità di valore (i beni e le condizioni di vita che essi ritengono di poter raggiungere) (ibidem). La violenza politica è, quindi, il mezzo tramite cui una comunità tenta di far valere le proprie aspettative e di portarle a compimento. Senza la violenza non si verrebbe a colmare il divario tra aspettative e capacità attuali. La diversa intensità di questi eventi collettivi dipende dall'intensità della privazione: più la frustrazione è intensa, maggiore è la quantità di aggressione contro la fonte di frustrazione (ibidem). Quando la scontentezza nelle persone è molto alta, questo le spinge ad utilizzare più aggressività e rabbia contro le persone responsabili della loro infelicità. Secondo Gurr:

La più importante sequenza causale della violenza politica è prima lo sviluppo del sentimento di scontento, secondo cui la sua politicizzazione, e infine la sua realizzazione attraverso l'azione violenta contro oggetti e attori politici. Lo scontento che nasce dalla percezione della privazione relativa è la condizione scatenante per coloro che partecipano alla violenza collettiva (Gurr 1970, p. 13).

Lo studio di Gurr è basato su una considerazione strumentale della violenza, ma egli ammette che "le origini e le manifestazioni non razionali della violenza hanno spazio tanto quanto quelle razionali" (Corradi 2009, p. 85). Infatti, secondo Corradi le azioni che sono distruttive di per sé contano tanto quanto le azioni strumentali, cioè sono tese a ottenere un insieme di valori a cui si ispira (ibidem). Anche se le azioni non razionali non sono sottoposte a forme di autocontrollo e non sono pianificate, esse rispecchiano la volontà della comunità e proprio per questo tendono a raggiungere degli scopi. Gurr afferma che:

se gli individui scontenti hanno o possono ottenere mezzi costruttivi per raggiungere i propri obiettivi sociali e materiali, pochi faranno ricorso alla violenza. Nonostante la disponibilità di mezzi non violenti per soddisfare le loro aspettative, più probabilmente preferiranno la violenza solo coloro che sono carichi di rabbia (Gurr 1970, p. 317).

L'idea dell'autore evidenzia quanto la rabbia sia funzionale all'utilizzo della violenza e più quest'ultima è intensa, più l'utilizzo di mezzi pacifici sarà lontano. L'autocontrollo, e perciò il contenimento della rabbia, potrebbe essere una soluzione per limitare l'uso della violenza e consentire l'utilizzo di mezzi non violenti.

Secondo Alessandro Pizzorno i conflitti possono essere classificati in: conflitti di riconoscimento, conflitti di interesse e conflitti di ideologie (Pizzorno 1994). Nei conflitti di riconoscimento è in gioco la capacità di imporre all'avversario il riconoscimento della propria identità (nazionale, etnica, linguistica), la quale esiste in precedenza ma si precisa e si rafforza attraverso il conflitto stesso. Nei conflitti di interesse gli avversari sono mossi da obiettivi che comportano benefici concreti per i loro membri. Nei conflitti di ideologie una o entrambe le parti in conflitto si presentano con una pretesa universalistica che coinvolge la persona nella sua interezza. Il conflitto più interessante da osservare è quello riguardante gli interessi; infatti, esso fa riferimento al concetto di privazione (aspettative vs. capacità) analizzato Gurr, secondo cui si confligge per raggiungere i propri obiettivi sociali e materiali.

La violenza come strumento del potere è stata ripetutamente studiata anche dalla politologa Hannah Arendt. La Arendt si discosta molto dal pensiero di autori come Voltaire, Sorel e Weber per i quali il potere sta nella capacità di ottenere obbedienza ai propri comandi (Corradi 2009, p. 86). Ella distingue il concetto di potere e di violenza. Secondo la Arendt "il potere corrisponde all'abilità umana non solo di agire, ma di agire di concerto" (Arendt 1970, p. 47), ed è quindi l'essenza di tutti i governi e un fine in sé (Corradi 2009, p. 86). Il potere non è il dominio dell'uomo sull'uomo, non è mai la proprietà privata di un individuo ma di un gruppo (ibidem). Il potere è, quindi, rilegato al gruppo e continua ad esistere grazie alla sua unità. Il gruppo è l'elemento chiave che spinge alla creazione di questa entità, dalla cui coesione dipende la sua forza. La violenza invece è "per sua natura strumentale"; come tutti i mezzi ha sempre bisogno di una guida e di una giustificazione per giungere al che persegue" (Arendt 1970, p. 55). Ella dimostra che in certi casi violenza e potere sono fortemente interconnessi e talvolta confusi. Infatti, la Corradi sottolinea "che sono aumentate le occasioni nella quali la violenza si confonde con il potere in maniera indistinguibile e assume forme talmente estreme da non essere più uno strumento ma una forma di potere, cioè un fine in sé (Corradi 2009, p. 87). La distinzione tra potere e violenza della Arendt risulta utile fino ad un certo punto, perché poi negli eventi concreti spesso è difficile creare una vera e propria scissione tra le due.

1.3 LA CONFLICT THEORY

La teoria del conflitto descrive la società intera come un'arena di combattimento in cui ognuno cerca di fare meglio degli altri per ottenere una maggiore quantità di potere e di influenza.

Ci sono gruppi di interesse contrapposti che competono tra loro per le risorse scarse. Il loro scopo è la difesa dei propri interessi e perciò il conflitto tra gruppi intenzionati ad accrescere i propri interessi è inevitabile (Panebianco 2021).

Il ruolo del conflitto in questo senso è analizzato da diversi autori, tra cui Karl Marx e Ralph Dahrendorf. Le idee dei due sociologi, anche se basate entrambe sulla teoria del conflitto, assumono direzioni diverse. Dahrendorf, nella sua opera “Classi e conflitto di classe nella società industriale”, muove una critica verso il modello marxiano del conflitto.

Secondo Dahrendorf l’ineguaglianza fondamentale della struttura sociale consiste nell’emergere di classi intermedie di impiegati e burocrati, e nell’istituzionalizzazione della mobilità sociale (Corradi 2009, p. 87). La sua idea si pone in contrasto con quella sostenuta da Marx, secondo cui l’ineguaglianza sociale deriva da una frattura tra due classi, ovvero la borghesia e il proletariato. Per Dahrendorf il termine conflitto indica una relazione sociale che sta nel differenziale di potere e autorità e non nella proprietà privata (ibidem). Secondo Marx, invece, il conflitto è basato sul rapporto di potere circoscritto dalla posizione economica all’interno della società capitalista. La posizione economica all’interno della società è definita attraverso un metodo di distinzione, ovvero la classe sociale. Marx descrive la classe sociale come un gruppo di individui che condivide un determinato rapporto con i mezzi di produzione, cioè i mezzi attraverso cui provvede al proprio sostentamento (Giddens 2014, p. 164). Tra le classi vige un rapporto di sfruttamento perché i capitalisti si appropriano del “plusvalore” prodotto dagli operai (ibidem) e questo tipo di relazione porta a un conflitto inevitabile.

Secondo Corradi “l’intensità dello scontro tra le parti e le forme che tale scontro assume non modificano a suo giudizio la natura del fenomeno” (Corradi 2009, p. 88). Un grado molto elevato di conflitto si chiama violenza: riguarda le armi utilizzate dai gruppi che si trovano in competizione (Dahrendorf 1957, p. 212).

1.4 SIMMEL E COSER: PROCESSI DI ASSOCIAZIONE

Georg Simmel è stato uno degli autori che, invece di coltivare una concezione onnicomprensiva della società che sarebbe stata molto presto anacronistica, ha ragionato in termini di processi di socializzazione degli individui in gruppi (Frisby 1985, p. 138). Simmel non si dedica particolarmente al tema della violenza, ma piuttosto al conflitto, permettendo di capire la violenza contemporanea (Corradi 2009, p. 88).

Secondo Simmel il conflitto è come una forma di associazione tra individui, un movimento riparatore dalla tensione che divide tra posizioni in antitesi, e una via per giungere a qualche specie di unità (Simmel 1908, p. 213). Ogni società è permeata dal conflitto; poter vivere in una società dove regni la perfetta armonia è un obiettivo fuorviante anche perché le cause del conflitto (ciò che Simmel chiama elementi propriamente dissociati) sono emozioni fondamentali come l’odio, l’invidia, il bisogno e il desiderio (Corradi 2009, p. 88). Secondo Turner, eliminare queste

emozioni significherebbe eliminare una parte della dotazione psicologica di base degli esseri umani (Turner 1975). Gli elementi all'interno del conflitto che influiscono nella società sono riassunti da Donald Levine: la trama, la durezza e la resilienza (Levine 1971: xxxix). La trama viene definita da Levine come un reticolo di relazioni, di vicinanza-distanza reciproca che l'essere in lotta dà agli individui (ibidem). Secondo Simmel il conflitto è una delle dialettiche tra la vita e la forma e diventa il motore del mutamento culturale. La durezza scaturisce dalla capacità del conflitto di tenere vive le relazioni, dato che la concreta vita del gruppo è la combinazione di energie unificanti insieme a relazioni di contrasto (ibidem). Secondo Corradi "il libero fluire della vita non viene mai fissato dentro forme culturali definitive e il conflitto tra forme aiuta la manifestazione e il cambiamento nel tempo da una forma culturale ad un'altra (Corradi 2009, p.89). La resilienza consiste nella capacità della società di adattarsi a situazioni diverse, di modellarsi senza cedere, di mutare senza smettere di esistere (Levine 1971). Essa consente alla società di preservarsi nel tempo e di recepire gli elementi che l'ambiente esterno possiede.

Simmel ritiene che il conflitto assuma forme più forti e inconciliabili quando avviene tra gruppi simili, legati da un'appartenenza comune, piuttosto che tra gruppi che sono completamente estranei l'uno dall'altro (Simmel 1908). Infatti, riprendendo la teoria del conflitto, essa distingue tra due tipi di gruppi di interesse: i "gruppi di interesse", ovvero un collettivo di persone che sono unite da interessi condivisi; i "gruppi di interesse contrapposti", ovvero gruppi che hanno interessi opposti e che quindi competono tra di loro (Panebianco 2021). I gruppi estranei tra loro spesso non sono in conflitto, a differenza di quelli con interessi contrapposti. Secondo Simmel esistono dei "casi limite" del conflitto: la guerra di sterminio, la volontà di possesso, la vendetta o l'ira (Simmel 1908). In questi casi "la lotta è occasionata esclusivamente dal piacere di lottare" perché sono presenti energie interne che possono venire soddisfatte soltanto mediante il conflitto (ibidem).

Negli anni '50 del Novecento Lewis Coser riprende i temi analizzati da Simmel. Secondo Coser il conflitto pone i confini e rafforza la coscienza del gruppo e dunque la sua identità (Coser 1956). Egli spiega che il conflitto presuppone un'interazione sociale; infatti, un certo grado di conflitto è un elemento essenziale nella formazione del gruppo e nella persistenza della vita di gruppo (ibidem).

L'antagonismo tra i gruppi è una funzione importante e se non vi fosse i gruppi si dissolverebbero, perché "patterned enmities" e antagonismi reciproci conservano le divisioni sociali e i sistemi di stratificazione" (Coser 1956, p. 41). La rivalità tra i gruppi è, quindi, un elemento essenziale per il mantenimento del conflitto e rafforza la solidarietà all'interno del gruppo. Il conflitto fa mobilitare le energie dei membri del gruppo e quindi genera un aumento di coesione; le società prive di solidarietà interna rischiano di disintegrarsi di fronte al conflitto (Corradi 2009, p. 91). Infatti, secondo Coser i gruppi piccoli, puri e fortemente coesi tendono a mantenere elevati livelli di conflitto con l'esterno: tendono a cercare e persino a inventare il nemico interno o il nemico esterno al fine di sopravvivere (Coser 1956, p. 41).

I gruppi in lotta possono giungere a “suscitare” dei nemici al fine di mantenere e accrescere le loro coesione: poiché il conflitto è una condizione della loro sopravvivenza, essi debbono provocarlo, [...] non è neppure necessario che il conflitto esterno esista veramente per favorire la coesione interna del gruppo: tutto quello che è necessario perché i membri “si stringano in un sol fascio” è che essi credano o vengano indotti a credere che ci sia una minaccia esterna (Coser 1956, p. 116).

Riassumendo i punti principali dello schema di Simmel e Coser possiamo affermare che non è possibile eliminare il conflitto dalla società e che esso è una forza di differenziazione sociale capace di mantenere vivi i confini del gruppo nei confronti dell'esterno e verso l'interno (Corradi 2009, p.91).

1.5 APPROCCI TEORICI ALTERNATIVI ALLA VIOLENZA

La maggior parte delle teorie esistenti che spiegano la violenza prestano particolare attenzione al contesto e ai suoi elementi, cioè a quei fattori che sono estranei alla situazione in sé e che portano o causano la violenza osservata. Collins esprime la sua opinione ponendosi contro queste teorie:

La mia obiezione principale è che queste spiegazioni considerano la violenza come un qualcosa che può presentarsi con facilità una volta che esistono le motivazioni, mentre le prove sociologiche a livello micro-situazionale dimostrano il contrario. Non importa quanto un individuo possa essere motivato, poiché se la situazione non gli permette di aggirare la tensione e la paura create dal confronto, la violenza non avrà luogo. Il conflitto, anche quello più esplicito, è un qualcosa di differente dalla violenza, e intraprendere l'ultimo passo non è un qualcosa che avviene in maniera automatica (Collins 2014, p. 39).

Tra gli approcci che analizzano la violenza concentrandosi sugli elementi presenti sullo sfondo possiamo includere: le teorie dell'opportunità e del controllo sociale, la teoria del comportamento di legge, la teoria sulla resistenza, l'imposizione che giunge dall'alto e la violenza simbolica.

Come spiega da Collins, le teorie sull'opportunità e sul controllo sociale concedono un'enfasi alle condizioni situazionali che è sicuramente più adeguata. Queste teorie ridimensionano difatti l'importanza concessa alle motivazioni sociali, partendo dal presupposto generale che le motivazioni che poi conducono alla violenza sono ampie e diffuse, o che i motivi per trasgredire possono emergere a seconda delle situazioni (ibidem). Le teorie del controllo postulano che il reato si verifichi in conseguenza di uno squilibrio tra l'impulso all'attività criminosa e il controllo sociale o fisico che ne è il deterrente (Giddens 2014, p.364). Queste teorie si interessano relativamente poco alle motivazioni che portano l'individuo a commettere un reato; presuppongono, anzi, che le persone agiscano razionalmente e strumentalmente: supponendo che certi atti devianti portino vantaggi concreti, qualora se

ne presentasse l'occasione la maggior parte di noi li commetterebbe (ibidem). Travis Hirschi, uno dei primi esponenti della teoria del controllo, ha sostenuto che gli esseri umani sono essenzialmente egoisti e prendono decisioni calcolate a proposito degli atti criminosi, valutandone i potenziali rischi e benefici (Hirschi 1969). Secondo la teoria delle attività routinarie, la versione più importante dell'approccio opportunistico, la formula per un crimine prevede una coincidenza nel tempo e nello spazio di un trasgressore predisposto, la presenza di una vittima accessibile e l'assenza di agenti per il controllo sociale che potrebbero impedire il reato (Collins 2014, p. 41). Secondo Collins:

I limiti della teoria dell'opportunità sono anche in questo caso quelli di considerare la violenza un meccanismo facile da azionare, al punto che se si presenta un'opportunità e non vi è un'autorità in grado di prevenire la violenza, questa si realizza quasi automaticamente. In realtà le cose non stanno così, la violenza non occorre facilmente e gli schemi situazionali che prevedono il verificarsi di uno scontro violento, o ne minacciano l'imminenza, sono una barriera che deve essere aggirata (ibidem).

Un limite simile esiste anche nella teoria del "comportamento di legge" di Donald Black. La teoria ha una validità nel tentare di spiegare come è gestito un conflitto una volta che è esplosivo, e come varie soglie di intervento legale e formale siano determinate da caratteristiche trans situazionali e ripetitive della struttura sociale, come la distanza gerarchica tra le parti coinvolte nella disputa e il loro grado di familiarità (Black 1998). Secondo Collins, tuttavia, la teoria presume ancora una volta che la violenza sia un qualcosa di facile, e si concentra su ciò che accade dopo che la violenza è esplosa e sulla reazione a livello sociale (Collins 2014, p. 42).

