

Studi culturali

Temi e prospettive a confronto

a cura di Cristina Demaria
e Siri Nergaard

Al lettore

La realizzazione di un libro comporta costi variabili (carta, stampa, legatura) e costi fissi, cioè indipendenti dal numero di copie stampate (traduzione, preparazione degli originali, redazione, composizione, impaginazione). I fotocopiatori possono contenere il prezzo perché, oltre a non pagare i diritti d'autore, non hanno costi fissi. Ogni fotocopia, d'altra parte, riducendo il numero di copie vendute dall'editore, aumenta l'incidenza dei costi fissi a copia e costringe l'editore ad aumentare il prezzo; questo, naturalmente, fornisce un ulteriore incentivo a fotocopiare. Se questo circolo vizioso non verrà spezzato, arriveremo al punto in cui gli editori non avranno più convenienza economica a realizzare libri di testo per l'università.

In quel momento non ci saranno più neppure fotocopie.

L'editore

McGraw-Hill

Milano • New York • St. Louis • San Francisco • Auckland
Bogotá • Caracas • Lisboa • London • Madrid • Mexico City • Montreal
New Delhi • San Juan • Singapore • Sydney • Tokyo • Toronto

Copyright © 2008 The McGraw-Hill Companies, s.r.l.
Publishing Group Italia
via Ripamonti, 89, 20139 Milano

McGraw-Hill

A Division of The McGraw-Hill Companies



I diritti di traduzione, di riproduzione, di memorizzazione elettronica e di adattamento totale e parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i paesi.

L'Editore ha fatto quanto possibile per contattare gli aventi diritto delle immagini che compaiono nel testo e resta a disposizione di chi non è stato possibile contattare.

Nomi e marchi citati nel testo sono generalmente depositati o registrati alle rispettive case produttrici.

Editor: Paolo Roncoroni
Produzione: Donatella Giuliani
Realizzazione editoriale: Studio Parole, Milano
Grafica di copertina: G&G, Milano

ISBN 978-88-386-6364-2
1234567890SPSP098
Printed in Spain

Indice generale

Gli autori

XIII

Introduzione • Cultural Studies/Studi Culturali di Cristina Demaria e Siri Nergaard

1

0.1 I *cultural studies* britannici

2

0.2 Le migrazioni degli studi culturali

16

0.3 I temi del libro

26

Capitolo 1 • Che cos'è "cultura"? di Marco Santoro

39

1.1 I concetti di cultura

40

1.2 La cultura, i significati, le pratiche

43

1.3 Cultura al plurale e cultura al singolare

49

1.4 Che cos'è la *popular culture*

52

1.5 L'ombra della "cultura di massa"

55

1.6 La cultura, l'ideologia e la vita quotidiana

60

1.7 Ma allora tutto è cultura?

65

Letture consigliate

66

Nel rivolgere l'attenzione ai luoghi di conflitto (e di traduzione) della nostra storia attuale, come Guantanamo, l'Iraq, l'Afghanistan e il Kosovo, Baker si interroga sul problema della lealtà del soggetto traduttore. In seguito alle esperienze e, contemporaneamente, per far fronte alle situazioni particolari che il lavoro della mediazione comporta in tali zone, molti traduttori si sono infatti uniti in comunità, fondando associazioni come *Translators for Peace - Traduttori per la pace*, *Babels* (specializzata nell'assistenza volontaria di traduzione e di interpretazione nei Social Forum) e *Translators and Interpreters Peace Network (Network di pace di traduttori e interpreti)*.

Le guerre contemporanee sono state vendute ai pubblici internazionali e non solo a quelli locali, e la traduzione è la variabile principale che influenza la circolazione e la legittimazione delle narrazioni che giustificano tali attività (Baker 2006: 2, trad. dell'autore).

Nel sottolineare la funzione normalizzante delle narrazioni, e cioè la loro capacità di rendere evidenti, incontestabili e buone certe narrazioni sul mondo, Baker ricorda quanto proprio la traduzione abbia un ruolo chiave nel promuovere e naturalizzare queste narrazioni al di là delle frontiere linguistiche. L'attivismo dei traduttori, il loro impegno politico ed etico potrebbe forse acquisire in queste situazioni delicate un ruolo più critico, e non solo legittimante, per proporre discorsi alternativi.

Lecture consigliate

- I. Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, London, 1994 (tr. it. *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma, 2003).
- P. Godoyal, *Espais de frontera. Gènere i Tradicció*, Eumo, s.l., 2000 (tr. it. *Spazi di frontiera. Genere e traduzione*, Palomar, Bari, 2002).
- A. Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, Routledge, London and New York, 1992 (tr. it. *Traduzione e riscrittura. La manipolazione della fama letteraria*, UTET, Torino, 1998).
- S. Simon, P. St-Pierre (eds.), *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*, University of Ottawa Press, Ottawa, 2000.
- L. Venuti, *The Translator's Invisibility: A history of translation*, Routledge, London and New York, 1995 (tr. it. *L'invisibilità del traduttore. Una storia della traduzione*, Armando Editore, Roma, 1999).
- L. Venuti, *The Scandals of Translation. Towards and Ethics of Difference*, Routledge, London and New York, 1998a (tr. it. parziale: "La formazione delle identità culturali" in C. Bianchi, C. Demaria, S. Nergaard (a cura di), *Spettri del potere. Ideologia, identità, traduzione negli studi culturali*, Meltemi, Roma, 2002, pp. 195-243).

Conflitto/conflitti

Le forme delle dispute e le loro molteplici strategie

4

di Federico Montanari

*Attenzione, attenzione, il conflitto è in estinzione!
Ogni giorno la cultura dominante, che imperversa
indisturbata otturando tutti i pori dell'umana società,
rimuove il conflitto dai nostri corpi e dalle nostre menti.
Ogni giorno il conflitto viene chiamato guerra
e a nessuno viene in mente che la guerra, in realtà, è il
soffocamento del conflitto. Noi crediamo che il conflitto
sia cosa della vita. Noi crediamo che il conflitto, in
quanto accadimento inevitabile dell'umana esistenza,
debba essere vissuto, attraversato e trasformato
(Anonimo, dal web: iniziativa "Save the conflict")*

4.1 Il problema del conflitto: base o emergenza dei fenomeni socioculturali?

Tutta una tradizione, all'interno della filosofia prima e delle scienze umane poi, ha posto il conflitto alla base dei fenomeni sociali e, più in generale, della stessa definizione di cultura.

Ma proviamo intanto a proporre una prima, seppur provvisoria e generica, definizione del problema, condivisa dalle scienze sociali (Gallino 1993a). Il conflitto va visto in primo luogo come quella forma di relazione o di interazione fra soggetti (siano essi attori individuali, che collettivi o gruppi), caratterizzata dalla percezione, da parte degli attori in gioco, perlomeno di una **divergenza** o **incompatibilità di scopi**. In modo più preciso si può parlare del realizzarsi di una "interferenza" negativa fra i programmi di azione dei diversi soggetti in campo (ed è questa la definizione che propongono le scienze sociali e, in specifico, una disciplina

come la semiotica,¹ nel suo occuparsi dei modi di costruzione dei processi culturali di significato).

Però a questa concezione va subito aggiunta un'altra idea. Per avere conflitto non basta soltanto un'incompatibilità di scopi: il conflitto molto spesso si scatena per motivi di frustrazione "da riconoscimento". Esso si lega alla questione del **riconoscimento** e del **non riconoscimento**, o **misconoscimento**: i soggetti sociali, individuali o collettivi, lottano anche per il riconoscimento reciproco. Tuttavia riconoscimento di cosa? Come minimo di una **identità**; o del riconoscimento di un **rapporto di potere**. La nascita della filosofia e della teoria (e pratica) politica moderna è contrassegnata da questa idea e da questo incrocio (Honneth 1992): da Machiavelli a Hobbes, a Kant e Hegel e poi, a seguire, fino a Foucault, e infine con le scienze sociali, viene segnato il cammino di questa concezione della lotta come costruzione - e come gestione, certo - dei rapporti di potere: nella città, nello stato, fra le nazioni. Potere come relazione e al tempo stesso percezione che l'altro (avversario, nemico, controparte o antagonista) riconosca e accetti questa relazione. Lotta, conflitto come volontà di imporre questo rapporto, queste relazioni, o come tentativo di trasformare tale rapporto.

— Approfondimento 4.1 —

Al centro della modernità: una "lotta per l'autoconservazione"? Le passioni del potere e della lotta

"La filosofia sociale moderna fa la sua comparsa nella storia culturale quando la vita sociale viene definita come un rapporto di lotta per l'autoconservazione. La concezione in base alla quale i singoli soggetti, non diversamente dagli organismi politici collettivi, si fronteggiano in una permanente concorrenza di interessi trova una prima formulazione teorica negli scritti politici di Machiavelli e diventa infine la base portante di una fondazione contrattualistica della sovranità nell'opera di Hobbes. A questo nuovo modello di una **lotta per l'autoconservazione** era stato possibile pervenire solo dopo che le componenti centrali

della dottrina politica dell'antichità, ancora valida per tutto il Medioevo, avevano perduto la loro enorme forza persuasiva. Dalla teoria politica classica di Aristotele fino al diritto naturale cristiano del Medioevo, l'uomo era stato concepito fondamentalmente come un essere comunitario, uno *zoon politikon* che realizza la propria intima natura entro la cornice sociale di una collettività politica: la disposizione sociale della natura umana può trovare pieno dispiegamento solo nella comunità etica della *polis* o della *civitas*, che si distingue dal nesso meramente funzionale delle attività economiche grazie all'esistenza di virtù inter-

sogettivamente condivise. (...) Per questo la scienza politica, oltre che un'indagine sulle istituzioni e le leggi adeguate, fu sempre anche una dottrina della vita buona e giusta.

