

Paul Farmer*

Un'antropologia della violenza strutturale¹

L'etnograficamente visibile, Haiti centrale, settembre 2000. La maggior parte degli ospedali della regione sono vuoti. Questo non dipende certo dalla mancanza di patologie curabili, quanto dal fatto che i pazienti non hanno soldi per pagarsi le cure loro necessarie. Un ospedale – situato in un insediamento di sfollati a circa otto chilometri da una diga idroelettrica che anni fa inondò una fertile valle – è invece affollatissimo. I farmaci e gli esami di laboratorio sono gratuiti. Ogni letto è occupato e il cortile antistante la clinica è letteralmente invaso da pazienti che attendono di essere visitati. Più di un centinaio di loro ha passato la notte precedente dormendo per terra e ora sta lottando per distendere le pieghe dei vestiti laceri; i cappelli vengono risistemati e qualcuno si massaggia il collo per alleviarne i dolori. La fila di chi aspetta per essere registrato per la prima volta è lunga, e si snoda verso la clinica per il trattamento delle malattie infettive che sto cercando di raggiungere. Ma prima di tutto è meglio osservare la folla per identificare chi deve essere visitato immediatamente.

Assai meno visibile all'occhio etnografico è il fatto che Haiti è sotto un sistema democratico. Per la prima volta in quasi due secoli, elezioni democratiche sono state indette e potrebbero produrre un esito senza precedenti: il presidente René Préval, eletto qualche anno prima, potrebbe sopravvivere alla sua presidenza e passare l'incarico a un altro presidente democraticamente eletto. Se Préval dovesse riuscirci, sarebbe il primo presidente nella storia di Haiti che ha completato il suo mandato, non un giorno di più, né uno di meno.

Allo sguardo locale, la prospettiva di questa vittoria (che successivamente si è realizzata) è sopraffatta dalla vivida povertà che si insinua nei più profondi interstizi della società haitiana. Per le povere masse rurali, composte principalmente da contadini, questo significa impoverimento delle colture, fame, malattia. E ogni mattina la folla antistante la clinica sembra aumentare.

Allo sguardo straniero, la storia di Haiti è diventata un confuso intreccio di tragedie, percepite come fenomeni eminentemente locali. Povertà, criminalità, sventure, malattia, morte – come le loro cause – sono viste come problemi derivanti da processi locali. La storia transnazionale della schiavitù, del debito e del disordine si perde nella vivida povertà, la cui comprensione sembra sfuggire alle analisi dei giornalisti e anche di molti antropologi, concentrati solitamente sull'etnograficamente visibile, su ciò che è lì di fronte a noi.

Attraversare la folla è diventato un lavoro quotidiano, una forma di *triage* – nel tentativo di identificare i più malati – un rituale nel corso degli anni, da quando sono diventato direttore sanitario della clinica.

Vedo due pazienti su barelle improvvisate; entrambi vengono esaminati da infermieri ausiliari armati di stetoscopi e apparecchi per la pressione. Forse questa mattina mi ci vorrà meno di un'ora per attraversare i 500 metri che mi separano da un'altra folla di pazienti che sono stati già diagnosticati con tubercolosi o AIDS. Questi sono i pazienti che sto cercando di raggiungere, ma è anche mio dovere non ignorare la più grande folla che promette, in questo caldo mercoledì mattina, di sopraffare il ridotto staff medico haitiano.

Una giovane donna mi afferra il braccio con un gesto abbastanza consueto ad Haiti. “Guarda qui, dottore”. Solleva una massa nel seno sinistro. Il tumore non ha nulla a che vedere con quelli che mi avevano insegnato a osservare durante la mia formazione medica a Boston. Questa lesione è iniziata come un nodulo occulto e, forse, già a settembre avrà completamente sostituito il seno. È una “massa fungosa”, in gergo medico, e un fluido giallo gocciola lungo il vestito blu chiaro. Le mosche accorrono sul tessuto malato mentre la donna le scaccia via meccanicamente. Ai suoi fianchi un uomo e una donna la aiutano, non si tratta di parenti, ma di altri pazienti che aspettano in fila.

“Buon giorno”, le dico, sebbene sappia che vuole essere lei a parlare e che non si aspetti che io dica altro. Solleva il tumore verso di me e inizia a parlare, rapidamente.

“È duro e fa molto male”, dice. “Toccalo e senti quanto è duro”. Invece, sollevo la mano verso le sue ascelle e trovo i linfonodi duri e gonfi – possibile cancro avanzato e in metastasi – e la interrompo il più gentilmente possibile. Se solo si fosse trattato di una infezione non trattata, penso. Non è impossibile, ma certamente molto improbabile. Devo sapere da quanto tempo è malata.

Ma la donna, il cui nome è Anite, non ne vuol sapere. Ha intenzione di raccontarmi tutta la storia come si deve, e io dovrò ascoltarla. Siamo circondati da centinaia di persone, di cui una quarantina può sentire ogni singola parola della nostra conversazione. Considero l'opportunità di allontanarla dalla fila, ma lei vuole parlare di fronte ai suoi

compagni di afflizione. Per anni ho studiato e scritto di queste modalità squisitamente haitiane di raccontare le proprie disavventure, apprendendo come tali lamentazioni siano elaborate per una molteplicità di situazioni e di uditori. C'è così tanto di cui lamentarsi. Ormai ho tempo solo per vedere pazienti nei miei panni di medico e pochissimo tempo prezioso per intervistarli. Questo lato del lavoro mi manca e, sebbene abbia voglia di ascoltare la storia di Anite, ho ancora più voglia di affrontare la sua malattia. Ma per farlo bene ci sarebbe bisogno di un chirurgo. Allontano lo sguardo dal tumore. Ha con sé, oltre a un cappello e a un fagotto di roba vecchia, un borsellino di vinile bianco. Per favore, penso fra me e me, fa che dentro ci siano informazioni utili. Avrò certamente visto altri medici per una malattia che si sarà palesata, come minino, diversi mesi prima?

La interrompo di nuovo per chiederle da dove arriva e se ha già incontrato altri dottori. Non abbiamo un chirurgo nello staff al momento. Ci hanno promesso, mi ha comunicato un funzionario apatico del Ministero della Salute, che il governo cubano presto ci invierà un chirurgo e un pediatra. Ma per Anite il tempo è agli sgoccioli.

“Proprio di questo le stavo per parlare, dottore”. Lascia andare la mia mano per sollevare il seno, ma solo per riprendermela subito. “Vengo dai pressi di Jérémie”, mi dice, riferendosi a una lontana cittadina sulla via per la penisola meridionale di Haiti. Per arrivare Anite deve essere passata da Port-au-Prince, con le sue cliniche private, i chirurghi e gli oncologi.

“Ho iniziato a notare un nodulo al seno dopo essere caduta. Stavo portando un cesto di miglio sulla testa. Non era pesante, ma era molto grande e non lo avevo ben fissato, forse. Il sentiero era ripido, ma quel giorno non era piovuto, e non so perché ma sono caduta. La cosa mi fa pensare”. Almeno una dozzina dei presenti annuiscono e altri invitano Anite a continuare la sua storia.

“Quanto tempo fa è successo?”, le chiedo.

“Sono stata in molte cliniche”, dice di fronte a decine di persone che ha incontrato appena quella mattina o forse la notte precedente. “Sono stata in quattordici cliniche”. Nuovamente gli astanti annuiscono in segno di comprensione. Una donna al suo fianco esclama “Adjè!”, intendendo qualcosa come “Oh povera te!” e alza un dito alla guancia. Il sostegno della folla sembra incoraggiare Anite, che riprende il suo racconto. Ancora non mi ha detto da quanto tempo è malata.

“Quattordici cliniche”, rispondo. “Cosa ti hanno detto? Sei stata operata o ti hanno fatto una biopsia?”. La massa è ora enorme e ha completamente distrutto la normale architettura del suo seno; è impossibile valutare se c'è stata un'operazione, visto che non è rimasto un lembo di pelle su cui vedere una eventuale cicatrice.

“No”, risponde Anite. “Molti mi hanno detto che avevo bisogno di un’operazione, ma lo specialista che avrebbe potuto farla era in città e costava 700 dollari. Ad ogni modo, in un sogno avevo capito che non era necessario andare in città” (“La città” sta a indicare Port-au-Prince, la capitale di Haiti).

Altre persone ancora si girano ad ascoltare la sua storia; la fisionomia della fila cambia leggermente, iniziando ad assomigliare sempre più a un cerchio. Penso con disagio alla privacy di un ambulatorio nordamericano e al fatto che lì mai avrei visto un tumore consumare a tal punto la carne senza che fosse stata fatta una biopsia. Ma ne ho già visti tanti ad Haiti, e quasi tutti si sono rivelati maligni.

Anite riprende. Ripete che il giorno in cui è caduta si è resa conto del nodulo. Era “piccolo e duro”, dice. “Un ascesso, ho pensato, dato che all’epoca stavo allattando e, in passato, avevo avuto un’infezione mentre allattavo”. Questo è il limite oltre cui i dettagli clinici lasciano spazio al racconto reale. Nel cadere si fa male alla schiena. Come occuparsi dei bambini e della sua mamma malata che vive con lei? “Dipendono tutti da me. Non c’era tempo”.

E così la massa crebbe lentamente “e si fece strada sotto il mio braccio”. Abbandono il tentativo di stabilire una cronologia. Ho capito che si tratta di mesi o forse di anni fa quando ha scoperto per la prima volta una “piccola” massa. È stata in tutta una serie di cliniche, dice, “spendendo fino all’ultimo centesimo. Nessuno mi ha mai detto cosa avevo. Ho preso molte pillole”.

“Che tipo di pillole?”, chiedo.

Anite continua. “Pillole. Non so di che tipo”. Ha provato con la biomedicina, sembra dirmi, ma non ha funzionato. Forse la sua malattia ha origini più misteriose? “Forse qualcuno mi ha inviato tutto ciò”, dice. “Ma io sono una povera donna, perché mai qualcuno mi vorrebbe far ammalare?”.

“Sfortunatamente”, dice un uomo anziano dalla folla, “si tratta di una malattia di Dio”. Anite ha pensato la stessa cosa – “malattia di Dio” sta a indicare una malattia naturale e non associata alla stregoneria – ma è stata in un tempio locale, un *houmfor*, per esserne certa. “Il motivo per cui sono andata è legato al sogno che avevo fatto. La massa stava aumentando, e c’erano altre tre piccole masse che stavano crescendo sotto il mio braccio. Ebbi un sogno in cui una voce mi diceva di non prendere più medicine e di fare un lungo viaggio per curare questa malattia”.

Si è così recata da un sacerdote *voodoo* per interpretare il sogno. Ogni nodulo aveva un significato, le fu detto. Essi rappresentavano “i tre misteri”, e per essere curata avrebbe dovuto viaggiare fino a una clinica dove dei medici “lavorano con entrambe le mani” (intendendo

che essi avrebbero dovuto comprendere sia la malattia naturale che quella soprannaturale).

La storia sarebbe stata assurda se non fosse stata così dolorosa. Conosco, e una volta ne sapevo anche di più, questi riferimenti culturali; ho buona familiarità con lo stile narrativo che informa la sua storia di malattia e le reazioni degli astanti. Ma Anite ha un cancro metastatico al seno, ne sono quasi certo. Ha bisogno di essere operata e di fare la chemioterapia, se è fortunata (per quanto ne so non c'è alcun posto ad Haiti dove fare una radioterapia). Penso che non debba ripetere la sua storia per la quindicesima volta in pubblico.