Le teorie sulla resistenza presentano la violenza come una risposta locale a una posizione subordinata in un'ampia struttura sociale (Collins 2014, p. 42). Secondo Man:

Le teorie sulla resistenza forniscono poche informazioni riguardo alle variazioni della violenza. La violenza che riguarda le forme di resistenza è generalmente attribuita a chi occupa una posizione subordinata a livello sociale o razziale. Le donne e gli omosessuali sono puramente vittime della violenza, mentre le minoranze sociali o di razza ricorrono alla resistenza violenta (Man 2002).

Secondo Collins la violenza ha luogo in un ghetto razziale o in una classe sociale bassa, segue le stesse dinamiche istituzionali e i limiti riscontrati in altri casi: un numero ristretto di individui violenti che trae la propria energia dalla parte non violenta del gruppo, dal supporto di un'audience e dalla presenza di un elemento emozionalmente debole (Collins 2014, p. 43). La teoria della resistenza ha spesso una qualità contorta: in qualità di interpretazione proposta da altruisti osservatori esterni che tentano di essere comprensivi, finisce per eroicizzare e giustificare gli

sfruttatori violenti che compiono gran parte di questa violenza contro i membri del loro stesso gruppo (ibidem).

Alcune teorie considerano la violenza non come resistenza, ma come un'imposizione che giunge dall'alto, che disciplina e dissuade chi resiste in nome della difesa dell'ordine culturale (Collins 2014, p. 44). Di conseguenza una cultura del razzismo, dell'omofobia o del machismo è offerta come spiegazione per gli attacchi contro minoranze, donne e altre vittime (ibidem). I responsabili della violenza generalmente espongono apertamente i propri pregiudizi nel corso dell'attacco indifferentemente da chi oppone resistenza (ibidem).

Se parliamo di “cultura della violenza” utilizziamo un ragionamento simile; infatti, Collins sottolinea che:

La natura reale della violenza è che essa è difficile da perpetrare e che la maggior parte delle persone non sono propense a essere violente, incluse quelle che si vantano di esserlo. Sarebbe quindi più corretto sostenere che sussistono culture della violenza nel senso che esistono particolari network che diffondono questo tipo di narrativa violenta, con la quale è necessario confrontarsi con la dovuta cautela (Collins 2014, p. 45).

L'ultimo approccio alla violenza fa riferimento ad essa intesa come “violenza simbolica”. Secondo Bourdieu “la violenza simbolica è la forma cortese e invisibile che la violenza assume quando quella aperta e manifesta è impossibile” (Bourdieu 1972/1977, p. 192-195). Collins distingue tra violenza simbolica e violenza reale. La violenza simbolica è ricollegata alle interazioni situazionali; la violenza reale, invece, va contro la natura delle interazioni. È proprio perché la minaccia di violenza reale contrasta con i meccanismi basilari di armonia emotiva e di solidarietà creati dalle interazioni, che le situazioni violente hanno luogo in maniere complessa (Collins 2014, p. 47). In questa maniera si materializzano la paura e la tensione create dal confronto, attraverso un'interazione micro-situazionale.

Le teorie analizzate sinora hanno dimostrato come la tradizione sociologica del Novecento ha scelto di affrontare il tema della violenza; ma queste teorie sono applicabili a un preciso tipo di violenza chiamato “violenza sessuale di massa”? Nel successivo capitolo la mia analisi si concentrerà nell'esaminare lo stupro di massa durante i conflitti e le guerre, utilizzando le prospettive concepite da diversi autori contemporanei.

CAPITOLO II – GUERRA, VIOLENZA E STUPRO

Lo stupro è un atto di congiungimento carnale che presuppone un rapporto sessuale violento, senza il consenso della vittima. Per quanto lo stupro entri nella nostra quotidianità come un fenomeno singolo subito da una donna, in realtà esso può essere applicato in modo sistematico a una collettività di persone, realizzando così uno stupro di massa o stupro etnico. La violenza sessuale di massa è un evento che trova origine durante le guerre e i conflitti, ovvero situazioni in cui è presente un antagonismo tra diverse nazioni o comunità e dove l'annientamento del nemico è l'obiettivo finale dell'intero processo. Come ricorda R. Seifert (1994, 2007), lo stupro è un elemento presente in quasi ogni guerra conosciuta ed è sempre diretto contro la popolazione civile. Secondo Corradi "l'elemento che fa dello stupro di massa un evento senza precedenti non è qualitativo, è il fatto che esso venne usato come arma del genocidio" (Corradi 2009, p. 43). Lo stupro è sempre un'azione odiosa, una violenza fisica che non uccide la vittima ma la "sporca", la umilia (ibidem).

Nei seguenti paragrafi la mia indagine si concentrerà sull'analisi della violenza sessuale durante la guerra, analizzando il pensiero di diversi autori contemporanei che hanno cercato di fornire una spiegazione al fenomeno. Le cause dello stupro di massa delle donne durante i conflitti armati possono essere interpretate attraverso diversi approcci. Secondo Corradi e Bauman la violenza estrema (compreso lo stupro di massa) vissuta durante il Novecento è caratterizzata da elementi prettamente moderni. Randall Collins invece analizza la violenza attraverso la costruzione di una teoria microsociologica, basata sulle interazioni tra individui; mentre l'idea di Jeffrey Alexander si basa sul concetto di performance, il quale verrà approfondito nella parte successiva.

2.1 LA VIOLENZA SESSUALE COME FENOMENO MODERNO

La violenza, anche nelle sue forme estreme, accade nella modernità, non al di fuori di essa (Corradi 2009, p. 17). Per violenza si intende un'azione volontaria tesa a fare del male a una persona, un'aggressione intenzionale contro la vittima (ibidem). Secondo Corradi:

La violenza può essere concepita come variabile indipendente che conferisce significato e forme all'identità e al tempo stesso mette in moto e sviluppa l'azione individuale e collettiva. La violenza estrema è una forza sociale che, per così dire, oggettiva l'identità cioè le dà forma. La violenza è una forza che struttura l'identità personale e, riempie il vuoto tra identità personale e identità collettiva. La violenza dà forma al corpo della vittima; aggressore e vittima in questo modo non sono semplicemente attori ma soggetti in senso pieno, persone con un corpo situato nello spazio e nel tempo; sempre imperfetto, sporco e disfunzionale, il corpo della vittima su fa limite alla violenza e al potere e per questo ne diventa il bersaglio. Il soggetto e il suo corpo sono la sede di razionalità e passioni situate nello spazio e nel tempo. (Corradi 2009, p. 19).

Secondo Corradi la violenza ha cinque caratteristiche che ci aiutano a ridefinirla come un fenomeno “moderno”. La prima caratteristica è che essa non può essere compresa solo mediante la ragione ma contiene una sfida al pensiero nel senso che, al fine di interpretarla in modo adeguato, dobbiamo integrarla in un quadro di pensiero e di emozioni. La crudeltà verso la vittima ci porta a definire la violenza come bestiale, brutale o arcaica, ovvero essa manca di senso; infatti, l’azione è incomprendibile alla ragione umana (ibidem). John Steiner ha coniato il concetto del “dormiente” per designare la capacità di essere crudeli, che normalmente rimane in letargo, ma talvolta è capace di risvegliarsi.

Il fenomeno del dormiente si riferisce alla caratteristica latente della personalità di individui inclini alla violenza come autocrati, i tiranni o i terroristi, nel momento in cui le chiavi adatte spalancano determinate porte. A quel punto il dormiente viene risvegliato dallo stadio normativo del comportamento e le caratteristiche tendenzialmente violente della sua personalità, che prima erano in letargo, vengono attivate. In un certo senso, tutte le persone sono dormienti nella misura in cui posseggono un potenziale di violenza che in determinate condizioni può essere innescato (Steiner, p. 431).

Secondo Bauman “il punto principale della questione sta nella facilità con cui la maggior parte delle persone scivola nel ruolo che richiede la crudeltà o quantomeno la cecità morale, purché quel ruolo sia stato debitamente rafforzato e legittimato da un’autorità superiore (Bauman 2010, p. 231).

Le emozioni hanno un ruolo rilevante nella violenza estrema; per esempio, l’orrore contiene sentimenti contrastanti come il dolore, lo sgomento, la paura, il terrore (Corradi 2009, p. 23). L’orrore sconvolge l’osservatore perché ne elimina il confine (ibidem).

Le immagini dell’orrore stanno in una dimensione non umana, rivelano il territorio in cui l’essere umano cade nel bestiale. L’orrore ci rivela che questo confine è stato superato nel corpo stesso della vittima. Il corpo della vittima è il territorio nel quale viene tracciato il confine dell’orrore, non solo perché il corpo è un potente simbolo per pensare il sociale, ma anche perché lo stesso corpo umano si trova in un confine incerto tra mondo sociale e mondo animale (ibidem).

Durante gli stupri di massa in situazioni di conflitto, il corpo delle donne è invaso dall’orrore. Lo stupro della donna diventa lo stupro di una nazione o di una comunità (Strazza 2017, p.125). Ed in questo senso la violenza sessuale è una modalità di insozzare il corpo delle donne e, con esso, quello della comunità di appartenenza (ibidem).

Le emozioni intense dominano anche l’aggressore. La vergogna, l’orgoglio, la rabbia, l’umiliazione (e non solo i consapevoli interessi di gruppo o di classe che guidano l’azione razionale) possono scatenare e nutrire l’azione violenta (Corradi 2009, p. 25). Uno dei motivi principali per cui essa si auto-alimenta e diventa

contagiosa è la carica emozionale che contiene: le emozioni sono passioni che non di rado offuscano la ragione (ibidem). Durante la sommossa, “l’emozione dissolve l’individuo e salda la comunità” perché è il collante sociale che viene mobilitato dal conflitto intorno al “noi” e ai sentimenti di tutti coloro che lo condividono (Lapeyronnie 2006, p. 439).

La seconda caratteristica della violenza è che essa non appartiene al mondo della vita quotidiana, la devianza invece sì (Corradi 2009, p. 25). La violenza estrema è fuori dall’ordinario, fuori dalla routine. La devianza, come scrisse Emile Durkheim, è una parte integrante di tutte le società sane e che il criminale è un agente regolatore della vita sociale (Durkheim 1895, p. 66-72). Il sistema penale è una conseguenza di questo: è un insieme di sanzioni che condannano e controllano l’inevitabile quota di comportamento deviante (Corradi 2009, p. 26). Come sottolinea Corradi la violenza estrema non riguarda la fisiologia sociale:

Qual è la norma sociale che viene trasgredita? Il furto trasgredisce le norme sulla proprietà privata, l’omicidio trasgredisce le norme che proteggono la persona. Quale norma sociale trasgredisce una pulizia etnica in Bosnia o uno stupro di massa? Non vi sono nozioni di pronto uso. Il diritto si è dotato della nozione di “crimine contro l’umanità” (ibidem); la sociologia, come è stato notato per la Bosnia, deve concettualizzare la violenza come crimine contro la vita umana stessa (Sokolovic 2005, p.128).

La violenza sessuale di massa è un fenomeno fuori dall’ordinario e dalla quotidianità, è un evento vissuto da una collettività soltanto in condizioni particolari come la guerra e il conflitto armato. Il diritto internazionale racchiude questo crimine all’interno dei “crimini contro l’umanità”, ovvero un attacco esteso o sistematico alla popolazione civile, in cui è presente la consapevolezza dell’attacco. Negli ordinamenti nazionali non esistono leggi e misure punitive che regolano tale crimine. Negli ultimi anni gli stati hanno cercato di includere nel “divieto di tortura” o nel “diritto alla vita” la nozione di stupro di massa, fornendo così un’interpretazione estesa dei diritti fondamentali. Lo stupro di massa è una forma di tortura, che va oltre il concetto della semplice “violenza di genere”; infatti, esso prevede che il corpo della donna diventi il luogo della guerra (Strazza 2017 p. 125).

La terza caratteristica della violenza è il legame con il sacro, perché essa trasgredisce una norma in relazione alla quale non vi sono alternative (Corradi 2009, p. 27). Quindi non una norma sociale tra le tante, ma un tabù, una norma che riguarda la sfera umana e separa ciò che è umano da ciò che non lo è (ibidem). Come spiega Alexander, la violenza viene agita e percepita in modi diversi, tutti culturalmente e socialmente definiti (Alexander 2001, p. 154); difatti la violenza può essere percepita come devianza (omicidio) o violenza estrema (genocidio). La violenza estrema ci costringe a rielaborare la nostra definizione dei confini tra umano e non: o anche, con Durkheim, tra il sacro e il profano (Durkheim 1912, p. 224). Per Durkheim il sacro non è definito con riferimento a un principio soprannaturale o a una gerarchia che indica ciò che è centrale e ciò che è periferico. Secondo Ferrara il sacro esprime:

il nucleo normativo non negoziabile di un'identità collettiva, il luogo simbolico di impegni che non possono essere disattesi senza che i membri della collettività percepiscano che la loro identità viene tradita, che la loro integrità come collettivo è rimessa in questione, e che il loro essere collettivo si sta trasformando in qualcos'altro (Ferrara 2001, p. 185).

Secondo Girard il soggetto ha intensi desideri, ma desidera soprattutto essere. Una volta soddisfatti i suoi bisogni primordiali "l'uomo desidera intensamente (...), è l'essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo (Girard 1972, p. 204). Al fine di essere, egli si rivolge a un modello il quale diventa anche un rivale. Non viene prima un oggetto desiderato da molti (il trono, il denaro, una donna) seguito poi dalla violenza dei rivali che convergono gli uni contro gli altri (Corradi 2009, p. 29). Non è l'oggetto che scatena la violenza ma il desiderio mimetico, la spontanea inclinazione di ogni individuo nel regolare sull'altro il proprio comportamento (ibidem). La violenza prende origine dalla mancanza di differenze, dalla mimesi tra gli individui, da una somiglianza eccessiva con il modello che rischia sempre di diventare una crisi dell'ordine culturale come totalità (ibidem). La modernità intesa come regno burocratico del disincantamento sembra volere confondere le singolarità individuali in un unico sé neutro (Seligman 1990). Per questo, non è la differenza bensì una pericolosa omogeneità che costituisce il nucleo sulfureo della violenza, sempre sostenuta e moltiplicata dalle "sacre ideologie dell'appartenenza nazionale" (Appadurai, p. 7).

Negli stupri di massa la violenza invade la quotidianità e trasgredisce quell'insieme di norme sacre in cui la collettività si riconosce. L'identità collettiva si costruisce attorno a questo nucleo di norme, considerate un insieme di valori irrinunciabili, di cui la società non può fare a meno. Lo stupro conduce al mancato rispetto di questi valori, i quali appartengono a una sfera umana, ovvero prettamente legati alla sensibilità e all'esperienza umana. La violazione di questo centro simbolico crea sentimenti di orrore e indignazione negli spettatori, talvolta producendo veri e propri traumi.

La quarta caratteristica della violenza estrema è che sia una forza sociale che ha la capacità ristrutturare l'identità (Corradi 2009, p. 31). Secondo Corradi:

possiamo concepire la violenza estrema come una forza sociale in sé in un momento storico (il nostro) in cui le fonti tradizionali di identità come lo stato nazionale, la classe sociale o la differenza sessuale sono deboli, le istituzioni politiche e sociali che dovrebbero contenere la violenza sono state rimesse in questione e le identità culturali ed etniche sono fragili. La violenza estrema può essere più precisamente definita come una lotta per risorse simboliche di identità in una situazione in cui le differenze sono incerte. È sempre guidata da un'illusione, l'illusione di produrre identità e individui che siano definiti una volta per tutti e in modo certo (Corradi 2009, p. 32).

Ed è qui che arriviamo al lavoro sul corpo della vittima. Nel costruire questa illusione il corpo della vittima come obiettivo è centrale, al punto che potremmo definire la violenza estrema come una forma macabra di intensa attività sul corpo (ibidem). Secondo Seifert “mentre il conflitto tra soldati maschi è concepito come conflitto da soggetto a soggetto, l’attacco alle donne è impostato come un conflitto da soggetto a oggetto” (Seifert 2007, p. 66). Con lo stupro di massa e la tortura i corpi femminili venivano trattati come contenitori ed erano anche manipolati, mutilati, modellati perché, nell’ideologia degli aggressori, sostanziano il perimetro di un’identità etnica (Corradi 2009, p. 32). Eppure, nonostante, tale mancanza di soggettività, le donne sono colpite innanzitutto in quanto simbolo (Strazza 2017, p. 128). Simbolo dell’impotenza del nemico, del corpo della nazione e della sua capacità di riproduzione, simbolo di una razza e di una etnia, della cultura stessa si una comunità (ibidem).

