
Il dolore, la tortura, la voce.

Note su *La sofferenza del corpo* di Elaine Scarry

di

Donatella Cozzi*

Abstract: In a brilliant discussion of the nature of pain and torture, Elaine Scarry argues that intense pain resists language and is world-destroying. In the horror of the torture chambers that she analyzes, language is literally shattered, reduced to cries and shrieks. When pain is intense, the body dominates consciousness obliterating its contents. The world of pain becomes a special world, a world largely unshared and unsharable. But such destruction is countered by a human response to find meaning, to reverse the de-objectifying work of pain and power by forcing pain itself into avenues of objectification. At the same time, the cultural elaboration of pain involves categories, idioms, and modes of experience that are greatly diverse. Medical anthropologists recognize that human conditions such as pain are not adequately appreciated if the analysis begins and ends with the exploration of linguistic terms and cultural taxonomies, or if the analysis fails to address pain as an intimate feature of lived experience of individuals in the context of their local social and political world and historical epoch.

For what the process of torture does is to split the human being into two, to make emphatic the ever present but, except in the extremity of sickness and death, only latent distinction between a self and a body, between a “me” and “my body”. The “self” or “me,” which is experienced on the one hand as more private, more essentially at the center, and on the other hand as participating across the bridge of the body in the world, is “embodied” in the voice, in language. The goal of the torturer is to make the one, the body, emphatically and crushingly present by destroying it, and to make the other, the voice, absent by destroying it. It is in part this combination that makes torture, like any experience of great physical pain, mimetic of death; for in death the body is emphatically present while that more elusive part represented

* Donatella Cozzi è docente a contratto di antropologia medica presso le Università di Venezia Ca' Foscari, Milano Bicocca e le Lauree sanitarie dell'Università di Udine. Fra le monografie ha pubblicato: *Le imperfezioni del silenzio. Riflessioni antropologiche sulla depressione femminile in un'area alpina* (Acireale-Roma 2007) e *Gesti di cura. Elementi di metodologia della ricerca etnografica e di analisi socioantropologica per il nursing* (Milano 2003).

by the voice is so alarmingly absent that heavens are created to explain its whereabouts (Scarry 1985, p. 48-49)¹.

In queste note ripropongo, ampliandolo, l'intervento introduttivo presentato alla giornata di studi "La tortura e le donne"; lo scopo di tali annotazioni era riprendere, quale punto di partenza per la riflessione comune, il contributo ai temi della tortura e del dolore contenuto nel primo capitolo del libro di Elaine Scarry *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (1985), ovvero: "The Structure of Torture: the Conversion of Real Pain into the Fiction of Power". Infatti, la rilettura di questo testo permette di evidenziare soprattutto due elementi d'innovazione apportati al dibattito entro una parte delle scienze umane, e in particolare entro l'antropologia medica, che è l'ottica disciplinare dalla quale esamino il contributo di Scarry: a) mettere in primo piano il dolore provocato dalla tortura e il corpo di coloro che la subiscono, quindi radicalizzare l'esperienza del dolore vissuto piuttosto che le rappresentazioni della sofferenza; b) denaturalizzare il dolore del corpo, collocandone la sofferenza entro pratiche sociali di potere e violazione dei diritti (il problema del dolore inferto nella tortura) ed esaminandolo alla luce delle pratiche comunicative entro gli spazi della cura (il problema della comunicabilità e dell'ascolto del dolore dell'altro), argomento di attualità, considerato che la valutazione del dolore è ora un obiettivo prioritario per le istituzioni ospedaliere italiane. Infine, accennerò all'evoluzione del discorso sul dolore del corpo in antropologia medica e al discorso sulla tortura nella recente letteratura sul trauma e la sindrome da stress post-traumatico (PTSD), per esemplificare come questo testo di Elaine Scarry sia stato produttivo al di fuori dell'ambito disciplinare dell'Autrice e quali siano gli sviluppi recenti del dibattito su questi temi. Non mi soffermerò, quindi, sull'animata discussione critica che ha accompagnato l'edizione di *The Body in Pain* o sulla sua collocazione entro la produzione complessiva di Elaine Scarry, argomenti che esulano sia dal mio campo disciplinare sia dagli scopi di introduzione al dibattito della giornata dedicata alla tortura.