Anite sembra raccogliere energia dalla folla ora assorta, tutti con le loro storie da raccontare ai medici e agli infermieri una volta giunti alla clinica. Il cerchio continua a crescere. Alcuni dei pazienti sono ansiosi, è evidente, di poter raccontare la propria storia, ma nessuno interrompe Anite. “Per curare questa malattia mi disse che avrei dovuto viaggiare a lungo verso nord ed est”.

Le ci è voluta più di una settimana per raggiungere la nostra clinica. Una diagnosi di cancro metastatico al seno venne poi confermata.

È per me un privilegio tenere questa lezione in onore di una persona il cui lavoro ammiro infinitamente [N.d.T.: L'A. fa riferimento alla Sidney W. Mintz Lecture che è stato invitato a tenere nel 2001 e che costituisce il testo di questo articolo]. Oggi vi parlerò di Haiti, di tubercolosi e di AIDS. Non so come potrei *non* parlarvi di queste patologie, che ogni giorno mietono 15.000 vittime nel mondo, la maggior parte delle quali sono costituite da giovani adulti. Piuttosto che imbarcarmi in questioni altamente teoriche preferisco interrogarmi su come il concetto di *violenza strutturale* è apparso in antropologia e in altre discipline con lo scopo di analizzare la moderna vita sociale. Sulla scorta del lavoro di chi ha esaminato la schiavitù, il razzismo e altre forme di violenza istituzionalizzata, un crescente numero di antropologi oggi dedica la sua attenzione alla violenza strutturale.

Così come ognuno sembra avere la propria definizione di “struttura” e di “violenza”, allo stesso modo il concetto di “violenza strutturale” crea tensioni epistemologiche nelle nostre file. Esso ci riporta al 1969, a Johan Galtung, ma anche ai teologi della liberazione latino-americani (Farmer 2003b; Galtung 1969; Gilligan 1997). Questi ultimi usarono il termine in senso generale per descrivere quelle strutture sociali “peccaminose” caratterizzate da povertà e profonde disuguaglianze sociali, incluse le discriminazioni di genere e su base razziale. La violenza strutturale allora indica una violenza esercitata in modo sistematico – ovvero, in modo indiretto – da chiunque appartenga a un certo ordine sociale: da cui deriva il disagio che queste idee provoca-

no in un'economia morale ancora legata all'attribuzione degli encomi o delle colpe ad attori individuali. In breve, il concetto di violenza strutturale mira a informare lo studio dei meccanismi sociali dell'oppressione. L'oppressione è il risultato di molte condizioni, non ultime quelle consapevoli. Avremo bisogno pertanto di esaminare, parimenti, i ruoli giocati dalla cancellazione della memoria storica e da altre forme di desocializzazione che permettono condizioni strutturali che sono tanto "peccaminose" quanto apparentemente "colpa di nessuno".

Come si possa resistere a questa macchina infernale – o ai suoi puntelli simbolici – è stato oggetto di molti dibattiti in seno all'antropologia. Abbiamo scritto di "armi dei deboli", nei termini di James Scott (1976; 1985; 1990), e molti testi hanno celebrato varie forme di "resistenza" nei confronti di ordini sociali dominanti e dei loro sostegni, simbolici o materiali. Al di là di ogni romanticismo, l'impatto della povertà estrema e della marginalizzazione sociale è assai profondo in molti dei contesti in cui generalmente gli antropologi lavorano. Questi ambiti non includono solamente le baraccopoli del Terzo Mondo (o come lo si chiama oggi) ma anche, spesso, le città degli Stati Uniti. In alcuni di questi luoghi, vi sono effettivamente spazi sociali di animata resistenza.

Tuttavia, assai di frequente, l'impatto di tale resistenza è assai minore di quello che lasciamo intendere, specialmente quando prendiamo in considerazione le lotte disperate e i tentativi di fare un conteggio delle vittime. Per dirla in modo semplice: la limitazione della capacità di azione è inversamente correlata, sebbene non sempre in modo così meccanico, con la capacità di resistere alla marginalizzazione e ad altre forme di oppressione. Abbiamo già delle buone etnografie di come, ad esempio, i giovani "ragazzi" inglesi di estrazione operaia resistono, o non resistono, "ad apprendere la propria condizione lavorativa" (Willis 1981). Abbiamo ottimi resoconti di come le donne nei paesi industrializzati – in Giappone e negli Stati Uniti – contestano i significati e l'esperienza della menopausa (Lock 1993; Martin 1987). Abbiamo profonde analisi della "sofferenza sociale" in Francia, India, Stati Uniti, Brasile, Guatemala (Bourdieu et al. 1993; 1999; Bourgois 1996; 1998; Cohen 1998; Green 1999; Scheper-Hughes 1992). Ma poiché il lavoro etnografico si basa su conversazioni con i vivi – o su resoconti scritti lasciati da persone letterate – non abbiamo una visione completa. Un'antropologia che voglia registrare il conto delle vittime dovrà necessariamente guardare ai morti e a quelli abbandonati come se fossero morti. Tale indagine cercherà di comprendere come la sofferenza è stata messa a tacere o del tutto elisa. Esplorerà la complicità necessaria per cancellare la storia e rimuovere i chiari rapporti tra i morti e i quasi-morti e i vincitori nella lotta per la sopravvivenza.

Portare questi rapporti – a prescindere dalla loro definizione come sociali, biologici o simbolici – alla luce è un compito centrale per

un'antropologia della violenza strutturale. Come sosterrò, non perdere di vista le dimensioni materiali rappresenta una modalità di svolgere tale compito senza cadere in un romanticismo indebito. Un resoconto onesto di chi vince, di chi perde e di quali armi sono utilizzate è una salvaguardia importante contro le illusioni romantiche di chi, come noi, è spesso al sicuro dalle lame affilate della violenza strutturale. Personalmente trovo utile pensare alla “materialità del sociale”, un termine che riflette la mia convinzione secondo cui la vita sociale in genere e la violenza strutturale in particolare non possano essere comprese senza un approccio profondamente materialista nei confronti di ogni aspetto del campo visivo dell'osservatore partecipante: l'etnograficamente visibile.

Per “materialista” non intendo “economico”, come se le strutture economiche non fossero socialmente costruite. Non intendo neppure “biologico”, come se la biologia fosse a sua volta immune dai processi di costruzione sociale. Non ho in mente di stabilire una categoria data del reale, né di lanciarmi in sterili e inutili dibattiti, cercando, ad esempio, di convincere i materialisti vecchio stampo dell'importanza della vita sociale; o al contrario di convincere i culturalisti più radicali che il materiale (dalla corporeità ai modi di produzione economica) è la polpa stessa dei processi di costruzione sociale. Per continuare ancora con questa metafora, ogni progetto sociale richiedere *materiali* di costruzione, mentre il processo di edificazione è inevitabilmente sociale e dunque culturale. Gli esiti negativi associati con la violenza strutturale – morte, lesioni, malattia, assoggettamento, stigma, ma anche terrore psicologico – giungono a condividere un “comune sentiero finale” a livello materiale. La violenza strutturale è incorporata sotto forma di eventi avversi se, come antropologi, ci occupiamo dell'esperienza di persone che vivono in povertà o che sono marginalizzate per motivi razziali, di genere o per una combinazione nociva di tutti i fattori sopra citati. Gli eventi avversi di cui ho intenzione di parlare qui sono le malattie epidemiche, la violazione dei diritti umani e il genocidio.

A prescindere da chi è contrario per principio, tale approccio ben si combina con il progetto storico dell'antropologia moderna. Questo è vero tanto per gli albori dell'antropologia, quanto lo è oggi, come sosterrò. In un capitolo dal titolo *What Anthropology Is About*, il nostro antenato clanico, Alfred Kroeber (1923), sottolineò l'importanza dell'“antropologia, della biologia e della storia”. “In pratica l'antropologia può essere classificata tanto come una scienza biologica, quanto come una scienza sociale (...). Tale situazione di doppia appartenenza è inusuale nel campo delle scienze” (p. 1). Se era inusuale allora, lo è ancora di più oggi che le specializzazioni e le sottospecializzazioni hanno preso il sopravvento nelle scienze biologiche. Ahimè, anche sul versante delle scienze umane

una crescente specializzazione ha spesso prodotto un allontanamento dalla storia e dalle questioni politiche ed economiche. L'erosione della consapevolezza sociale è altrettanto rintracciabile nella psicologia moderna, nell'epidemiologia e in molte branche della sociologia. La desocializzazione è evidente anche in antropologia, sebbene quest'ultima sia ritenuta da molti la più radicale delle scienze sociali in materia di contestualizzazione². Sebbene la maggior parte delle analisi antropologiche si concentrino su complessi fenomeni biosociali, l'integrazione fra storia, economia politica e biologia è spesso assente nell'antropologia e nella sociologia contemporanee³.

Un'antropologia della violenza strutturale, tuttavia, non può che dialogare con la storia e con la biologia, così come non può fare a meno di un approccio politico-economico. Per fare correttamente il conto delle vittime sono necessarie l'epidemiologia, la medicina clinica e forense, la demografia. L'erosione di questi ambiti del sapere è probabilmente il problema centrale di una solida antropologia della violenza strutturale. Se decidiamo di dedicarci al compito di comprendere pestilenza, morte e distruzione, diamo un'occhiata a come l'erosione della storia – della temporalità in sé – e della biologia giunga a menomare un onesto resoconto della vita sociale. Torniamo ad Haiti.

Creare deserti, cancellare la storia

A Tacito viene attribuito l'aforisma: “Hanno creato il deserto e lo hanno chiamato pace”. L'erosione della storia è forse il gioco di prestigio esplicativo più comune utilizzato dagli architetti della violenza strutturale. La cancellazione o la distorsione della storia sono parte di quel processo di desocializzazione necessario all'emergere di visioni egemoniche di ciò che è accaduto e del suo perché. Haiti, come Mintz ha messo in luce, rappresenta l'esempio più doloroso di questa cancellazione e del perché essa sia importante. Ci sono poi dei momenti – come quello attuale – in cui l'analisi delle radici storiche di un problema non è un processo ben visto. Non c'è mai molto sostegno per chi intenda mettere a nudo gli intarsi di quelle strutture trincerate che promettono solo maggiore miseria. Subito dopo gli eventi dell'11 settembre, il romanziere inglese John Le Carré ha osservato: “Suggerire che vi sia un contesto storico per le recenti atrocità implica trovargli una scusa. Chi sta dalla nostra parte non lo fa. Chiunque lo faccia, è contro di noi” (2001, p. 15).

È certamente possibile negare la storia, ma un crudo revisionismo – volto a sostenere che gli eventi *x*, *y* o *z* non sono semplicemente accaduti – non è uno strumento persuasivo ed efficace nei corridoi del

potere. Le persone non sono così stupide, almeno non tutte e in ogni momento. La cancellazione della storia è sottile e dipende dalla cancellazione delle connessioni nel tempo e nello spazio. Certamente sappiamo che dimenticare è a sua volta un processo naturale, e certamente biologico. Il tempo cura tutte le ferite, incluse quelle che, mai guarite completamente, sono in attesa di riaprirsi, “sorprendendo” chi le aveva dimenticate.