Lo scopo della violenza estrema è l’intensa attività dell’aggressore in relazione al corpo della vittima (Corradi 2009, p. 33). La morte è un effetto indesiderato della violenza, una conseguenza inevitabile, ma l’azione si concentra sui corpi di uomini e donne in modo drammatico, come se fosse creta da modellare, un magma che deve prendere una certa forma (ibidem). Secondo Corradi:

il corpo della vittima è brutalmente modellato dentro a una forma illusoria di identità politica, cioè di un’identità situata dentro una relazione di potere, o di identità etnica, cioè culturalmente situata. In questi casi la violenza è una forza sociale che, per così dire, separa il corpo dalla persona concreta cui appartiene al fine di trasformarlo in un’astrazione, in un modello puro, astratto e immaginato di identità (ibidem).

Il corpo della donna viene identificato con la nazione e rappresenta dunque “un colpo all’identità nazionale ed etnica dell’altro gruppo, ma anche alla stessa autostima di una comunità” (Strazza 2017, p. 127). L’identità collettiva e politica non è un mero aggregato di identità individuali ma è, piuttosto, una rappresentazione o un costruito simbolico che può aggregare un gruppo di persone intorno al pronome “noi” usato in un senso forte, un senso che indica somiglianza (Anderson 1991). La violenza estrema tende a forzare non l’individuo ma il suo corpo in un modello astratto di identità, dimenticando che la vittima è una persona umana in senso pieno (Corradi 2009, p. 34).

La quinta e ultima caratteristica della violenza estrema è che essa ci costringe a rivedere il modo in cui la sociologia concepisce il soggetto agente (ivi, p. 36). L’idea si basa su un soggetto razionale che sceglie la violenza come strumento di un progetto politico (ibidem).

Per spiegare la motivazione del soggetto (individuale e collettivo) che ricorre alla violenza, si ricorda l’esercizio di una razionalità mezzi-fini all’interno di un progetto comune e svolto nella sfera pubblica; un progetto politico anche non strutturato in movimento. Al soggetto razionale corrisponde la violenza come strumento (ibidem).

Durante le violenze sessuali di massa, il soggetto che compie la violenza mantiene una certa lucidità che gli permette di raggiungere l'obiettivo prefissato. La distruzione del corpo della donna e quindi della nazione avviene mediante una pianificazione burocratica, ovvero un atto di ingegneria sociale basato sull'eliminazione del gruppo etnico. Come spiega Bauman nella sua opera, l'annientamento di un gruppo etnico è "una pratica che combina le strategie dell'architettura e del giardinaggio con quelle della medicina nella costruzione di un ordine sociale artificiale attraverso l'eliminazione di quegli elementi della realtà data che non rientrano nella realtà perfetta immaginata, né possono essere modificati in da rientrarvi" (Bauman 2010, p. 100).

Nella sua opera, Bauman analizza la violenza estrema avvenuta durante il Novecento fornendone una definizione moderna. Secondo Bauman le azioni di violenza estrema praticate dagli agenti sono caratterizzate da una forte indifferenza morale. Sulla base di alcuni studi riguardanti l'Olocausto, si è notato che la maggioranza di quanti presero parte al genocidio fosse costituita da individui normali che sarebbero tranquillamente passati attraverso tutti gli esami psichiatrici esistenti, per quanto accurati, risulta moralmente inquietante (Bauman 2010, p. 39). Questo elemento dimostra quanto l'instabilità mentale e psichiatrica non sia la causa di atti di estrema e violenza e inumani. Secondo l'opinione di Herbert C. Kelman, le inibizioni morali che impediscono di commettere atrocità violente tendono ad essere erose in presenza di tre condizioni, prese singolarmente o nel loro insieme: quando la violenza è autorizzata (da ordini ufficiali provenienti da istanze investite di autorità legale), quando le azioni violente sono routinizzate (da pratiche rispondenti a norme e da una precisa definizione dei ruoli) e quando le vittime della violenza vengono disumanizzate (grazie a una definizione e un indottrinamento di carattere ideologico) (Kelman 1973, pp. 29-61). Rispetto al primo principio è importante la disciplina organizzativa, più precisamente quello che richiede di obbedire al comando dei superiori escludendo ogni altra motivazione all'azione, nonché di porre la propria dedizione al servizio degli interessi dell'organizzazione così come sono definiti dagli ordini dei superiori e al di sopra di qualsiasi altro attaccamento e lealtà (Bauman 2010, p. 42). Attraverso l'onore la disciplina diventa il sostituto della responsabilità morale (ibidem). Durante le violenze sessuali di massa, i soldati rispondono semplicemente agli ordini dei loro superiori, a volte concordando con la logica alla base dell'azione e altre volte no.

Il primo giorno ero di guardia al cinema "Oslobodenje" di Brcko. Mentre ero di sorveglianza mi ha avvicinato uno in mimetica. Era un comandante al quale vedevo che gli altri obbedivano. Si è avvicinato e mi ha detto con una certa forza "Vieni qui". L'ho seguito e di lì a poco abbiamo incontrato due giovani donne. Ci siamo avvicinate e lui mi ha ordinato: "Stuprale". Sono rimasto immobile, quell'ordine mi aveva colto di sorpresa (Pasic 1993, pp. 51-52).

Come sottolinea Wolfe “io subordino la mia coscienza morale al fatto che ero un soldato e perciò un ingranaggio, in una posizione relativamente poco importante, di una grande macchina” (Wolfe 1980, p. 64).

Secondo il terzo principio le vittime degli stupri perdono la loro umanità. Il loro corpo, “spersonalizzato”, finisce con l’essere “terra di conquista e di usurpazione”, quasi un “luogo pubblico” su cui esercitare dominio e predazione (Duden 1994). Una concezione, questa, profondamente maschilista in cui la donna, non considerata nei suoi aspetti spirituali e intellettuali, viene identificata con il suo corpo (Strazza 2017, p. 116). La donna diventa “il corpo della donna”, non soggetto ma oggetto, merce, preda, da usare, violare, deturpare, distruggere da parte dell’uomo, unico soggetto della storia (ibidem). La disumanizzazione comincia nel momento in cui, grazie alla dissociazione che abbiamo visto, gli oggetti dell’attività burocratica possono essere, e sono ridotti a una serie di misurazioni quantitative (Bauman 2010, p. 148). Gli esseri umani oggetto delle prestazioni burocratiche vengono visti con indifferenza etica e quindi considerati come un fattore di disturbo (ivi, p. 149).

Negli stupri etnici l’obiettivo dei soldati è annientare il gruppo etnico, sia moralmente che fisicamente. In queste situazioni nasce una sorta di sentimento razzista che, se le condizioni lo permettono, esige che la categoria dei trasgressori sia rimossa dal territorio occupato dal gruppo che essa minaccia (Bauman 2010, p. 101).

Alla base di qualsiasi annientamento e distruzione di un gruppo etnico è presente una logica di ingegneria sociale, che prevede secondo Bauman un progetto che suddivide la vita umana in quella “dotata di valore” e quella “priva di valore” (ivi p. 103). Durante le violenze sessuali di massa i corpi delle donne “nemiche” sono considerati privi di valore e quindi destinati all’annientamento, perché rappresentanti della nazione nemica. Un’opera di ingegneria sociale di tale portata, secondo Bauman, è possibile soltanto in uno stadio avanzato della modernità, dove la razionalità e l’aggressività umana prendono il sopravvento.

Lo stupro di massa è ormai mezzo di distruzione etnica e agghiacciante strumento di genocidio (Strazza 2017, p. 101). Secondo Bauman:

i processi mentali che in virtù della propria logica interna possono portare a progetti di genocidio, nonché le risorse tecniche che consentono la realizzazione di tali progetti, non solo si sono dimostrati pienamente compatibili con la civiltà moderna, ma sono stati condizionati, creati e forniti da essa. Tutta l’intricata rete di controlli ed equilibri, barriere ed ostacoli che il processo di civilizzazione ha eretto e che, come speriamo e confidiamo, ci difenderebbe dalla violenza e terrebbe a freno tutti i poteri ambiziosi e senza scrupoli, si è dimostrata inefficace (Bauman 2010, p. 130).

L’omicidio di massa contemporaneo si distingue, da una parte, per l’assenza pratica di spontaneità e, dall’altra, per il prevalere del progetto razionale, accuratamente calcolato (ivi, p. 133). Esso si caratterizza per una quasi completa eliminazione della contingenza e del caso, e per l’indipendenza da emozioni collettive e motivazioni personali (ibidem). Lo stupro di massa è un progetto che mira ad un

ordine migliore attraverso l'eliminazione del gruppo etnico nemico. Come spiega Bauman "il genocidio moderno, analogamente alla cultura moderna in generale, può essere concepito come il lavoro di un giardiniere (ivi, p. 135).

Come possono crearsi ideologie rivolte all'eliminazione di un gruppo etnico? Secondo Bauman:

si può sostenere che, se il governo è nelle mani di criminali, le norme del comportamento civilizzato possono risultare sospese, e perciò l'eterna belva nascosta appena sotto la pelle degli esseri socialmente educati può scatenarsi. Oppure è possibile sostenere che l'uomo, una volta armato dei sofisticati prodotti tecnici e concettuali della civiltà moderna, può fare cose che la natura gli impedirebbe altrimenti di fare (ivi, p. 139).

Durante le violenze sessuali di massa la moralità presente in ogni persona è messa da parte, sospendendo così un comportamento civilizzato. Ciò che alimenta l'indifferenza morale è una mobilitazione ideologica, che instilla nei soldati sentimenti d'odio verso il nemico e quindi verso il gruppo etnico a cui appartiene. L'ideologia che viene diffusa all'interno del gruppo fa parte di un progetto politico idealizzato e costruito dall'alto, con lo scopo di annientare un determinato gruppo etnico. Secondo Bauman il peccato originale che consente a tutto ciò di accadere è il collasso della democrazia (Bauman 2010, p. 159). In assenza dell'autorità tradizionale, gli unici controlli e contrappesi capaci di tenere lo stato lontano da forme di estremismo possono essere forniti dalla democrazia politica (ibidem). Le forze politiche e militari non sono né controbilanciate né limitate nella loro azione da forze sociali influenti e dotate di risorse (ibidem). Negli stati in cui vengono ideati progetti di stupri di massa notiamo un'assenza di democrazia e quindi una mancata tutela dei diritti umani. La presenza di un regime democratico, dove la dignità dell'individuo è tutelata ed è presente la legalità e la legittimità, fa sì che nella società si diffonda un senso di umanità, che pone le basi per la nascita di una coscienza morale. La dotazione di una coscienza morale permette alla società di riconoscere atti di barbarie e di evitare che essi vengano messi in pratica. Come evidenzia Bauman:

Gli ideatori del grande progetto, collocatisi al timone della moderna burocrazia statale, si liberarono dai vincoli dei poteri non politici (economici, sociali, culturali): ecco la ricetta del genocidio. Il genocidio si presenta come parte integrante del processo attraverso cui viene realizzato il grande progetto. Il progetto conferisce al genocidio la sua legittimazione, la burocrazia statale gli offre il veicolo, e la paralisi della società gli dà il segnale di via libera (Bauman 2010, p. 162).

Un'organizzazione del genere può essere efficiente se si comporta in uno dei modi seguenti: essa può isolare i propri membri dal resto della società, avendo acquisito o usurpato un controllo indiscusso sulla maggior parte o la totalità delle loro attività e dei loro bisogni, così da eliminare la possibile influenza di fonti di autorità

concorrenziali; oppure può essere semplicemente uno degli apparati di uno stato totalitario o quasi totalitario, che trasforma ogni sua istituzione in un'immagine speculare di tutte le altre (ivi, p. 228). Secondo Milgram il pluralismo è la migliore medicina preventiva contro la possibilità che individui moralmente normali commettano azioni moralmente anormali (Milgram 1975). Il sistema che guida la mobilitazione ideologica dell'odio verso un gruppo etnico ha bisogno di garantirsi l'infaticabile obbedienza dei propri membri nell'esecuzione di azioni palesemente immorali; questa obbedienza la ricava erigendo solide barriere artificiali che isolino quei membri dall'influenza "moderatrice" della diversità dei valori (Bauman 2010, p. 229).

L'etica dell'obbedienza è un punto centrale di qualsiasi genocidio e uccisione di massa. Secondo Bauman "la crudeltà non viene commessa da persone crudeli, ma da uomini e donne comuni che cercano di assolvere nel modo migliore i propri normali compiti; e la conclusione che, mentre la crudeltà risulta sì correlata, ma scarsamente, con le caratteristiche personali di chi la commette, appare invece correlata molto fortemente con il rapporto di autorità e subordinazione, con la normale, quotidiana struttura del potere e dell'obbedienza" (Bauman 2010, p. 214). Nei fenomeni di stupri di massa i soldati che compiono violenze sessuali seguono ordini fornitigli dai superiori; queste disposizioni hanno l'obbligo di essere rispettate, soprattutto se provengono da una gerarchia di alto rango. Secondo Milgram un individuo che, a causa dei suoi profondi principi morali, non è capace di rubare, fare del male o uccidere, riesce a compiere tranquillamente queste azioni quando un'autorità glielo ordina (Milgram 1975, p. 7). È comunque da sottolineare che alcuni individui sono spinti alla crudeltà da inclinazioni del tutto personali, senza esservi indotti da altri (Bauman 2010, p. 214).

La solitudine della vittima non è soltanto una questione di separazione fisica (Bauman 2010, p. 217). È una funzione dell'unione tra coloro che la tormentano, e del suo essere esclusa da tale unione (ibidem). Infatti, la cooperazione delle truppe tende a sfociare in un sentimento di gruppo, con quegli obblighi e quelle solidarietà reciproche che esso normalmente porta con sé (ibidem).

La solitudine della vittima e l'unione di coloro che la tormentavano si condizionavano a vicenda. L'effetto della distanza fisica e puramente psicologica, pertanto, viene ulteriormente accentuato dalla natura collettiva dell'azione lesiva (ibidem).

Secondo Bauman l'organizzazione burocratica, grazie alla sua autorità sul reclutamento dei propri membri e sulla definizione dei propri obiettivi, riesce a controllare l'esito di tale tendenza e a fare in modo che essa conduca a una spaccatura sempre più profonda e incolmabile tra gli attori (cioè i membri dell'organizzazione) e gli oggetti dell'azione (ivi, p. 218). Ciò rende molto più facile la trasformazione degli attori in persecutori, e degli oggetti in vittime (ibidem).

La misura in cui un attore risulta vincolato a perpetuare l'azione, e trova difficile sganciarsene, tende a crescere ad ogni stadio successivo della sequenza (ivi, p. 218).

I fluidi e impercettibili passaggi da un gradino all'altro attirano il soggetto nella trappola; la trappola è costituita dall'impossibilità di smettere senza rivedere e respingere la valutazione delle proprie azioni come corrette o quantomeno innocenti. La trappola è, in altre parole, un paradosso: è impossibile uscirne puliti senza sporcarsi (ivi, p. 220).

Questo paradosso potrebbe essere una motivazione del ben noto fenomeno della solidarietà tra complici. Negli stupri di massa niente vincola le persone l'una all'altra più della responsabilità condivisa di un atto da esse riconosciuto come criminale. Secondo Bauman il senso comune spiega questo tipo di solidarietà con il naturale desiderio di sfuggire alla punizione; le analisi condotte sul famoso "dilemma del prigioniero" in base alla teoria dei giochi ci insegnano che dare per scontata la solidarietà del resto della squadra è la decisione più razionale che ciascuno dei suoi membri possa prendere (ibidem). I soldati che compiono stupri riescono a realizzarli in modo sistematico perché traggono forza dalla solidarietà di gruppo e ritengono quindi che l'azione sia moralmente accettabile.

Una volta scaricata la propria responsabilità riconoscendo al superiore il diritto di impartire ordini, l'attore precipita in uno stato "eteronomico", una condizione in cui vede sé stesso come esecutore dei desideri di un'altra persona (contrario dello stato di autonomia) (Milgram 1975, p. 172). Secondo Bauman in una situazione del genere si può dire che l'organizzazione nel suo complesso è uno strumento per la cancellazione della responsabilità (Bauman 2010, p. 225). I gruppi di soldati, utilizzando questa logica, si sbarazzano di ogni tipo di responsabilità con la convinzione di essersi attenuti alle istruzioni ricevute dagli altri, i quali però, a propria volta, passerebbero l'onere della responsabilità ad altri ancora.

