
Note su *La sofferenza del corpo* di Elaine Scarry

di

Adriana Lotto

Abstract: The essay, in the first part, takes into consideration the remarks of Elaine Scarry on torture at the light of other philosophical contributes (Foucault, Natoli) useful to better understand the dynamics of power; in the second part, it expands such reflections on women torture, pointing out the specific sexual characterization, overall with reference to the ethnic rap as a form of torture planned from the top and radical expression of bio-power.

“[...] il fatto decisivo riguardo al dolore è la sua presenza, – scrive Elaine Scarry nel suo *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* – e il fatto decisivo rispetto alla tortura è che essa c’è” (Scarry 1990, p. 25).

Con ciò, da un lato si eludono domande legittime, ma del tutto inutili, sulla natura del dolore e quindi sulla sua esistenza: il dolore nella sua fisicità è un dato immediato e sensibile, cosa che non elude la sua complessità; l’effettualità del dolore è insomma innegabile, ma, poiché non si giustifica da sè, viene richiesta, come vedremo, di prove; dall’altro si afferma che, al di là delle norme che la vietano o dei pronunciamenti che la condannano, o del fatto che non la si nomini, al di là di quello che Antonio Marchesi e Alessandra Gianelli (2004) hanno chiamato “il paradosso della tortura”: assolutamente vietata ma universalmente diffusa, la tortura viene praticata e ordinariamente. Si iscrive, cioè, parafasando Frédéric Gros, “dentro il doppio registro della sicurezza e della minaccia” e prevede “attori che esercitano una forma di violenza che non ha più niente a che vedere con lo Stato” (Gros 2010).

[...] Torturavano soprattutto perchè erano aguzzini. Si servivano della tortura. Ma con fervore ancora più profondo la servivano (Améry 1990, p. 82).

E questo perchè un potere che si voglia assoluto, ossia slegato dai limiti e dalle regole della contrattazione, necessita costantemente di corpi sui quali esercitare il proprio arbitrio, dentro quello spazio anomico, afferma Agamben, “senza diritto”, in cui si articola la “seconda struttura” “giuridicamente non formalizzata” dello stato di eccezione (Agamben 2003).

D’altro lato, tortura e dolore sono intimamente connessi. Dove c’è l’uno, c’è l’altra; pertanto si tortura per procurare dolore fisico, attraverso l’atto e la voce, l’arma e la domanda. In altre parole, la tortura è un evento intersoggettivo nel quale un uomo procura intenzionalmente dolore a un altro uomo al fine di

cancellare – scrive Miguel Benasayag – “qualsiasi soggettività desiderante [...] qualsiasi dimensione simbolica e storica” (Benasayag 2001, pp.154-155), riducendolo ad essere nient’altro che un corpo dolente che cerca solo di sopravvivere, “carne da far carne”, direbbe Sartre (1975, p. 491).

La tortura porta alla presenza, rende cioè visibile il dolore come esperienza interiore, per poi negarlo e spostare lo sguardo sul potere che lo produce e che si manifesta, “al livello più semplice”, nell’arma. Lo fa attraverso un insieme di tecniche che, in quanto capaci di controllare la soglia del dolore (l’apporto della scienza medica è qui indiscutibile), sono in grado di dominarlo, ossia di portarlo all’essere e di farlo durare. Esse, come già osservava Foucault, obbediscono a tre criteri: procurare una quantità di sofferenza misurabile e quantificabile; trattenere la vita nella sofferenza suddividendola in mille morti; produrre in maniera calibrata sofferenza (Foucault 1976, p. 37). Basta questo per capire che non si tortura per ottenere informazioni, non si tortura per ottenere una confessione che ha a che fare con la verità. Che scopo della tortura non sia procurarsi informazioni lo capiscono, ad esempio, le donne torturate da repubblicani e nazisti: “Mi sottopose a delle scosse elettriche di lieve entità, perchè dicessi ciò che non sapevo”; “Non mi si dette neppure il tempo di parlare, che mi applicarono ai pollici delle mani i fili della macchina a 230 w e continuarono a torturarmi per più di un’ora, senza poter dire nulla – sia perchè non sapevo niente di quello che mi chiedevano sia perchè le scosse erano così forti che mi impedivano di parlare” (Residori 2004, p. 80).

Dal canto suo, Scarry ricorda lo slogan dei torturatori sudvietnamiti: “Se non sono colpevoli, picchiateli finché non lo saranno”.