Ottenere un buon resoconto di un evento è sempre una sfida per l'etnografo che rimane legato alla ricerca – diciamo – della verità (in alcuni ambiti accademici tale ricerca è considerata appena più che romantica e fuorviante). L'indagine antropologica parte spesso da eventi contemporanei e dall'etnograficamente visibile. Quando studiamo l'impatto sociale di una diga idroelettrica, del terrorismo e di una nuova epidemia corriamo un enorme rischio di elisione. Le cancellazioni, in questi casi, si risolvono in espedienti per chi occupa posizioni di potere e la cui capacità di azione è generalmente libera da catene. Ma gli squilibri di potere non possono essere elisi senza una distorsione del significato. Senza un'analisi storicamente profonda e geograficamente ampia, capace di tenere in conto questioni politiche ed economiche, corriamo il rischio di vedere solo i residui del significato. Vediamo le pozzanghere, forse, ma non i temporali e certamente non le nuvole minacciose di pioggia che si stanno addensando.

Entrambe le direzioni di questa missione esplicativa – geograficamente ampia e storicamente profonda – sono fondamentali. Chi guarda solo al passato per rendere conto dell'etnograficamente visibile non coglierà le vive reti di potere che irretiscono la miseria osservata. Alcune delle connessioni che devono essere rese visibili sono congiunture vive. La critica dell'ultima ora al ruolo della ricerca sul campo all'interno dei confini dell'impero britannico (oggi raramente rievocato) ha rappresentato un esempio classico per l'antropologia. L'antropologia africanista di Evans-Pritchard e di molti altri è stata sottoposta a tentativi volti a ripristinare quelle connessioni elise (si veda, ad esempio, Rosaldo 1986). In effetti Johannes Fabian (1983) ha sostenuto che “la negazione della coevità” rimane uno dei maggiori problemi in antropologia.

Coloro i quali, invece, guardano solamente agli attuali agenti del potere per spiegare la miseria non saranno in grado di cogliere come le disuguaglianze sono strutturate e legittimate nel corso del tempo. Quali materiali di costruzione sono stati utilizzati, quando, perché e come? I nostri tentativi di congelare i processi sociali in un “presente etnografico” ha in ultima analisi solo complicato il nostro compito.

Grazie a qualche strano gioco di destrezza, – come suggerisce Mintz (1985, p. XXII) – le monografie antropologiche riescono, una dopo l'altra, a eludere e a

nascondere i segni del presente e dei processi con cui esso si è formato. Questa operazione di occultamento impone gravi responsabilità su coloro che la portano avanti e anche quelli di noi che l'hanno evitata avrebbero dovuto pensare in modo molto più serio a ciò che gli antropologi dovrebbero studiare.

Analisi che si impegnano in un adeguato processo di socializzazione richiedono tempo e spazio. Certamente possono emergere in qualche modo – sotto forma di libri o di lunghi documentari – ma sono assai rari nei media che influenzano l'opinione pubblica. I media adorano le soluzioni rapide: meglio ancora se nella forma di una singola frase, tipo: “L'Islam li ha spinti a farlo”; oppure: “Lo scontro di civiltà è inevitabile”; o ancora: “Odiano la nostra buona sorte”. I nostri lavori sono lunghi in parte perché più conosciamo qualcosa più ci è difficile considerare irrilevante ogni possibile interpretazione, ogni dettaglio storico. Come essere infatti certi della loro irrilevanza? Se i nostri criteri epistemici trascurano qualcosa, ci domandiamo se è corretto o se, piuttosto, abbiamo l'occasione di rivedere i nostri criteri. Ciò che è pertinente dipende da cosa stiamo cercando, e più è ricca la nostra conoscenza del materiale, più ipotesi concorrenziali emergono. Il fardello della significatività diviene schiacciante mano a mano che emergono nessi fra atti disparati e luoghi distanti. E, ovviamente, la posta in gioco è alta quando si tratta di questioni di vita e di morte.

Permettetemi di presentarvi, attraverso due brevi casi risalenti agli anni Ottanta del Settecento, lontani nello spazio ma non nel tempo, un esempio di processi connessi, coevi. Il primo riguarda la cucina e la moda francesi, il secondo un caso assai meno noto di prodotto di esportazione: gli africani ridotti in schiavitù dai francesi. Cito da un resoconto storico-culturale sull'*ancien régime* (Bernier 1981, p. 77):

Il talco per capelli (una mistura di polveri d'amido profumate) è stato utilizzato per tutto il secolo, ma ad un certo momento non si era più alla moda se non si indossavano torri di capelli alte quasi tre piedi e generosamente integrate da pezzi di imbottitura. Questo edificio era adornato da riccioli, un cappello, piume di struzzo e gioielli, ma per essere veramente alla moda bisognava anche avere un copricapo *de circonstance*. Così, quando l'ammiraglio d'Estaing vinse la sua battaglia sulla flotta inglese, le dame indossarono un'intera nave, alta quasi un piede, da cui pendeva un'ancora ingemmata; si adornarono con fiori che attingevano acqua da bottigliette ben nascoste nella struttura del copricapo, oppure con un uccello meccanico ornato di pietre preziose che improvvisamente iniziava a trillare.

Questo armamentario decisamente esagerato non lo si trovava solo sulla testa dei ricchi; anche l'emergente classe media era in grado di partecipare a questo eccesso ben prima che la Francia avesse una clas-

se media. “La cucina francese”, leggiamo nello stesso libro, “continuò a progredire” nei circoli meno elevati. Il primo libro moderno di cucina venne pubblicato nel 1779. Si intitolava *La Cuisinière Bourgeoise* e ottenne un immediato e duraturo successo”. Bernier inoltre riporta che “se si era abbastanza benestanti e si voleva invitare quindici persone a cena nel periodo estivo, *La Cuisinière Bourgeoise* raccomandava il seguente menù”:

Un grande arrosto, posto al centro della tavola

Prima portata

Due zuppe:

Zuppa di cetrioli

Zuppa di piselli con crostini

Quattro aperitivi:

Zampe di montone fritte

Pasticcio di vitello arrostito

Pâté

Melone

Seconda portata

Coscia di montone lessata

Vitello arrostito marinato con salsa

Anatra con piselli

Piccione alle erbe

Due polli con cipolline

Bracioline di coniglio con cetrioli

Terza portata

Sostituire l'arrosto a centro tavola con una grande brioche

Quattro arrosti:

Un piccolo tacchino

Un cappone

Quattro pernici

Sei piccioni con piccole quaglie

Due insalate verdi

Quarta portata

Tartine di albicocca

Uova strapazzate

Frittelle di foglia di vite

Biscotti

Fagioli in salsa

Carciofi con salsa al burro

Quinta portata: Dessert

Una grande coppa di frutta fresca posta al centro della tavola

Quattro conserve di frutta:

Pesche

Prugne

Pere

Uva bianca

Quattro vassoi di gelato

Uno di crema di formaggio

Uno di pasticcini

“Certamente”, continua Bernier, “non tutti mangiavano ogni cosa. In molti si limitavano a scegliere una o due cose da ogni portata, e solo una piccola parte del banchetto veniva consumata. Ciononostante, quindici persone della *classe media*, che probabilmente avevano passato circa tre o quattro ore a mangiare, difficilmente si sarebbero alzati da tavola affamati” (pp. 97-98, enfasi aggiunta).

Né potevano essere assetati. Se metà degli ospiti erano donne con miniature di navi da guerra sui capelli, il provvidenziale ospite avrebbe voluto evitare naufragi intorno al tavolo. Quindi, cosa fare con le bevande? Bernier (p. 181) nota:

Non c'è alcun riferimento al vino nel nostro menu perché una ampia varietà di bottiglie aperte erano poste sulla credenza. Ci si girava verso uno dei servitori per chiedergli ciò che si desiderava bere: bianco, rosso, rosé, tutte le volte che il bicchiere era vuoto. Era usanza nelle grandi case che ogni ospite portasse il proprio servitore, che stava alle proprie spalle e attendeva ai suoi desideri durante tutta la cena. *La Cuisinière Bourgeoise* era indirizzato a un ambiente più modesto: raccomandava infatti di avere sette inservienti per passare cibo e vino, sei dei quali venivano probabilmente reclutati solo per l'occasione.

Sebbene il tono del libro di Bernier sia un po' frivolo, i dettagli etnografici sono accurati. Le acconciature contenevano fregate e i francesi avevano buoni motivi per incorporare navi nei loro ornamenti: gran parte della loro ricchezza e del loro benessere proveniva da un particolare tipo di traffico navale.

È difficile negare – e la successiva rivoluzione francese lo prova – che la maggior parte della popolazione visse in condizioni di povertà nella Francia del XIX secolo, e che le classi inferiori fossero a conoscenza degli eccessi dell'*ancien régime*. Ma come avrebbe potuto l'agricoltura sostenere tali lussi? Ovviamente in nessun modo. Dobbiamo

tornare indietro alla colonia più importante della Francia. Si è calcolato che alla fine del XVIII secolo due terzi dei prodotti tropicali dell'intera Europa, come gran parte della ricchezza francese, provenissero dalla sola Haiti (per maggiori dettagli, v. Farmer 2003d). Sebbene il precedente autore non citi la schiavitù fino alla pagina 181 del suo volume, tuttavia egli sottolinea in modo esplicito il rapporto di causa ed effetto fra accumulazione del capitale, commercio e l'inaugurazione delle fregate incipriate nei saloni di Parigi, Bordeaux e Versailles (Bernier 1981, p. 181).

I prodotti francesi andavano ovunque, ma pochi oggetti stranieri entravano in Francia. La maggior parte degli scambi riguardava generi alimentari, tabacco e prodotti coloniali: zucchero, spezie, riso, the, caffè. Questo permise a un gruppo di affaristi, principalmente di Bordeaux, di approfittare di un prodotto commerciale altamente remunerativo, noto come *le bois d'ébène* (il legno d'ebano): gli schiavi neri. Molti armatori francesi presero parte a questo infamante scambio triangolare di schiavi, zucchero e rum, e si arricchirono. La città di Bordeaux venne virtualmente ricostruita dalle fondamenta verso la fine del XVIII secolo e ancora oggi appare gloriosa. Il tutto venne pagato in carne umana.

Dove, precisamente, andava a finire tutto questo “ebano”? Secondo Klein (1986, p. 57) approssimativamente metà degli schiavi che attraversarono l'atlantico all'epoca erano indirizzati verso un'unica colonia: Saint-Domingue (come allora Haiti era chiamata):

Alla fine degli anni Ottanta del 1700 i colonizzatori di Saint-Domingue vennero riconosciuti come i più efficienti produttori di zucchero del mondo. La popolazione degli schiavi contava circa 460.000 persone, non essendo solo superiore a quella di ogni altra isola, ma prossima alla metà di quel milione di schiavi dislocati nelle colonie caraibiche. Le esportazioni dell'isola costituivano i due terzi del valore totale di tutte le esportazioni delle Indie occidentali francesi, e da sole erano maggiori delle esportazioni combinate delle Antille britanniche e spagnole. Ogni anno più di 600 vascelli visitavano i porti dell'isola per trasportare zucchero, caffè, cotone, indaco naturale e cacao ai consumatori europei.

Seicento vascelli all'anno per prelevare beni da quella “efficiente” colonia: non ci stupisce che le dame indossassero navi appollaiate sulle loro teste. Si tratta di un traffico portuale superiore a quello odierno, sebbene la popolazione dell'isola, discendente dagli schiavi, è venti volte più numerosa. L'esemplare “efficienza” della colonia è, certamente, oggetto di discussione. Solo pochi schiavi hanno lasciato delle testimonianze della loro esperienza, ma alcuni visitatori europei hanno

scritto le loro impressioni. Tra questi Moreau de Saint-Méry, che seppe cogliere nella colonia un'altra faccia del meccanismo della violenza strutturale (1797-98, pp. 9-10):

A Santo Domingo ogni cosa assume le sembianze di quella opulenza che abbaglia gli Europei. Quella moltitudine di schiavi che attende gli ordini o un dito sollevato di un solo individuo, conferisce magnificenza a colui che li comanda. Avere quattro volte tanto il numero di servi di cui si può avere bisogno segna la magniloquenza di un uomo ricco. Per quel che riguarda le donne, il loro talento principale è quello di farsi circondare da una inutile coorte di servitrici. (...) Visto che la felicità suprema per un Europeo è di farsi servire, egli giunge addirittura ad affittarli fino a quando non sarà in grado di possederne di propri.