Il tema del dolore del corpo e della necessità di non considerarlo più solo come espressione naturale di sofferenza innervano tanto l'introduzione quanto tutta la prima parte del testo, dedicata alla "distruzione" (della voce, della persona e del

¹ "Il processo della tortura divide l'essere umano in due, accentua la distinzione sempre presente ma, tranne nel caso estremo della malattia e della morte, soltanto latente tra un io e un corpo, tra un "me" e il "mio corpo". L' "io" o il "me", vissuto sia come la dimensione più privata, al centro di tutte le altre, sia come una presenza attiva al di là del ponte verso il mondo, formato dal corpo, si "concretizza" nella voce, nel linguaggio. L'obiettivo del torturatore è rendere l'uno, il corpo, presente in modo deciso e schiacciante, distruggendolo, e rendere l'altra, la voce, assente, distruggendola. È anche questa combinazione che fa della tortura, come ogni altra esperienza di grande dolore fisico, l'imitazione della morte; infatti nella morte il corpo è drammaticamente presente, mentre l'assenza di quella parte sfuggente della nostra esperienza rappresentata dalla voce è così allarmante che gli uomini hanno creato Dio per spiegarne l'origine" (Scarry 1990, p. 79). Nelle citazioni entro il testo, il numero di pagina si riferisce a *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York-Oxford 1985; considerata la prosa poetica di Scarry, alla citazione in inglese faccio seguire in nota la traduzione italiana di Giovanna Bettini, tramite la quale questo testo si è diffuso presso il nostro pubblico, ovvero *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, il Mulino, Bologna 1990. In questo caso, il numero della pagina si riferisce a questa edizione.

mondo), in quanto, secondo Scarry, “the story of physical pain becomes as well a story about the expansive nature of human sentience, the felt-fact of aliveness that is often sheerly happy, just as the story of expressing physical pain eventually opens into the wider frame of invention” (Scarry 1985, p. 22). Entro queste premesse, la tortura diviene il paradigma della connessione tra dolore fisico e potere, comportando la disarticolazione del linguaggio, quindi della voce, e la distruzione del mondo. Elementi che la guerra, esaminata e decostruita nella sua struttura nel capitolo successivo del libro, espande e dilata, riproducendo la natura oppressiva della relazione duale tra torturatore e torturato su vasta scala. La seconda parte di *The Body in Pain* è invece dedicata, in un movimento opposto, alla “costruzione”, che prende avvio dal nesso tra dolore fisico e immaginazione. Il dolore è talmente ripugnante per chi lo prova da mettere in azione tutti quegli elementi – inventivi, immaginativi, simbolici e gli artefatti che la nostra civiltà appronta e rende disponibili – in grado di farci uscire ed allontanare da esso:

Though the capacity to experience physical pain is as primal a fact about the human being as is the capacity to hear, to touch, to desire, to fear, to hunger, it differs from these events, and from every other bodily and psychic event, by not having an object in the external world. Hearing and touch are of objects outside the boundaries of the body, as desire is desire of x, fear is fear of y, hunger is hunger for z; but pain is not “of” or “for” anything – it is itself alone. This objectlessness, the complete absence of referential content, almost prevents it from being rendered in language: objectless, it cannot easily be objectified in any form, material or verbal. But it is also its objectlessness that may give rise to imagining by first occasioning the process that eventually brings forth the dense sea of artifacts and symbols that we make and move about in (Scarry 1985, pp. 161-162)².