Tuttavia il processo accelerato di cambiamento delle strutture sociali, che prese avvio nel tardo Medioevo per toccare il culmine nel Rinascimento aveva non solo messo in dubbio questi due elementi della politica classica, ma li aveva già privati, in linea di principio di ogni vitalità intellettuale; infatti con l'introduzione di nuovi metodi commerciali, con la creazione dell'editoria e delle manifatture così come, infine, con l'autonomizzazione dei principati e delle città mercantili, i processi politico-economici erano cresciuti talmente al di là del quadro protettivo delle consuetudini tradizionali, che non aveva più senso cercare di studiarli soltanto come un ordine normativo propriamente virtuoso. (...) Il fondamento di ontologia sociale delle diverse riflessioni che Machiavelli svolge chiedendosi come un organismo politico possa saggiamente conservare ed estendere il proprio potere è rappresentato dall'assunto di una condizione permanente di concorrenza ostile tra i soggetti: poiché gli uomini, costantemente sospinti dall'ambizione a elaborare sempre nuove strategie di azione orientate al successo, sono reciprocamente consapevoli dell'egocentrismo dei loro interessi, si fronteggiano ininterrottamente con un atteggiamento di reciproca sfiducia. A questa lotta incessante per l'autoconservazione, una rete illimitata di interazioni strategiche nella quale, ovviamente, Machiavelli vede le condizioni di fondo di tutta la vita sociale, sono improntate le categorie centrali della sua analisi. (...) Sono bastati i centovent'anni che separano Hobbes da Machiavelli a dare alla medesima convinzione ontologica la forma matura di un'ipotesi scientificamente fondata. (...) Per Hobbes l'essere umano, concepito meccanicisticamente

come una sorta di automa che si muove da sé, si caratterizza anzitutto per la peculiare capacità di provvedere con sollecitudine al proprio benessere. Ma nel momento in cui l'uomo si imbatte in un suo simile, questo comportamento preventivo si trasforma in una forma di preventivo accrescimento del potere generato dalla diffidenza" (Honneth 1992, tr. it.: 17-19).

Ed è proprio da questa **paura** o diffidenza che sembra partire l'altro grande filosofo politico della modernità, Spinoza, quando insiste sul fatto che ogni forma di agire si basa su una scelta originaria di "salute", di mantenimento del proprio essere, certo di sicurezza, ma come benessere. E che, soprattutto, esso ha una base di tipo "passionale". Gli uomini preferiscono l'ordine alla confusione, desiderano la loro salute e la loro sicurezza; tuttavia, in generale, il meccanismo si basa ora principalmente sulle passioni: non solo orgoglio, amor proprio, ma anche il continuo tentativo, quasi naturale, di "distruggere" le cause del proprio "Affetto di tristezza". Ci sforzeremo di rimuovere i motivi che ci portano all'infelicità. Non solo, da qui, per Spinoza, la lotta, il conflitto - e, di conseguenza, anche il diritto di resistere - sono principalmente dati dalla spinta, dallo sforzo "di liberare dalla sua infelicità la cosa di cui abbiamo compassione" (Spinoza, *Etica*, cit. in Bove 1996, tr. it.: 313).

Nella filosofia contemporanea questo pensiero sembra compiersi nell'affermazione di Foucault secondo il quale "il potere non si scambia né si riprende, ma si esercita e non esiste che in atto. (...) Il potere non è principalmente mantenimento o riproduzione delle relazioni economiche, ma anzitutto un **rapporto di forza**", di cui bisogna studiare e scoprire la "meccanica" (Foucault 1997, tr. it.: 27). La lotta, il conflitto divengono concreta espressione di questo rapporto di forza.

¹ Si veda, su questo punto e su una definizione "narrativa" e semiotica di "programma di azione" e, dunque, di strategia, Greimas (1983). Riguardo l'utilizzo degli strumenti di analisi semiotica per lo studio della guerra e dei conflitti ci permettiamo di rimandare a Fabbri, Montanari (2000); Montanari (2004).

Ecco che allora prevale, nell'incrocio di queste prime definizioni di conflitto, l'idea seguente: che l'altro faccia qualcosa tale da impedire a me di compiere il mio progetto, o che interferisca con il mio piano o programma di azione, e viceversa. Seguendo questa prima concezione il conflitto nasce e si innesca nel momento in cui vi è la percezione di un "impedimento a fare", o a una volontà di fare. Io - in generale attore in una scena sociale - faccio, cerco o voglio fare qualcosa, e ritengo, o intuisco che un altro soggetto mi sta ostacolando. Naturalmente dobbiamo sottolineare il fatto che si tratta, appunto, di una percezione, o di una convinzione: io sono persuaso, oppure ho la sensazione che quell'altra persona mi ostacoli nel raggiungimento di un mio obiettivo o compito - si tratti di uno dei soggetti coinvolti o di una situazione che viene valutata dall'esterno, per esempio da un soggetto "terzo" che osserva e non partecipa all'azione.

Naturalmente, più in generale, dobbiamo sempre immaginare questo tipo di relazione conflittuale come collocata in una "situazione": un "clima", un momento, un ambiente sociale che influisce sull'azione conflittuale, laddove per esempio si accentuano la tensione, la diffidenza fra gli attori coinvolti; inoltre dobbiamo immaginarci che i soggetti o attori coinvolti influenzino il proprio comportamento sulla base del comportamento dell'altro, in forma di relazione reciproca.

Ma non è detto che l'esplosione di un conflitto sia sempre legato a un impedimento, a partire cioè da uno scontro di "volontà"; al fatto che a qualcuno venga impedito di raggiungere uno scopo o un oggetto di valore (sia esso materiale o

— Approfondimento 4.2 —

Karl Marx: la storia come storia di conflitti fra classi

In Marx sono le stesse società a prendere forma dai conflitti. Ogni struttura sociale, per Marx e poi per il comunismo marxista, trae origine dal conflitto fra classi sociali, che si pongono di volta in volta in modo egemone rispetto a una data società. Tuttavia non si tratta solo di un'analisi, per cui l'origine del conflitto e della lotta è anche l'idea che il conflitto trasformi e sia essenziale per le società in cui esso si produce: la lotta diventa non solo un modo di esistere di queste società ma anche la possibilità di produrre esiti e trasformazioni:

La storia di ogni società sinora esistita, è storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in breve, oppressori e oppressi furono continuamente in reciproco contrasto, e condussero una lotta ininterrotta, ora latente, ora aperta; lotta che finì sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta (Marx ed Engels, *Manifesto del partito comunista*, Londra, 1848, cit. in Aron, 1965, tr. it.: 144-145).

immateriale): io voglio fare qualcosa e l'altro me lo vuole impedire. Al contrario, ci troviamo molto spesso di fronte a casi in cui l'idea è quella di un "contrasto di fondo", o confronto fra sistemi di valori (come afferma Gallino 1993a), per esempio fra gruppi, o più tradizionalmente fra strati o classi sociali; o anche fra culture diverse o, ancora, fra ambiti all'interno di una stessa cultura. Tale definizione sembra sottolineare principalmente l'idea di **conflitto collettivo**, più che individuale: fra gruppi o insiemi sociali (pensiamo anche a entità e collettività ampie come paesi, nel caso dei conflitti internazionali).

A ben vedere, anche questo tipo di conflitto può essere ricondotto al più generale modello della "interferenza" fra programmi di azione: se pensiamo a "programmi" da intendersi non solo come idea del raggiungimento di uno scopo dichiarato o obiettivo ben delineato, ma più in generale come insieme di modelli di comportamento.

Reciprocità, percezione di interferenza negativa e situazione sembrano dunque essere le parole chiave della relazione conflittuale. Ed è questa la tendenza che è prevalsa fra gli studiosi a partire dalla seconda metà del Novecento. Forse, in questo condizionati, all'inizio degli anni Cinquanta, dal crescente intensificarsi della guerra fredda: con tutte le conseguenze che essa comportava, anche in termini di elaborazione di pensiero e di riflessione in particolare con la generalizzazione del concetto di strategia,² e con la consapevolezza che da quel momento in avanti uno scontro o un conflitto avrebbe potuto avere conseguenze fatali non solo per uno degli avversari ma per entrambi, se non per il mondo intero. Da allora si è fatta strada l'idea secondo la quale i conflitti macro (internazionali o sociali) potessero essere ricondotti, tutto sommato, a lotte fra attori (seppure collettivi) dotati di un volere e di sistemi di credenze; talvolta, anche senza scopi espliciti e dichiarati, se non quelli del mantenere la propria posizione o, appunto, identità (seppur variabile e dai confini incerti) ed esistenza.

² Il quale, partendo dall'ambito specifico degli studi concernenti la guerra, si è via via allargato, assumendo il carattere di modello teorico generale. La strategia, da una parte, è effettivamente uscita dalla sfera della guerra e si è allargata a ogni dominio (pensiamo agli usi attuali del concetto con il termine *strategie di marketing* o di *impresa ecc.*; cfr., su questo, per esempio, Coutau-Bégarie, 1999). Dall'altra, come affermano i teorici e gli studiosi che hanno elaborato le dottrine della guerra fredda - si veda per esempio per la Francia e l'Europa, il generale Poirier (1997) o, per gli USA, Thomas Schelling (1980) -, la guerra e, di conseguenza la strategia, ha ampliato i suoi caratteri di virtualità e "fronteggiamento": di preparazione all'azione prima ancora che di azione vera e propria, laddove diventava essenziale pensare alle forme del conflitto che si sarebbe potuto produrre in una vera e propria *escalation*, la quale avrebbe potuto condurre a un probabile scontro nucleare fatale.

4.2 Gli studi antropologico-culturali

Anche gli studi culturali a orientamento antropologico sembrano aderire a questa idea, secondo la quale l'analisi dei conflitti può essere estesa, con gli stessi criteri (analisi degli attori, analisi dei sistemi valoriali e delle dinamiche che stanno al di sotto dei particolari fenomeni) dai **macro-** ai **microconflitti**. Essi, più in generale, condividono una estensione dell'idea di conflitto. Sia gli studi di antropologia delle culture cosiddette non occidentali, sia quelli che si prefiggono un "ritorno" dell'antropologia allo studio delle società occidentali (per es. Clifford 2003; Marcus, Fischer 1986) insistono su questo punto: in un mondo globalizzato

► **Postcoloniale**

questa distinzione appare sempre più ardua. Inoltre, ogni cultura o ambito culturale è attraversato da continue dispute e discussioni, tali da modificarne continuamente i profili, i confini e le stesse identità: specie nei momenti di nascita, di forte crisi o di ridefinizione dei limiti o delle strutture gerarchiche di una data cultura e società, si hanno lotte sulle definizioni di questi

► **Traduzione**

stessi limiti e confini; e sulle **forme di traduzione** fra questi stessi ambiti.