Che non si tortura per ottenere una confessione che stabilisca la verità è altrettanto vero, perchè la confessione, se viene resa, decreta l’unica verità che è quella del potere. Da questo punto di vista c’è differenza tra la tortura di epoca classica e quella che si pratica oggi. Come spiega Foucault nel capitolo “Lo splendore dei supplizi” del suo *Sorvegliare e punire*, nella tortura si cerca il coinvolgimento del condannato nella verità penale tramite la confessione. Il rituale, che produce verità e impone la punizione, trova nel corpo del torturato il suo punto di applicazione e il torturato o confessa, e si riconosce colpevole, o resiste, e viene riconosciuto innocente. Perciò nella tortura di età classica vi è inchiesta, cioè ricerca della verità, e nello stesso tempo duello, o meglio vi è “una sfida fisica che deve decidere della verità”. Il potere sovrano che fa morire e lascia vivere attraverso l’esibizione del corpo straziato, smembrato, che suscita terrore, celebra il suo trionfo, ovvero fa vedere il suo potere sulla vita attraverso la morte. Fino a quando, in epoca capitalista, si scopre che è più utile usare che non distruggere il corpo; pertanto scompare, continua Foucault, la tortura e il potere sovrano e ha inizio la biopolitica come insieme di dispositivi che controllano e riproducono i corpi piuttosto che reprimerli e distruggerli.

Allora, viene da chiedersi, perchè oggi si è tornati a torturare? È davvero rimasta, e nella tortura si palesa nuovamente, quell’ossessione del potere sovrano che s’incarnava nel corpo del re? Ora, se l’effetto della tortura, come mostra Elaine Scarry, non è far morire, ma distruggere la rappresentazione del mondo, la personalità della vittima, e il momento della confessione, non il contenuto della risposta, segna in questo senso il trionfo del torturatore, vero è anche che nelle

pratiche dei torturatori permane quella componente “spettacolare” che pur “nella sparizione dei supplizi”, cioè nella segretezza con cui vengono messi in atto, ripropone la funzione simbolica e cerimoniale di affermazione ed esibizione del potere, tale da mettere al riparo il carnefice da ogni coinvolgimento etico. Non a caso Scarry ricorda come la stanza delle torture fosse metaforicamente denominata “sala di proiezione” nelle Filippine, “sala cinematografica” nel Vietnam del Sud, “palcoscenico con le luci blu” in Cile, tanto da concludere che la tortura “trasforma la vista della sofferenza nello spettacolo totalmente fittizio ma, per i torturatori e il regime che essi rappresentano, totalmente convincente del potere”. In altre parole, parafrasando Foucault, la tortura non mette in opera il corpo, ma la rappresentazione, non presenta il corpo come soggetto di sofferenza, ma come oggetto di una rappresentazione che termina col trionfo del potere.

La struttura della tortura

La tortura, come messa in scena del potere, ovvero – come dice Scarry – di “un grottesco dramma compensativo”, si articola in tre parti: nella prima, il dolore viene inflitto aumentandone via via l’intensità; nella seconda, il dolore è così amplificato nel corpo della persona da essere oggettivato e reso visibile a chi assiste; nella terza parte, il dolore oggettivato viene negato in quanto dolore e assunto, attraverso la mediazione ossessiva dello strumento, come potere.

Nell’esaminare tale struttura nel dettaglio, Scarry osserva come la tortura proceda da una riduzione dello spazio esterno, o spazio del mondo, alla stanza della tortura e dall’assunzione da parte degli oggetti che la corredano di una valenza ambigua. Vi è cioè una progressiva contrazione del mondo esterno i cui confini giungono a coincidere con quelli dell’estensione del corpo del torturato, mentre gli oggetti familiari, ovvero quelli di cui abitualmente si circonda, diventano, da utensili, arma spesso indicata alla vittima come la causa del dolore ancora prima di essere usata. Vi è in altre parole una riduzione/sovertimento del mondo esterno che prelude all’annichilimento. Osserva Scarry: “La civiltà è recata al prigioniero, e in sua presenza viene annientata nello stesso processo in cui essa diventa lo strumento del suo annientamento” (p. 74).