Il tema del dolore, come fondamento della distruzione e della costruzione del mondo, intesse, nell’acostare aree disciplinari che eravamo abituate a tenere separate, tutta la costruzione di *The Body in Pain*. Già nell’introduzione il dolore del corpo innerva i tre argomenti che compongono il lungo saggio: “first, the difficulty of expressing physical pain; second, the political and perceptual complications that arise as a result of that difficulty; and third, the nature of both material and verbal expressibility or, more simply, the nature of human creation” (Scarry 1985, p. 3)³. Come nota il prefattore all’edizione italiana, Pier Cesare Bori, Elaine Scarry si muove entro una prospettiva marxista, ma a guidarla non è Marx quale critico delle strutture economiche e politiche dell’occidente, quanto il filosofo della natura degli oggetti materiali e delle relazioni che l’uomo intrattiene

² “Sebbene la capacità di esperire dolore fisico sia per gli esseri umani un fatto altrettanto importante quanto la capacità di udire, toccare, desiderare, temere, aver fame, il dolore si distingue da questi eventi e da ogni altro evento somatico e psichico, poiché non ha un proprio oggetto nel mondo esterno. Si odono e si toccano oggetti posti al di fuori dei confini del corpo, un desiderio è un desiderio di x, la paura è paura di y, la fame è fame di z: ma il dolore non è “di” o “per” qualcosa – è soltanto se stesso. Questa mancanza di oggetto, la totale assenza di un referente, impedisce di solito la sua espressione linguistica: privo di oggetto, non può essere facilmente oggettivato in alcuna forma, materiale o verbale. Ma questa mancanza di oggetto può anche dare origine all’immaginazione, mettendo innanzitutto in moto il processo che alla fine porta alla luce la marea di artefatti e di simboli che produciamo e fra cui ci muoviamo” (Scarry 1990, p. 278).

³ “*Primo*, la difficoltà di esprimere il dolore fisico; *secondo*, le complicazioni politiche e percettive che derivano da questa difficoltà; *terzo*, la natura della esprimibilità sia corporea che verbale, o, più semplicemente, la natura della creazione umana” (Scarry 1985, p. 17, corsivo dell’Autrice).

con essi e tramite essi. Infatti, il motivo fondamentale che percorre tutto il libro è l'alienazione marxiana, riconoscibile nella sequenza dedicata alla "struttura dell'artefatto", enunciata all'inizio del capitolo finale: dolore e sofferenza, immaginazione, lavoro e oggetto prodotto, produrre come civiltà e produrre come estraniamento. In questa sequenza, viene tracciata una equivalenza tra civiltà e creazione, come espansione del corpo e della sua privata, sommersa "piccola sfera della materia vivente"⁴ (Scarry 1990, p. 44), concretizzata attraverso oggetti e strumenti, mentre simmetricamente viene descritta come decivilizzazione la distruzione del corpo, attraverso la guerra e la tortura, nelle quali l'umiliazione e la contrazione del corpo stanno a significare una ideologia estranea vincente.

Il dibattito che, in modi impreveduti dall'Autrice, si viene ad aprire sul dolore del corpo con la pubblicazione del libro, tanto che esso è divenuto una citazione imprescindibile quando si ragiona sul dolore, va a situarsi entro l'ambito specialistico dell'antropologia medica, tuttavia credo che le implicazioni di tale lavoro di decostruzione ne superino i limiti disciplinari. Innanzitutto il dolore del corpo è denaturalizzato perché è sempre incarnato in una persona e inserito in una relazione, che si tratti del rapporto tra torturatore e torturato o, per estensione, di ogni rapporto sociale in cui il dolore è una dimensione vitale in gioco, sia essa la guerra, le dinamiche colonialiste (Beneduce 2010a), l'oppressione di genere quando tocca e ferisce i corpi oppure le dinamiche relazionali e di potere entro gli spazi di cura. L'Autrice opera un efficace spostamento dalla dimensione delle conseguenze del patire (il trauma) al corpo che patisce (il dolore). Da un lato, questo porta a considerare come fissato in un eterno presente ogni singolo assalto all'integrità del sé costituito da un atto di tortura, il che senza dubbio produce l'effetto retorico di collocare tale atto fuori dalle dinamiche storiche; ma d'altro canto è in virtù di questa immediatezza che l'orrore si riattualizza e viene sottratto alle pieghe dell'oblio e delle costruzioni della memoria: il trauma vive del danno che è già stato inferto alla memoria, oltre che al corpo, mentre il dolore vive nell'atto che lo provoca.