2.2 LA MICROSOCIOLOGIA DELLA VIOLENZA

La microsociologia della violenza è una teoria sviluppata da Randall Collins, in forma esemplare nella sua opera "Violenza: un'analisi sociologica". A essere posta al centro dell'analisi è in primo luogo l'interazione, non l'individuo, il contesto sociale, la cultura o la motivazione: vale a dire, la priorità è concessa all'esame delle caratteristiche delle situazioni violente (Collins 2014, p. 5). Ciò significa andare alla ricerca di dati che possano garantire un'osservazione la più diretta possibile delle dinamiche alla base di tali situazioni (ibidem). Se ci si focalizza sulle interazioni è possibile osservare quei modelli di confronto, di tensione e di flusso emozionale che sono al centro delle situazioni in cui la violenza ha luogo (ivi, p. 8).

Seguire una teoria sociologica focalizzata non sugli individui violenti ma sulle situazioni violente, significa dare priorità a un modo differente di raccolta e analisi dei dati (ivi, p. 10). È quindi necessaria un'osservazione diretta delle interazioni

violente, in modo da catturare l'evolvere del processo violento come effettivamente esso si presenta (ibidem). Secondo Collins la violenza nella forma in cui si presenta nelle situazioni di vita reale si palesa più che altro come intreccio di emozioni umane quali la paura, la rabbia e l'eccitazione, seguendo modalità completamente in contrasto con la morale convenzionale tipica delle situazioni normali (ivi, p. 11). Nella teoria microsociologica è importante l'osservazione dei micro-dettagli. La rivoluzione video ha reso disponibile rispetto al passato una maggiore quantità d'informazioni su quello che accade nel corso delle situazioni violente (ivi, p. 13). Nel corso degli ultimi centocinquanta anni anche la fotografia in posa ha migliorato le proprie tecniche, le macchine fotografiche hanno permesso di catturare gli aspetti emotivi delle interazioni violente. In sintesi, esistono almeno tre metodi per ottenere dettagli situazionali delle interazioni violente: le registrazioni, le ricostruzioni e le osservazioni, che quando utilizzate in combinazione risultano molto più valide (ivi, p. 16). L'osservazione umana permette una migliore comprensione di quali sono gli importanti micro-dettagli dei confronti violenti, maggiormente efficace sarà l'analisi della nostra stessa esperienza e migliore l'indagine su quelle tipologie di dettagli che vorremmo conoscere dall'osservatore che ha sperimentato la violenza (ivi, p. 17).

Secondo Collins la violenza è un insieme di traiettorie che si muovono attorno alla tensione e alla paura create dal confronto (ivi, p. 18).

Nonostante la loro furia, e anche in situazioni di rabbia apparentemente incontrollabile, gli individui sono tesi e, spesso, hanno paura quando si ritrovano davanti a un'immediata minaccia di violenza, inclusa quella perpetrata da loro stessi. Si tratta di una dinamica emozionale che andrà a determinare il loro comportamento nel caso in cui la situazione di tensione dovesse realmente trasformarsi in una di scontro. Se poi questa trasformazione avverrà realmente, dipende ad ogni modo da una serie di condizioni o elementi critici che orientano la tensione e la paura verso direzioni particolari, riorganizzando le emozioni alla stregua di un processo d'interazioni che coinvolge chiunque sia presente: gli antagonisti, gli spettatori e, verosimilmente, anche gli osservatori estranei ai fatti (ivi, p. 18).

Tutti i tipi di violenza corrispondono a un ridotto numero di modelli volti a circumnavigare le barriere della tensione e della paura che si presentano ogni volta che le persone si ritrovano in un confronto antagonista (ivi, p. 19). Uno dei modelli di circumnavigazione è il "*forward panic*", un tipo particolare di panico che, invece di spingere all'indietro, ovvero alla fuga, spinge a scagliarsi contro i nemici (ibidem). Secondo un altro modello il centro dell'attenzione emotiva converge sull'*audience* che assiste allo scontro, chi combatte presta maggiore attenzione alla propria audience piuttosto che al proprio antagonista (ivi, p. 20). Le persone in linea di massima non sono predisposte alla violenza, e quello che sono in grado di far dipende da quanto sono in sintonia con un'audience che concede loro una dominanza emotiva sul proprio protagonista (ivi, p. 21).

Le comuni rappresentazioni della violenza mancano difatti delle dinamiche più importanti che a ben vedere si nascondono dietro la violenza: e cioè che questa prende avvio da una tensione e da una paura generate dal confronto; che nella maggior parte dei casi questa si traduce in una semplice sfuriata; e che le circostanze che permettono a questa tensione di essere superata e convertirsi in violenza sono in realtà molto più spiacevoli che divertenti (ivi, p. 22).

La teoria della violenza presentata da Collins è basata su un processo situazionale. Le situazioni violente sono condizionate dallo stato emozionale della tensione e della paura, e qualsiasi propensione alla violenza deve nei fatti superare questa tensione e questa paura per potersi concretizzare (ivi, p. 37). Uno dei modi in cui questo si verifica è quando la tensione emozionale viene trasformata in energia emozionale, generalmente da una delle parti del confronto a spese dell'altra (ibidem).

L'energia emozionale è un esito variabile di tutte le situazioni interazionali, la maggior parte delle quali non sono violente. L'energia emozionale varia sulla base di quanto le persone sono coinvolte in ritmi emotivi e corporali condivisi vicendevolmente, e di quanto gli individui rimangono fermi nella soglia di attenzione comune (ibidem).

Come analizzato in precedenza da Bauman, i gruppi di individui che esercitano violenza godono di una solidarietà collettiva che li rende complici. Quando tutti i partecipanti percepiscono solidarietà e intersoggettività, si tratta chiaramente di esperienze positive (ivi, p. 38). In questi rituali d'interazione gli individui avvertono sentimenti di forza, fiducia ed entusiasmo, a prescindere da quello che il gruppo ha realmente fatto (ibidem). Questi sentimenti rappresentano l'energia emozionale. Al contrario, se l'interazione non è in grado di coinvolgere alcuni individui, l'energia emozionale viene a meno, e i sentimenti che vengono generati sono quelli di depressione, mancanza di iniziativa e alienazione delle preoccupazioni del gruppo (ibidem). Negli stupri di massa tra i soldati si sviluppa l'energia emozionale che permette di abbattere le barriere della tensione e della paura. La distruzione di queste barriere crea una solidarietà collettiva che consente ai soldati di praticare violenze sessuali di massa. Coloro che sono in grado di commettere violenza sono coloro che hanno trovato un modo per aggirare la tensione e la paura generate dal confronto, trasformando la situazione emozionale in un vantaggio per loro stessi e in uno svantaggio per l'avversario (ibidem).

Una delle leggende più diffuse riguardo ai combattimenti è che i protagonisti sono coraggiosi, competenti e di pari forze (Collins 2009, p. 70). La verità è quasi completamente l'opposto. I combattenti sono generalmente timorosi e incompetenti nel perpetrare violenza, soprattutto quando i protagonisti hanno una forza di pari livello (ibidem). Al contrario, è esattamente quando un individuo forte attacca uno più debole che la violenza ha maggiori probabilità di successo (ibidem). Non appena il confronto si avvicina le persone coinvolte entrano in uno stato di paura o di

alta tensione; una dinamica di tensione/paura che prende la forma di una predisposizione emozionale collettiva, presente in tutti i confronti violenti e che dà forma al comportamento di tutti i partecipanti con diverse modalità (ivi, p. 74). Nelle situazioni di violenza più elementari, ciò che innesca l'agire coraggioso della persona violenta è la presenza della paura.

Qualsiasi cosa accada in una situazione di combattimento è quindi influenzata dalla tensione/paura, che andrà a determinare come la violenza sarà perpetrata (il che vuol dire, nella maggior parte dei casi, in maniera incompetente), la sua durata, la tendenza a evitare il combattimento una volta che questo è diventato una minaccia imminente, la ricerca di modi per porvi fine o evitare di prenderne parte. La gestione di questa tensione/paura andrà inoltre a determinare quando, in che modo e contro chi la violenza si scaglierà in maniera efficace (ivi, p. 76).

In queste parole Collins spiega che il combattente, per attuare qualsiasi tipo di violenza, deve prima superare uno stato di tensione che è fortemente ricollegato alla paura. La maggior parte delle volte lo stato di tensione blocca i soldati nel perpetrare la violenza; infatti, secondo una stima, in una compagnia di fanteria con un medio livello di esperienza, in una normale giornata di azione, il numero dei soldati che ha affrontato il nemico è stato il 15% della forza totale (ivi, p. 78). Molti soldati scappano, provano sintomi come tremore, sudore freddo, spossatezza e vomito. Si tratta di una vera e propria paralisi creata dal terrore, e i soldati che sperimentano questa situazione non riescono a volte neanche ad arrendersi, tanto meno a ritirarsi, condannandosi in pratica a morte certa (ivi, p. 81).

Il problema della paura e della tensione rimane dunque la principale questione che le organizzazioni da combattimento, di qualunque genere, si trovano a dover risolvere (ivi, p. 94). La natura dell'organizzazione e la sua prestazione vengono in definitiva influenzate dagli strumenti adottati per affrontare la problematica (ibidem). Secondo Grossman, alcune condizioni che favorirebbero l'aggiramento della tensione e della paura create dal confronto sono: armi adoperate dal gruppo (armi automatiche, bazooka...), notevole distanza dal nemico (cecchini), una forte gerarchia di comando (presenza di ufficiali di alto rango che ordinano direttamente ai soldati), addestramento psicologicamente realistico (simulazioni delle condizioni di battaglia) (Grossman 1995). Durante gli stupri di massa "una forte gerarchia di comando" è una componente importante che spinge i soldati a praticare determinate violenze e quindi, secondo Collins, a rompere la barriera della tensione e della paura.

Lo stato di tensione vissuto dai soldati è intriso di paura che deriva in parte dall'idea di essere uccisi o rimanere feriti (ivi, p. 131). In alcune circostanze sociali, le persone si sottopongono volontariamente non solo a seri pericoli ma a vero e proprio dolore e ferite (ibidem). Sottoporsi a dolore e ferite può essere trasformato in un rituale popolare quando attira l'attenzione della comunità, trasmettendo quindi un forte senso di appartenenza a un gruppo esclusivo (ivi, p. 132). In un certo senso

il rituale si trasforma in quello che Durkheim (1912/1964) definisce culto negativo: il sottoporsi a una pena che la maggior parte delle persone respinge, pone l'individuo nel gruppo elitario. Il timore di essere feriti non è l'unica causa della tensione del combattimento; infatti, secondo Grossman è la paura di uccidere (Grossman 1995). Nelle situazioni di combattimento nei campi di battaglia, però, il grado in cui la paura inibisce il comportamento violento varia in base alla situazione (Collins 2014, p. 136). La tensione e la paura sembrano essere elementi universali che interessano tutte le culture, tanto quelle che sostengono la ferocia e l'aggressività tanto quelle che si proclamano pacifiche; e allo stesso modo lo sono le circostanze dove la tensione e la paura sono superate permettendo alla violenza di avere luogo (ibidem). Secondo Collins, seguendo questa interpretazione, gli esseri umani nutrono geneticamente una forte repulsione all'idea di uccidersi a vicenda (ivi, p. 137).

L'abilità degli esseri umani di perpetrare violenza contro un'altra persona dipende non solo dalla pressione sociale e dal contesto che spinge l'individuo in una simile situazione, e che poi lo premierà eventualmente per la sua prestazione, ma anche delle caratteristiche sociali del confronto stesso (ivi, p. 138). Il confronto violento faccia a faccia prevede che gli individui rompano gli stati d'animo d'inter-soggettività e solidarietà (ivi, p. 142). Entrare in un confronto violento significa pertanto superare questa barriera palpabile, andando contro la propensione psicologica dell'individuo a rimanere coinvolto nei rituali dell'interazione e della solidarietà (ibidem). L'individuo deve quindi mettere da parte la propria sensibilità che lo spinge verso quella rituale solidarietà reciproca e concentrarsi al contrario nell'azione ad approfittare della debolezza dell'altro (ibidem).

La nebbia del combattimento è una nebbia emotiva, che avvolge i soldati come se fossero in trance (ivi, p. 145).

E poiché le nostre emozioni e i nostri pensieri sono modellati dalle interazioni che stiamo vivendo, per essere in una zona di combattimento dove i processi ordinari di armonia e focus dell'attenzione condivisa sono severamente sconvolti è necessario sperimentare un ritmo differente, anche questo in gran parte scombinato. A volte la nebbia emotiva è così densa che si raggiungono il caos emotivo e la paralisi. In altri casi si tratta di una foschia, in cui i combattenti riescono a muoversi con un certo grado di efficacia (ibidem).

La nebbia del combattimento è un pratico esempio per rappresentare lo stato di tensione. Questa tensione include varie tipologie di paura, che si identificano con oggetti reali ai quali gli individui possono prestare attenzione: la sicurezza dei loro corpi, il nemico che il soldato non vuole scorgere o non vuole vedere mentre viene ucciso, la paura di essere punito da un suo superiore, la paura di essere etichettato come codardo...

Quando si parla di *forward panic* si fa riferimento a situazioni di conflitto che generano tensione e paura. Questa è la condizione normale del conflitto violento, ma in questo caso la tensione è prolungata e cresce gradualmente, protesa verso un

punto culminante (ivi, p. 150). Evidente è il passaggio da una predisposizione passiva – attendere, trattenersi fino a quando non si è in posizione di far precipitare il conflitto – a una pienamente attiva (ibidem). Quando l’opportunità finalmente si presenta, la tensione e la paura emergono come una scarica emotiva (ibidem). Notiamo la presenza di un ritmo emotivo predominante, che spinge gli individui verso azioni che non approverebbero in condizioni normali di calma riflessione (ibidem). Come spiega Collins, durante il *forward panic* i soldati si sentono quasi spersonalizzati, distanti dall’immagine cognitiva di loro stessi, e anche in seguito guardano al loro comportamento come se si fosse trattato di una realtà separata (ivi, p. 154). Infatti, in questi casi, l’evidente debolezza della vittima non viene notata e non rappresenta un ostacolo, anche quando l’aggressore ne è esplicitamente consapevole (ivi, p. 159).

Le emozioni che caratterizzano il *forward panic* in sé sono in primo luogo la rabbia nelle sue forme estreme: la collera o la furia (ivi, p. 161). Caratteristica preponderante di questi due termini, e soprattutto “furia”, è che la rabbia è assoluta e irrefrenabile (ibidem). È tuttavia possibile osservare anche altre emozioni associate alle situazioni di violenza incontrollata e una di queste è la risata isterica. La risata e una sensazione condivisa di buon umore, possono anche continuare nel periodo immediatamente successivo alla fine del *forward panic* (ivi, p. 162). Comune è anche uno stato d’animo di entusiasmo, non solo durante ma anche subito dopo la violenza (ibidem). Collins descrive la composizione del *forward panic*:

L’emozione propria del *forward panic*, a prescindere dalla sua composizione, ha due caratteristiche chiave. La prima è che si tratta di un’emozione calda, una situazione in cui l’eccitazione e lo stimolo sono alti. Si presenta con una carica esplosiva, che richiede del tempo prima di placarsi, e differisce da altre tipologie di violenza più insolite, come quelle fredde e distaccate proprie degli specialisti quali killer o cecchini. In secondo luogo si tratta di un’emozione ritmica e fortemente sincronizzante. Gli individui in preda al *forward panic* continuano a ripetere le loro azioni aggressive (ivi, p. 163).

Spesso il processo si configura come un’armonia di gruppo che si sincronizza seguendo un’emozione collettiva (ibidem). Una situazione di questo tipo è stata affrontata in precedenza con Bauman; dove, all’interno del gruppo di soldati si viene a creare una complicità e una solidarietà collettiva.

Il punto cruciale riguardo alle emozioni provate in preda al *forward panic* è: tutte le componenti che esplodono nella furia di un attacco incontrastato seguono un percorso ciclico che si ripete, per cui la rabbia, il rilascio della paura e della tensione, l’esaltazione, il ridere, istericamente liberano un fragore che è esso stesso una forma di aggressione (ivi, p. 164). Tutte queste componenti generano un’atmosfera sociale in cui gli individui continuano a fare quello che stanno facendo, nonostante possa non avere senso anche come aggressione (ibidem).

Il *forward panic* è una violenza che nel momento in cui si scatena non può essere fermata. Si tratta di un eccesso, di un utilizzo smisurato della forza ben al di là di quello che sarebbe necessario per avere il sopravvento. Gli individui che oltrepassano il punto di tensione e rimangono in balia di una situazione di *forward panic* entrano in un tunnel dove non possono fermarsi (ibidem).