Che la colonia di schiavi francese fosse un posto infernale era abbastanza evidente ai visitatori europei e francesi, ma le giustificazioni della schiavitù erano ben accette dalla maggior parte degli europei anche al culmine dell'Illuminismo, e i timori spesso non venivano espressi (Vissière, Vissière, a cura, 1982). Alcuni di coloro che vennero ridotti in schiavitù furono, tuttavia, in grado di porre su carta i propri pensieri dopo la rivoluzione che finì nel 1803, rendendo Haiti la prima repubblica indipendente dell'America Latina. Una storia culturale pienamente socializzata della moda e della cucina francesi di fine Settecento certamente uscirebbe arricchita dal confronto con le memorie di un haitiano del 1814. Parlando dei suoi precedenti padroni francesi, Pompée Valentin Vastey (1814, p. 6) si domanda:

Se almeno non avessero appeso uomini a testa in giù, se non li avessero annegati in sacchi, se non li avessero crocifissi su tavole, seppelliti vivi, frantumati nei mortai? Se solo non li avessero costretti a mangiare merda? E se, dopo averli scorticati con la frusta, almeno non li avessero gettati tra i vermi per essere divorati, o sui formicai, o non li avessero frustati legati a un palo nella palude per farli divorare dalle zanzare? E se non li avessero gettati in calderoni di sciroppo di canna bollente? Se non avessero messo uomini e donne in barili chiodati e non li avessero fatti rotolare dai pendii fin dentro l'abisso? Se non avessero consegnato questi neri miserabili ai cani fino a che questi ultimi, sazi di carne umana, abbandonavano i mutilati alle baionette e ai pugnalii?

Haiti "moderna": risocializzare storia e biologia

Duecento anni dopo, ebbi la fortuna di andare ad Haiti. Lì imparai molto sulla cancellazione selettiva della storia e sulla forza, meno fa-

cilmente occultabile, della biologia; ma queste elisioni non erano avvenute tanto ad Haiti, dove, piuttosto, il passato era presente: nei proverbi, nel linguaggio quotidiano, esso stesso un prodotto della colonia schiavista, e nelle interpretazioni popolari dell'attuale sventura del paese. Ad Haiti la violenza strutturale continua a fare la sua parte nelle quotidiane vite e morti di quella parte della popolazione che vive in povertà. La gente è consapevole del conteggio delle vittime perché si tratta dei loro parenti.

Mintz e altri hanno messo in luce che Haiti ha rappresentato a lungo una sorta di laboratorio vivente per lo studio dell'afflizione, a prescindere da come questa viene definita (Mintz 1974a)⁴. Trenta anni fa Jean Weise osservava che “la vita del contadino haitiano di oggi è segnata da un'abietta miseria e da un'indecente familiarità con la morte” (Weise 1971, p. 38). Il problema maggiore, ovviamente, è quello di una inimmaginabile povertà, dal momento che una lunga serie di governi dittatoriali si è preoccupata di depredare più che di proteggere i diritti dei cittadini, anche sulla carta. Eduardo Galeano ha messo in luce (1973, p. 12), al culmine della dittatura di Duvalier, che “ad Haiti i salari previsti per legge appartengono al regno della fantascienza; nelle piantagioni di caffè il salario reale oscilla tra i 7 e i 15 centesimi di dollaro al giorno”⁵. Mentre le dittature sono tramontate, le strutture politiche ed economiche che le mantenevano sono ancora lì e ancora infliggono la loro sofferenza.

Uno studio etnografico della moderna Haiti può tenere o meno in considerazione le modalità in cui gli africani occidentali vennero portati ad Haiti⁶. Può parlare o meno della tubercolosi, del vaiolo, del morbillo o della febbre gialla. Un etnografo moderno può tacere il fatto che la precedente colonia sia stata obbligata a ripagare un “debito” ai francesi presumibilmente contratto per la perdita della colonia di schiavi più remunerativa del mondo. Ma questi fatti vanno inclusi e i loro postumi affrontati: la loro assenza renderebbe un resoconto pienamente socializzato del presente praticamente inconcepibile. Lasciatemi, dunque, sintetizzare la storia di Haiti dopo l'indipendenza.

La rivoluzione haitiana ebbe inizio nel 1791. Il rifiuto francese di accettare la perdita di una colonia così “efficiente” e remunerativa condusse, in ultima istanza, alla spedizione della più grande armata che abbia mai attraversato l'Atlantico. Dopo la battaglia di Vertières del 1803, in cui le truppe di Napoleone vennero sconfitte, Haiti venne dichiarata una nazione indipendente. Ma le sue infrastrutture erano in rovina: alcuni sostengono che circa la metà della popolazione perì nella guerra. La terra era ancora fertile, anche se meno da che gli europei avevano inaugurato il sistema delle monoculture, e così la leadership della nuova repubblica, disperata nel tentativo di rilanciare l'econo-

mia, lottò per ristabilire le piantagioni senza fare diretto ricorso alla schiavitù. Fu una battaglia persa, come Sidney Mintz (1974b, p. 61) ha scritto: “Un’intera nazione volse le spalle al sistema dei latifondi, basati sul lavoro forzato”.

Sebbene vi fossero altri modi di lavorare questi prodotti – e il caffè, a differenza dello zucchero, era certamente un prodotto che poteva essere coltivato su piccoli appezzamenti in usufrutto – chi li avrebbe comprati? Gli europei e l’unica altra repubblica nell’emisfero occidentale, gli Stati Uniti, erano gli unici clienti possibili, che tuttavia erano alleati con la Francia nell’embargo contro Haiti. Quante persone in Francia ricordano che, per ottenere il riconoscimento diplomatico, ad Haiti venne chiesto di indennizzare la Francia al suono di 150 milioni di franchi, attraverso un pagamento a Carlo X a partire dal 1825? Centocinquanta milioni di franchi per risarcire *i padroni degli schiavi* – un fatto sociale ed economico gravido sia di significati – ieri come oggi – sia di serie conseguenze materiali per gli haitiani⁷. Così Jean Price-Mars (1953), un antropologo haitiano, commenta questo risarcimento: “Per un paese le cui entrate e le cui spese erano, fino ad allora, in pari, l’incompetenza e la leggerezza di chi era al potere hanno creato una nazione schiacciata dai debiti e intrappolata in una rete di impossibili obblighi finanziari” (pp. 169-170).

Tutto ciò ha segnato il destino del nuovo secolo: concessioni commerciali per soci europei e statunitensi, e tasse indirette per i contadini che coltivano la terra con le schiene chine sotto il peso di un mondo ostile. Specialmente ostili furono gli Stati Uniti, la repubblica schiavista a nord:

Gli Stati Uniti ostacolarono l’invito di Haiti alla famosa Conferenza dell’Emisfero Occidentale di Panama del 1825 e si rifiutarono di riconoscere la sua indipendenza fino al 1862. Questo isolamento venne imposto ad Haiti da un mondo bianco spaventato, visto che Haiti era diventata un test per chi sosteneva il diritto di emancipazione e, successivamente all’abolizione della schiavitù, per chi dibatteva circa la capacità dei neri di auto-governarsi (Lawless 1992, p. 56).

Negli anni successivi all’indipendenza, gli Stati Uniti e i poteri alleati europei aiutarono la Francia nell’orchestrazione di una quarantina diplomatica di Haiti, e la nuova repubblica divenne presto l’emarginata della comunità internazionale. Nel 1824 il senatore Robert Hayne della Carolina del Sud dichiarò: “La nostra politica su Haiti è chiara. Non potremo mai riconoscere la sua indipendenza. (...) La pace e la sicurezza di gran parte della nostra unione ci proibisce perfino di discuterne” (Schmidt 1995, p. 28).

Ma l'isolamento fu principalmente diplomatico e retorico. Gli Stati Uniti divennero sempre più presenti sia come partner commerciali che come forza di sicurezza, arrivando a diversi battibecchi famosi con gli haitiani, famosi, intendo dire, per gli haitiani, ma ampiamente dimenticati, ovviamente, negli Stati Uniti (Farmer 2003d). La costante presenza navale degli Stati Uniti condusse, alla fine, all'occupazione armata di Haiti nel 1915. Tale occupazione, un altro capitolo della storia degli Stati Uniti quasi del tutto dimenticato, si protrasse per venti anni. Sebbene la logica dell'occupazione militare è oggetto di dibattito, "il controllo degli uffici doganali", osservò il presidente Woodrow Wilson, "costituiva l'essenza dell'intera questione".

Dal 1915, al più tardi, gli USA hanno rappresentato la forza dominante nella politica haitiana. L'esercito moderno di Haiti venne creato nel 1916, attraverso un atto del Congresso degli Stati Uniti. Dall'epoca del ritiro delle truppe nel 1934 fino al 1990, nessuna amministrazione haitiana è salita al potere senza la benedizione del governo degli Stati Uniti. Questo ha dato il via a una serie di governi militari e paramilitari che condussero nel 1957 al regime di Duvalier, che fu, in termini di supporto economico, il principale beneficiario della prodigalità statunitense⁸. Di fatto non ci sono state significative discontinuità politiche fino, forse, al 1990, con il risultato che il modello della colonia – una colonia di schiavi – ha continuato a condizionare la vita di Haiti. Come i benestanti vivevano negli eccessi, così i poveri haitiani venivano socializzati nella miseria. La gestione del tempo, degli affetti, del cibo, dell'acqua, delle crisi familiari (malattie incluse), tutto ciò rientra nella vecchia cornice del troppo e del troppo poco.

Questo era il quadro che avevo in mente quando iniziai a studiare specifiche malattie infettive – una ben nota e l'altra inedita – in un contesto rurale di Haiti. In antropologia una versione di questa cornice è stata anche definita "teoria del sistema mondiale" (Wallerstein 1974), ma non si tratta di un approccio teoricamente determinato. Si tratta piuttosto di un approccio sensibile alla contestualizzazione etnografica dei dati entro determinate strutture sociali ed economiche che condizionano in modo drammatico la vita, al confine fra sopravvivenza e morte. Tali strutture sono transnazionali e dunque le loro vestigia moderne non sono del tutto visibili allo sguardo etnografico. Molti antropologi hanno utilizzato questa cornice nel tentativo di rappresentare il funzionamento sociale dell'oppressione portando le connessioni in superficie (Mintz 1977; Roseberry 1988).