Tali lotte avvengono non solo "fra" culture o fra "ambiti" culturali diversi, ma, ancora una volta, specie nei momenti di crisi e di trasformazione (Lotman 1993), si hanno anche all'interno di specifici sottosistemi culturali o di delimitati ambiti in una stessa cultura: è il caso delle "guerre scientifiche" o delle dispute o controversie fra ricercatori, valutate dagli studiosi di sociologia della scienza come veri e propri ambiti di lotta e antagonismo o, come affermava Thomas Kuhn, di rivoluzione scientifica e crisi di paradigma (si veda, per es., Latour, Lemonnier 1994).

Tali dispute e discussioni sono principalmente incentrate sulla definizione della validità, controllo e circolazione delle informazioni che fluiscono all'interno di quella data cultura o contesto sociale. E dunque si può dire che le culture e società non siano altro che i luoghi di queste incessanti, seppur variabili per intensità, dispute e discussioni.

In questo senso, anche all'interno delle culture, le formazioni cosiddette

► **Musica**

contro-culturali o **sottoculturali** - per come si sono manifestate soprattutto le controculture giovanili nei paesi anglosassoni, con i loro sviluppi e trasformazioni a partire dagli anni Sessanta - si presentano spesso come conflittuali nei confronti della cultura maggioritaria; o tal-

► **Consumo**

volta anche fra di loro, caratterizzate dall'ostentazione di un certo tipo di stili di comportamento, vestimentari, di gusto e di produzioni estetiche e artistiche. Si tratta di formazioni culturali che, pur nella

► **Cultura**

loro diversità, e spesso collocandosi all'interno del più vasto universo delle **culture popolari**, rimarcano i tratti di una **diaspora** o di forme di **enclaves** o di distacco, parziale o totale, rispetto alla cultura maggioritaria.

In questo senso, in un testo divenuto un classico, Hebdige (1979) rimarcava l'idea di "rotture di codici": dunque di conflitti operati da alcune controculture (come la *Hippie* o la *Punk*) attraverso il rovesciamento o rimescolamento - talvolta espressi in modo spettacolare e ripreso dai media - dei codici e delle regole estetiche *mainstream*; per questo motivo si parla anche di "rivolta" o **conflitto degli stili**; i quali tuttavia producono anche effetti identitari all'interno di queste formazioni culturali (si veda, per es., Guins, Cruz 2005). In questi casi non ci troviamo di fronte a conflitti che esplodono in contestazioni dirette, ma piuttosto a forme di disputa e di **dissenso** (estetico, culturale, di pratiche di vita) più o meno diffuse, più o meno estreme; che spesso possiedono i tratti di un radicamento che produce fenomeni di identificazione nel tempo e nello spazio (zone urbane, sottoculture); che appaiono e scompaiono, e non sempre si rendono visibili e presenti nella discussione pubblica e sui media. Si comprende dunque come un tale modo di definire i conflitti e gli antagonismi consideri questi diversi fenomeni in maniera molto ampia e variabile, ed estremamente diffusi: tuttavia essi sono meccanismi fondamentali per tutti gli ambiti culturali.

► **Musica**,
Approfondimento 8.2

4.3 Culture, rischio, conflitti

Una delle più autorevoli studiosi di teoria della cultura, Mary Douglas (Douglas 1992) sottolinea come le culture e le società di continuo lavorino e discutano sulla definizione di cosa sia per esempio "**rischio**" o "**colpa**" o "**pericolo**" per i membri di quella stessa società: in particolare riguardo le attribuzioni reciproche di *blaming*, di colpa, e soprattutto in relazione alla percezione dei rischi che possono coinvolgere quella data comunità. Pensiamo ai casi più drammatici e noti come quelli della rinuncia all'energia nucleare; o all'Aids; o, ancora, alla nuova ondata di diffusione, sempre più massiccia, di comitati in difesa dei diversi territori dall'installazione di discariche, dalla costruzione di opere, civili o militari, giudicate devastanti o pericolose per quelle zone. In questi casi le dispute, le discussioni, si accendono sulle definizioni di cosa sia "opportuno", "giusto", prioritario per quella data comunità, in rapporto all'ambito più vasto (sociale, nazionale, addirittura internazionale, come nel caso della realizzazione di una base militare per presunti scopi di difesa o di rispetto di accordi internazionali). Inoltre questa valutazione può servire anche a spiegare il rapporto fra gli individui che vivono nelle diverse culture, i loro atteggiamenti e i sistemi di valori che stanno alla base di esse.

Scriva a questo proposito Mary Douglas:

Alcune culture esigono dagli individui un impegno pubblico, mentre alcune presuppongono che l'interesse egoistico dell'individuo sia la motivazione prevalente; alcune giudicano i loro membri in base alla purezza della motivazione, altre

non si aspettano nulla del genere; alcune rispettano il compromesso che dà a tutti i contendenti l'impressione di avere vinto, altre respingono con veemenza le soluzioni ambigue. L'interrogativo sul rischio deve essere: quanto sicuro è ciò che è abbastanza sicuro in questa particolare cultura? (Douglas 1992, tr. it.: 45).

Questo passaggio ci pare illustri bene una nuova idea di conflitto. Non solo la disputa avviene sulla base di atteggiamenti riguardo a valori; inoltre, questi valori non sono solo astratti e generali ma corrispondono a modi di percepirla e viverli (come paure e rischi per i singoli individui). Non si tratta dunque di pensare a sistemi di valori, di visioni del mondo e di ideologie "generali" che organizzerebbero una data cultura o società in modo statico o astratto, al contrario essi si incarnano in motivazioni e percezioni concrete e dunque in azioni effettive; e inoltre spiegano questi atteggiamenti e azioni. Ecco che allora, in questi casi, la disputa avviene sui **sistemi di valori** e sui gruppi che si attribuiscono o si accreditano quei dati sistemi di valori. Cosa è meglio? E per chi? Per quali ragioni iniziare un litigio, una disputa, un conflitto? Come cercare di uscirne ottenendo dei risultati che possano essere soddisfacenti per quel dato gruppo o comunità? O per entrambi? O forse il conflitto si innesca proprio perché si ritiene che l'"altro" (sia esso individuo o collettivo) ha già ottenuto "anche troppi" vantaggi? Pensiamo in questo senso ai casi di conflitti cosiddetti "etnici", come quelli dei primi anni Novanta - nella ex Jugoslavia o centro-africani come la guerra civile-etnica culminata nel genocidio del Rwanda - o anche dettati da rivendicazioni o risentimenti di tipo nazionalistico o etno-nazionalistico.³

Ed è qui che possiamo notare un elemento nuovo: siamo passati dal tentativo di definire il conflitto, con i suoi elementi interni, al valutarne le condizioni di innesco; o meglio, la gradualità di questa sua possibile "accensione": insomma i rapporti e i concatenamenti fra i diversi processi che attivano il conflitto. In questi casi, qualcuno prende una decisione (autorità) o accade qualcosa (evento imprevisto, calamità ecc.); questi accadimenti o decisioni pongono in essere in modo più o meno drammatico una discussione, poi una disputa; fino al conflitto vero e proprio, aperto. Non solo, questa **visione culturalista** delle dispute e dei conflitti insiste sul rapporto fra percezione degli eventi (pericolosi, rischiosi) da parte dei cittadini, con la loro **dimensione corporea**, fisico-psicologica (spesso trascurata da altri studi) e il loro essere immersi in comunità e società attraverso quelle vere e proprie interfacce che sono le istituzioni.

A ogni modo, si potrebbe affermare che il conflitto è il punto culminativo di un processo o di una serie di processi che si innescano gli uni a partire da altri, sulla base di discussioni e dispute su cosa è giusto o non giusto, buono o non buono, o

³ Per quanto riguarda la formazione degli stereotipi, delle mitologie e delle forme identitarie all'interno dei conflitti etno-nazionalistici, a partire dall'esempio della ex Jugoslavia, si veda Marzo Magno 2001; per un'ampia e approfondita analisi di tipo sociosemiotico: Albertini 2007.

più o meno opportuno: dunque, ripetiamo, su **organizzazioni di valori**; e anche su quali soggetti debbano farsi carico e attribuirsi (difendere, sostenere) tali valori. Infine questi valori e sistemi di valori, che vengono di volta in volta difesi e proposti nei conflitti, si possono poi consolidare, o sovrapporre; o alcuni di essi possono essere considerati obiettivi indiretti, o latenti, di quella lotta o conflitto.

Un importante studioso di logiche sociali dell'interazione, della razionalità dell'azione e dei movimenti collettivi, come Jon Elster (1989) - riprendendo, fra gli altri, gli studi di Marcur Olson che a partire dagli anni Sessanta si occupò di logiche dell'azione collettiva - sottolinea l'importanza, appunto per tali logiche, non solo degli incentivi e dei possibili vantaggi, ma soprattutto della **creazione di legami reciproci** (per esempio, in relazione al noto problema del *free raider*)⁴: in economia, così come in politica, nelle relazioni internazionali, così come nelle vertenze sindacali.

Spesso questi legami sono di tipo temporale e al tempo stesso cognitivo e comunicativo, e lo studioso ne sottolinea l'importanza; per esempio, in quella che viene definita "induzione retroattiva" (*backward induction*) delle azioni reciproche: ciò che funziona spesso come vincolo alla tenuta della partecipazione alle azioni, e quindi ai gruppi - in particolare in vista di conflitti o di situazioni rischiose - è la capacità di coordinare non tanto le azioni, ma le **attese**. Vale a dire, la capacità dei diversi soggetti coinvolti in un conflitto di valutare sequenze di azione già accadute, in vista di ciò che presumibilmente potrà o non potrà accadere.