Tuttavia “il dolore si offre in primo luogo e immediatamente come percezione del danno, o, più in generale, del danneggiamento o dell’essere danneggiato” (Natoli 1986, p. 33). Il dolore inferto al corpo induce a pensare che ciò che fa soffrire sia il corpo stesso e quindi a desiderare di liberarsi di esso come di ciò che produce dolore, che fa soffrire. Non a caso la reazione istintiva del torturato è quella di aggomitolarsi su se stesso, non per proteggersi ma per ritirarsi entro i confini del proprio corpo dal quale però è costantemente tradito, al punto tale da desiderare di non averlo. Quel corpo viene cioè percepito come limite e peso verso l’apertura sul mondo e se prima costituiva un tramite tra intenzione e realizzazione, ora diviene ostacolo. Nello stesso tempo, però, nella contrazione del mondo esterno si esperisce la precarietà, la nullità dell’esistenza, una mancanza che produce a sua volta dolore. Se il dolore fisico si manifesta e ha come prova la confessione, quello psichico dà luogo alla regressione del linguaggio a livello di inarticolazione, così

che ciò che scompare e ciò che si vuol far scomparire attraverso il dolore assoluto per intensità e durata è la rappresentazione del mondo che ogni individuo possiede e che si manifesta nel linguaggio verbale, come esteriorizzazione degli oggetti della propria coscienza. Riprendendo Natoli, il linguaggio ridotto a grido (Urschrei) proclama il dissolvimento della forma, rende l'uomo estraneo a se stesso e lo restituisce alla inorganicità della natura. Dunque nella sofferenza e solo nella sofferenza l'uomo rischia di perdere la sua forma, di diventare dis/umano e di essere consegnato per sempre all'angoscia (Natoli 1986, p. 100).

Chi ha subito la tortura non può più sentire il suo mondo. L'onta dell'annientamento non può essere cancellata. La fiducia nel mondo crollata in parte con la prima percossa, ma definitivamente con la tortura, non può essere riconquistata [...]. Chi è stato martoriato è consegnato inerme all'angoscia. Sarà essa in futuro a comandare su di lui (Améry 1990, p. 71).

“La densità psicofisica del dolore si temporalizza nell'angoscia come attesa del pericolo e sentimento della propria esposizione al nulla” – scrive Natoli (1986, p. 34) che osserva altrove –: “Nella sofferenza l'uomo che perde la sua forma diventa dis-umano e se un tempo suscitava terrore o pietà, oggi suscita indifferenza perchè il rappresentato non è omologabile al vissuto”.

Infatti, il momento in cui il linguaggio si destruttura coincide con il massimo del dolore che non può essere espresso. L'inespressività del dolore, come conseguenza della espropriazione del linguaggio, e dunque la sua impossibilità ad essere comunicato, rompe qualsiasi relazione tra chi soffre e chi guarda, tra la vittima e il carnefice; di più: il silenzio di quella diviene la manifestazione sensibile del potere di questo. Dunque la tortura è la messa in mostra dell'esperienza interiore del dolore, la sua negazione e trasformazione nell'illusione di un potere assoluto.

A dire il vero, l'ipertrofia e l'espropriazione del linguaggio non sono proprie solo della tortura: certo qui avvengono attraverso il dolore fisico esercitato sul singolo, ma come sottolinea Agamben, esse definiscono la politica delle società democratiche spettacolari in cui viviamo, che è quella di consegnare la società “irrevocabilmente alla forma della società di consumo e di produzione orientata al solo fine del benessere” (Agamben 1996, pp. 9-10) appropriandosi di una espropriazione, il linguaggio inteso come pura medialità, come possibilità del parlare.

Nella tortura, dunque, il venir meno del linguaggio, il suo ritrarsi fino all'afasia, de-forma, ossia separa la nuda vita, che è sempre e solo atto, dalla sua forma, consegnata a una possibilità, l'esistenza biologica da quella politica, per cui il torturato è soltanto corpo. Tenere in scacco la nuda vita significa impedirle di generare nuove forme. Tuttavia spezzare il nesso vivente/linguaggio, o nuda vita/forma di vita, violenza/diritto significa – spiega Agamben – rendere visibile “il muto portatore della sovranità” (Agamben 1996, p. 90) e quindi spostare l'attenzione su ciò che parla, ovvero il potere assoluto, ma anche sul nesso dolore/immaginazione/costruzione su cui Scarry si sofferma nella seconda parte del volume, ma che noi qui non prenderemo in esame.

Qui ci limitiamo a dire che nella tortura la *potestas* sovrana si riafferma, si rilegittima, anche se, osserva Scarry, un potere, che abbia bisogno di provocare dolore per essere, è un potere precario, debole, non assoluto.