A prescindere dalle nostre specifiche ricerche, ci siamo impegnati nella definizione di queste strutture sociali ed economiche, per comprenderne il funzionamento. Personalmente, in mancanza di un termine migliore, ho spesso usato quello di "economia neoliberista" per ri-

ferirmi a quella costellazione dominante (ma talvolta contraddittoria) di idee circa il commercio, lo sviluppo e il dominio che è stata interiorizzata da molti nelle ricche società di mercato. Il neoliberismo rappresenta l'ideologia promossa dai vincitori delle lotte suddette. Al cuore di questo modello si ritiene giaccia il dominio di un mercato improntato alla competizione, ma in verità questa ideologia è radicata in – e contribuisce a riprodurre – disuguaglianze di potere. Si tratta di un'ideologia che ha ben poco da dire sulle disuguaglianze sociali ed economiche che falsano le economie *reali* e al contrario rappresenta un altro mezzo ancora per sfruttare ulteriormente queste economie. Il pensiero neoliberista è centrale negli attuali tentativi di promuovere lo sviluppo, il cui fine non è tanto quello di ridurre la povertà e le disuguaglianze sociali, quanto di gestirle. I suoi oppositori includono alcuni di quelli che sono stati lasciati indietro dallo sviluppo e la cui disaffezione è radicata nell'esperienza dimenticata che ho cercato di riassumere. La mia esperienza di lavoro in America Latina mi ha convinto che questa disaffezione è anche associata a un insieme di idee che, in modo assai interessante, non si discostano poi molto da quelle espresse in tempi recenti da Pierre Bourdieu (1998, p. 25):

Il razionalismo scientifico – il razionalismo dei modelli matematici che ispira le politiche del Fondo Monetario Internazionale o della Banca Mondiale, quello dei grandi studi legali, della grandi multinazionali giuridiche che impongono le tradizioni del diritto americano all'intero pianeta, delle teorie dell'azione razionale, ecc. – è tanto l'espressione quanto la giustificazione di un'arroganza occidentale, che conduce [alcune] persone ad agire come se avessero il monopolio della ragione e potessero ergersi a poliziotti del mondo, in altre parole come detentori auto-nominati del monopolio della violenza legittima, capaci di usare la forza delle armi al servizio della giustizia universale.

Da persona che crede profondamente nelle promesse e nel progresso della scienza, mi preme sottolineare che a essere criticata da molti oppositori del pensiero neoliberale è l'ideologia che emerge dall'economia di mercato. Non è l'affluenza o la modernità in sé, meno ancora un certo "stile di vita", a essere sotto accusa. Gli haitiani che vivono in povertà hanno buoni motivi per essere scettici delle panacee neoliberiste, dal momento che la loro è una comprensione incorporata delle moderne ineguaglianze. Nell'ultimo decennio, Haiti ha vissuto una sorta di involuzione economica. Il prodotto nazionale lordo è diminuito, come del resto l'aspettativa di vita. Quali sono le cause di questa miseria contemporanea? Certamente la schiavitù, e il razzismo che ne è al cuore, motivo per cui i recenti incontri a Durban, in Suda-

frica, si sono occupati di entrambi questi temi. Permettetemi di citare un passaggio del documento che in quella sede è stato sottoscritto dai rappresentanti di oltre 150 paesi⁹:

La conferenza mondiale riconosce e si rammarica profondamente dell'enorme sofferenza umana e della tragica condizione di milioni di uomini, donne e bambini causata dalla schiavitù, dalla tratta degli schiavi, dalla tratta atlantica, dall'apartheid, dal colonialismo e dal genocidio e si appella agli Stati coinvolti affinché facciano onore alla memoria delle vittime delle tragedie del passato e sostiene che qualora in qualche luogo queste si dovessero ripetere vanno condannate e il loro perpetrarsi prevenuto.

La conferenza mondiale si rammarica che queste pratiche e strutture politiche, socio-economiche e culturali abbiano condotto a razzismo, discriminazione razziale, xenofobia e altre forme di intolleranza.

La conferenza mondiale riconosce che tali ingiustizie storiche hanno innegabilmente contribuito alla povertà, al sottosviluppo, alla marginalizzazione, all'esclusione sociale, alle disuguaglianze economiche, all'instabilità e alla insicurezza che colpisce molte persone in differenti parti del mondo, in particolare nei paesi in via di sviluppo.

La conferenza mondiale riconosce la necessità di realizzare programmi per lo sviluppo sociale ed economico per queste società e per chi vive in diaspora entro la cornice di una nuova collaborazione basata sullo spirito di solidarietà e del rispetto reciproco nei seguenti ambiti: alleggerimento del debito, sradicamento della povertà, costruzione o rafforzamento delle istituzioni democratiche, promozione del diretto investimento estero, accesso al mercato.

Immaginate cosa significhi per un abitante di un villaggio sentire (e dico "sentire", visto che la maggior parte di loro non può leggere) queste parole ad Haiti, un paese che patisce, ancora, non solo per i risarcimenti pagati ai precedenti dominatori coloniali, ma anche per una serie di sanzioni che continuano fino a oggi. "Rispetto reciproco" sarebbe bello, ma "solidarietà" raramente ha assunto una veste pratica. Come Sidney Mintz scrisse una volta: "se mai ci fosse una società destinata a finire totalmente annichilita, materialmente e spiritualmente, a causa dei tentativi di 'modernizzazione', si tratterebbe di Haiti" (1972, p. 7). Se mai ci fosse una società che urla contro il tipo di intervento raccomandato dalla "comunità internazionale", si tratterebbe di Haiti. Tacito avrebbe osservato, certamente, che questo è un luogo in cui la guerra ha creato un deserto.

Come potrebbe mai qualcuno ricostruire un luogo così devastato? Haiti non ha strade e telecomunicazioni di cui parlare. L'agricoltura vacilla, forse in modo irreparabile, e non c'è alcuna industria capace di

rimpiazzarla. Ci sono certamente grandi dibattiti circa i metodi per favorire lo sviluppo dal basso e la produzione per l'esportazione, come c'è grande trasporto nel parlare di "aiuti esteri". Il concetto di "microcredito" ha generato, in modo abbastanza conveniente, una piccola industria domestica. Ma come può il microcredito funzionare in un'economia allo sfascio? I più poveri rimangono quelli che meno potranno guadagnarci qualcosa dal credito quando si troveranno di fronte a eventi avversi.

Le infrastrutture sanitarie pubbliche mi interessano particolarmente. Nell'ultimo decennio sono stato testimone di due processi collegati fra loro nella regione centrale di Haiti: il collasso della sanità pubblica e il sovraffollamento dell'ospedale di cui sono direttore sanitario. Anche se il nostro ospedale non fosse interessato a ricercare aiuti stranieri nel senso convenzionale del termine, in ogni caso siamo disperatamente in attesa della ricostruzione del sistema sanitario haitiano. La "comunità internazionale" ha promesso di aiutare Haiti nel 1994, quando vennero proposti 500 milioni di dollari in aiuti. Ma la comunità internazionale è grande abbastanza – "diversa abbastanza" è forse la parola più adatta – per parlare da entrambi i lati della bocca. Abbiamo letto la dichiarazione di Durban, che invita all'indennizzo delle società schiavizzate. Siamo d'accordo nel sostenere che il paese più povero di questo emisfero è anche – e non si tratta di coincidenze – la sua più grande società di schiavi. Cuba viene subito dopo. Pensate un po' quali possono essere le due repubbliche dell'emisfero occidentale sotto un embargo che blocca gli aiuti? Come si potrebbe mai pensare che gli haitiani, almeno quelli con cui vivo, non colgano una continuità tra questo e i precedenti embarghi?

"Quale embargo?" ci si potrebbe chiedere. "Imposto ad Haiti? E da chi?". Dalle elezioni del 2000 ad Haiti, il governo statunitense ha utilizzato la sua influenza presso le istituzioni di credito internazionali, quali la Inter-American Development Bank, per bloccare i prestiti già approvati e stanziati per lo sviluppo e il miglioramento della salute, dell'educazione e della qualità dell'acqua ad Haiti. E gli aiuti diretti del governo USA ora bypassano le formali strutture nazionali (quali i Ministeri della Salute e dell'Educazione) per essere distribuiti esclusivamente ad agenzie non-governative.

Che giustificazione può essere addotta per un tale embargo, alla luce delle nostre promesse? Sono affermazioni credibili quelle secondo cui, ad esempio, Jean-Bertrand Aristide, tanto invisibile a Washington D. C., quanto è invece popolare nella Haiti rurale, non avrebbe vinto le elezioni presidenziali del novembre 2000 in modo chiaro e corretto? No, le proteste questa volta riguardano le elezioni legislative del maggio 2000, diversi mesi prima che Aristide venisse rieletto dalla solita

valanga di voti, e a essere messi in discussione erano tutti e otto i seggi del Senato. La tesi è che lo spoglio non sarebbe stato fatto in modo corretto e che, pertanto, le elezioni avrebbero dovuto essere ripetute. Dunque, presto! Congeliamo gli aiuti ufficiali ad Haiti. Coloro, tra noi, che studiano i modelli di gestione dei finanziamenti ad altri paesi potrebbero già essere giustamente sospettosi circa le vere ragioni dietro una tale decisione. In un recente editoriale Birns e McCarthy (2001) pongono in modo chiaro la questione:

In quale altro luogo del mondo Washington nega l'invio di aiuti cruciali ad un vicino affamato nonostante il suo sistema politico sottosviluppato? Gli Haitiani ben conoscono il gioco che Washington sta giocando e paragonano il congelamento dei fondi così disperatamente necessari all'embargo statunitense imposto ad Haiti dopo che la rivoluzione del 1804 rese l'isola la prima repubblica nera del mondo.

Pare non ci fossero problemi a far transitare centinaia di milioni attraverso la dittatura dei Duvalier. Siamo ugualmente stati generosi senza limiti anche con i militari succeduti a Duvalier, tra le cui spettacolari azioni dobbiamo includere l'incendio della chiesa affollata di Aristide durante la messa. Guardando altrove per valutare se la rigorosa adesione alle procedure elettorali determina il livello degli aiuti, potremmo considerare il Pakistan, che fino a non molto tempo fa era sotto un embargo simile con una giustificazione reale, visto che il generale Pervez Musharraf salì al potere attraverso un colpo di Stato¹⁰.

Quando giunsi qui in agosto il mio personale obiettivo – disse l'ambasciatore Chamberlin in un'intervista – era quello di impegnarmi per il miglioramento delle relazioni pakistano-americane, così che alla fine dei miei tre anni qui potessimo sospendere le sanzioni americane sul Pakistan. Non avrei mai potuto sognare che avremmo ottenuto così tanto nei miei primi tre mesi.

Ogni riserva degli USA sul governo militare pakistano venne immediatamente dimenticata a partire dall'11 settembre (Burns 2001, p. 3).

Come si concretizza una tale ipocrisia tra i poveri? Prendiamo ad esempio il prestito n. 1009/SF-HA della Inter-American Development Bank (IDB) relativo alla "Riorganizzazione del Sistema Sanitario Nazionale". Il 21 luglio 1998, il governo di Haiti e la IDB siglarono un accordo relativo a un finanziamento di 22.5 milioni di dollari americani per la prima fase di un progetto volto a decentralizzare e riorganizzare il sistema sanitario haitiano. La necessità di potenziare il sistema medico era e continua a essere urgente: ci sono 1,2 dottori, 1,3 infermieri e 0.04 dentisti per 10.000 haitiani; il 40 per cento della popolazione non ha accesso ad alcuna forma di assistenza primaria. I tassi di HIV e di tubercolosi sono di

gran lunga i più alti dell'intero emisfero, come del resto la mortalità perinatale, infantile e materna. Per usare il linguaggio bancario, il target del progetto era quello di fornire all'80 per cento della popolazione accesso all'assistenza sanitaria primaria attraverso la costruzione di cliniche a basso costo e di dispensari disseminati sul territorio, la formazione di personale sanitario a livello delle singole comunità e l'acquisto di farmaci e materiale medico essenziali. I criteri stabiliti per valutare l'efficacia del progetto prevedevano l'abbassamento del tasso di mortalità perinatale da 74 a 50 morti per 1.000 nati vivi, un abbassamento del tasso di mortalità infantile da 131 a 110 morti per mille nascite, un calo del tasso di natalità da 4.6 a 4 e una riduzione del tasso di mortalità generale causata dall'assenza di servizi sanitari da 10.7 a 9.7 per mille. Questi non erano certo obiettivi troppo ambiziosi. Inoltre chi valutò il progetto lo ritenne praticabile e ben congegnato. L'accordo avvenne diversi anni fa.