In tale direzione, gli studiosi delle forme di conflitto concepiscono modelli di tipo "escalativo"; le *escalation* conflittuali sono strutture che organizzano il tempo e soprattutto la percezione della trasformazione temporale da parte degli attori - il loro sguardo, la loro percezione e punti di vista su quanto accade -; delle attese e dell'intensificarsi di queste attese e aspettative, generando così anche fenomeni di tipo passionale ed emotivo.⁵

È forse scontato sottolineare che un dato soggetto, in rapporto a un rischio, sia portato ad aspettarsi, temere o sperare qualcosa; ma sta proprio in questo il punto fondamentale: si tratta di valutare non solo che cosa scatena un conflitto, e in che modo esso si avvia; ma anche: come si decide di partecipare a un conflitto? E come e perché impegnarsi in un'azione? Ecco che ritorna l'importanza del coordinamento collettivo, all'interno dei conflitti. In questo senso una **teoria culturale dell'azione collettiva** è vicina sia alle analisi sociosemiotiche

⁴ Il *free raider* è nella letteratura dello studio delle azioni collettive il "battitore libero", colui che corre da solo cercando di ottenere il massimo vantaggio personale, senza valutare le conseguenze della propria azione sul gruppo (cfr., per una discussione e un quadro di sintesi, Elster 1989).

⁵ Per quanto riguarda le forme dell'*escalation*, in rapporto al tipo di conflitti rimandiamo a Joxe (1991), Arielli, Scotto (1998); e riguardo la dimensione passionale ed emotiva dell'attesa del conflitto a Alonso, Montanari (1995), Montanari 2004 (Cap. II).

(Greimas 1976; Landowski 1999), sia a una sociologia culturale (Alexander 2003): entrambe si occupano, seppur con strumenti diversi, delle forme di **costruzione drammaturgica e narrativa dei conflitti** e sottolineano come al di sotto dello svolgersi dei conflitti concreti vi siano delle impalcature di tipo narrativo piuttosto robuste e durature. Grazie a esse viene resa possibile la rappresentazione di cosa sia "male", di cosa diventi un "trauma collettivo" nelle nostre società.⁶

4.4 Una breve archeologia del conflitto

Facciamo un passo indietro. Senza poter qui approfondire i concetti provenienti dalla storia della filosofia e in particolare dalla filosofia antica - pensiamo per esempio alla vulgata della ben nota idea eraclitea secondo cui la **guerra** sarebbe il "padre di tutte le cose" - è però importante vedere come questi concetti giungano fino a noi. E di essi bisogna cercare di delineare le componenti che avranno delle importanti conseguenze sul modo di definire il problema concreto dei conflitti.

In particolare ci troviamo di fronte a una duplice idea di conflitto, e soprattutto al passaggio dall'una all'altra: una prima idea che potremmo definire "fondativa" di conflitto; e una seconda di tipo "osservativo". Semplificando: la prima ritiene che il conflitto stia alla base di una cultura o civilizzazione o addirittura del mondo stesso; la seconda che il conflitto serva a osservare, studiare, interpretare i fenomeni. Naturalmente queste concezioni si intrecciano e si mescolano, passano l'una nell'altra; ed è questo che sembra caratterizzare la concezione attuale di conflitto, che coincide anche con l'analisi e la valutazione di tipo socioculturale al centro della nostra attenzione.

Da un lato, dunque, ritroviamo la concezione secondo la quale la realtà - possiamo dire poi anche la realtà sociale e culturale - sarebbe, in maniera costitutiva e intrinseca, fondata sull'**antagonismo conflittuale**. Per Eraclito la legge del mondo, ma anche dello stesso pensiero - "dei discordi la bellissima armonia"⁷ - afferma che due concetti, o due entità, non possono esistere se non l'una in virtù dell'altra, o meglio l'una in virtù della lotta con l'altra. Ma allora è il pensiero stesso a essere investito da *polèmos*: il pensiero, la conoscenza non possono esistere senza lotta e senza conflitto.

Sarà Nietzsche ad affermare, proprio a partire da Eraclito:

⁶ Si veda, per esempio, Alexander (2003), in particolare sull'evento dell'11 settembre e il modo in cui questo trauma è stato narrato (Demaria 2006a).

⁷ Per quanto riguarda tutti i riferimenti al pensiero di Eraclito, rimandiamo d'ora in avanti all'edizione della raccolta di pensieri e frammenti curata da C. Diano (Heraclitus 1994).

Il popolo crede, bensì di conoscere qualcosa di rigido, compiuto e permanente, ma in verità a ogni momento luce e tenebre, amaro e dolce si avvinghiano strettamente fra loro, come due lottatori, ciascuno dei quali riesce alternativamente a ottenere il sopravvento... secondo Eraclito... il mondo stesso è una mistura che dev'essere continuamente agitata (Nietzsche 1873-1925, tr. it.: 61).

E inoltre su questa linea sono Deleuze e Guattari ad affermare: "Il farsi *polèmos* di Eraclito ritorna come fuoco" (1991, tr. it.: 28). Tuttavia, questa linea di pensiero (che prenderà tante vie e condurrà a molti sviluppi) non produrrà solo un idealismo o uno storicismo - dunque non solo una ricerca di leggi generali e universali, con il pensiero hegeliano, o della storia, con il marxismo - ma anche una concezione dinamica del sapere. Insistono su questo punto i due filosofi francesi: la filosofia moderna ha trasformato la stessa immagine del pensiero; esso diventa in primo luogo un modo di osservare e studiare le componenti del pensiero stesso, dei modi della sua propria creazione. In questo senso, e a proposito di questi modi di costruirsi del pensiero, affermano: "Un tratto non è isolabile. In effetti il movimento che riceve un segno negativo si trova esso stesso piegato in altri movimenti, di segno positivo e ambiguo" (*Ibid.*, tr. it.: 43). Certo, questi movimenti, questo ripiegarsi dei tratti, delle componenti del pensiero gli uni sugli altri assumeranno caratteri e andamenti diversi nei diversi momenti storici, dal pensiero classico sino al secolo dei Lumi, determinando la nascita di nuovi concetti, per esempio da un'idea di verità, di "ricerca del vero", a un suo ripiegarsi verso un "seguire le tracce", del credere (dunque dello studio, delle abitudini, dei "costumi", delle probabilità e delle credenze).

A ogni modo, oggi, questa concezione dinamica del pensiero si può dire che si sia come estesa e tradotta anche nello studio del mondo sociale e dei fenomeni culturali. Soprattutto per quanto riguarda una più vasta concezione sia filosofico-epistemologica che antropologica e di studi sociali e culturali, sembra allora prevalere una concezione di conflitto che possiamo definire non più tanto di tipo ontologico-fondazionale, quanto, potremmo dire **costruttivista e osservativa**. Basata, cioè, sull'idea secondo la quale il sociale e le culture si costituiscono, certo, a partire dai diversi conflitti, ma che, proprio per questo motivo, possano essere osservate, studiate e valutate, dal punto di vista delle forme conflittuali. Insistiamo su questo punto molto importante: oggi il conflitto non è tanto o solo il "fondamento" dei fenomeni sociali ma è anche e soprattutto il mezzo, una sorta di cartina di tornasole, attraverso cui studiare i processi di costruzione dei fenomeni socioculturali. E proprio attraverso questa via se ne derivano le componenti costitutive dei fenomeni conflittuali.

Due o più identità, due soggetti - ora possiamo parlare di attori, partecipanti all'interazione in una data cultura o situazione sociale - sono in un rapporto di correlazione proprio in quanto istituiscono, pongono una **differenza**. La coesistenza dei diversi - o addirittura dei contrari - all'interno di questo rapporto differenziale diviene allora il perno centrale, il meccanismo principale del funziona-

Approfondimento 4.3

Il conflitto in altre tradizioni culturali non occidentali: il pensiero cinese sulla guerra

Seppure, certo, con tutte le dovute differenze e sfumature, l'idea di opposizione e al tempo stesso di coesistenza di elementi contrari, è molto importante in tradizioni di pensiero orientali. Si pensi, in particolare, alle tradizioni culturali e religiose orientali, in primo luogo con il taoismo e le sue ramificazioni, anche nelle forme delle discipline pratiche come medicina, o nel pensiero della guerra e arti marziali: *Yin e Yang*. In questo senso, lo studioso di filosofia cinese François Jullien (1996) sot-

tolinea il fatto che il pensiero della guerra e del conflitto dell'antica Cina sembra porre il problema in un modo molto diverso e insiste su questo punto: nel pensiero cinese la realtà sembra essere prodotta da un "processo, regolato e continuo". E, appunto, le componenti di questo processo, pur essendo parti della lotta, dunque in campo o in gioco (come due avversari o due antagonisti), sono al tempo stesso in continue trasformazioni le une nelle altre.

mento delle relazioni e degli scambi. Ma cosa intendiamo per coesistenza di elementi opposti o contrari? Si tratta di un nodo presente sia nella nostra tradizione culturale sia, dobbiamo ricordarlo, in molte altre culture.

La valutazione di altre tradizioni di pensiero del conflitto, quella orientale e cinese, come afferma François Jullien (1996), comporta notevoli conseguenze e sottolinea le differenze nel confronto con il pensiero occidentale: soprattutto nel fatto che la tradizione occidentale insiste sull'opposizione fra teoria e pratica, mentre invece, secondo Jullien, la tradizione cinese sembra piuttosto concepire il concetto di "circostanza" e non di modello astratto che viene poi applicato alle situazioni concrete. La circostanza, la situazione in cui avviene il conflitto, l'azione, il confronto non rappresentano il momento o il luogo di una mera "applicazione" di uno schema astratto, ma il far emergere e sfruttare i "potenziali" inscritti nella data situazione: cogliere le opportunità, ricavare i vantaggi dal momento, proprio, in specifico, in relazione allo studio dei conflitti "concreti". Per quanto riguarda il rapporto con il pensiero occidentale, sembra, secondo Jullien, che l'antica tradizione delle discipline pratiche sia stata come "messa in regola" dall'instaurarsi del pensiero astratto e razionale.