Attraverso la tortura si opera quindi una doppia espropriazione: quella del corpo e quella della voce, ovvero ci si appropria dell'esistenza biologica, la nuda vita, e dell'esistenza politica dell'individuo, attraverso la trasformazione di quello in questa. Alla presenza decisiva del corpo corrisponde l'assenza altrettanto decisiva della voce e la distruzione di entrambi, fatto per cui la tortura è sempre prossima, imita, anticipa la morte. Al nesso corpo-voce Scarry dedica un intero paragrafo dimostrando come la conversione dell'uno nell'altra sottenda alla conversione del dolore in potere. In altre parole, la tortura ha come esito finale, che il condannato parli, per quanto può, il linguaggio del torturatore, come già aveva sottolineato Foucault, ma questo significa distruggere il suo linguaggio. La confessione viene però percepita come autoconfessione e il tradimento come autotradimento; essi danno quindi luogo al disprezzo verso chi ha confessato, che diviene "l'agente del proprio annientamento", e nello stesso tempo alla distanza che annulla qualsiasi empatia nei confronti del sofferente. Una distanza che trova la sua oggettivazione verbale nell'interrogatorio e quella fisica nel contrarsi fino all'annichilimento del mondo (esterno e interiore) della vittima e nell'espandersi di quello del carnefice o del potere. Una distanza che è percepita anche dalla vittima nella volontà di immedesimarsi nel "nemico" pur di liberarsi di quel corpo che è diventato un ostacolo tra intenzione e realizzazione, così che davvero la tortura "annuncia, realizza brutalmente, accusa e sfida la condizione del proprio essere altro da sé, la condizione dell'essere contro, il fatto di essere il proprio nemico" (Scarry 1990, p. 84). Pertanto il dolore, portato alla presenza e reso visibile, viene alla fine negato attraverso l'oggettivazione dei suoi attributi in attributi del potere. Ecco dunque compiersi la trasformazione del dolore in potere.

Se questo è vero a rendere la tortura un'esperienza devastante, di frattura col mondo e col sé impossibile da consegnare al linguaggio e restituire a un senso condiviso, è il fatto che la vittima subisce un processo di desoggettivazione-oggettivazione nel corso del quale viene in totale balia del carnefice, cosa che percepisce ma che le impedisce di rappresentare e comprendere ciò che le sta accadendo.

La tortura sulle donne

Perché si torturano le donne, come si torturano le donne, quali sono gli effetti? La questione del perché e come e degli effetti appare tanto più interessante se affrontata in un'ottica di genere che Scarry non contempla. In altri termini ci si dovrebbe chiedere se il sesso condiziona la tortura e se essa rifletta e rafforzi la struttura sessista della società, se riveli l'intreccio di predominio maschile, razzismo e strategie di repressione politica. Se guardiamo, ad esempio, a taluni casi di detenute politiche argentine negli anni della dittatura militare, ci pare che tale intreccio sia evidente, come pure nelle violenze sistematiche cui sono sottoposte le donne, soprattutto di colore, nelle carceri statunitensi.

La tortura, come le violenze inflitte alle donne, ha tuttavia sempre una caratterizzazione sessuale o meglio implicazioni di carattere sessuale che ribadiscono una organizzazione sociale nella quale i rapporti tra uomini e donne sottendono a relazioni di potere in cui la sessualità rappresenta un campo di manovra strategico fondamentale.

Il controllo politico, infatti, spiega Foucault in *Sorvegliare e punire*, si ottiene attraverso il controllo dei corpi, ovvero nella “ripartizione degli individui nello spazio” attuata dalla disciplina e dalle numerose tecniche di cui essa si avvale, non ultima quella punitiva. I corpi investiti dal “più di potere”, in questo caso il corpo maschile, assoggettano e accrescono nella loro “capacità” i corpi dotati dal “meno di potere”, o quello femminile.

Pertanto, il corpo della donna è stata investito da un triplice processo, riassunto nell’espressione isterizzazione, con il quale esso “è stato analizzato – qualificato e squalificato – come saturo di sessualità [...] integrato, per effetto di una patologia che gli sarebbe intrinseca, al campo delle pratiche mediche, [...] messo in comunicazione organica col corpo sociale – di cui deve assicurare la fecondità regolata, lo spazio familiare (di cui deve essere un elemento essenziale e funzionale) e la vita dei figli (che produce e deve garantire grazie ad una responsabilità biologico-morale che dura per tutto il periodo dell’educazione)” (Foucault 1978, p. 92). Ne consegue che le relazioni sessuali sottoposte a meccanismi coercitivi, regolate da divieti e illeciti, abbiano dato luogo a due dispositivi, quello dell’alleanza e quello della sessualità.