La ratifica del prestito fu eseguita dalla tristemente nota quarantesima legislatura di Haiti, i cui fini erano ben chiari agli haitiani: paralizzare tutti i servizi sociali, inclusi quelli sanitari, al fine di minare ogni tentativo dell'esecutivo (anche allora associato ad Aristide) per migliorare le condizioni di vita della maggioranza povera della popolazione che lo aveva eletto con una valanga di voti nel 1990 e che lo avrebbe riconfermato da lì a poco.

Nell'ottobre del 2000, dopo l'insediamento della più rappresentativa quarantasettesima legislatura, il nuovo Parlamento votò immediatamente per approvare la ratifica del progetto sanitario insieme ad altri tre accordi vitali di prestito con la stessa IDB. Ciononostante, a marzo 2001, la IDB non aveva ancora erogato il prestito, annunciando che intendeva collaborare con il nuovo governo di Aristide e che avrebbe finanziato i progetti già in cantiere. Tuttavia pretese che una serie di condizioni venissero rispettate, richiedendo alla nazione più povera dell'emisfero di restituire milioni di dollari di debiti insoluti, contratti dalle precedenti dittature sostenute dagli USA, insieme alle "commissioni di credito" e agli interessi sui fondi non distribuiti.

Per fare un esempio, al 31 marzo 2001, Haiti doveva alla IDB 185.239.75 dollari di commissione su un prestito mai ricevuto. Il totale delle commissioni dovute alla IDB per cinque prestiti era di 2.311.422 dollari. Se nel XIX secolo Haiti doveva pagare degli "indennizzi" agli schiavisti, all'inizio del XXI una diversa forma di estorsione viene messa in atto per assicurarsi che Haiti non diventi troppo indipendente. Il prestito per il progetto sanitario ancora non è stato dato e così l'embargo sugli aiuti internazionali ad Haiti continua, a dispetto del fatto che il governo haitiano ha dato seguito a tutte le procedure richieste per fare chiarezza sulle elezioni contestate. Nel frattempo, il cortile antistante il nostro ospedale rimane invaso, questa è la parte etnograficamente visibile.

Questi dettagli su prestiti e così via possono sembrare banali per un pubblico accademico. Essi sarebbero certamente privi di interesse per me se non fosse per il loro diretto e profondo impatto sui corpi di chi è vulnerabile (Farmer 2003e). Credetemi, essi sono una questione di vita o di morte.

Chi è reticente a fidarsi di un medico/antropologo su questi temi, consideri il caso di Anite, destinata a morire per un cancro metastatico al seno. Abita un mondo in cui è possibile visitare quattordici cliniche senza ottenere una diagnosi o anche solo una terapia palliativa. I contorni di questo mondo, un mondo in cui le sue opzioni ma anche i suoi sogni sono fortemente limitati, sono stati plasmati dai processi storici ed economici descritti in questo saggio. Bourdieu utilizzò il termine di “habitus” nei termini di un principio “strutturato e strutturante”. La violenza strutturale è strutturata e *strutturante*. Essa limita la capacità d'azione delle sue vittime. Stringe un cappio intorno ai loro colli, e tale strangolamento determina le modalità in cui le risorse – cibo, medicine, ma anche affetti – sono allocate e vissute. La socializzazione alla scarsità è informata da una complessa rete di eventi e processi che vanno assai indietro nel tempo e lontano attraverso i continenti. Un proverbio haitiano recita: Grangou se mizè; vant plen se traka (la fame è miseria, una pancia piena significa problemi).

Creare miraggi: cancellare la biologia

Ovviamente, la storia e la sua elisione sono spesso incorporate come effetti negativi per la salute. Questo è particolarmente vero per chi è più vulnerabile. Le persone che intasano il cortile della nostra clinica, piuttosto che quello di un'altra, meno affollata visto che le parcelle tengono lontani i poveri, potrebbero pensare che si tratti di un fenomeno temporaneo. Ma questo dipende da chi prende le decisioni a Washington, non a Port au-Prince o nelle regioni interne di Haiti. La violenza strutturale assume nuove forme in ogni epoca. Fintanto che le condizioni del lavoro e dei salari vanno (abbiamo sentito parlare della “corsa al fondo”) i camerieri dell'economia globalizzata si assicurano che la condiscendenza politica venga ricompensata con gli avanzati del menu di oggi, molto meno sontuoso di quello descritto ne *La Cuisinière Bourgeoise*.

Se non possiamo studiare la violenza strutturale senza comprendere la storia, lo stesso vale per la biologia. In che modo la violenza strutturale incassa il suo pedaggio? Talvolta con le bombe o addirittura con aerei tramutati in bombe o con i proiettili. Per quanto spettacolari, il terrorismo e i bombardamenti vendicativi non sono che attori minori nei termini del conteggio delle vittime. È assai più facile che la violen-

za strutturale, per quanto alla base anche di molti bombardamenti e atti terroristici, faccia appassire i corpi lentamente, molto spesso attraverso malattie infettive.

Si ha la sensazione, in antropologia, che il suo sottocampo medico sia in certo qual modo banale. Questo è un errore. E lo dico non perché ferito nell'amor proprio ma perché sono convinto che una solida antropologia medica possa essere cruciale nella comprensione di come la violenza strutturale giunga a mietere le sue vittime. Tubercolosi e AIDS causano milioni di morti premature ogni anno. Queste due patologie rappresentano, infatti, le principali cause infettive di morte nel mondo contemporaneo. Chiunque fosse interessato alla violenza strutturale dovrebbe nutrire un interesse particolare per queste malattie e per le strutture sociali che le perpetrano.

La comprensione antropologica deve essere, con Kroeber, sia biologica che sociale. Lasciatemi illustrare le due malattie attraverso i riferimenti più noti. La tubercolosi venne a lungo chiamata la "peste bianca" e si ritiene che emerse con la rivoluzione industriale per poi svanire. Tuttavia, come sottolinea la storica Katherine Ott (1996, p. 49): "la tubercolosi non è 'riemergente' per chi ha dovuto lottare con essa e da essa è stato marginalizzato per tutta la sua vita". Un terzo della popolazione mondiale è infetta con l'organismo che la scatena. Ci possiamo aspettare 8-10 milioni di casi all'anno, con 2-3 milioni di morti.

In che termini un'antropologia critica potrebbe affrontare la tubercolosi? Purtroppo, la maggior parte del lavoro sino a oggi si è concentrato sulle "credenze culturali", come le si chiama, delle vittime della tubercolosi. Ad Haiti, per esempio, gli antropologi si sono affrettati a notare che i locali spesso associano la tubercolosi alla stregoneria. Alfred Métraux (1959) scrisse della "spedizione della morte" come causa di ciò che a ogni clinico suona come una tubercolosi non trattata: "Chiunque sia divenuto la preda di uno o più persone morte inviate contro di lui inizia a dimagrire, a sputare sangue, per morire rapidamente" (p. 169).

Diverse decadi dopo ho affrontato personalmente la questione delle credenze popolari, scoprendo che molti dei termini utilizzati alla fine del XX secolo ad Haiti derivano direttamente dall'esperienza della schiavitù nelle piantagioni (Farmer 1992). Sull'altopiano centrale, la ricerca etnografica condotta negli anni Ottanta del Novecento ha messo in luce come la tubercolosi fosse vista nei termini di qualcosa di "inviato" attraverso la stregoneria per la maggior parte degli afflitti. Un decennio dopo, successivamente alla presenza locale di un programma per il trattamento efficace della tubercolosi, Didi Bertrand e altri notarono che la tubercolosi veniva sempre più vista come una malattia infettiva trasportata dall'aria. Ma quel che più conta, essa era vista come trattabile e lo stigma a essa associato era decisamente in via di sparizione.

Questo indissolubile trio di antropologia, storia e biologia è talmente evidente quando ci accostiamo alla più recente piaga mondiale e alla complessa traiettoria del suo agente eziologico, un virus, in questo caso. Sin da quando la sindrome venne descritta per la prima volta, l'AIDS è stato definito come una "malattia sociale" ed è stata indagata da scienziati sociali, inclusi antropologi. Tesi e libri sono stati scritti su di essa. Una studiosa scrisse, nei primi anni, di una "epidemia di significati" (Treichler 1988). Quando l'AIDS venne identificato, nei primi anni Ottanta, fu subito chiaro che si trattava di una malattia infettiva, anche se altre interpretazioni, più esotiche, non mancarono. Ben prima che Luc Montagner scopri l'HIV, in molti ritenevano che l'agente eziologico fosse un virus mai descritto prima, e la gente voleva sapere, come spesso capita, da dove questa nuova malattia arrivasse. Nel corso degli anni Ottanta le ipotesi che circolavano negli Stati Uniti suggerivano che l'HIV fosse arrivato negli Stati Uniti da Haiti. Articoli di giornale, programmi televisivi, ma anche articoli su riviste scientifiche delinearono uno scenario in cui si asseriva con sicurezza che gli haitiani, fuggiti dal regime di Duvalier in Africa occidentale, portarono con sé il virus al loro ritorno ad Haiti, e da lì esso sarebbe giunto in America. Si disse che l'AIDS proliferava ad Haiti a causa delle strane pratiche che implicavano rituali di sangue *voodoo* e sacrifici animali.

Queste teorie non sono assurde solo dal punto di vista etnografico, esse sono, in primo luogo, errate dal punto di vista epidemiologico. L'AIDS ad Haiti non ha nulla a che fare con il *voodoo* o con l'Africa. In secondo luogo, esse hanno avuto un effetto negativo su Haiti – il collasso dell'industria del turismo alla metà degli anni Ottanta è stato causato principalmente dalle voci sull'HIV – e sugli haitiani che vivevano in Nord America e in Europa. La percezione che l'"haitiano" fosse sinonimo di "infetto da HIV" nella mente di molti cittadini statunitensi è stata ben documentata (Farmer 1992; 2003c).

Ma allora come venne introdotto l'HIV sull'isola di Haiti? Un organismo intracellulare deve necessariamente attraversare le acque in un ospite umano. Fu chiaro fin dal principio che l'HIV non arrivò ad Haiti dall'Africa. Nessuno dei primi haitiani diagnosticati come affetti dalla nuova sindrome era mai stato in Africa; la maggior parte di loro non aveva mai neanche incontrato un africano. Molti, tuttavia, avevano avuto rapporti sessuali con persone nordamericane. In un articolo scientifico apparso nel 1984, il medico haitiano Jean Guérin e i suoi colleghi rivelarono che il 17 per cento dei loro pazienti aveva riportato storie di rapporti sessuali con turisti del Nord America (Guérin et al. 1984). Questi rapporti prevedevano scambio di denaro e, dunque, il "turismo sessuale" – che inevitabilmente ha luogo lungo le falde delle ineguaglianze economiche – fu un primo passo critico nell'introdu-

zione dell'HIV ad Haiti. Infatti, il sottotipo virale ("clade") visto ad Haiti è un riflesso del fatto che l'epidemia haitiana di AIDS è una sottoepidemia di quella già presente negli Stati Uniti (Farmer 1992; 1999).