Quando *The Body in Pain* venne pubblicato nel 1985, il discorso sul dolore del corpo era stato articolato entro due modelli che si presentavano come mutualmente esclusivi: quello naturalista della biomedicina e quello culturalista delle scienze sociali. Secondo il primo, il dolore si configura come una risposta fisiologica ad uno stimolo nocicettivo interno od esterno al corpo, risposta che tuttavia non è misurabile oggettivamente, quindi la percezione del dolore è una manifestazione puramente soggettiva e individuale. Per essere colto da qualcuno esterno al corpo di chi sta soffrendo il dolore, è necessaria una sua espressione, attraverso il linguaggio, la postura del corpo, la mimica del volto. Espressioni che tuttavia non sono standardizzabili e mostrano una grande variabilità. Per superare questa contraddizione logica occorre dare fiducia, "credere" alla voce dell'altro, benché questa voce sia, per effetto stesso del paradigma scientifico, inaffidabile, incerta, moralmente imputabile: infatti, come credere al dolore dell'altro quando chiunque può 'mentire' a proposito della sua intensità, per ricevere quanto viene descritto come 'benefici secondari'? Così l'anziano può esagerare il suo dolore fisico per

⁴ "The small circle of living matter" (Scarry 1980, pp. 22-23).

attirare attenzione e compagnia; le donne possono ricorrere alla retorica del mal di testa o all'esperienza dell'endometriosi per sospendere obblighi di ruolo; i bambini possono esprimere con il mal di pancia il timore di essere abbandonati. Per il dolore entro questo paradigma biomedico, vale la stessa contraddizione strutturale e storica rilevata per il binomio malattia / salute, laddove la "malattia" è oggettiva e oggettivabile, descrivibile anche in assenza di un corpo "malato", mentre la salute è uno stato soggettivo, che vive nel "silenzio degli organi", come nel 1936 preciserà il patologo francese Leriche (Canguilhem 1966, p.15): se il corpo non ha voce nel dolore, non c'è motivo perché il medico intervenga. La salute non vive di uno statuto proprio, ma di uno scarto rispetto alla malattia, verrebbe da dire che è l'illusione generata da uno strabismo soggettivo, essendo il corpo già segnato dalla possibilità del suo disfunzionamento, e quindi da scrutare e controllare con la più avanzata tecnologia medica di sorveglianza. Solo nella malattia è la "verità", scientificamente identificabile, del corpo e della sua intrinseca vulnerabilità come organismo⁵. Anche il dolore patisce dello stesso riduzionismo: deprivata di una legittimazione capace di oggettivare, misurare e depurare dalle "scorie" della soggettività, la dimensione individuale del dolore diventa quindi inaffidabile: come scrive Elaine Scarry l'esperienza dell'intensità del dolore non può essere condivisa. Quando una persona ci parla del proprio dolore, ciò che accade all'interno del suo corpo può assumere il carattere remoto di un evento sotterraneo e profondo. A meno che la superficie del corpo non ne mostri le tracce che lo giustificano e che lo rendono reale per noi – una ferita, una piaga, un ascesso, un gonfiore – il dolore per noi non è *reale*: appartiene ad una geografia invisibile, perché non si è ancora manifestato sulla superficie visibile del corpo. Il dolore si trova nei corpi di persone che vivono nel mondo in cui si svolge la nostra vita quotidiana, e che ad ogni istante possono trovarsi soltanto a qualche centimetro di distanza da noi. Il segno del trionfo del dolore è che il suo carattere ripugnante è in parte determinato dalla separazione completa tra il senso della propria realtà e la realtà delle altre persone. Quando si parla del "proprio dolore fisico" e del "dolore fisico di un'altra persona", può quasi sembrare che si stia parlando di due eventi completamente diversi. Chi soffre coglie il dolore "naturalmente" (cioè non può non coglierlo, neppure con uno sforzo eroico); mentre per chi è estraneo al corpo sofferente, viene naturale "non" cogliere il dolore. È facile rimanere nella totale inconsapevolezza della sua esistenza; anche facendo uno sforzo, se ne può dubitare, o si può mantenere la straordinaria libertà di negarla. Alla fine, anche se si riesce a coglierla con il massimo dell'empatia e un prolungato sforzo dell'attenzione, quel qualcosa che si osserva non sarà che una parte minuscola e vaga di quello che chiamiamo il vero dolore.