Nella tortura, entrambi i dispositivi cessano di funzionare e la sessualità ridiventa “quella scena originaria dove il diverso, l’altro, il nemico è costituito dall’altro sesso, dal corpo femminile” (Melandri 2004). Ma questa volta non si tratta solo di svilirlo, umiliarlo, violentarlo per allontanare da sé ogni aspetto femminile e costituirsi contro, si tratta della forma estrema del biopotere.

A suggerircelo è soprattutto la violenza sessuale perpetrata in maniera sistematica, come dentro i campi di stupro dell’ex-Jugoslavia, che, crediamo, dovrebbe essere riconosciuta come tortura pianificata dall’alto.

Nel caso di stupro ripetuto, la scena è la stessa: stanza chiusa, dentro case apparentemente normali, dove però la quotidianità viene sconvolta; contrazione dello spazio esterno, ambiguità dell’arma-utensile, in questo caso del pene, strumento di piacere e di dolore, decostruzione del linguaggio (alcune donne vittime di stupro sono rimaste per lungo tempo mute), gravidanza forzata come prova del tradimento per il quale le donne sono state respinte dal gruppo di appartenenza e abbandonate a se stesse. Le donne stuprate non sono interrogate, pertanto per loro il tradimento non consiste nella confessione, ma nel rimanere gravide. La cedevolezza del corpo della donna, lungi dall’esser segno di impotenza, viene trasformato in atto volontario il cui segno è la gravidanza forzata che assume lo stesso valore della confessione ovvero del tradimento, tanto più se vero è che il corpo per la donna è il suo linguaggio immediato. Non a caso queste donne – spiega Marijana Senjak – non amano il loro corpo e, anzi, molte volte lo accusano di averle tradite o di essere stato la causa della violenza subita; e non a caso a Foca le milizie serbo-bosniache assumono “l’interrogatorio” come pretesto per le violenze sulle donne. Una di esse, indicata con la sigla Fws-75, testimonierà infatti

alla Corte dell'Aia che a metà interrogatorio un miliziano la portò nella stanza accanto, perché secondo lui non rispondeva in modo adeguato alle domande, dove l' "interrogatorio" fu portato avanti da dieci soldati, cioè venne stuprata da tutti e dieci (Bukvic 2007, p. 19).

Si comprende, dunque, per inciso, come le donne, sopravvissute alle violenze sessuali, cerchino oggi di ricucire il rapporto mente-corpo liberando questo dalla memoria silenziosa del trauma trasferendola nella voce, ovvero di esprimere attraverso la voce quello che la mente oblia, ma il corpo conserva e riproduce ogni qualvolta un agente esterno (grido, rumore, suono, fatto, relazione) lo sollecita. La liberazione del potere sul corpo passa attraverso la costruzione della memoria, ovvero di una voce propria, che trasferisca colpa e vergogna sui carnefici¹.

Se vero è che la donna ha con la natura un rapporto diverso e più stretto poiché come la natura essa genera e distrugge, il suo potere di vita e di morte è simile a quello del sovrano, anche se costui delega l'esecuzione della condanna a morte al boia che non a caso siede accanto a lui; violare e impossessarsi non tanto del corpo della donna, ma, attraverso di esso, del suo potere di dare la vita, è decretare, allora, il trionfo del potere assoluto. Al di là delle motivazioni nazionalistiche, con cui spesso si è letto lo stupro, ci pare importante sottolineare come esso si ponga in verità come strumento di appropriazione/riproduzione della nuda vita, destinata ad essere per ciò stesso subito esposta alla morte. Attraverso lo stupro e la gravidanza forzata, il potere assoluto fa vivere e morire nello stesso tempo, ed è proprio nella intima correlazione vita/morte che esso si differenzia sia dal potere sovrano che fa morire e lascia vivere, sia dal potere che fa vivere e respinge nella morte. Siamo qui di fronte alla manifestazione estrema, radicale di quello che Foucault chiama il "biopotere", l'amministrazione dei corpi e la gestione calcolatrice della vita, perché non si tratta con la tortura solo di restituire al mondo un essere umano privato della sua identità, ma di riprodurre uno già privo di forma. Ed è qui che la presa del biopotere diviene totale. Esso evoca alla vita e nel contempo espone alla morte.