Ma forse qualcosa tenta di sfuggire da questo imbrigliamento. L'arcaica *mētis* - il carattere di astuzia del soldato, così come della dea, del cacciatore, del navigatore, della tessitrice, tipica della cultura della Grecia arcaica - studiata da Detienne e Vernant (1974) - è stata, per Jullien, così risistemata, normalizzata; ritradotta attraverso la costruzione di forme ideali e di categorie che saranno poi tipiche del pensiero razionalista occidentale. Scopo, azione; o ancora caratteri come la prudenza, in quanto capacità di deliberare, vale a dire di scegliere, in una certa situazione

contingente, in modo corretto, è vantaggioso, come ancora sottolinea Jullien (1996), commentando Aristotele; o la bontà della medietà, del buono come scelta media. Ma l'antica parola greca *kairos*, concetto utilizzato dai sofisti prima e dalla teologia dopo - in quanto idea di momento e di occasione - sembra di tanto in tanto ritornare nel pensiero del conflitto. A ogni modo questa ipotesi sulla costituzione e trasformazione del pensiero occidentale - che qui presentiamo necessariamente in modo riassuntivo - non è importante solo per la storia delle idee: ha ancora una volta ricadute estremamente importanti sullo studio e la definizione specifica e concreta dei conflitti.

4.5 Dai conflitti alle guerre

Jullien insiste precisamente su questo punto e ci conduce al nucleo fondante della teoria della guerra occidentale. Il grande pensatore moderno della guerra, il generale-filosofo Carl von Clausewitz, in epoca napoleonica, pensa la guerra fondamentalmente sul solco di questa tradizione. Vi è una guerra e un conflitto astratto, con le sue forme ideali, che deve essere confrontato e ricordato con i conflitti concreti, sul terreno. Si tratta sempre di colmare lo scarto fra teoria e pratica. E tale scarto sarà sempre presente nello studio dei conflitti. Anche se il pensiero di Clausewitz è molto più raffinato di come molti suoi superficiali lettori hanno voluto far credere, è vero che fra modello astratto e combattimento sul campo si crea un **attrito**, una frizione, afferma Clausewitz ([1832-37] 2007). E Jullien sottolinea proprio tale questione: l'essenza della guerra in Clausewitz consiste proprio nel fatto che la sua pratica concreta eccede e tradisce continuamente il proprio modello astratto; ciò che accade nella guerra è il continuo prodursi di questa "distanza inevitabile", mentre invece il pensiero cinese sarebbe più orientato a una **logica del "concreto"** (Jullien 1996): ed è in questo senso che diventa interessante il confronto e valutare le differenze fra le due concezioni, per illuminarne le diverse caratteristiche.

In secondo luogo, già con Clausewitz il combattimento sembra essere la "cellula" di base dei **fenomeni strategico-polemici** (si veda anche Coutau-Bégarie 1999: 98-99). Il senso della guerra è dato - nella sua camaleontica mutevolezza - da un atto di forza che consiste nell'obbligare un dato avversario a sottostare alla nostra volontà: il generale-filosofo prussiano insisteva sul fatto che la guerra fosse una forma di duello generalizzata.

Il riferimento a una definizione di guerra - per come viene proposta anche da Clausewitz - sembra utile proprio per comprendere gli scenari attuali delle forme di conflitto.

Di solito si usa distinguere fra conflitto e guerra, in senso generale, proprio per l'uso in quest'ultima della **violenza** e delle **armi**, e tradizionalmente all'interno di una disputa fra nazioni; talvolta guerra veniva usato come estensione più

— Approfondimento 4.4 —

Clausewitz e le forme della guerra attuale

Nella definizione che Clausewitz propone di guerra, il tratto "camaleontico" è fondamentale: la guerra è cangiante e si trasforma; questo concetto oggi ha assunto il carattere di una profezia realizzata. Oggi la macchina da guerra, la forma della guerra si è trasformata, sembra aver investito tutto quanto, e si confonde con ogni cosa (dalle spedizioni militari che si autodefiniscono "operazioni di polizia internazionale", alla **guerra globale permanente** - *enduring freedom* - al terrorismo; alle scene di guerra a bassa intensità o di tipo insurrezionale, o controinsurrezionale, come in Iraq; o ai massacri contro civili nelle guerre civili ed etniche; fino alle meno drammatiche ma non meno impressionanti rivolte nelle periferie delle metropoli occidentali), si è sparsa e disseminata dappertutto: senza più limiti, nel tempo e nello spazio.

Sempre con Clausewitz, la guerra, nella sua teoria e nella sua pratica, di fatto consisteva - dispiegando le sue forme di azione - anche nel gestire e met-

tere in forma la "tendenza agli estremi": vale a dire la possibilità di controllare il rapporto con i limiti stessi della guerra. I "tre estremi", o le "tre interazioni", per Clausewitz, erano: a) tendenza reciproca, da parte dei due contendenti, all'impiego senza limiti della violenza, intensificazione reciprocamente ottenuta, comunque sempre attraverso il "medium" delle armi, e attraverso la reciproca ricerca di armi più potenti; b) tendenza reciproca all'abbattimento dell'altro, cioè al timore che "se io non lo faccio, sarà lui a farlo"; e c) il calcolo della resistenza dell'altro che porta al crescendo in modo asintotico dell'uso dei propri mezzi. Ma proprio questo ragionamento - sulla tendenza asintotica, sul crescendo a rischio di una intensificazione senza limiti dello scontro - rendeva possibile, il controllo, "**il limite della guerra**", il suo bordo (cfr. Clausewitz [1832-37] 2007, pp. 20-22; Rusconi 2000). Invece, oggi, la guerra, sembra presentarsi, appunto, come indefinita e illimitata.

metaforica del concetto di conflitto ("guerra economica"). Tuttavia, se ci pensiamo, oggi, tale definizione sembra essere sempre più incerta. Certo, si dirà nei conflitti sociali o culturali di cui abbiamo tentato di dare una definizione sopra, l'uso della violenza, anche se non escluso a priori, è limitato.

Tuttavia, e sempre più spesso, le differenze appaiono all'interno di un continuum graduale e sfumato.

E soprattutto oggi, con le **guerre attuali**, è sempre più difficile riconoscere un modello tradizionale di conflitto bellico. Ricordiamo qui in sintesi le caratteristiche di queste "guerre" (si veda, per es., Joxe 2002). Esse consistono essenzialmente in guerre: a) **ibride**, condotte da attori non necessariamente statuali, non coincidenti con stati, non necessariamente da eserciti o da personale che si occupa dell'utilizzo di armi direttamente offensive (pensiamo al massiccio impiego di tecnici, di analisti di immagini satellitari, di esperti informatici ecc.); b) **asimmetriche**, come fra uno stato e un gruppo politico, per esempio terroristico, o condotte da stati dotati di grandi capacità economiche e tecnologiche che si permettono magari di interveni-

re all'interno di territori le cui entità statuali e di controllo dell'ordine sono degradate o in preda al caos (i cosiddetti "*failed states*", stati falliti, o in certi altri casi "stati canaglia"); c) guerre i cui **limiti** nello spazio e nel tempo sono **relativamente indefiniti** (pensiamo a definizioni tipo "guerra al terrorismo" o "*enduring freedom*"); d) le cui **giustificazioni** e obiettivi obbediscono spesso a **forme retoriche o narrative** che si costituiscono esse stesse come indicazione e procedura (tipo, appunto, "guerra al terrore" o "esportazione della democrazia" o "aiuto" o "ingerenza umanitaria"), seppur spesso giustificate (talvolta a posteriori o in corso d'opera) da risoluzioni dell'ONU. Infine queste definizioni sono spesso fattore ulteriore di ibridazione: le guerre si presentano, sempre seguendo Joxe, come un misto di "**citazioni**" dalle vecchie spedizioni coloniali per combattere selvaggi o barbari; e, al tempo stesso, di "interventi di polizia internazionale" per riportare ordine, libertà e democrazia.

4.6 Ritorno: dalle guerre ai conflitti

Se *polèmos* è "padre di tutte le cose", il conflitto è, al tempo stesso, ciò che rende comuni queste cose, e il prodotto di questo legame. Ancora, con Platone, per il quale il solo uomo che ha visto la fine della guerra è quello morto e, con la declinazione moderna di tale concetto, per cui, con studiosi come Aron (1976) la guerra sarebbe la compagna delle diverse culture e in particolare dell'articolarsi delle **vicende politico-sociali** - numerose teorie hanno fondato le proprie basi proprio su una **teoria del conflitto**, con le sue vaste diramazioni e sviluppi. Se "tutto accade secondo contesa", tutto è accomunato da questa possibile contesa. Ma questo conflitto prende i caratteri (il "profumo" dice Eraclito) degli elementi e del momento che lo incarnano. Ecco perché in questo senso è interessante lo studio comparativo delle filosofie e delle tradizioni orientali del conflitto, della Cina o anche dell'India; così come il confronto fra diverse tipologie di conflitto.

— Approfondimento 4.5 —

Guerra o conflitto?

Abbiamo proposto una prima definizione di conflitto come tipo di interazione fra attori (siano essi individuali che collettivi o gruppi) caratterizzata perlomeno da una percezione di "**divergenza di scopi**". Tuttavia, al conflitto, anche a partire da questa prima definizione, non possono essere attribuite solo funzioni genericamente negative. Anzi, tale meccanismo, secondo tutta una linea di pen-

siero che attraversa le scuole e i classici della sociologia, starebbe alla base dello stesso legame sociale (da Marx sino a Simmel, agli studi di Coser - 1964 - a Lipsët, fino a Dahrendorf: si veda per esempio Gallino 1993b). Questa tradizione, seppur nelle diverse impostazioni e valutazioni - per esempio alcuni autori insistono comunque sulla negatività del conflitto - contrapponendosi all'altra

concezione (che concepisce il conflitto come elemento anomico, distruttivo o disgregante), insiste su un punto fondamentale: la capacità da parte dei momenti conflittuali di **riconfigurare le situazioni sociali**, di trasformare i diversi ambiti e sistemi culturali.