Il *forward panic* ha sempre l'aspetto di un'atrocità, perché è chiaramente iniquo: il forte contro il debole, l'individuo armato contro quello disarmato, la folla contro il singolo o un gruppo ristretto (ivi, p. 165). Nelle situazioni di guerra gli episodi di *forward panic* sono molto comuni. Un esempio moderno che Collins riporta nella sua opera è il massacro di Nanchino del 1937, in cui i giapponesi attaccano la capitale cinese di Nanchino. Durante questo massacro i soldati entrarono in un comportamento collettivo chiamato "vacanza morale", compiendo razzie e sospendendo i limiti imposti dalla morale (ivi, p. 171).

Una volta che la popolazione cinese divenne l'obiettivo di un massacro di massa e generalizzato, tutti i tabù vennero messi da parte. I giapponesi iniziarono a violentare le giovani donne cinesi, poi anche le più anziane. Stupri sporadici sono stati, storicamente, episodi presenti in diverse guerre e praticati dalle truppe vittoriose fino ai tempi più recenti, quando alcuni eserciti del ventesimo secolo iniziarono a istituzionalizzare un certo tipo di stretto controllo organizzativo. Lo stupro rientrava anche nella stessa politica giapponese di catturare le donne delle popolazioni conquistate e forzarle alla prostituzione o a diventare schiave sessuali. Ma gli stupri nel caso di Nanchino andarono ben oltre queste pratiche "istituzionalizzate", in cui generalmente la vita delle donne sessualmente desiderabili è risparmiata. Al contrario, a Nanchino gli stupri entrarono a far parte dello stesso umore generale che incitava il massacro, essendo addirittura consumati in un'atmosfera di mutilazione, di tortura e di macabri giochi di morte (ivi, p. 172).

La vacanza morale, una volta rotta la membrana della normale vita sociale, e anche la stessa ordinarietà dell'esercito, divenne un carnevale grottesco, una semplice celebrazione della distruzione (ibidem). Lo stupro di Nanchino, nonostante sia stato un processo altamente emotivo, non prese tuttavia la forma di una furia incontrollabile, poiché la furia non è mai asociale, ignara di tutto e focalizzata solo sui propri istinti (ibidem). I soldati giapponesi non diventarono pazzi, correndo in ogni direzione e sparandosi a vicenda (ibidem). Al contrario rispettarono la loro gerarchia militare, pur disprezzando i loro alti ufficiali che non presero parte all'orgia di distruzione (ibidem). La stessa vacanza morale operata dalle truppe giapponesi aveva i propri confini impliciti, e che si trattò sì di una furia distruttiva, ma mirata e limitata (ivi, p. 173). Come spiega Collins:

Nel *forward panic*, e in simili situazioni di violenza incontrollabile, l'individuo è come se stesse procedendo lungo un tunnel. Ma anche il tunnel ha un suo posto nello

spazio sociale, con un punto temporale d'inizio e uno finale, oltre a una struttura che ne definisce il territorio come luogo della vacanza morale (ibidem).

Esaminando l'esempio riportato da Collins possiamo notare che gli stupri di massa, secondo i suoi studi, derivano primariamente da episodi di *forward panic*. In queste situazioni i soldati che praticano violenze sessuali perdono temporaneamente la lucidità in favore di una forte irrazionalità emotiva. L'irrazionalità, come spiega Collins, è un'emozione collettiva che crea complicità nel gruppo e conduce al compimento di atrocità. Secondo l'idea di Collins negli stupri si massa i soldati stanno vivendo in una dimensione lontana dalla realtà, in cui la moralità delle azioni perde il suo valore. È come se si trattasse di uno stato di consapevolezza alterato, da cui gli autori emergono spesso alla fine come se si stessero risvegliando da un sé a loro alieno (ivi, p. 175).

Non tutte le atrocità sono però un risultato del *forward panic*. Altre cause che si celano dietro le atrocità sono: 1) gli ordini deliberati da parte delle alte sfere militari o autorità politiche di massacrare una popolazione (ad esempio per questioni razziali, etniche, religiose, o animosità ideologica, o per sbarazzarsi di eventuali prigionieri di guerra); 2) la cosiddetta politica della terra bruciata, diretta a provare il nemico di qualsiasi risorsa; questa prende la forma di razzie e pratiche predatorie da parte delle truppe, che distruggono i mezzi di sostentamento dei civili, e che a volte include anche qualche forma di violenza ai loro danni nel tentativo di sottrarre cibo e privarli di rifugio; 3) punizioni esemplari o rappresaglie terroristiche per soffocare qualsiasi possibilità di resistenza (ivi, p. 174). Atrocità originate da queste cause sono il risultato di decisioni deliberate, effettuate in anticipo, che passano attraverso una catena di comando o da gruppi ancora più ampi (ivi, p. 175). Le loro emozioni sono fredde, quasi disumane, mentre la coscienza dell'esecutore è saturata da ideologie giustificanti o razionalizzanti che hanno meno a che fare con quella esplosione episodica di rottura dalla normalità propria del *forward panic* (ibidem). Generalmente la reazione politica e legale ai casi di atrocità in guerra finisce sempre per colpire gli ufficiali di alto rango o funzionari di governo, sulla base del presupposto che il fattore causale principale va ricercato nella catena di comando, responsabile di aver dato l'ordine, di aver creato un'atmosfera permissiva, di non aver esercitato sufficiente controllo o di aver coperto quanto accaduto (ivi, p. 176). Tuttavia si sorvola spesso sulle dinamiche emotive della situazione stessa, come se gli autori, generalmente soldati di basso rango, fossero dei semplici e passivi esecutori di ordini che vengono dall'alto (ibidem). Questa dinamica è stata affrontata precedentemente da Bauman parlando della responsabilità; infatti, gli individui cadono in uno stato "eteronomico" in cui l'organizzazione gerarchica ha solo lo scopo di cancellare le responsabilità.

Secondo Collins il *forward panic* si presenta in un'ampia gamma di situazioni, molte delle quali sono prive di qualsiasi caratterizzazione ideologica, mentre solo l'ideologia, senza le condizioni proprie delle situazioni, non produce *forward panic*

(ivi, p. 177). La sua dinamica può chiaramente essere combinata con altri fattori causali, che potrebbero espandere l'atrocità tanto nel tempo quanto nella gravità della violenza perpetrata (ibidem). Un numero minore di fattori addizionali potrebbe rendere il *forward panic* relativamente breve e contenuto, per cui i soldati potrebbero uccidere ma non mutilare le loro vittime; le donne essere violentate ma non uccise subito dopo; un criminale potrebbe essere pestato brutalmente, senza che il poliziotto continui a infierire (ivi, p. 178).

Il *forward panic* è caratterizzato da una sincronizzazione asimmetrica delle emozioni tra la parte dominante e le vittime. Lo stato d'animo emozionale è interazionale, nel senso che è condiviso dalle due parti, e la dominazione è molto più accentuata a livello emotivo di quanto non lo sia a livello fisico (ivi, p. 179). Il *forward panic* di una parte è in essenza alimentato dalla paralisi generata dal panico dell'altra (ibidem). Negli stupri di massa notiamo quindi un elemento di passività, in cui le vittime sono quasi sempre passive:

preda di una paralisi emotiva che preclude loro qualsiasi possibilità di resistenza. Le vittime non oppongono resistenza in quel determinato momento, anche se potrebbero averlo fatto prima, in un'altra situazione, perché sono intrappolati in un'atmosfera emozionale collettiva (ivi, p. 180).

Il contagio emozionale non avviene tra l'altro solo tra gli individui di una parte del conflitto, ma è un contagio anche tra le parti antagoniste (ivi, p. 181). Secondo Collins, a livello più estremo, questo campo emozionale si trasforma in una dominazione di mente e corpo della parte che sta perpetrando le atrocità (ibidem). L'eccesso e la furia dei vincitori e la stordita passività delle vittime sono parte della stessa interazione, entrambe sono essenziali l'una per l'altra (ibidem). Nelle violenze sessuali di massa si crea pertanto una sincronizzazione asimmetrica, in cui la paralisi delle vittime innesca negli esecutori un sentimento di dominanza che alimenta il *forward panic*. Le vittime, una volta bloccate nel confronto, rimangono in balia di un'atmosfera emozionale collettiva (ibidem).

L'antagonismo tra gruppi etnici può essere un fattore di alimentazione del *forward panic*. Tuttavia l'antagonismo etnico non sempre si trasforma in uno scontro violento, e anche quando tali scontri esplodono la violenza non avviene in maniera costante, ma solo in particolari e determinate occasioni (ivi, p. 202). Durante gli stupri etnici l'antagonismo tra i due gruppi è una componente fondamentale ed è l'elemento che innesca sentimenti di odio verso il gruppo etnico nemico. Il momento in cui un gruppo attacca l'altro diventa spesso una questione di eccitamento e addirittura di piacere, in cui torture e mutilazioni potrebbero aver luogo in uno stato d'animo d'ilarità, di "barbara frivolezza" (Horowitz 2001, p. 114). Nel periodo immediatamente successivo allo scontro, è osservabile allo stesso tempo una totale mancanza di rimorso, che qualifica l'incidente, utilizzando ancora una volta le parole di Horowitz "un omicidio di massa morale" (Collins 2014, p. 207). Le due

caratteristiche – il piacere spietato e la messa in mostra di crudeltà, e la successiva assenza di colpevolezza – sono particolarmente ripugnanti per l’osservatore esterno (ibidem). Negli scontri etnici le mutilazioni e torture possono tradursi in stupri di massa, dove i soldati attuano violenze sessuali e diverse forme di crudeltà sulle donne. Questo stato d’animo non si prolunga nel tempo, ed è dubbio che i perpetratori di tali barbarie possano ricordare di aver sperimentato questo stato d’animo di ilarità (ivi, p. 208). Esattamente come funziona con i sogni, tale processo è ermeticamente chiuso dalla possibilità di raccoglierne successivamente i ricorsi (ibidem).

In conclusione, il *forward panic* ha un’importanza teorica centrale perché le situazioni di conflitto sono in primo luogo cariche di tensione e di paura, e sono questa tensione e questa paura che una volta rilasciate sfociano nel *forward panic* (ivi, p. 229). Quest’ultimo prende la forma di un attacco ripetitivo e temporaneamente irrefrenabile contro una vittima inerme, un utilizzo eccessivo della forza e una esagerazione che sono così scioccanti per l’osservatore esterno, da essere etichettati come brutalità (ibidem). Il *forward panic* segue ad ogni modo un solo percorso, quello che va dal punto di partenza della tensione e della paura e arriva al confronto conflittuale (ibidem). Il *forward panic* si presenta solo se la tensione è improvvisamente rilasciata, se l’apparente forza e minaccia dell’opponente si trasformano in debolezza, se esiste uno spazio in quella situazione in cui è possibile scattare in avanti piuttosto che indietreggiare, se si presenta un vuoto in cui lo scontro precipita (ivi, p. 230). Molto spesso, la tensione non è difatti rilasciata, poiché non sono presenti segnali di debolezza da una delle due parti (ibidem).

2.3 LA PERFORMANCE DELLA VIOLENZA

“Performance” e “performativo” sono due termini alla moda anche al di là di queste definizioni, che almeno hanno in comune l’accento sull’azione simbolica, sulle qualità sceniche di questa azione, e sul fatto che questa è collocata in una situazione sociale definibile anche a partire da caratteristiche “teatrali” (Anon 2006, p. 643). La *performance* diventa di volta in volta varie cose: l’aspetto drammaturgico ed espressivo di un rito, che è al tempo stesso poetico e mimetico (Ducan 1960); una rappresentazione scenica che include tutta l’attività svolta da un individuo con lo scopo di influenzare le impressioni degli altri presenti nella sua situazione sociale, e che egli contribuisce a creare con la sua presenza orientata (Goffman 1959); *performance* è una complessa sequenza di atti simbolici (Turner 1986), o è identificata con un “comportamento ritualizzato” che ha caratteristiche drammaturgiche e che da queste è condizionato (Schechner 2002).

Il tipo di *performance* su cui si concentrerà la mia analisi è quella sviluppata da Jeffrey Alexander. Alexander tenta di costruire una “pragmatica culturale”. In essa, il concetto di *performance* è centrale, per muoversi sociologicamente oltre Durkheim, e anche oltre il neo-funzionalismo che da Durkheim prende le mosse (Anon 2006, p. 642). Alexander sta cercando non soltanto di aggiornare la teoria dell’azione, ma di fondare sul concetto di *performance* una intera teoria della

cultura che integri l'aspetto più propriamente strutturalista del suo programma forte (Alexander e Smith 2001) di sociologia culturale.

Alexander ritiene insoddisfacente il modo tradizionale con cui la teoria sociale (soprattutto quella orientata in senso culturale) cerca di risolvere la tensione tra teoria e pratica (Anon 2006, p. 645). Queste si presentano prevalentemente sotto le due diverse forme del testo e dell'azione (ibidem). La loro relazione e le logiche del passaggio dal testo all'azione sono state teorizzate in modo diseguale, e hanno generato nelle scienze sociali una decisa sottovalutazione dell'uno e dell'altra; ad essere messi in secondo piano sono state, alternativamente, la testualità intrinseca ad ogni azione sociale, o il processo attraverso cui queste formazioni testuali si concretizzano in specifici ancorché contingenti corsi di azione (ibidem).

Il tentativo di superare questa doppia miopia è affrontato da Alexander seguendo una strategia duplice:

da un lato, attraverso la ricostruzione genealogica del passaggio dalla sociologia del rito a quella della *performance*. Dall'altro, cercando di operare analiticamente, evidenziando il rapporto tra la sua pragmatica culturale e la teoria dell'azione, e accompagnando questo esame a una vera e propria anatomia degli elementi costruttivi di ogni *performance* sociale e della vasta gamma di mutue relazioni esistenti tra questi elementi (ibidem).

L'obiettivo è quello di rendere la performance l'architrave di una teoria multidimensionale che si configura (integrando micro e macro) simultaneamente come una teoria dell'azione, delle istituzioni e della cultura (Alexander 2006, 1).

Alexander definisce la performance sociale come "il processo attraverso il quale gli attori, individualmente o coordinandosi, mostrano ad altri il significato della situazione sociale in cui sono inseriti" (Anon 2006, p. 645). Qui il compito assegnato agli attori è di compiere l'esercizio ermeneutico secondo cui la comprensione scaturisce dall'incontro di un discorso con il suo interprete, in una "fusione di orizzonti" in cui cruciale è il processo attraverso il quale il significato dell'azione è veicolato all'audience (ibidem). Ancora nelle parole di Alexander, "non importa quale sia realmente il significato, vuoi per gli attori stessi o da un punto di vista ontologico o normativo. Ciò che importa è il modo in cui gli altri interpretano il significato dato dagli attori [alla situazione]. Ciò non vuol dire, comunque, che il significato di un'azione emerga semplicemente dall'interazione. Sono coinvolti fattori ben più strutturali" (Alexander 2006a, 2). Il compito di una sociologia della performance consiste proprio nel reperimento di questi fattori strutturali, e nello studio dei dispositivi di produzione delle "condizioni di felicità" (per prendere a prestito un termine dalla pragmatica) delle performance sociali (Anon 2006, p. 646).

La *performance* è qualcosa che può tenere insieme rito e teatro, dramma sociale e dramma estetico (ibidem). L'enfasi è posta sia sulle caratteristiche testuali e narrative che precedono l'azione (il significato è condensato in sceneggiature che sono

significative indipendentemente dalla loro messa in scena), sia sulle condizioni contestuali di produzione della *performance* (ibidem). Entro questo quadro teorico Alexander elabora uno schema di *performance* che tenga conto di queste caratteristiche strutturali, e anche della serie vincoli di risorse e istituzionali a cui gli attori sono sottoposti (ibidem). Ciò vale per qualunque tipo di *performance*, a partire proprio dal rituale (ibidem). Un rituale è, piuttosto, un fenomeno di particolare casistica ben più ampia, che comprende molte unità processuali dalle caratteristiche eterogenee (come i cosiddetti “riti secolari”, i drammi sociali, i drammi estetici, fino ai rituali dell’interazione) (ibidem). Tutte queste forme di azione pubblica, caratterizzate dal dominio del simbolico e da una qualche forma di extra-ordinarietà nell’esecuzione, nel tempo sociale della loro messa in atto, o nelle modalità di ricezione, si caratterizzano però per la presenza di una serie di elementi comuni a tutti i vari tipi di *performance* sociale (ivi, p. 647).

Vi è, in primo luogo, un sistema di rappresentazioni collettive composto da simboli e “sceneggiature” che guidano la possibile esecuzione di una *performance* (ibidem). Queste sceneggiature sono abbastanza fisse da organizzare i ruoli assunti dagli attori entro una *performance*, e abbastanza lasche da modulare i vari comportamenti di ruolo che prendono corpo nell’azione (ibidem). Sono gli attori l’intermediario cruciale nella produzione della efficacia pragmatica della *performance* (ibidem).