Nello stupro finalizzato alla nascita di nuova vita, il potere assoluto si insedia su quella soglia nella quale la nuda vita è ancora separata dalla sua forma e dalla quale esso fa presa sulla vita biologica al suo comparire. È un potere, pertanto, che non ha bisogno di de-cittadinizzare prima di far morire, come nel caso degli ebrei sotto il nazismo, perché è della nuda vita ciò che esso stesso, immediatamente, si appropria riproducendola come tale. Per inciso, è proprio qui che la definizione di stupro come strumento di genocidio potrebbe trovare valido fondamento.

Quando, parafrasando Agamben (1996, p. 25), la nascita non diventa immediatamente nazione e tra i due momenti sussiste uno scarto, non esistendo ancora i diritti del cittadino, non esistono già più quelli dell'uomo, che è allora davvero sacro, cioè votato alla morte. Ne consegue che lo stupro è il mezzo attraverso il quale il potere, separando il principio di natività da quello di sovranità, rende nuovamente visibile il suo fondamento, ovvero la nuda vita, come la visibilità del dolore fisico mostra il potere. Ma nel momento in cui il fondamento

¹ Si veda nella sezione interventi e recensioni di questo numero di DEP il resoconto del Festival della memoria – *Io sono voce della memoria e corpo della libertà*.

della sovranità si fa visibile, esso torna ad essere il vero soggetto sovrano, e poiché la nuda vita è sempre e solo in atto essa si presenta come forma di oggettivazione del potere. L'assunzione da parte del Potere del potere di "generare nuda vita" intreccia il potere biopolitico del "far vivere", nel senso di "evocare alla luce" una nuova esistenza, con la "decisione sovrana" del "far morire", come decisione assoluta sul destino individuale. Se, quindi, da un lato, è vero, come suggerisce Dino Costantini², che "la nuda vita evocata dall'atto "sovrano" dello stupro è una nuda vita che vuole essere "nazionalizzata" fin dal momento del suo concepimento, una nuda vita a cui non si vuol concedere di essere priva di forma, di essere cioè quella iniziale indeterminatezza che è tipica di ogni umano, o, come direbbe Arendt, a cui non si vorrebbe concedere una "vera" nascita, così che l'atto dello stupro di massa condiziona ab origine il senso della "nascita" e non toglie alla donna il potere di generare, ma lo usa, lo pone a servizio del fine primo che è creare una vita immediatamente "nazionalizzata", una vita che è una "forma", cioè un' immediata oggettivazione del Potere", vero è anche, però, che "gli umani sono nominati o non sono" (Lyotard, 1985, p. 192). In altri termini, la nascita seguita a stupro, non sempre è nazione, la nuda vita non sempre è forma, l'uomo non sempre è cittadino: il fatto che i cetnici vogliono far nascere cetnici ingravidando le donne bosniache, vedendo in esse, come scrive Enisa Bukvic, un "semplice contenitore del seme posto dal padre" così che "non è la madre che genera il figlio, ma il seme paterno lasciato cadere nel ventre della femmina", non significa che la nuova vita sia iscritta e quindi assicurata alla nazione cetnica. Lo è simbolicamente, ma nella realtà resta pura vita biologica. Quelli che Hannah Arendt chiamava "schiuma della terra" sono anche i cosiddetti figli dello stupro, perchè in molti casi, come del resto le loro madri, sono stati abbandonati come se non ci fossero ("are perceived to be invisible"), oppure sono stati soppressi dalle madri stesse che in questo modo hanno esercitato l'unico potere lasciato loro: quello di morte.

"Ciò che rimane in potere della donna – ma che non è certo una sua "libertà" –, a questo punto, è solo di dire no: da questo no, ed ecco dove il far vivere coincide con il far morire (ovvero: l'evocare alla vita con l'evocare alla morte), nascerà una morte inflitta nella "carne" stessa della donna nemica. La donna, insomma, è presa in trappola: o accetta il frutto della violenza, e dunque mostra la sua "cedevolezza" e "tradisce", o è costretta a interpretare il ruolo terribile della sua sovranità, il solo che il potere le ha lasciato la facoltà di esercitare³".