Una possibile tipologia di conflitti viene proposta, a partire da studi sia sociologici sia di tipo propriamente strategico, da Arielli e Scotto (1998: 26-40). Essi parlano di almeno quattro tipi generali di conflitto, di cui ci sembra utile riportare l'elenco:

- conflitti di tipo I (divergenza): azioni che tendono a obiettivi differenti;
- conflitti di tipo II (concorrenza): azioni che sono dirette verso un unico obiettivo conteso;

- conflitti di tipo III (ostacolamento): azioni contro azioni dell'altro;
- conflitti di tipo IV (aggressione): azione diretta contro un altro agente.

Questi modelli sono molto generali, meriterebbero ulteriori approfondimenti sui meccanismi semiotici presenti al loro interno, e vanno al di là della guerra: anzi, possiamo ribadire che le diverse forme di guerra possono sussumere vari tipi di questi conflitti; o addirittura possiamo anche vedere come alcuni di questi modelli di conflitto possano essere ritrovati sia in situazioni propriamente belliche sia in situazioni – riguardo ai modelli di interazione (e come ricordano Arielli e Scotto) – di litigio (in famiglia, nella vita quotidiana ecc.): è per esempio il caso del conflitto di tipo I.

Naturalmente diventa allora importante valutare la natura dei legami fra le parti che compongono il legame conflittuale, di che tipi di rapporti si tratta ecc. Inoltre, la filosofia antica propone un altro quesito per noi di grande attualità: se negli stessi fiumi, come affermava Eraclito, "scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo", quale sarà l'impetuosità e la velocità del mutamento, il suo disperdersi e raccogliersi, il suo arrivare, venire e andare. Inoltre, a quale livello si pone questo meccanismo o, se vogliamo, questa "chimica" dell'opposizione, del conflitto?

Dunque, possiamo affermare che se a una più tradizionale concezione dialettica di tipo hegel-marxiano (che pensa al conflitto come un fondamento della realtà) si affianca poi una definizione di **conflitto come oggetto di analisi** (lo studio dei conflitti e delle pratiche strategiche dei partecipanti, come studio di azioni sociali), si giunge allora all'idea che le pratiche sociali – anche quotidiane, e che costituiscono la stessa trama dell'ordine o delle forme, seppur instabili, di organizzazione sociale e dello "stare in società" – siano studiabili e osservabili come fondamentalmente costituite da sequenze di microconflitti.

Su questa linea, Dal Lago (1994), riprendendo gli studi di Simmel, insiste in particolare sull'importanza della "non risoluzione" dei conflitti e delle contraddizioni nel sociale e nelle sue istituzioni come possibilità di **produzione di trasformazioni**. Ed è infatti proprio un sociologo come Simmel (1983) a sottolineare, agli inizi del secolo scorso, l'importanza di un concetto che avevamo già anticipato, il **conflitto come**

forma di riconoscimento reciproco: del reciproco inserimento – per quanto, certo, spesso paradossale – nel mondo delle relazioni e degli interscambi sociali.

Un soggetto, o un gruppo, un attore collettivo, si pone in contrasto conflittuale con un altro, quando, in un certo qual modo, riconoscendone l'alterità, la differenza, ne riconosce anche l'esistenza. Certo, il problema che si viene a porre immediatamente è quello di cosa voglia dire, appunto, "riconoscimento dell'altro", oltre che del grado di distruttività del conflitto, da cui questo riconoscimento può poi derivare. Quando si usa il termine riconoscere è chiaro che si può intendere sia "ammetterne l'esistenza in quanto tale, per i suoi caratteri e facoltà", e "rispettarne" in qualche modo questi tratti, sia "ecco quello è così e così", dunque è il nemico, l'avversario.

Riprendiamo un esempio drammatico: le guerre che hanno insanguinato la ex Jugoslavia nell'ultimo decennio dello scorso secolo. In quel caso, certo, si può parlare di rapporto che "identifica" un altro: lo riconosce, per certi tratti, e identifica così un possibile nemico; e ciò spesso avviene in modo reciproco. Il costituirsi di identità reciproche sembra essere un altro degli elementi preliminari del conflitto. Ma spesso le scienze sociali dimenticano tuttavia che tale "riconoscimento" costitutivo, tale **costruzione identitaria** avviene, in un tempo e in uno spazio, e secondo un certo "ritmo", per così dire; e, dunque, secondo il concatenarsi di certi elementi all'interno di **organizzazioni discorsive**⁸ (la frustrazione, il cominciare a definirsi come parte di un gruppo, o di un popolo, che hanno "subito un torto", e perciò necessitano di una vendetta o di una riparazione, l'attribuire a qualche vicino il ruolo di responsabile della situazione negativa attuale; l'attivazione di sistemi semiotici e di simboli come la religione, la tradizione, la lingua, il territorio, a favore della definizione del proprio gruppo e contro gli altri). Se questi meccanismi valgono per conflitti infra o interstatali, essi, per le scienze sociali e antropologiche, sembrano riprodursi anche su scala minore, quella dei conflitti culturali e sociali.

Secondo questa prospettiva il conflitto va considerato come una forma generalizzata, senza risoluzione, che assorbe tutti i conflitti particolari. Si tratterebbe quasi di considerarlo "come motivo di fondo", dice Simmel, delle forme della socialità moderna (Dal Lago 1994: 261).

Un altro sociologo contemporaneo come Luhmann sottolinea – questa volta dal punto di vista di una teoria generale dei sistemi sociali – una diversa questione, altrettanto importante. Occorre evitare "l'errore diffuso di considerare la destabilizzazione" (e dunque il conflitto) "come disfunzionale in quanto tale. I sistemi complessi hanno anzi bisogno di un grado relativamente alto di **instabilità** per

⁸ Su questa problematica rimandiamo ancora agli studi di semiotica dei conflitti (per un esempio a partire dal caso delle situazioni di ultimatum e di negoziazione nell'intento di sospendere un conflitto Alonso 2005, Alonso, Montanari 1995; per un quadro di sintesi, Montanari 2004). Sui moventi simbolici dell'etno-nazionalismo nei conflitti balcanici si veda Albertini (2007).

riuscire a reagire continuamente a se stessi e al loro ambiente; essi devono continuamente riprodurre tale instabilità" (Luhmann 1984, tr. it.: 571). Secondo Luhmann (*Ibid.*: 595), nelle scienze sociali sin dai primi decenni del Novecento (anche a causa delle allora diffuse concezioni di darwinismo sociale), si era fatta ampiamente strada l'idea di una generalizzazione del modello conflittuale, dell'*universality of conflict*.

Oggi si tratta di rivedere questa concezione su basi più ampie: di analisi dei sistemi di conflitto, in cui cioè si ha quel continuo divenire fatto di dispute, di trasformazioni e di interazione; senza dare al conflitto un valore di fondamento a priori; ma, appunto, in quanto modo concreto di **produzione della realtà sociale e culturale condivisa**.

Come si può notare, ciascuno di questi punti relativi alla definizione di conflitto è suscettibile di ulteriori specificazioni e fa riferimento a un campo piuttosto vasto. Si tratta di componenti di cui possiamo tentare di proporre un elenco seppure ancora provvisorio. Avremo i modi di vedere e concepire "l'Altro" (la definizione dell'"avversario" o dell'antagonista); modi di agire sui sentimenti dell'altro (pensiamo per esempio ad azioni come la provocazione, o la minaccia ecc.); i moventi o i "principi di iniziativa" dell'agire; la preparazione di questa azione (il modo di concepire e di disporre le forze); i modi di "calcolare" o meglio prevedere le azioni dell'altro; e infine i modi di attuare l'azione. In questo senso un altro grande sociologo come Goffman (1969; 1983) è fonte di importanti esempi e considerazioni.

Goffman orienta il suo interesse su quelli che ha definito come "**giochi di espressione**" all'interno delle forme di interazione nella vita quotidiana - ma che lo ha portato anche a utilizzare, per lo studio di queste forme di interazione sociale, modelli significativamente provenienti proprio da un'attività conflittuale per eccellenza come quella bellica, con i suoi esempi tratti dai comportamenti di spie, poliziotti e agenti segreti (Goffman 1969, cap. I). Egli sottolinea in particolare l'importanza, oltre che dei "giochi di faccia" (vale a dire delle movenze e atteggiamenti che ciascuno di noi adotta per mantenere il legame con gli altri), appunto delle mosse nei "giochi di espressione".

Si tratta di mosse non intenzionali, spesso mosse ingenue, o ancora mosse di controllo, di mascheramento, come il fare le finte o il "far finta", e ancora di "contromascheramento". A questo proposito lo stesso Goffman afferma: "se da un lato vi è una continua, intima coordinazione dell'agire" (1983, tr. it.: 47), tuttavia è la presenza "del fenomeno della territorialità" a essere causa di conflitto. Ecco dunque che sembra subentrare per la sociologia delle interazioni sociali un altro elemento costitutivo dello stesso ordine e della vita sociale, che ha però a che fare con il conflitto: lo spazio, il **territorio da proteggere** e che può essere violato.

Tuttavia per Goffman questa dimensione si presenta in modo duplice, asimmetrico e reversibile; e in questo sta la differenza con l'etologia animale, e con una visione strettamente funzionalista. I territori non sono dati una volta per tutte ma

sono, potremmo dire, specie di **funzioni territoriali**: sono variabili, negoziabili, riguardo a cui è importante ricordare che i conflitti sono spesso legati anche a segni, tracce e marcature territoriali da interpretare. Chiaramente, scrive Goffman, "ciò che è arrogante pretendere da noi diviene una cortesia o un segno d'affetto o di stima se siamo noi a offrirlo: le nostre vulnerabilità rituali sono anche le nostre risorse. Così, violare i territori del *self* significa anche corrompere il linguaggio della cortesia" (*Ibid.*: 49).