C'è molto altro, ovviamente, nella "storia nascosta" dell'AIDS ad Haiti. All'epoca in cui l'HIV aveva iniziato a circolare nelle Americhe, Haiti era dipendente economicamente non dalla Francia, come nei secoli precedenti, ma dagli Stati Uniti. Dall'epoca dell'occupazione militare statunitense e durante tutta la dittatura dei Duvalier (1957-86), gli Stati Uniti erano arbitro finale degli affari haitiani. Dopo il ritiro delle truppe nel 1934, l'influenza statunitense ad Haiti crebbe piuttosto che diminuire. I progetti di sviluppo agricolo haitiano-statunitensi possono anche essere falliti, aumentando le disuguaglianze sociali in tutto il paese e rendendo i contadini ancora più poveri, ma i legami USA-Haiti non si sono rotti. Haiti divenne il principale ricevente degli "aiuti" USA, e gli Stati Uniti, insieme alle "istituzioni finanziarie internazionali", divennero la più affidabile fonte di valuta straniera per la famiglia Duvalier. Haiti divenne a sua volta il nono più grande agente di assemblaggio dei prodotti americani al mondo, comprando praticamente tutti i beni importati dagli Stati Uniti. Le entrate estere derivanti dal turismo e dalla *soustraitance* (assemblaggio offshore) rimpiazzarono il caffè e altri prodotti agricoli.

Haiti rappresenta l'esempio estremo di un modello generale. Se utilizziamo i dati relativi al commercio per valutare il livello di dipendenza dei paesi caraibici dagli Stati Uniti all'epoca in cui l'HIV apparve nella regione, possiamo vedere che i cinque paesi più strettamente legati agli USA rappresentavano i cinque contesti con la più elevata presenza di HIV. Cuba è il solo paese della regione non legato direttamente agli Stati Uniti. Non è una coincidenza che Cuba era e rimane il contesto in cui la prevalenza dell'HIV è la più bassa delle Americhe. In un mio precedente volume su questo tema (Farmer 1992, p. 264) concludevo affermando che

l'AIDS ad Haiti è legato alla prossimità e non alla distanza. L'AIDS ad Haiti è una storia di contatti con gli Stati Uniti, piuttosto che con l'Africa; è una storia di tassi di disoccupazione che superano il 70 per cento. L'AIDS ad Haiti ha a che fare molto più con il turismo e il commercio di un paese povero che non, per citare ancora Métraux, con "orge oscure celebrate da negri assetati di sangue, sesso e divinità".

Ma questo fu solo l'inizio della storia bio-sociale del virus. Gli uomini haitiani che erano stati partner di nordamericani erano generalmente poveri che offrivano sesso in cambio di denaro. Questi uomini a loro volta trasmisero l'HIV alle loro mogli e compagne. Attraverso con-

nessioni affettive ed economiche, l'HIV si annidò rapidamente nei basifondi urbani di Haiti per poi diffondersi nelle piccole cittadine e, infine, nei villaggi come quello in cui lavoro. Oggi Haiti è il paese più colpito dall'HIV di tutte le Americhe, ma l'introduzione e diffusione del nuovo virus hanno una storia, una storia bio-sociale che alcuni vorrebbero occultare.

Come molti antropologi anche io non sono stato sempre attento a evitare la scissione del sociale dal materiale. Ma l'HIV, sebbene spinto da molte forze sociali, è materiale come ogni altro microbo. Una volta nel corpo, il suo impatto è profondo sia biologicamente che socialmente. Dal momento che l'immunità cellulare viene distrutta, le persone povere che vivono con l'HIV sono colpite molto più facilmente dalla tubercolosi. Lo scorso anno, l'HIV ha sorpassato la tubercolosi come principale causa infettiva di morte negli adulti, ma in vero le due epidemie sono strettamente connesse. Inoltre, basta guardare all'impatto dell'HIV sull'aspettativa di vita in alcuni paesi dell'Africa sub-sahariana per rendersi conto che nel giro di una sola generazione il virus ha avuto un impatto profondissimo sulle strutture della parentela e dunque sociali.

Tutto ciò è tanto interessante quanto orribile. Cosa si sarebbe potuto fare per evitare le morti causate da questi due patogeni? Cosa potremmo fare ora? Si potrebbe credere che almeno la questione della tubercolosi possa essere risolta. Visto che non c'è bisogno di un ospite umano, identificando e curando rapidamente tutti i casi attivi si potrebbe porre fine alle morti causate da questa malattia. Soldi e volontà politica sono ciò che manca, il che ci riporta alla violenza strutturale e alle egemonie che la sostengono: la materialità del sociale.

L'AIDS, si potrebbe sostenere, è più spinoso. Non c'è una cura, anche se le terapie disponibili hanno avuto un impatto profondo sulla mortalità nelle popolazioni privilegiate degli USA e dell'Europa. Il punto è quello di ottenere le terapie per chi ne ha più bisogno. Sebbene questo richieda ingenti risorse, i costi previsti per i prossimi cinque anni sono minori dei fondi allocati in un singolo giorno per soccorrere l'industria aerea statunitense (Swoboda, McNeil 2001). Ma le egemonie di supporto hanno già decretato che l'AIDS è un problema ingestibile. Le giustificazioni sono spesso bizantine. Per esempio, un funzionario di alto livello del Dipartimento del Tesoro statunitense (che, saggiamente, ha preferito rimanere anonimo) ha sostenuto che gli africani hanno "un differente concetto del tempo" e pertanto sarebbero incapaci di prendere i loro farmaci secondo la corretta posologia; dunque, nessun investimento sulle terapie anti-AIDS in Africa. Il vertice della US Agency for International Development successivamente identificò nella mancanza di orologi da polso uno dei principali ostacoli¹¹. Orologi economici non sono poi così sconosciuti ma, come ho già detto, il problema reale è la volontà politica. Altri han-

no sottolineato, più onestamente, l'alto costo dei farmaci o la mancanza di infrastrutture sanitarie nei paesi maggiormente colpiti dall'HIV. Altri ancora temono lo sviluppo di una qualche resistenza ai farmaci antiretrovirali. La lista è nota a chi si occupa di tubercolosi e di altre malattie croniche trattabili che colpiscono in modo sproporzionato i poveri.

La distribuzione dell'AIDS e della tubercolosi – proprio come la schiavitù in epoche precedenti – è determinata da fattori storici ed economici. Cosa hanno in comune le affezioni dei secoli passati con quelle odierne? Le disuguaglianze sociali sono il cuore della violenza strutturale. Il razzismo di qualunque forma, le ineguaglianze di genere e, sopra ogni cosa, la povertà brutale a cospetto dell'abbondanza sono connessi a piani sociali e programmi che vanno dalla schiavitù all'attuale ricerca di sviluppo senza limiti. Queste condizioni sono causa e risultato di dislocamenti, guerre dichiarate e non, di odi feroci e sommersi che rendono l'irruzione della *Schadenfreude* [N.d.T.: godimento per le altrui disgrazie] uno shock per coloro che possono permettersi il lusso di ignorare – in larga parte – i precedenti storici dei conflitti odierni. Razzismo e sentimenti correlati – disprezzo, anche astio, per i poveri – sottostanno all'attuale mancanza di determinazione nell'affrontare di petto questi e altri problemi. Non basta cambiare atteggiamento, ma gli atteggiamenti fanno sì che altre cose accadano.

La violenza strutturale è l'espressione naturale di un ordine politico ed economico che sembra vecchio come la schiavitù. Questa rete sociale di sfruttamento, nelle sue molteplici forme storiche, è da tempo un fenomeno globale, almeno nella sua estensione. E questo ordine economico è stato coronato dal successo: sempre più persone possono portare acconciature con fregate o i loro equivalenti moderni, se lo gradiscono. Certamente, qualcuno potrebbe sostenere che la violenza strutturale oggi si presenta con dei sostegni simbolici assai più potenti – e, ovviamente, molto più convincenti – al punto che qualunque cosa facessimo a poco servirebbe per scalfirli; gli esempi vanno dalla svalutazione di ogni voce divergente come “non realistica” o “utopica”, alla lugubre fine dell'esperimento socialista in alcune (non tutte) le sue madrepatrie, alla crescente centralizzazione del controllo finanziario sui capitali fino a ciò che alcuni vedono come la criminalizzazione della povertà nei paesi economicamente avanzati.

Esplorare l'antropologia della violenza strutturale non è impresa facile. Il nostro lavoro è quello di documentare, quanto più meticolosamente e onestamente possibile, i complessi meccanismi di un imponente macchinario radicato nell'economia politica che solo un romantico potrebbe definire fragile. A essere fragile piuttosto è la nostra impresa di creare un resoconto veritiero e di combattere l'amnesia. Aspetteremo “l'anomalia della matrice” in modo che sempre più persone possano vedere chiara-

mente quale sia il costo – non per noi (dato che noi che leggiamo le riviste o ci impegniamo nelle analisi sociali siamo per definizione al riparo) – ma per chi ancora lotta nell'impossibile obiettivo di vivere con quasi nulla, mentre altri sguazzano nell'abbondanza.

(Traduzione di Ivo Quaranta)

Note

* Titolo originale del saggio: *An Anthropology of Structural Violence*, «Current Anthropology», University of Chicago Press, 2004, 45, 3, pp. 305-325. La University of Chicago Press non è responsabile dell'accuratezza della traduzione italiana.

¹ Questo saggio nasce dalla Sidney W. Mintz Lecture in Anthropology, da me tenuta il 27 novembre 2001 alla Johns Hopkins University. Mi preme esprimere la mia più profonda riconoscenza al Dipartimento di Antropologia per l'onore di avermi invitato a tenere questa conferenza; in particolare, un ringraziamento speciale va a Veena Das. Devo inoltre esprimere la mia gratitudine ad Alice Yang, Nicole Gastineau, Haun Saussy e, soprattutto, Barbara Rylko-Bauer, senza il cui prezioso aiuto non mi sarebbe stato possibile trasformare il testo della conferenza in un saggio. Infine, il mio riconoscimento va allo stesso Sidney Mintz, il cui accurato lavoro ha rappresentato una fonte di ispirazione per tutti coloro che cercano di comprendere i dolorosi processi sociali che costituiscono il mondo che abitiamo.

² Non credo vi sia una particolare distinzione fra antropologia e sociologia. Questa non vuole essere una nota polemica, ma una umile considerazione, del resto già ribadita da Kroeber (1923, p. 12): “Sociologia e antropologia sono difficili da separare”. La sua affermazione veniva messa a confronto con i difficili rapporti che invece individuava nella relazione fra antropologia e psicologia: “Le relazioni fra antropologia e psicologia sono difficili da trattare. Gli psicologi prendono per data la propria cultura, come se essa fosse uniforme e universale, per poi studiarla al suo interno il comportamento psichico”.

³ Non è più possibile sostenere che storia ed economia politica siano ignorate dall'antropologia e dalla sociologia; uno sguardo alla letteratura suggerisce una crescente attenzione a riguardo, almeno da parte dell'antropologia. Mi sto riferendo, piuttosto, alla sintesi delle discipline socializzanti e a ciò che ho definito “le scienze biologiche”, che includono l'epidemiologia e la storia naturale della malattia. Gli antropologi medici Alan Goodman e Tom Leatherman (a cura, 1998) hanno formulato una critica simile.