Conclusioni

Quali dunque le implicazioni morali e quelle politiche. Nelle prime rientra senza dubbio l'indifferenza verso il dolore altrui. Nell'introduzione al suo libro Scarry spiega la difficoltà di cogliere e condividere la sofferenza e indica tre modi per tradurre in linguaggio ciò che per la sua refrattarietà a consegnarsi è per lo più muto. Ma se, come meglio spiega Salvatori Natoli nel suo fondamentale saggio

² Sono grata a Dino Costantini, docente di Teorie sociologiche all'Università di Venezia, dei rilievi fatti e dei preziosi suggerimenti dati nel corso della lettura di questo saggio.

³ Così secondo Dino Costantini.

sull'esperienza del dolore, nonostante la mutezza del dolore e il pudore del sofferente che lo nasconde, chi guarda il sofferente vede nella sua maschera la possibilità del proprio dolore, nella tortura questa possibilità è negata. Il dolore non appartiene all'altro, ma al potere che lo produce e lo nega nell'atto stesso in cui viene alla presenza e si fa visibile. Non si riconoscono oggi quelle maschere del dolore che Natoli enumera.

Sul piano politico la tortura, come modo violento di espropriazione del linguaggio, recide le relazioni tra individuo e mondo esterno, ne annienta la rappresentazione, nega insomma la sua esistenza politica e lo riduce a essere biologico o artificiale, s'impadronisce direbbe Sartre della sua libertà se vero è che essa è nella carne, è la carne stessa: "Ciò che il sadico cerca con tanto accanimento, ciò che vuole foggiare con le sue mani, e piegare sotto il suo pugno, è la libertà dell' altro: essa è là, nella carne, è essa stessa la carne, perché vi è una fattità dell' altro; è di questa dunque che il sadico tenta di impadronirsi" (Sartre 1975, p. 491).

Per concludere, se valgono le osservazioni di Scarry in ordine a negazione della sofferenza della vittima, spostamento dello sguardo su altro (l'arma, il potere), estraneazione al dolore altrui che uccide la dimensione morale ed emotiva del nostro essere cittadini (Davis 2009, p. 199), opporsi alla tortura significa solidarizzare con la vittima, riconoscere e "sentire" il suo dolore. Il fatto è che il dolore si conosce e si riconosce per esperienza, cosa difficile in una società che lo esorcizza e che ne affida la rimozione alla tecnica; quella tecnica, per inciso, che, si è visto, come lo rimuove, così lo produce. E in una società che ha allontanato gli scenari, ovvero le immagini che del dolore l'umanità nel corso della sua storia ha dato, dinanzi alle quali chi non soffre si sente coinvolto, perchè apprende che il dolore è sempre possibile, dunque è anche per lui. Che è il solo modo con cui "la sofferenza si fa linguaggio ed acquista una notazione comune tra chi soffre e chi non soffre" (Natoli 1986, p. 13).

Bibliografia

Agamben G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Agamben G., *Mezzi senza fini. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

Améry J., *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

Benasayag M., *Parcours. Engagement et résistance, une vie*, Calman-Lévy, Paris 2001.

Bukvic E., *Una guerra contro le donne e le future generazioni. Stupro etnico nella Bosnia Erzegovina*, in "Difesa sociale", LXXXVI, 2, 2007.

Davis A., *Aboliamo le prigioni? Contro il carcere, la discriminazione, la violenza del capitale*, Edizioni minimumfax, Roma 2009.

Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

Foucault M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

Gros F., *Penser avec Foucault les nouvelles formes de peines et de guerre* (2010), in <http://www.materialifoucaultiani.org>.

Lyotard J.-F., *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985.

Marchesi A.- Gianelli A., *“Il paradosso della tortura”: assolutamente vietata ma universalmente diffusa*, in A. Gianelli.- M. P.Paternò, *Tortura di Stato. Le ferite della democrazia*, Carocci, Roma 2004.

Melandri L., *Razzismo e sessualità*, in “Una città”, 120, 2004.

Natoli S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

Residori S., *Il coraggio dell'altruismo. Spettatori e atrocità collettive nel Vicentino 1943-'45*, Editrice Centro Studi Berici, Vicenza 2004.

Sartre J. P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1975.

Scarry E., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York 1985, *La sofferenza del corpo, La distruzione e la costruzione del mondo*, trad. it. di Giovanna Bettini, Il Mulino, Bologna 1990.