E il conflitto nasce e muore anche nei luoghi di primo acchito più distanti da esso: il "tutto è guerra" sembra ricomparire nelle apparentemente innocue situazioni in cui si negozia a partire dalle regole dell'apparenza e della cortesia.

Ecco allora che ci spostiamo dall'ambito dei grandi sistemi ai sentieri incrociati e labirintici della vita quotidiana dove troviamo forme di conflitto estremamente variegata e complesse. E non solo legate alle questioni della **buona educazione e della cortesia**. Quando, con Goffman, si parla di funzioni territoriali, si può anche fare riferimento a lotte per il controllo del territorio da parte di bande; o di zone di spaccio di droga ecc. O ancora, zone cittadine dove il conflitto si produce a causa del degrado sociale e culturale: per il fatto che lo spazio-ambiente da accogliere si rende esso stesso un attore ostile; e come tale provoca avversione e aggressività.

Sono comunque numerosi gli studi che, in diverse maniere, hanno proseguito sulla linea delle ricerche goffmaniane, interessati all'approfondimento di tali pratiche conflittuali all'interno delle interazioni della vita quotidiana. Una tendenza - interessante in particolare per lo studio generale dei conflitti - è quella che, pur a partire dai microconflitti e microinterazioni, ha cominciato a studiare quadri più ampi delle forme "civiche" della **contestazione sociale**; ponendo dunque una relazione fondamentale con l'altro grande campo di studio: quello delle azioni e dei movimenti collettivi (Dobry 1986; Boudon *et al.* 1999). E ciò pare importante all'interno di una più ampia valutazione delle diverse forme di costruzione dell'espressione sociale del **disaccordo**, della disputa: da intendersi, per esempio, come forme di protesta civile (come l'invio di lettere a giornali, oltre che la manifestazione del disaccordo all'interno delle interazioni, o la costruzione di pratiche "difensive": pensiamo, per esempio, alle udienze in tribunale).

Alcuni di questi importanti studi - che si collocano sulla linea goffmaniana, ma che utilizzano talvolta strumenti di analisi narrativa di tipo semiotico o concetti provenienti dalla pragmatica - sottolineano proprio questo punto (per es., Boltanski 1990; Mac Evoy 1995). Mac Evoy si occupa di studiare come all'interno delle pratiche e delle interazioni sociali si trovino processi di "invenzione difensiva", che starebbero alla base di ciò che, riguardo agli scambi interazionali e comunicativi, viene definito come "imperativo di giustificazione": produzione di strategie e di argomenti utilizzati dalle persone in queste pratiche di **invenzione difensiva** per far fronte a rischi, delusioni, incertezze ecc. sempre in agguato nella vita quotidiana. Ma non si tratta solo di questo. Più in generale quello che viene sotto-

lineato da tali studi è il fatto che dietro alle **pratiche discorsive** che portano alla costruzione di atteggiamenti di difesa e denuncia da parte dei cittadini o di gruppi o attori sociali collettivi, si troverebbe la produzione dei **legami sociali**. Le stesse forme di mobilitazione altro non sono che produttrici di legami e di socialità. Si tratterebbe, dunque, della produzione di vere e proprie "topiche" (di schemi discorsivi) che servirebbero appunto da collante sociale, particolarmente importante per quanto riguarda la gestione di quell'incertezza (dell'interpretazione di contesti, del comportamento degli "altri" e della comunicazione) che costituisce una costante pragmatica della stessa interazione.

Ma cosa c'entra tutto questo con un'idea di conflitto? Non sembrerebbe piuttosto una concezione orientata alla pacificazione, allo smorzare i conflitti, alla negoziazione? La risposta di questi studiosi è che innanzi tutto dentro ogni conflitto vi è negoziazione e trattativa; ma soprattutto le pratiche sociali sarebbero costituite - secondo questa tendenza di una rinnovata sociologia dell'azione - da una sorta di "mantenimento della tensione conflittuale": cioè non ci troviamo sempre e necessariamente all'interno di conflitti dichiarati, ma casomai vi è tutta una gradualità nell'esplosione dei conflitti, proprio attraverso l'allestimento e il montare progressivo delle dispute, attraverso questi **cicli di rivendicazione e mobilitazione**. Non si avrebbe, nelle società e nelle culture, una mera "gestione" dei rapporti di forza e del potere, ma una loro progressiva e costante **rinegoziazione**; fino a eventuali prove di forza finali, talvolta esplicitamente conflittuali o in certi casi addirittura violente.

Sta proprio in questo la novità di tale approccio, rispetto alla teoria del conflitto tradizionale: queste forme di negoziazione "conflittuale" - proprio attraverso contestazioni, denunce, modi di richiedere e ottenere **riparazione**, modi di costituire pratiche difensive e giustificazioni, fino alle figure della disobbedienza civile, dunque anche attraverso le forme e le reti della partecipazione e mobilitazione civica - sottolineano come al di sotto delle interazioni conflittuali vi siano pratiche di costruzione sistemica di "soggetti collettivi", di "reti sociali": si presenta dunque tutta un'attività di **produzione di strutture**, relazioni, configurazioni e rapporti. Non a caso autori come Boltanski (1990) utilizzano una categoria come quella di *agapé* (pace, amore fraterno o disinteressato): per momenti di "pacificazione" da intendersi proprio anche come modi di interruzione del circuito della violenza e di gestione dei conflitti; di passaggio dalla disputa propriamente conflittuale a quella che si costituisce attorno alla **ricerca della giustizia**.

4.7 Le guerre, i conflitti: fra resistenza e pacificazione

Tuttavia, questo non vuol dire né pensare alla società (e a noialtri membri di essa) come in stato di "pacificazione forzata", né, al contrario, impegnata in una frenetica

e perenne "mobilitazione". Piuttosto, secondo tale concezione, significa pensare il sociale come insieme di reti in continua costruzione e potenzialmente pronte a muoversi, a scattare, disponibili a mettersi in movimento. Insomma, quella che sembra prevalere in tale concezione ci pare piuttosto un'idea non di ordine ma di **"tensione potenziale"**: di mantenimento delle possibilità di azione; naturalmente anche dal punto di vista dei soggetti singoli. Dunque, è pure l'idea di individuo e di soggetto individuale a trasformarsi in questa direzione: come contenuto di istanze molteplici, pronte di volta in volta ad attivarsi, nelle diverse situazioni; anche quelle apparentemente più "spontanee" (pensiamo, ancora una volta, al caso delle rivolte nelle *banlieues*, nelle periferie delle grandi città francesi).

Come sottolinea Boltanski (1990: 64-65), "ciò di cui la gente è capace" - per esempio nella costituzione, mantenimento e mobilitazione dei gruppi sociali - concerne la costruzione di "competenze condivise". Competenze che, tuttavia, non sempre riguardano solo un sapere o una credenza, per quanto in atto, e condivise in quel momento e per quella data azione. Talvolta, come ricorda anche la sociosemiotica (Landowski 1989; 1999: 291-292), la condivisione si compie anche attraverso la capacità di coordinare la dimensione temporale, la capacità di "sincronizzarsi" e di collegare temporalità diverse. Altrettanto spesso, tale condivisione si attua attraverso una "intersomaticità": l'adattamento reciproco dei corpi, delle loro forme e delle loro presenze percettive, estetiche ed "espressive" (Landowski 1999: 282).⁹

► Corpo

Più in generale, aggiunge Boltanski (*Ibid.*: 53), questa attività della **mobilitazione** e dell'azione collettiva concerne un incessante lavoro, da parte di singoli e gruppi; lavoro che consisterebbe nella "costruzione di cause": nel trovare delle "buone cause" per giustificare l'azione. Naturalmente non abbiamo solo "effervescenza" sociale: questa attività si stabilizzerebbe poi nella creazione di "habitus" - come affermano sia la semiotica, anche di orientamento interpretativo, che gli studi sociologici - pronti a essere riattivati e riutilizzati, all'interno di una comunità, nell'interpretazione delle diverse situazioni sociali. Vediamo come dunque questo modo di osservare i conflitti ci permetta di utilizzare gli stessi modelli per passare dalle micro alle macrosituazioni: dai litigi alle grandi mobilitazioni sociali, come gli scioperi o le proteste. Fino ad arrivare, nei casi più drammatici, al tentativo di trovare modi di uscita e di inter-

► Cultura
► Genere

⁹ A questo proposito, fa riferimento a situazioni solitamente (per lo meno in linea di principio) non conflittuali, come quella di un appuntamento fra amici. Tuttavia Landowski (1999) più in generale, parla di due regimi di senso, potenzialmente vigenti all'interno delle interazioni sociali: quello dell'irruzione della "presenza del senso" - in quanto enunciazione istantanea che punterebbe solo in certi momenti l'interazione -, e un regime ordinario - del senso comune, condiviso - a carattere durativo. A ogni modo, sarebbe interessante valutare le dinamiche che conducono in un appuntamento - fra amici, amanti o fidanzati - dalla consonanza e dall'incontro al litigio: i malintesi, i fraintendimenti, i "non hai capito cosa volevo dire".

ruzione dei conflitti armati e violenti. Pensiamo in questo senso alla novità rappresentata dai tentativi di costituire forme nuove di tipo sociale e giuridico di "riconciliazione", per quanto riguarda la fuoriuscita da terribili situazioni di conflitto o da regimi oppressivi.¹⁰

A proposito invece dell'idea di **effervescenza sociale**, che sembra derivare da tali linee di ricerca sulle interazioni sociali, essa pare collegarsi al lavoro di ambito più filosofico all'interno del filone del cosiddetto post-strutturalismo e del pensiero critico che ne è derivato. In sintesi, con un filosofo come Foucault (1997) e con un antropologo e semiologo come de Certeau (1980) emerge un concetto fondamentale: quello di "resistenza". Gli attori, i cittadini, il sociale stesso, secondo questo filone di pensiero, producono pratiche (azioni, contatti, reti informali attraverso le quali si diffondono stili di comportamento) - il più delle volte tacite, non pianificate o progettate - tali per cui si creano forme di reazione e resistenza ai grandi sistemi di comunicazione e distribuzione dei significati e dei valori dominanti (media, pubblicità, distribuzione commerciale, ma anche mercato dell'intrattenimento). Tattiche e strategie che riorganizzano e attraversano questi sistemi. Anzi, talvolta costringono tali sistemi di produzione di significato (come la moda o la pubblicità) all'"inseguimento" dei modi di fare delle persone e degli attori sociali nella vita quotidiana.