⁴ Mintz ci ricorda che molti fenomeni globali che studiamo oggi non sono affatto nuovi. Andando più nel dettaglio, la storia di Haiti e dei Caraibi rimanda immediatamente alle attuali critiche ai processi di transnazionalizzazione: “Perché, allora, il vocabolario di quegli eventi è divenuto così popolare per i transnazionalisti di oggi? Si ha il diritto di credere che il mondo di oggi rappresenti un macrocosmo di ciò che la regione dei Caraibi era nel XVI secolo? Se così fosse, non ci dovremmo chiedere perché ci è voluto così tanto al resto del mondo per recuperare, specialmente dal momento che si ritiene che ciò che sta accadendo adesso sia qualitativamente differente dal recente passato? O, piuttosto, non possiamo ritenere che l'esperienza dei Caraibi è stata solamente un capitolo di un libro che veniva scritto, prima che il suo titolo – capitalismo mondiale – fosse noto ai suoi autori?” (Mintz 1997, p. 120).

⁵ Vale la pena notare come quelli che hanno un lavoro miserabile sono nondimeno ritenuti fortunati in un paese dove la disoccupazione viene stimata, dall'onnisciente Central Intelligence Agency, intorno al 70 per cento (US CIA 2002: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/ha.html>). Non ci si meravigli che la CIA sia interessata alla questione: Haiti, fino a tempi abbastanza recenti, è stata una delle maggiori assemblatrici mondiali dei prodotti degli Stati Uniti. Per ulteriori notizie sulle condizioni dei lavoratori haitiani negli stabilimenti di as-

sembraggio d'oltremare di proprietà statunitense v. Kernaghan 1993. Certamente le industrie statunitensi non sono le sole a sfruttare il lavoro a basso costo ad Haiti, come risulta da un recente rapporto sulle condizioni di lavoro nelle piantagioni di arance che conferiscono al liquore Grand Marnier il suo tipico sapore (Butler 2000).

⁶ Le prime vittime di Haiti, tuttavia, furono i nativi dell'isola, forse otto milioni nel 1492 e completamente andati quando francesi e spagnoli lottavano nel XVII secolo per il suo controllo: otto milioni di persone, quasi del tutto dimenticate attraverso l'erosione della storia e della biologia. Nuovamente, il privilegio dell'oblio appartiene ai vincitori.

⁷ Haiti sta oggi cercando di ottenere la restituzione dell'indennizzo francese. Per maggiori dettagli sul caso v. Farmer 2003a.

⁸ Per approfondire il tema del supporto statunitense alla dittatura della famiglia Duvalier, e delle giustificazioni fornite per motivarlo, si veda Farmer (2003d).

⁹ Dichiarazione della Conferenza mondiale contro il razzismo, la discriminazione razziale, la xenofobia e l'intolleranza, Durban, Sudafrica, 31 agosto-8 settembre 2001 (<http://www.unhcr.ch/html/racism/Durban.htm>, consultato il giorno 8 aprile 2002). A prescindere da come uno la chiami (sociologia, antropologia, scienze politiche), diamo un'occhiata a questa "conferenza mondiale". Chi sono le persone che la compongono? Si tratta di rappresentanti di nazioni e di organizzazioni non governative. Molti li chiamano – come del resto fanno loro stessi – "la comunità internazionale". Hanno frequentato le migliori università degli Stati Uniti o dell'Europa; parlano inglese oltre ad altre lingue. Siamo noi.

¹⁰ Il 21 agosto 2002, Musharraf "unilateralmente" emendò la Costituzione del Pakistan per espandere ulteriormente il suo controllo del paese. Negli emendamenti introdotti si sosteneva il diritto di sciogliere il Parlamento eletto e di inserire ulteriori emendamenti secondo la propria discrezione (Rohde 2002).

¹¹ Andrew Natsios, amministratore della US Agency for International Development, che ha lavorato in Africa nella cooperazione per una decina d'anni, sostenne che molti africani "non sanno in cosa consista il tempo occidentale. Questi farmaci (per l'AIDS) vanno assunti a un orario stabilito ogni giorno, altrimenti non sono efficaci. Molte persone in Africa non hanno mai visto un orologio in tutta la loro vita. Se gli dici all'una di pomeriggio, non sanno di cosa gli stai parlando. Sanno cosa sia la mattina, il pomeriggio, la sera, la notte. Mi dispiace dover dire queste cose, ma molte persone che, come Jeffrey Sachs, sostengono certe cause non hanno mai lavorato all'estero, nelle aree rurali o urbane dell'Africa" (Donnelly 2002).

Bibliografia

- Bernier, O., 1981, *Pleasure and Privilege: Life in France, Naples, and America, 1770-1790*, Garden City, Doubleday.
- Birns, L., McCarthy, M. M., 2001, *Haiti Needs us Aid, not Ineffective Manipulation*, «Miami Herald», 21 dicembre.
- Bourdieu, P., 1998, *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Raisons d'Agir.
- Bourdieu, P., et al., 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P., et al., 1999, *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Oxford, Polity.
- Bourgois, P., 1996, *Confronting Anthropology, Education, and Inner City Apartheid*, «American Anthropologist», vol. 98, pp. 249-258.
- Bourgois, P., 1998, "Families and Children in the US inner city", in N. Scheper-Hughes, C. Sargent, a cura, *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*, Berkeley, University of California Press, pp. 331-351.

- Burns, J. F., 2001, *US Envoy Sees her Role Reverse*, «International Herald Tribune», 26 novembre.
- Butler, K., 2000, *Grand Marnier Workers Toil for Pounds 2 a Day on Haiti Plantation*, «Independent», London, 16 luglio.
- Cohen, L., 1998, *No Aging in India: Alzheimer's, the Bad Family, and Other Modern Things*, Berkeley, University of California Press.
- Donnelly, J., 2001, *Prevention Urged in AIDS Fight: Natsios Says Fund Should Spend Less on HIV Treatment*, «Boston Globe», 7 giugno.
- Fabian, J., 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.
- Farmer, P., 1992, *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., 1999, *Infections and Inequalities: The Modern Plagues*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., 2003a, *Douze points en faveur de la restitution à Haiti de la dette Française*, «L'Union», 11 novembre.
- Farmer, P., 2003b, *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., 2003c, «*Pestilence and Restraint: Guantánamo, AIDS, and the Logic of Quarantine*», in *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, Berkeley, University of California Press, pp. 51-90.
- Farmer, P., 2003d, *The Uses of Haiti*, Monroe, Common Courage Press (II ed.).
- Farmer, P., 2003e, *Unjust Embargo of Aid for Haiti*, «The Lancet», n. 361, pp. 420-423.
- Galeano, E., 1973, *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent*, New York, Monthly Review Press.
- Galtung, J., 1969, *Violence, Peace, and Peace Research*, «Journal of Peace Research», n. 6, pp. 167-191.
- Gilligan, J., 1997, *Violence*, New York, Vintage Books.
- Goodman, A. L., Leatherman, T. L., a cura, 1998, *Building a New Biocultural Synthesis: Political Economic Perspectives on Human Biology*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Green, L., 1999, *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*, New York, Columbia University Press.
- Guérin, J., et al., 1984, *Acquired Immune Deficiency Syndrome: Specific Aspects of the Disease in Haiti*, «Annals of the New York Academy of Sciences», n. 437, pp. 254-261.
- Kernaghan, C., 1993, *Haiti after the Coup: Sweatshop or Real Development?*, New York, US National Labor Committee.
- Klein, H. S., 1986, *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, New York, Oxford University Press.
- Kroeber, A. L., 1923, *Anthropology: Culture Patterns and Processes*; nuova ed. 1963, Orlando, Harcourt-Brace Jovanovich.
- Lawless, R., 1992, *Haiti's Bad Press*, Rochester (Vt.), Schenkman Books.
- Le Carré, J., 2001, *A War we Cannot Win*, «The Nation», 19 novembre.

- Lock, M., 1993, *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*, Berkeley, University of California Press.
- Martin, E., 1987, *The Woman in the Body: A cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press.
- Métraux, A., 1959, *Haitian voodoo*; nuova ed. 1972, New York, Schocken.
- Mintz, S. W., 1972, "Introduction", in A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, New York, Schocken.
- Mintz, S. W., 1974a, *Caribbean Transformations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Mintz, S. W., 1974b, "The Caribbean Region", in S. Mintz, a cura, *Slavery, Colonialism, and Racism*, New York, W. W. Norton, pp. 45-71.
- Mintz, S. W., 1977, *The So-Called World System: Local Initiative and Local Response*, «Dialectical Anthropology», vol. 2, pp. 253-270.
- Mintz, S. W., 1985, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York, Elisabeth Sifnon Books, Viking; trad. it. 1990, *Storia dello zucchero. Tra politica e cultura*, Torino, Einaudi.
- Mintz, S. W., 1997, *The Localization of Anthropological Practice: From Area Studies to Transnationalism*, «Critique of Anthropology», vol. 2, pp. 253-270.
- Moreau de Saint-Méry, M. L., 1797-98, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Dominique*, 3 voll.; nuova ed. 1984, a cura di B. Maurel, E. Taillemite, Paris, Société de l'Histoire des Colonies Françaises and Librairie Larose.
- Ott, K., 1996, *Fevered Lives: Tuberculosis in American Culture Since 1870*, Cambridge, Harvard University Press.
- PAHO (Pan American Health Organization), 2004, *The Haiti Crisis: Health Risks*, <http://www.paho.org/english/dd/ped/HaitiHealthImpact.htm>, consultato il 13 marzo.
- Price-Mars, J., 1953, *La République d'Haiti et la République dominicaine: Les aspects divers d'un problème d'histoire, de géographie et d'ethnologie*, Lausanne, Imprimerie Held, 2 voll.
- Rohde, D., 2002, *Musharraf Redraws Constitution, Blocking Promise of Democracy*, «New York Times», 22 agosto.
- Rosaldo, R., 1986, "From the Door of his Tent: The Fieldworker and the Inquisitor", in J. Clifford, G. E. Marcus, a cura, *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, pp. 77-97.
- Roseberry, W., 1988, *Political Economy*, «Annual Review of Anthropology», vol. 17, pp. 161-185.
- Scheper-Hughes, N., 1992, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- Schmidt, H., 1995, *The United States Occupation of Haiti, 1915-1934*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Scott, J., 1976, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.
- Scott, J., 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.

- Scott, J., 1990, *Domination and the Art of Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- Stockman, F., Milligan, S., 2004, *Before Fall of Aristide, Haiti hit by Aid Cutoff*, «Boston Globe», 7 marzo.
- Swoboda, F., McNeil, H. M., 2001, *Congress Passes \$15 Billion Airline Bailout*, «Washington Post», 22 settembre.
- Treichler, P., 1988, "AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification", in D. Crimp, a cura, *AIDS: Culture Analysis, Cultural Activism*, Cambridge, MIT Press, pp. 31-37.
- US Central Intelligence Agency, 2002, *The World Factbook*, Washington (D.C.).
- Vastey, P. V., 1814, *Notes à Monsieur le Baron Malouet, Ministre de la Marine et des Colonies*, Haiti, Cap Henry.
- Vissière, I., Vissière, J.-L., a cura, 1982, *La traité des noirs au siècle des lumières*, Paris, A. M. Métailié.
- Wallerstein, I., 1974, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, San Diego, Academic Press.
- Weise, J., 1971, *The Interaction of Western and Indigenous Medicine in Haiti in Regard to Tuberculosis*, Ph.D. dissertation, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina at Chapel Hill.
- Willis, P., 1981, *Learning to Labor: How Working Class Kids get Working Class Jobs*, New York, Columbia University Press.