Gli attori manipolano i sistemi di rappresentazione simbolica, offrendoli alle varie *audience*. Queste possono essere più o meno estese, frammentate cognitivamente e nel loro rapporto affettivo emozionale con le azioni performati, e disperse oltre gli spazi fisici delimitati di esecuzione della *performance*. Si attiva così un doppio circuito di interpretazione, gli attori nei confronti delle rappresentazioni collettive, le *audience* nei confronti delle *performance* che attualizzano queste rappresentazioni (ibidem).

Secondo Alexander “lo scopo è di creare, per mezzo di *performance* eseguite con perizia ed emotivamente coinvolgenti, una connessione emozionale tra audience, attore e testo, e di conseguenza di creare le condizioni per la proiezione dei significati culturali dalla *performance* all’audience” (SP, 54-55).

Per quanto potenti possano essere i codici e i simboli dal punto di vista cognitivo ed emozionale, essi devono in qualche modo affiorare alla superficie (Anon 2006, p. 647). Questo compito è assolto da due ulteriori elementi della *performance*, come i mezzi di produzione simbolica (ovvero l’equipaggiamento a disposizione degli attori, che permettono la proiezione dei significati in un’azione che assume valore estetico e iconico) e i dispositivi che regolano la messa in scena, ovvero l’insieme di attività fisiche (gestuali e vocali) che costituiscono dal punto di vista puramente espressivo la *performance* (ibidem).

Vi è, da ultimo, il più forte vincolo esterno alla *performance*: la distribuzione di potere sociale, e in particolar modo l’ammontare di potere sociale (in termini di capitale politico, simbolico, economico) detenuto dagli attori e dalle *audience*

(ibidem). Il potere opera come vincolo nel definire la legittimità o meno dei testi interpretate dalle *audience* (ivi, p. 648). Il potere determina la produzione e la messa in scena della performance, ma che ne è conseguentemente anche determinato, in quanto riprodotto nel riconoscimento da parte delle audience della “autenticità” della performance e della legittimità (ibidem).

Questi elementi danno forma ai differenti tipi di *performance* sociale. Le condizioni di felicità della *performance* sociale si traducono in una serie di criteri per giudicare il successo o il fallimento di una data *performance* (ibidem). L’autenticità, considerata come “fusione” dei vari elementi della *performance*, è attribuita sulla base “dell’abilità dell’attore di ricucire i vari elementi della performance in un quadro unitario convincente e in cui queste cuciture non sono evidenti” (SP, 55). Questa operazione di ricucitura avviene nell’ambito dei drammi sociali e che compongono la sfera pubblica (SP, 58), quelle occasioni in cui l’azione sociale diventa ritualeggiante proprio in virtù delle sue caratteristiche performative e del modo in cui si connette ai codici normativi fondamentali e alle rappresentazioni collettive che li esprimono (SP, 59).

Alexander costruisce un’immagine della società in cui gli individui non sono avvolti semplicemente nelle reti di significato che essi stessi hanno tessuto (Anon 2006, p. 649). Egli vuole indagare nel dettaglio le procedure stesse di tessitura di quei fili, e il continuo gioco, da parte degli attori sociali, per mimetizzare gli uni e le altre a coloro che in questa tela dovrebbero essere emotivamente, oltre che cognitivamente, catturati (ibidem).

La pragmatica culturale di Jeffrey Alexander, basata sulla costruzione della *performance*, può essere inserita nel quadro della violenza che invade la nostra società. Le atrocità commesse durante le guerre dagli eserciti possono essere interpretate, secondo la prospettiva di Alexander, come una performance; nel senso teatrale del termine, cioè una “rappresentazione”. Lo stupro di massa durante le guerre è una forma di atrocità praticata dai gruppi di soldati ed è un fatto sociale che assume un significato. In questo caso la performance creata dai soldati ha il significato di raccontare semplicemente una storia. La sua ambizione primaria è uccidere persone, violentarle, infliggere umiliazione e creare un senso di paura e terrore; altri obiettivi sono creare instabilità politica, instabilità sociale (destrutturando reti sociali di fiducia e originare divisioni sociali), instabilità morale (inducendo le autorità a reagire in modalità repressive tanto da essere moralmente riprovevoli).

Gli stupri di massa sono composti da un sistema di rappresentazioni collettive, gerarchicamente ordinato in codici, narrative e discorsi di superficie. L’attore (in questo caso il gruppo di soldati) per avere successo deve riuscire a dare ai suoi messaggi una forma che corrisponda e “risuoni” con le strutture simbolico-morali condivise e vincolanti dalla popolazione. La performance si basa su strutture di significato generali, riorganizza e ripresenta temi presenti in esse. Così si costruiscono “copioni”, che sono sforzi compiuti da determinati attori di proiettare particolari significati culturali per ottenere risultati pratici. Questo avviene costruendo

una trama con protagonisti, antagonisti e loro relazioni. Se questa operazione ha successo, l'*audience* sperimenta il senso di verosimiglianza della *performance* e si ha la fusione di tutti gli elementi (attori, copione, rappresentazione, *audience*, mezzi di produzione simbolica). L'*audience* è rappresentata del pubblico, che si presume omogeneo, ma che, dal punto di vista sociologico, appare frammentato (Alexander 2018, p. 50). La *audience* frammentata è presente nelle società complesse a causa delle differenziate risorse istituzionali e culturali; dunque, parti di audience saranno orientate a trovare convincenti certe rappresentazioni, altre reagiranno esattamente al contrario.

Questa narrazione è, allo stesso tempo, un processo simbolico e multidimensionale contingente, controverso e altamente divisivo (Alexander 2018, p. 51). Per convincere l'audience più ampia di essere stata a sua volta traumatizzata da un'esperienza o da un evento, il gruppo portatore deve avere successo nel lavoro di produzione del significato. I gruppi portatori sono gli agenti del processo di trauma e hanno interessi sia materiali sia simbolici, godono di particolari status nella struttura sociale e mostrano un particolare talento discorsivo nell'articolare le proprie rimostranze – cioè nel “produrre significato” entro la sfera pubblica (ivi, p. 50). L'obiettivo delle azioni performative è trasferire in maniera persuasiva al pubblico-*audience* la rivendicazione del trauma (ivi, p. 51). Nel farlo, i gruppi portatori utilizzano le particolari contingenze storiche, le risorse simboliche disponibili e le opportunità proposte dalle strutture istituzionali (ibidem). In prima battuta la performance del trauma viene proposta agli stessi membri del gruppo portatore (ibidem). Se questo passaggio ha successo, i membri di questa comunità giungeranno a ritenere di essere stati davvero colpiti in maniera traumatica da un evento specifico (ibidem). Il termine “trauma”, utilizzato sinora, Alexander lo riassume nel concetto di “trauma culturale”:

Un trauma culturale si produce quando i membri di una collettività avvertono di essere stati colpiti da un evento terribile che ha lasciato un marchio indelebile sulla loro coscienza di gruppo, segnando per sempre le loro memorie e modificando la loro identità futura in modo profondo e irrevocabile (ivi, p. 35).

Secondo Alexander vi sono quattro dimensioni critiche essenziali per la creazione di una nuova grande narrazione: la natura del dolore, ovvero cosa è davvero accaduto a un particolare gruppo e alla collettività più ampia di cui parte; la natura delle vittime, ovvero quale gruppo è stato colpito da questo dolore traumatizzante; la relazione delle vittime del trauma con l'audience più ampia, ovvero il pubblico deve sentirsi simbolicamente parte dell'esperienza che ha originato il trauma; l'attribuzione di responsabilità, ovvero identificare l'identità del carnefice, “il nemico” (ivi, pp. 51-54).

Nella pratica sociale concreta le *performance* sociali non si producono mai senza una qualche mediazione (ivi, p. 56). L'atto locutorio viene potentemente mediato

dalla natura delle arene istituzionali e dalle gerarchie di stratificazione entro cui accade (ibidem). Esistono diversi tipi di arene: l'arena religiosa, l'arena estetica, l'arena legale, l'arena scientifica, l'arena mass-mediatica, l'arena della burocrazia statale. Se il processo di trauma si svolge nell'arena religiosa, esso riguarderà il collegamento tra trauma e teodicea (ibidem). Nella misura in cui il lavoro di produzione del significato avviene nel campo dell'estetica, esso sarà orientato da particolari generi e narrazioni finalizzati a produrre identificazione immaginativa e catarsi emotiva (ibidem). Quando la classificazione culturale riguarda il campo legale, essa sarà orientata dalla domanda circa il verdetto definitivo sulle responsabilità legali, sull'irrogazione di pene e di riparazioni materiali (ivi, p. 57). Quando il processo di trauma fa il suo ingresso nel mondo della scienza, diventa oggetto di discussioni su evidenze di altro genere, producendo controversie accademiche, "rivelazioni" e "revisioni" (ivi, p. 59). La comunicazione mass-mediatica presenta i traumi in forma drammatizzata e fa sì che alcune opposte interpretazioni guadagnino enormemente in termini di potere persuasivo (ivi, p. 60). Quando il processo del trauma incontra la burocrazia statale, può attingere dal potere governativo di incanalare i processi di rappresentazione, attraverso decisioni di specifici dipartimenti, voti espressi dai parlamentari ecc.

Secondo Alexander non sempre il trauma culturale ha luogo; infatti:

il mancato riconoscimento dei traumi collettivi e la mancata introduzione delle loro lezioni nel plesso dell'identità collettiva non dipende dall'intrinseca natura della sofferenza originaria. Questa è la fallacia naturalistica descritta dalla teoria profana del trauma. Il fallimento deriva, piuttosto, dall'incapacità di attraversare quello che ho chiamato il processo del trauma (ivi, p. 71).

Nel processo del trauma, secondo Alexander, "solo se il significato consolidato collettivamente viene repentinamente sconvolto, un evento può acquisire lo status di trauma. Sono i colpi ai significati a far emergere il senso di shock e paura, non gli eventi in se stessi" (ivi, p. 48). Un ruolo importante nella costruzione del trauma è affidato ai gruppi portatori, i quali hanno il compito, attraverso le diverse arene, di rappresentare e interpretare l'evento accaduto.

Alexander nella sua opera esamina diversi esempi di traumi culturali e tra questi ritroviamo lo stupro di Nanchino. Lo stupro di Nanchino è stato un eccidio in cui l'esercito giapponese nel 1937 ha massacrato, torturato e stuprato 300.000 persone. Esso però, non è mai divenuto un punto di riferimento per la Cina come nazione, non è mai stato sugellato entro la memoria collettiva del paese e nelle sue istituzioni vitali (ivi, p. 228). Le rappresentazioni del massacro si susseguirono numerose nel periodo immediatamente successivo all'accaduto, il breve lasso di tempo di viva attenzione che generalmente segue la copertura mediatica riservata alle notizie importanti (ivi, p. 212). Dopo la chiusura di questa piccola finestra, sulla vicenda calò generalmente il sipario (ibidem). Si può tranquillamente dire che l'infame

accadimento, cui inizialmente fu data ampia risonanza, svanì del tutto dal paesaggio mediatico politicamente controllato della Cina comunista (ibidem). La totale assenza di rappresentazione del massacro che caratterizza i testi alla base della formazione identitaria dei giovani cinesi si associa al silenzio riservato alla vicenda da parte della stampa e televisione (ivi, p. 236). Le prove del massacro furono distrutte, gli osservatori tacitati, e fu svolta un'opera di disinformazione in tutti i territori occupati (ivi, p. 237).

In poche parole, il massacro di Nanchino non corrispondeva in alcun modo a ciò che sia i nazionalisti sia i comunisti pensavano di essere e nemmeno a ciò che volevano diventare (ivi, p. 239). Consacrare l'importanza simbolica avrebbe significato presentarsi all'opinione pubblica come vittime deboli e indifese (ibidem).

In conclusione, dietro ad ogni atrocità (come gli stupri di massa), è presente una *performance*, ovvero una sceneggiatura creata da un gruppo di attori con lo scopo di instillare nell'*audience* determinate emozioni. Queste emozioni possono tradursi in un trauma culturale quando i gruppi portatori effettuano un'opera di rappresentazione che non trova limiti geografici. Negli stupri di massa durante i conflitti, i soldati mettono in scena un determinato tipo di violenza e di tortura con lo scopo di creare nell'*audience* instabilità emotiva e morale; inoltre, il corpo delle donne stuprate diventa una vera e propria rappresentazione della nazione e del gruppo etnico nemico.

CAPITOLO III – LO STUPRO ETNICO IN BOSNIA-ERZEGOVINA

La pratica dello stupro fu un'arma usata su larga scala durante le guerre nella ex Jugoslavia, tanto che per il solo conflitto in Bosnia “la stima delle vittime di stupro supera le 22.000 unità e secondo alcuni arriva a 50.000” (Di Palma 2010, p. 218) e “se tuttavia sono stati denunciati anche casi di stupro su donne croate o serbe, si è constatato che le donne musulmane risultano le più colpite” (Guenivet 2002, p. 73).

Nel mese di aprile del 1992 le truppe serbe attaccarono la Bosnia Erzegovina, un mese dopo che questa, a seguito di un referendum popolare, aveva dichiarato la sua indipendenza dalla Federazione jugoslava (Corradi 2009, p. 39). L'esercito jugoslavo era forte e ben addestrato, quindi il territorio della Bosnia venne presto occupato (ibidem). La Bosnia da secoli era abitata da una popolazione mista composta da musulmani, cattolici e ortodossi; da bosniaci, serbi e croati (ibidem). Si trattò di una guerra irregolare, condotta dai serbi all'insegna della cosiddetta pulizia etnica nei confronti di questo amalgama di popoli, religioni e culture (ivi, p. 40).

Nel conflitto nella ex Jugoslavia ancora prima che in Ruanda, la violenza sulle donne è usata con valenza non solo fisica ma anche psicologica e simbolica (Di Palma 2011, p. 457). Lo stupro, in particolare, si rivela uno strumento di terrore, un'arma rispondente ad un piano di offesa sistemico e su vasta scala contro la popolazione civile (ibidem). Veri e propri “stupri etnici”, rappresentarono “forme di tortura e di rapina dell'identità del corpo delle donne”, costrette a subire la gravidanza di un essere “appartenente al nemico” poiché questo era il proposito perpetrato dagli stupratori (Strazza 2017, p. 124).

Le donne vennero violentate in tutte le circostanze e in tutti i modi possibili. Stuprate negli attacchi contro villaggi o nei campi di prigionia, esse vissero l'orrore sul proprio corpo. Spesso anche gli aggressori furono più disparati. Le giovani venivano separate dalle famiglie e violentate per giorni interi. Gli stupri erano spesso associati a torture e ad atti di ferocia inaudita (ibidem).

Gli stupri avvenivano in due maniere. Secondo la prima, dopo l'attacco ai centri abitati, le truppe serbe catturavano le donne e le violentavano in pubblico per umiliarle e terrorizzare l'intera comunità (ibidem). La paura dilagava nei villaggi vicini dove la popolazione musulmana fuggiva garantendo una veloce occupazione (ibidem). La seconda modalità implicava la cattura delle donne e il loro trasferimento nei “campi di stupro” (“rape camps”) dove le stesse erano seviziate, violentate, rese schiave sessuali per la truppa (ibidem). La prigionia terminava con la morte della vittima o con la gravidanza forzata (ibidem). Le donne musulmane incinte venivano, infatti, detenute fino a quando non fosse stato più possibile l'aborto. In tal modo le si costringeva a partorire bambini serbi.

Quando il controllo della sessualità della donna e la verginità delle giovani prima del matrimonio sono valori fortemente sostenuti dalle comunità di

appartenenza, valori in qualche misura “pubblici”, cioè usati per contrassegnare la vita stessa della comunità, lo stupro è percepito in modo ancora più grave (Corradi 2009, p. 43). È inoltre una macchia per la comunità che identifica la propria purezza con quella delle donne, per cui le vittime “macchiate”, oltre allo stupro dei nemici, rischiano anche l'ostracismo da parte del gruppo di appartenenza (ibidem). I presupposti antropologici fanno sì che l'umiliazione, il terrore e le violenze inflitti dal violentatore mirino non solo a degradare la donna, ma anche a privare di umanità la comunità alla quale appartiene (Guenivet 2002, p. 29). Quando viene commesso un atto di violenza sessuale contro una donna, si colpisce l'onore del nemico più di quello della vittima (ibidem). La donna non è vista come sposa, madre o sorella, ma come simbolo della comunità, un simbolo che bisogna distruggere per arrivare alla vittoria, un bersaglio strategico (ibidem). Lo stupro, quindi, diventa strumento per umiliare il nemico, al quale viene negato il ruolo originario di protettore (ibidem).