Il conflitto in questo caso è piuttosto di tipo indiretto o di difesa e, appunto, di resistenza (per dirla anche con lo stratega Clausewitz): quando dovesse esplodere, esso si coagula magari in comitati - come accade di recente - o in movimenti (pensiamo a quelli sulla riflessione critica sul consumo o sugli acquisti ecc.). Ma si tratta, come vediamo, di conflitti del tutto particolari, anche se talvolta assumono la forma di proteste più ampie. Altri filosofi e studiosi, come Deleuze e Guattari (1980) o Baudrillard (1977), avrebbero parlato anche in questo caso sia di forme di resistenza che di produzione di "linee di fuga" (in certi casi totalmente aleatorie e forse addirittura o apparentemente prive di senso).

4.8 La nuova forma della violenza e della forza

Infine, per concludere, è restata fuori dalla discussione un'ultima tematica più legata al tema della guerra in senso proprio, ma importante per la questione dei conflitti in generale. Dovremmo chiederci che cosa intendiamo per "forza" (e per

¹⁰ È il caso delle forme di giustizia restauratrice ideata con i tribunali per la riconciliazione in Sud Africa o nel dopoguerra in Rwanda, nati con l'intento di spezzare proprio i circuiti e le spirali dell'odio e della vendetta; come forma di giustizia e al tempo stesso di memoria, non di oblio e rimozione. Si veda, per es., Martini, Zagrebelsky (2003); per una valutazione semiotica sullo stesso tema cfr. Demaria (2006a).

"disposizione delle forze"). Forza militare? Forza fisica? Forza "morale"? Come abbiamo visto, la metafora bellica, del conflitto, può essere benissimo applicata alle interazioni verbali e sociali nella vita quotidiana: ecco che allora l'idea di forza diviene importante. Anche se un punto va sottolineato, al di là dei luoghi comuni: come abbiamo già detto, solitamente si distingue la guerra dai conflitti in senso ampio, proprio per l'uso di una forza che si esprime attraverso una violenza armata, anche se non necessariamente senza vincoli, anzi.

Qui non vogliamo sminuire la drammaticità dei devastanti effetti prodotti dalle armi sui corpi e sui territori (si tratti di armi di distruzione di massa o delle attuali sofisticate armi ad alta tecnologia in grado di fare a pezzi corpi e oggetti da grandi distanze e con precisione millimetrica). Il problema è un altro: se, come si diceva, una delle definizioni tradizionali di guerra (Gallino 1993a) è quella di "conflitto armato", essa pare fuorviante, non perché la guerra non sia di solito un conflitto di questo tipo - certo che lo è - ma perché le **armi**, in quanto strumenti, vanno considerate, da un punto di vista semio-antropologico come veri e propri "agenti delegati" a svolgere e a potenziare date azioni. Dunque, proprio pensando al progressivo dilatarsi del concetto di guerra e del differenziarsi delle sue forme, diventa difficile attribuirle in maniera esclusiva questa idea generica di "armato".

Certo, la guerra, in senso stretto, è produttrice di violenza, ma forse è prima necessaria una definizione di arma, da intendersi anche come espressione di un conflitto:¹¹ appunto, come **forma di espressione**, sempre più mutevole e variabile. La tragedia prodotta dalla violenza o dalle armi che devastano e mutilano i corpi resta. Tuttavia, soprattutto per le società contemporanee e per i conflitti tipici di queste società, la forma stessa dell'arma e della guerra è mutata in coerenza con le trasformazioni di questi modelli di conflitto.

Specie nelle forme della **guerra contemporanea**, l'uso, come già si diceva, di tipi ibridi ed eterogenei di arma e di guerra diventa il punto essenziale: dalla **comunicazione** alla "gestione" dei mass media attraverso agenzie di relazioni pubbliche e di campagne di informazione (o di manipolazione); o della pianificazione dei rapporti con la stampa con tanto di briefing e conferenze stampa; ma al tempo stesso con l'uso di vere e proprie spedizioni punitive con combattimenti di terreno; accompagnate all'uso delle tecnologie elettroniche, e al loro impiego anche per colpire da lontano o da alta quota e con millimetrica precisione obiettivi, che

¹¹ Per esempio e, lo ripetiamo, non per sminuire in modo grottesco, situazioni drammatiche: un conflitto in famiglia con lanci di piatti è una guerra? o le cosiddette "flame wars" caratteristica tipica soprattutto del primo periodo di Internet: ondate di furibondi litigi via e-mail, e basati sullo scambio di "bordate" di furibondi messaggi; o ancora, oggi, i modelli che si cominciano a prefigurare di "cyberwar", sono guerre in quanto conflitti armati? Probabilmente sì, ma, appunto, vanno ridefiniti i termini di cosa sia un'arma, al di là del suo grado di potenziale di violenza, soprattutto in quanto dotata di un certo tipo di razionalità strategica che li comprenda. L'arma sembra quindi essere, oltre che un modo di espressione, una forma di mediazione fra le parti in conflitto.

tuttavia, spesso, mancati, danno luogo a ingenti "danni collaterali" (sulle forme recenti di guerra: Joxe cit., Mini 2003).

Con una vera e propria dote di preveggenza, Baudrillard, già negli anni Settanta - dunque in piena guerra fredda - ipotizzava che la infinita sofisticazione delle armi (Baudrillard 1977), allora all'interno del complesso sistema della dissuasione nucleare - avrebbe riportato la guerra, da violenza arcaica quale è sempre stata, a una specie di paralisi: a una specie di parossismo da **simulazione**.

Intendiamoci, insisteva Baudrillard, non che la guerra non possa più avvenire: ma ogni suo gesto - lo abbiamo visto negli ultimi anni - è una ostentazione di potenza; dunque un modo soprattutto per "mostrare", "gesticolare" e **ostentare una potenza**, più che a realizzarla e finalizzarla. Le descrizioni delle terribili campagne in Iraq o in Afghanistan, in Cecenia, o dei combattimenti in Libano, o dei bombardamenti su Serbia e Kosovo, con tutto il coinvolgimento di civili inermi, sono esempi di questa ostentazione, certo dolorosa ma non a caso sempre più con vittime derubricate, appunto, a "danni collaterali".

Dunque, per concludere: da un lato, in questo estendersi parossistico della **guerra come strumento**, si nota l'impotenza a raggiungere gli obiettivi che ci si era in apparenza prefissati (si pensi ai casi di Iraq e Afghanistan, ma ancora forse prima, con il Vietnam): tanto più viene impiegata potenza tecnologica e logistica tanto più l'obiettivo sembra allontanarsi. In certi casi sembra di essere di fronte a guerre senza scopi, se non quelli che di volta in volta propone la contingenza. E la guerra viene via via come demitizzata, "banalizzata" fino a farne un mezzo di impiego, comune, come si dice ora: da intervento di polizia internazionale; e al tempo stesso, oramai "banale pratica quotidiana".

Ma, di riflesso, cosa accade nel complesso dei rapporti conflittuali della vita sociale? Anche in questo caso quanto più si fa enorme la pressione dei **sistemi logistico-comunicativi** (pubblicità, media, tv), tanto più i conflitti nel sociale sembrano disperdersi, disseminarsi e localizzarsi in mille rivoli. Forse, nel tempo delle guerre che cominciano come spettacolari e mediatizzate, si impantanano, come le vecchie guerre di trincea, nella loro ripetizione, di tanto in tanto raccontate nel corso dei notiziari serali, ma anche nel tempo dei conflitti politici raccontati in forma di risse televisive, i conflitti sociali non producono più grandi esplosioni ma continuano a sfuggire da tutte le parti, in piccoli ruscelli sotterranei che di tanto in tanto riemergono, magari anche solo per un attimo, con un bel po' di rumore.

Il vero eroe, il vero argomento, il centro dell'Iliade, è la forza. La forza adoperata dagli uomini, la forza che piega gli uomini, la forza dinanzi alla quale si ritrae la carne degli uomini. L'anima umana vi appare continuamente modificata dai suoi rapporti con la forza: travolta, accecata dalla forza di cui crede disporre, si curva sotto l'imperio della forza che subisce. Chi aveva sognato che la forza, grazie al progresso, appartenesse ormai al passato, ha voluto vedere in questo poema un documento; chi sa discernere la forza, oggi come un tempo, al centro di ogni storia umana, vi trova il più bello, il più puro degli specchi.

La forza è ciò che rende chiunque le sia sottomesso una cosa. Quando sia esercitata fino in fondo, essa fa dell'uomo una cosa nel senso più letterale della parola, poiché lo trasforma in un cadavere. C'era qualcuno, e un attimo dopo non c'è nessuno (Weil 1939, tr. it.: 41).

Lecture consigliate

- E. Arielli, G. Scotto, *I conflitti*, Bruno Mondadori, Milano, 1998.
- C. Clausewitz von, *Vom Kriege*, [1832-37] 1980 (nuova ed. e tr. it. *Della guerra*, a cura e con introduzione di Gian Enrico Rusconi, condotta sull'edizione critica del 1980, Einaudi, Torino, 2000).
- J. Elster, *The Cement of Society. A Study of Social Order*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989 (tr. it. *Il cemento della società*, il Mulino, Bologna, 1995).
- E. Goffman, *Strategic Interaction*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1969 (tr. it. *Interazione strategica*, il Mulino, Bologna, 1988).
- A. Joxe, *L'empire du chaos*, La Découverte, Paris, 2002 (tr. it. *L'impero del caos*, Ombre Corte, Verona, 2003).
- F. Jullien, *Traité dell'efficacité*, Grasset, Paris, 1996 (tr. it. *Trattato dell'efficacia*, Einaudi, Torino, 1998).