Le funzioni sociali dello stupro sono molteplici anche perché dipendono dai contesti storici e culturali in cui esso avviene. Seifert ne individua principalmente quattro: 1) lo stupro è una delle “regole del gioco” della guerra, cioè viene concessa ai soldati dell'esercito vincitore contro i vinti; 2) è l'un elemento della comunicazione tra uomini; il non saper proteggere le donne del proprio gruppo viene visto come debolezza o incompetenza; 3) rafforza la mascolinità e la forza fisica nella costruzione sociale del soldato (costruzione di sé e rappresentazione da parte degli altri); 4) nell'aggressione fisica contro le donne vi è anche un forte elemento simbolico di aggressione verso la loro comunità di appartenenza (Seifert 1994 2007).

Esistono diversi approcci allo stupro di massa. Littlewood (1998), asserendo che i confini etnici sono costruiti e ricostruiti sui corpi delle donne, articola e respinge diverse tipologie interpretative dello stupro militare. Secondo la tesi centrata sul militarismo, la violenza sessuale collettiva da parte degli uomini rispecchia ed esemplifica un'etica di “eccezionalismo” maschile, la violenza come mascolinità, che richiede un'elevazione delle “nostre” donne e la degradazione delle “loro” (Littlewood 1998). Quando una società assume immagini femminili idealizzate o svilite, la violenza sessuale in guerra è commessa da uomini che condividono questo comune modo di pensare (ibidem). La tesi centrata sul militarismo, tuttavia, non riesce a spiegare l'aumento della violenza sessuale in tempi di instabilità, o la partecipazione occasionale alla violenza sessuale da parte delle donne (ibidem). Secondo la tesi centrata sulla trasgressività, lo stupro militare è invece il risultato di un desiderio assoluto, solitamente tenuto a freno dalla società, a cui è dato libero sfogo attraverso le opportunità offerte dalla guerra (ibidem). Questa tesi, tuttavia, presuppone che tutti gli uomini siano degli innati stupratori, inibiti solo dai valori societari (ibidem). Considerato dunque che né la tesi militaristica né quella trasgressiva spiegano il perché della violenza sessuale, Littlewood ricorre a spiegazioni biosociali per sostenere che mentre l'angoscia e la paura in tempo di guerra non contribuiscono all'eccitamento sessuale maschile, la maggioranza degli stupri

accade dopo la fine della battaglia ed è collegata a nozioni quali quella di preda di guerra, che contemplano come ricompensa le donne degli “altri” (ibidem).

L’approccio di Boric (1997) allo stupro in tempo di guerra visto come “violenza di genere” tiene in considerazione le costruzioni di genere ed evita la tentazione di erotizzare un crimine raccapricciante. Per quanto riguarda lo stupro in tempo di guerra, è necessario che le costruzioni di genere si intersechino con i processi di differenziazione razziale se si vuole cominciare a interpretare lo stupro come strategia per costruire e ricostruire i confini sui corpi femminili e dunque a teorizzare le donne come soggetti nazionali ed etnici, la cui collocazione simbolica delinea i sempre mutevoli confini geo concettuali della “nazione” (Boric 1997). Lo stupro in tempo di guerra non riguarda solo il sesso né solo il potere, ma la costruzione sociale di genere e, in tempo di guerra, le costruzioni secondo il genere di etnicità e nazione (ibidem). Hague (1997) ha creato una teorizzazione degli stupri di massa in Bosnia in termini di costruzione di un etero-nazionalismo. Ancora una volta, argomentando al di là della visione femminista dello stupro, che egli critica nel suo essere storica e universale e nel suo presumere che la vittima di stupro sia sempre donna, Hague collega le costruzioni di genere a quelle di etnicità per sostenere che la politica militare serba-bosniaca di stupro genocidario ha immaginato, e poi costruito, un tipo specifico di mascolinità, coerentemente aggressiva, violenta, potente e dominante (Hague 1997, p. 53).

In quali circostanze il corpo della donna diventa il luogo della guerra? Gli studi guidati da un forte orientamento di genere hanno fornito alcune risposte. Qui lo stupro di massa diventa un’estensione del sessismo tipico della società patriarcale, cioè di una società nella quale prevale il potere degli uomini sulle donne (Iveković, Mostov 2002). In sintesi, quando una società patriarcale passa da uno stato di pace a uno stato di guerra gli stupri sono inevitabili (Corradi 2009, p. 47). Da un lato viene ricordato che, per quanto la società patriarcale tradizionale fosse stata rimessa in discussione dalla modernizzazione e dai principi socialisti di Tito, strutture e le relazioni di genere di tale società erano sfuggite a una vera trasformazione; di conseguenza, caduto dal regime, la violenza contro le donne non poteva che riaccendersi (Kesić 2002, p. 70). Dall’altro lato, viene messo in rilievo che le donne e i loro corpi sono proprietà della nazione e spesso la rappresentano simbolicamente, per cui violare le donne significa violare la nazione stessa perché la donna è un “nemico” simbolico del vincitore alla stessa stregua del soldato dell’esercito antagonista (Iveković, Mostov 2002, pp. 12-13). Il simbolismo politico del corpo e dell’identità femminile rappresenta spesso la nazione e la madre-patria e conferisce al corpo politico i suoi confini e la sua purezza (Corradi 2009, p. 47).

Da un punto di vista politico tutto ciò è infondato. Come tutti i paesi comunisti, la Federazione Jugoslava governata da Tito per quasi 30 anni aveva riconosciuto pari diritti e parità di salario a uomini e donne, i cittadini viaggiavano all’estero, le donne erano fortemente scolarizzate e i due criteri occidentali tipici dell’emancipazione femminile, divorzio e aborto, erano accessibili a tutte (Duhaček 2002). Nella

tragedia bosniaca la costruzione delle identità (sessuali, etniche, religiose) è stata compiuta dalla violenza, che ha brutalmente ridotto le donne a un elemento che non è di genere, ma soprattutto di natura: un utero (Corradi 2009, p. 48). Troviamo qui un secondo elemento mediante il quale la violenza modella l'identità: essa ha naturalizzato la persona, in questo modo cancellando l'umano (ibidem). Abbiamo qui non alcuni stupri, ma una violenza di natura politica (ibidem). La violenza in Bosnia è strettamente legata al tema della purezza del corpo della donna, e questo è un elemento culturale profondo, attinente alla sfera simbolica collettiva, che può comportare conseguenze politiche (ibidem). Gli stupri furono uno strumento di violenza e tortura sul corpo femminile come modo per attraversare un confine anche simbolico, come un modo per sferrare un ulteriore attacco all'altro gruppo (ivi, p. 49). Le donne bosniache stuprate venivano anche derise perché avrebbero partorito un piccolo cetnico, cioè una razza presunta pura, non meticciasa con altre tradizioni e religioni (ibidem).

Se il corpo delle donne viene assunto come simbolo della purezza di una comunità, esso diventa estremamente vulnerabile, assoggettabile a pratiche per valorizzarlo o per contaminarlo (ibidem). Lo stupro di massa non fu casuale, non fu l'azione di un'orda impazzita di soldati, ma venne pianificato, a partire dal 1991, e realizzato nei dettagli come tattica di guerra irregolare (ibidem).

Questi crimini contro la sessualità del nemico sono coperti dal progetto politico, che serve da facciata per rendere "militarmente" corrette le peggiori crudeltà. Tutte queste imprese di sradicamento hanno il medesimo obiettivo, quello di distruggere l'identità collettiva che assicura il perpetuarsi della storia (Guenivet 2002, p. 65).

I serbi, utilizzando lo stupro, tendevano all'annientamento etnico con uno strumento bellico in grado di produrre "danni permanenti" (Strazza 2017, p. 125). Essi sapevano bene che non uccidendo semplicemente la vittima, ma sporcandola ed umiliandola, l'avrebbero emarginata all'interno del proprio tessuto sociale, religioso e culturale (ibidem). Sapevano il valore e il senso della sessualità nella comunità bosniaca e consciamente, ne hanno profanato il senso, condannando le donne ad un inferno senza fine e ad una "macchia" perenne (ibidem).

La dimensione dello stupro di massa in Bosnia ha cambiato il significato della violenza sessuale in guerra, oltrepassando il concetto della semplice "violenza di genere" ed assumendo il ruolo di "arma" per il genocidio e l'annientamento etnico: "in questo senso, forse per la prima volta nella storia dell'umanità, il corpo della donna è diventato il luogo della guerra" (ibidem). Lo stupro delle donne da parte del nemico non riguarda mai solamente il sesso (o la "violenza sessuale" o persino la "violenza di genere") e neanche esclusivamente "il potere che gli uomini hanno sulle donne" (Dworkin 1993, p. 14). Lo stupro in tempo di guerra non ha neppure a che fare semplicemente con la volontà di contaminare la proprietà dei nemici maschi, neppure con la sola alterazione, attraverso il ventre femminile, della

composizione della collettività nemica (Lentin 2009, p. 160). C'è in ballo qualcosa di più vasto. La guerra stessa è uno stupro. Lo stupro in tempo di guerra riguarda la conquista del territorio nemico, com'è stato reso manifestamente ovvio dai discorsi militaristi che equiparano il territorio nemico al corpo della donna, bisognosa di conquista (sia militare che amorosa) (Sharoni 1992). Lo stupro in tempo di guerra deve essere visto in definitiva anche come stupro della nazione (Lentin 2009, p. 161). Boric cita la giornalista e attivista femminista di Zagabria Vesna Kesic:

Una donna croata stuprata rappresenta una Croazia stuprata. Si ha qui un'unione mistica tra la donna e il paese identificato attraverso lei. Ancora una volta, si stabilisce l'identità della nazione tramite i corpi delle donne. La conseguenza dell'equiparazione della donna stuprata al paese "disonorato" fa sì che tutti i membri dell'esercito "nemico" siano visti come stupratori – non esclusivamente chi ha iniziato la guerra, come i politici, i generali e gli esponenti dello stupro sistematico per favorire la "pulizia etnica". Non ci sono colpevoli individuali, ma colpevole è l'intera nazione, incluse le sue donne (Kesic 1995).

Possiamo quasi dire che l'elemento etnico razziale, l'obiettivo "genocidico" diventa il collante dei diversi significati che la violenza sessuale può assumere, per cui tutti i valori simbolici dello stupro, pur qui presenti, vengono reinterpretati e portati a sintesi all'interno di una concezione della violenza sessuale espressione del disegno di annientamento (ivi, p. 127). Ma gli stupri di massa in Bosnia sono stati anche il mezzo per rafforzare una sorta di solidarietà serba e per distruggere i legami di amicizia, prima esistenti, tra serbi, croati e bosniaci, per cui la violenza contro le donne di un altro gruppo etnico era intesa a contrassegnare l'esclusione forzata dell'"altro" e a contribuire allo stabilimento di un gruppo del "Noi" (Seifert 2007, p. 63). In questa grande "strategia etnica" entrano anche tutti gli altri significati simbolici dello stupro come quello del "messaggio" da inviare al nemico sulla sua incapacità a difendere le proprie donne (Strazza 2017, p. 127). Un colpo, dunque, all'identità nazionale ed etnica dell'altro gruppo, ma anche alla stessa autoestima di una comunità (ibidem).

La femminilizzazione del genocidio spesso sminuisce l'entità del trauma e cela le inquietudini maschili sulla presunta violazione dell'onore della collettività, invariabilmente visto come radicato nei corpi delle donne, non degli uomini (Lentin 2009, p. 162). Ricordare gli stupri significherebbe mettere in discussione il valore eroico delle vittime maschili della guerra, degli "eroi" della nazione, minarne la "potenza" e, quindi, la "virilità" (Strazza 2017, p. 127). La ricerca di linguaggi in grado di raccontare eventi traumatici come lo stupro in tempo di guerra richiede la creazione di un delicato equilibrio tra il silenzio e il dovere di raccontare, giacché il ricordare e il "fissare nella memoria" il trauma implica sempre la tentazione di soccombere al silenzio: "non chiedetemi nulla" (Lentin 2009, p. 162). Grunfeld (1995) identifica un "gap di memoria" tra l'immediata conoscenza materiale ed effettiva del trauma e i ricordi mediati e sconnessi che ne seguono. Più nello specifico,

Ringelheim (1997) scrive della memoria scissa tra il genocidio e il genere, tra le versioni tradizionali della storia e le esperienze proprie delle donne. La memoria scissa è una metafora che rappresenta le barriere contro l'inserimento del genere nelle analisi della guerra e del genocidio (Lentin 2009, p. 162).

Immagini di donne bosniache e kosovare hanno un posto centrale nelle cronache mediatiche della guerra nei Balcani al fine di dare risalto alla disumanità serba (ibidem). In Bosnia, le donne si sono organizzate al fine di consentire alle vittime di stupri di raccontare le loro storie e riabilitare le loro vite (ibidem). Ascoltare le testimonianze dello stupro e dello sfruttamento sessuale ci mette di fronte alla nostra stessa vulnerabilità sessuale "come donne" (ivi, p. 163). La violenza di genere in tempo di guerra non può essere annullata, e in molte società le sue vittime vengono marchiate dalla loro stessa vittimizzazione sessuale (Rozario 1997). Tuttavia, a livello di ricordo e commemorazione si può fare qualcosa (Lentin 2009, p. 163). La prima è di iscrivere lo stupro in tempo di guerra nei resoconti di guerra al di là dei voyeuristici discorsi mediatici (ibidem). La seconda è di creare uno spazio per le donne vittime di guerra per riempire il gap di memoria tra il trauma dello stupro e linguaggi a disposizione per narrarlo (ibidem). Nella misura in cui viene esperito un trauma, e quindi immaginato e rappresentato, la collettività ridefinisce la propria identità (Alexander 2018, p. 65). Questa costruzione implica una "ri-memorializzazione" del passato collettivo; la memoria, infatti, non ha soltanto un versante sociale fluido, ma è anche profondamente connessa con il senso del sé nel presente (ibidem). Le identità vengono costantemente ricostruite e radicate non soltanto mediante il presente e il futuro, ma anche ricostruendo la vita passata delle collettività (ibidem).

Una volta che l'identità collettiva è stata così ridefinita, potrà emergere un tempo di "calma" (ibidem). La spirale della significazione si appiattisce, gli affetti e le emozioni diventano meno brucianti, le preoccupazioni su sacralità e contaminazione svaniscono (ibidem). Il carisma si "routinizza", l'effervescenza evapora e la liminalità lascia spazio alla riagggregazione (ibidem). I discorsi emotivamente carichi e significativi sul trauma svaniscono e, nello stesso tempo, la "lezione" del trauma prende forma oggettivata in monumenti, musei e raccolte di artefatti storici (ibidem). Se non si creano "memorializzazioni" di questo genere è perché la sofferenza del trauma non è stata raccontata in maniera sufficientemente persuasiva o non è stata generalizzata oltre la popolazione immediatamente colpita (ibidem). La nuova identità si radicherà in luoghi sacri e si strutturerà in ricorsività rituali (ibidem). La "routinizzazione" e la creazione consentono ai membri di estesi pubblici di partecipare al dolore altrui, i traumi culturali ampliano il campo della condivisione sociale e dell'empatia e aprono importanti vie per nuove forme di incorporazione sociale (ivi, p. 67).

CONCLUSIONI

Dalla ricerca condotta è emerso che le teorie della tradizione sociologica del Novecento forniscono spiegazioni limitate rispetto al fenomeno della violenza sessuale di massa in situazioni di conflitto. Infatti, le teorie sulla violenza come retaggio culturale, come concezione strumentale, la teoria del conflitto e i processi di associazione di Simmel e Coser trattano la violenza in modo residuale (Fanon 1961, p. 5).

Il presente studio si è posto l'obiettivo di esaminare una particolare forma di atrocità durante i conflitti, ovvero lo stupro di massa praticato dai soldati sulle donne durante le guerre. L'analisi del fenomeno è avvenuta grazie all'utilizzo di teorie sviluppate da autori contemporanei come Consuelo Corradi, Zygmunt Bauman, Randall Collins e Jeffrey Alexander. Consuelo Corradi ha analizzato le cause della violenza utilizzando una chiave moderna ed ha individuato cinque caratteristiche che ci aiutano a ridefinirla come fenomeno moderno. Tra queste ritroviamo: 1) non può essere compresa solo mediante la ragione ma contiene una sfida al pensiero nel senso che, al fine di interpretarla in modo adeguato, dobbiamo integrarla in un quadro di pensiero e di emozioni; 2) non appartiene alla routine della vita quotidiana ma, come il male, anche quando è banale è sempre estrema; 3) è percepita come offesa a elementi che la società considera come sacri; 4) effettua un lavoro sul corpo della vittima che va ben al di là della morte; 5) esprime la soggettività di un attore che non è soltanto autonomo, né esclusivamente riassorbito nella propria comunità di appartenenza (Corradi 2009, p. 20). Il suo approccio non esclude la concezione classica della violenza ideata nella sociologia del Novecento, anzi le due nozioni si possono intrecciare in diverse maniere. La violenza sessuale di massa in quest'ottica "può essere concepita come variabile indipendente che conferisce significato e forma all'identità e al tempo stesso mette in moto e sviluppa l'azione individuale e collettiva" (ivi, p. 19). La violenza dà forma al corpo della vittima; aggressore e vittima, in questo modo, non sono semplicemente attori ma soggetti in senso pieno, persone con un corpo situato nello spazio e nel tempo; sempre imperfetto, sporco e disfunzionale, il corpo della vittima si fa limite alla violenza e al potere e per questo ne diventa il bersaglio (ibidem).

Zygmunt Bauman, come Corradi, studia la violenza da un punto di vista moderno. Come spiega Bauman "la cultura moderna è una cultura del giardinaggio" e il genocidio insieme alle pulizie etniche sono il modo più efficace per eliminare gruppi di persone ritenuti nemici della nazione. Secondo Bauman in questi casi, un ruolo importante è svolto dagli ordini dati da autorità superiori, che durante gli stupri di massa, spingono i soldati ad attuare determinate atrocità. Il corpo delle donne durante le violenze sessuali di massa viene spersonalizzato, perdendo la sua umanità. I soldati mettono da parte la loro moralità e non rispettano i diritti umani quando è assente un regime democratico; infatti, la legittimità e la legalità sono essenziali per garantire il rispetto dell'individuo e della sua dignità umana. L'indifferenza morale durante gli stupri di massa origina anche dalla solidarietà tra

complici, che ha il compito di cancellare la responsabilità dell'atrocità compiuta. La visione di Bauman si basa su un progetto di ingegneria sociale, che ha il ruolo di annientare, attraverso diverse forme di atrocità, il gruppo etnico considerato nemico della società.

L'approccio utilizzato da Randall Collins si basa invece sulla microsociologia interazionale; infatti, la violenza è un particolare risultato interazionale in una situazione strutturata dall'emozione, le più forti della quale, nelle situazioni di minaccia violenta, sono la tensione e la paura create dal confronto (Collins 2014, p. 541). La violenza come emozione calda si presenta generalmente come flusso emozionale di un gruppo, composto da compagni, audience o antagonisti, la cui attenzione è diventata improvvisamente focalizzata (ivi, p. 542). L'emozione calda più comune in questi casi è la rabbia, ma esistono anche altre emozioni come paura e tensione che possono trasformarsi gradualmente in *forward panic*. Le emozioni calde necessitano difatti di essere configurate nei vari gruppi, in modo che la tensione e la paura create dal confronto possano essere superate (ibidem). La teoria formulata da Collins prevede quindi che le atrocità durante i conflitti, come ad esempio gli stupri di massa, siano alimentati da una forte energia emozionale che spinge i soldati a praticare violenza sessuale sulle donne. L'energia emozionale consente di creare complicità e solidarietà all'interno del gruppo di soldati; pertanto, i militanti entrano in una situazione di vacanza morale, in cui l'indifferenza morale origina torture e stupri di massa. Durante il *forward panic* i soldati perdono la loro lucidità lasciando spazio a una forte irrazionalità emotiva.

L'approccio di Alexander è basato invece sull'idea della *performance*, ovvero la messa in scena, da parte di un gruppo di attori, di un processo il cui significato verrà poi interpretato e ricostruito dai gruppi portatori. Alcune rappresentazioni possono trasformarsi in traumi culturali, ossia un senso di shock e di paura avvertito dalla collettività, che però non è causato dall'evento in sé ma dal significato collettivamente consolidato. Utilizzando la teoria sociale del trauma culturale, la violenza sessuale di massa diventa una performance costruita dai soldati con lo scopo di trasmettere all'audience una determinata spirale di significazione, ovvero una rappresentazione simbolica. L'obiettivo della *performance* è creare instabilità emotiva nell'audience affinché le crisi sociali diventino anche crisi culturali. Le strutture di significato vengono più o meno destabilizzate come esito di un processo socioculturale; esso è il risultato dell'azione umana e dell'imposizione di un nuovo sistema di classificazione culturale (Alexander 2018, p. 48). I significati trasmessi tramite la violenza sessuale da parte dei soldati possono essere differenti; per esempio, potrebbe dimostrare la volontà di umiliare i soldati della nazione nemica che non sono stati in grado di proteggere le loro donne, oppure potrebbe denotare l'usurpazione del corpo della donna come simbolo della nazione nemica. Il significato che verrà attribuito al processo dipenderà da come i gruppi portatori ricostruiranno la *performance*.

Il caso empirico analizzato precedentemente sullo stupro etnico in Bosnia-Erzegovina interpreta la violenza sessuale di massa in un'ottica moderna e come il risultato di una performance che vuole trasmettere determinati valori. Esaminando l'evoluzione e le modalità di esecuzione dello stupro da parte dei soldati serbi contro le donne bosniache, possiamo notare che esse non originano da un *forward panic*. Le circostanze che hanno dato vita a una simile atrocità non sono ricondotte a uno stato di irrazionalità, ma piuttosto fanno parte di un piano ben progettato. La maniera in cui avvenivano gli stupri delle donne dimostra l'esistenza di un'attività di pianificazione proveniente dall'alto. La violenza sessuale di massa praticata sulle donne è utilizzata dai soldati serbi come arma di annientamento etnico, con lo scopo di contaminare una proprietà dei soldati nemici e umiliare le donne della comunità di appartenenza. Oltre agli stupri le donne venivano sottoposte a torture per poi essere uccise di fronte ai propri figli. La spirale di significazione che assume questa atrocità è riconducibile al fatto che "forse per la prima volta nella storia dell'umanità il corpo della donna è diventato il luogo della guerra" (Strazza 2017, p. 125). Le violenze praticate sulle donne hanno sicuramente un riferimento al sessismo patriarcale, ma la motivazione preponderante è lo stupro e la distruzione di un gruppo etnico. Come affermato in precedenza, lo stupro etnico è una strategia che assume la valenza di una rappresentazione, ovvero mettere in evidenza l'incapacità del nemico di proteggere le proprie donne. In una comunità come quella musulmana, la purezza della donna assume un ruolo importante e l'insozzamento tramite un episodio di stupro emargina la donna dal gruppo di appartenenza.

Sulla base degli studi fin qui esaminati emerge che lo stupro etnico in Bosnia-Erzegovina fa parte di un progetto politico ideato per distruggere l'identità collettiva di un gruppo etnico, escludendo quindi la presenza di una forte energia emozionale che alimenta la nascita di un *forward panic*. L'organizzazione e le modalità di stupro praticate dai soldati, come ad esempio i "rape camps", dimostrano l'esistenza di un'intenzionalità e di una premeditazione delle violenze sessuali contro le donne.

BIBLIOGRAFIA

Alexander, J. (2001), *“Toward a Sociology of Evil: Getting Beyond Modernist Common Sense about the Alternative to the Good”*, in Lara, M. P., ed., 2001, pp. 153- 172.

Alexander, J. (2006a), *“Performance and Power”*, in “Culture. Newsletter of the Sociology of Culture Section of the American Sociological Association”, 20, 1, pp. 1-5.

Alexander, J. C. et al. (2018), *“Trauma: la rappresentazione sociale del dolore”*, Milano: Meltemi.

Alexander, J. C. e P. Smith (2001), *“The Strong Program in Cultural Theory: Elements of a Structural Hermeneutics”*, in J. Turner (a cura di), *“Handbook of Sociology Theory”*, New York, Kluwer Academic, pp. 135-150.

Anderson, B. (1991), *“Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism”*, London-New York, Verso.

Anon (2006) *“Verso una sociologia della ‘performance’: la pragmatica culturale di Jeffrey Alexander”*, [Online] (4), 641–652.

Appadurai, A. (2005), *“Sicuri di morire. La violenza nell’epoca della globalizzazione”*, Roma, Meltemi.

Arendt, H. (1970), *“On Violence”* (trad. it. 1996 *Sulla violenza*, Parma, Guanda).

Bauman, Z. (2010), *“Modernità e olocausto”*, Nuova ed. Bologna: Il mulino.

Black, D. (1998), *“The Social Structure of Right and Wrong”*, Academic Press, San Diego.

Boric, R. (1997), *“Against the war: women organizing themselves in the countries of the former Yugoslavia”*, in R. Lentin (editor) *Gender and Catastrophe*, London Zed Book.

Bourdieu, P. (1977), *“Outline of the Theory of Practice”*, Cambridge University Press, New York.

Collins, R. & Orsini, A. (2014), *“Violenza: un’analisi sociologica”*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

Corradi, C. (2009), *“Sociologia della violenza: modernità, identità, potere”*, Roma: Meltemi.

Coser, L. A. (1956), *“The Functions of Social Conflict”* (trad. it. 1967, *Le funzioni del conflitto sociale*, Milano, Feltrinelli).

Dahrendorf, R. (1957), *“Class and Class Conflict in Industrial Society”* (trad. it. 1977, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari, Laterza).

Di Palma, S. V. (2010), *“Lo stupro come arma contro le donne: l'ex Jugoslavia, il Rwanda e l'area dei Grandi Laghi africani, in Stupri di guerra. La violenza di massa contro le donne nel Novecento”*, Milano, Franco Angeli

Di Palma, S. V. (2011), *“Guerra e violenza di genere. Gli stupri in Bosnia negli anni Novanta del Novecento”*, in "Contemporanea, Rivista di storia dell'800 e del '900", pp. 457-478.

Ducan, H. D. (1960), *“Durkheim's Concept of Ritual and the Problem of Social Disrelationship”*, in K. Wolff (a cura di), *Emile Durkheim 1858-1917*, Columbus, Ohio State University Press.

Duden, B. (1994), *“Il corpo delle donne come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita”*, Torino, Bollati Boringhieri.

Duhaček, D. (2002), *“Gender Perspectives on Political Identities in Yugoslavia”* in Iveković, R., Mostov, J., eds, (2002), pp. 113-129.

Durkheim, E. (1895), *“Les règles de la méthode sociologique”* (trad. it. 1969, *Le regole del metodo sociologico*, Torino, Utet).

Durkheim, E. (1912), *“Les formes élémentaires de la vie religieuse”* (trad. it. 2001, *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi).

Dworkin, A. (1993), *“I want a twenty-four hour truce during which there is no rape”*, in E. Buchwald et al (editors) *“Trasforming a Rape Culture”*, Minneapolis, Milkweed.

Elias, N. & Panzieri Saija, G. (n.d.) 1: *“La civiltà delle buone maniere”* Bologna: Il mulino 1982.

Fanon, F. (1961), *“I dannati della terra”*, 4. ed.

Ferrara, A. (2001), "*The Evil That Men Do. A Meditation on Radical Evil from a Postmetaphysical Point of View*", in Lara, M. P., ed., 2001, pp. 86-100.

Foucault, M. & Tarchetti, A. (1976), "*Sorvegliare e punire: nascita della prigione*" Torino: Einaudi.

Frisby, D. (1985), "*Georg Simmel*", Bologna, il Mulino.

Giddens, A. (2014), "*Fondamenti di sociologia*", 5. ed. Bologna: Il mulino.

Girard, R. (1972), "*La violenza e il sacro*", Milano, Adelphi.

Grossman, D. (1995), "*On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*", Boston, Littlebrown.

Goffman, E. (1959), "*The Presentation of Self in Everyday Life*", New York, Doubleday

Grunfeld, U. (1995), "*Holocaust, movies and remembrance: the pedagogical challenge*", unpublished paper, Pennsylvania State University.

Guenivet, K. (2002), "*Stupri di guerra*", (trad. it. di Donatella Valeri), Roma, Luca Sossella editore.

Gurr, T. R. (1970), "*Why men rebel*", Princeton, N.J: Princeton University Press.

Hague, E. (1997), "*Rape, power and masculinity: the construction of gender and national identities in war in Bosnia-Herzegovina*", in R. Lentin (ed.) "*Gender and Catastrophe*", London, Zed Book.

Hirschi, T. (1969), "*Causes of Delinquency*", Berkeley, University of California Press.

Horowitz, D. L. (2001), "*The Deadly Ethnic Riot*", Berkeley, University of California Press.

Iveković, R., Mostov, J., eds, (2002), "*From Gender to Nation*", Ravenna, Longo.

Kelman, H. C. (1973), "*Violence without Moral Restraint*", in Journal of Social Issues, pp. 29-61.

- Kesic, V. (1995), “*From respect to rape*”, in “War Report”, n. 36.
- Kesić, V. (2002), “*Gender and Ethnic Identities in Transition. The Former Yugoslavia-Croatia*”, in Iveković, R., Mostov, J., eds. (2002), pp. 63-97.
- Lapeyronnie, D. (2006), “*Révolte primitive dans les banlieues francaises. Essai sur les émeutes de l’automne 2005*”, *Déviance et Société*, vol. 30, n. 4, pp. 431-448
- Lentin, R. (2009), “*Lo stupro della nazione: le donne raccontano il genocidio*”, *Deportate, esuli, profughe*, Rivista telematica di studi sulla memoria femminile, pp. 154-167.
- Levine, D. (1971), “*Georg Simmel on Individuality and Social Forms*”, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- Littlewood, R. (1997), “*Military rape*”, in “Anthropology Today”, vol. 13, n. 2, pp. 7-16.
- Milgram, S. (1975), “*Obbedienza dell’ autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*”, Milano, Bompiani, p. 7
- Pizzorno, A. (1994), “*Come pensare il conflitto*” in id. *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milano, Feltrinelli.
- Ringelheim J. M. (1997), “*Genocide and gender: a split memory*”, in R. Lentin (ed.) “*Gender and Catastrophe*”, London, Zed Book.
- Rozario S. (1997), “*Disasters and Bangladeshi women*”, in R. Lentin (ed.) “*Gender and Catastrophe*”, London, Zed Books.
- Ruzza, N. (2014), “*Gli stupri etnici nelle guerre dell’ex Jugoslavia, lo sguardo delle scrittrici migranti*”, *Deportate, esuli, profughe*, Rivista telematica di studi sulla memoria femminile.
- Schechner, R. (2002), “*Performance Studies. An Introduction*”, London, Routledge
- Seifert, R. (1994), “*War and Rape: A Preliminary Analysis*”, in Stiglmayer, A., ed., 1994, pp. 54-72.
- Seifert, R. (2007), “*Il corpo femminile come corpo politico: lo stupro, la guerra e la nazione*”, *Difesa sociale*, 2, pp. 55-70.

Seligman, A. (1990), “*Towards a Reinterpretation of Modernity in an Age of Post-modernity*”, in Turner, B., ed., “*Theories of Modernity and Postmodernity*”, London, Sage, pp. 117-135.

Sharoni, S. (1992), “*Every woman is an occupied territory: the politics of militarism and sexism and the Israel-Palestinian conflict*”, in “*Journal of Gender Studies*”, vol. 1, n. 4, pp. 447-462.

Simmel, G. (1908), “*Soziologie*” (trad. it. 1988 a cura di A. Cavalli, *Sociologia*, Torino, Comunità).

Steiner, J. M., “*The SS Yesterday and Today: A Sociopsychological View, in Survivors, Victims, and Perpetrators*”, J.E. Dinsdale, p. 431

Sokolovic, S. (2003), “*How to Conceptualize the Tragedy of Bosnia: Civil, Ethnic, Religious War or...?*” *War Crimes, Genocide & Crimes against Humanity*, vol. 1, n. 1, pp. 115-130.

Strazza, M. (2017), “*Fenomenologia dello stupro: evoluzione dei significati della violenza sessuale nelle guerre*”, *Humanities*, anno VI, numero 12, p. 101-129

Turner, J. H. (1975), “*Marx and Simmel Revisited: Reassessing the Foundations of Conflict Theory*”, “*Social Forces*”, vol. 53, n. 4, pp. 618-627.

Turner, V. (1986), “*The Anthropology of Performance*”, New York, PAJ Publications

Wolfe, R. (1980), “*Putative Threat to National Security at a Nuremberg Defence for Genocide*”, in *Annals of AAPSS*, p. 64