So, for the person in pain, so inconstestably and unnegotiably present is it that "having pain" may come to be thought of as the most vibrant example of what it is to "have certainty," while

⁵ Da questa consapevolezza storica ed epistemologica nasce alla fine degli anni Settanta del Novecento l'antropologia medica, con l'obiettivo non solo di indirizzare la ricerca antropologica sulle forme ed i modi in cui nelle diverse società vivono, elaborano e fronteggiano la sventura e la malattia, ma anche di coniugare l'esperienza del corpo e della malattia con i processi sociali, culturali, politici e istituzionali storicamente determinati. Per una sintesi dei temi dell'antropologia medica, cfr. Cozzi-Nigris 1995; Pizza 2005; Quaranta 2006.

for the other person it is so elusive that “hearing about pain” may exist as the primary model of what it is “to have doubt.” Thus pain comes unsharably into our midst as at once that which cannot be denied and that which cannot be confirmed” (Scarry 1985, p. 4)⁶.

La tortura ossifica questa negazione, la riduce ad una essenza di relazione duale e di rapporto di potere. La violenza oggettivante della tortura fa leva su questa distanza tra i corpi e sulla incomunicabilità del dolore, che annulla la voce dell'altro. E questo atteggiamento di misconoscimento e sottovalutazione del dolore è ancora purtroppo ampiamente condiviso entro i contesti di cura, come documentano numerose ricerche internazionali e italiane: il dolore delle persone viene ancora poco ascoltato⁷ (Gruppo Ligure per un Ospedale senza dolore 2000). Come scrive Vinh-Kim Nguyen:

il lavoro in ospedale ci espone ad una sottile e subdola violenza: il pervasivo ammutolire la voce del malato fino a sostituirla con la perfetta formalizzazione del caso clinico. C'è molto dolore, molta sofferenza negli ospedali: purtroppo la maniera in cui l'ospedale regola la sofferenza è spesso foriera di un'altra forma di sofferenza. È questo processo che voglio analizzare. L'aspetto più drammatico dell'ospedale non è tanto la visione di un corpo sofferente, la progressiva decadenza somatica, la morte, ma la riduzione dell'esperienza e della persona ad un racconto medicalizzato e indistinto. Negli ospedali a volte si può curare il dolore fisico, ma esso è spesso accompagnato alla negazione e annientamento della persona che soffre (Nguyen 1996, p. 64).

Il secondo paradigma di analisi del dolore del corpo è stato quello culturalista, che si costruisce entro sociologia e antropologia culturale: il dolore del corpo resta un oggetto universale opaco, chiuso nel corpo, del quale non si discute la datità biologica e il nesso con le forme di violenza sociale e politica. Sono invece i suoi codici espressivi ad essere analizzati, nel variare e nel mostrare il lavoro della cultura che ne dispone forme, classificazioni, metafore (come quelle relative al mondo animale, vedi le denominazioni del mal di testa presso gli Ainu dell'isola di Sakhalin in Giappone, per cui il “mal di testa dell'orso” evoca un dolore sordo e pesante, mentre il “mal di testa del cervo” o “del picchio”, rimandano alla corsa del

⁶ “Così, per la persona che soffre, il proprio dolore è un fatto talmente incontestabile e indiscutibile che “provare dolore” può essere pensato come l'esempio più convincente dell' “essere certi”; per l'altra persona, invece, ciò è così difficile da afferrare che “sentir parlare del dolore” può costituire il modello principale dell' “essere in dubbio”. Così il dolore si insinua tra di noi, senza che noi possiamo dividerlo, come ciò che non può essere negato e non può essere provato al tempo stesso” (Scarry, 1990, pp. 18-19).

⁷ Questo spunto ci permette di aprire una riflessione sulla lentezza della diffusione delle terapie antalgiche, segnatamente in Italia, sino al 1999, anno che segna la diffusione nazionale dei dispositivi dell'Ospedale senza dolore, superando quella cultura che obbligava ad una accettazione sociale del dolore. È stato un percorso segnato da pastoie burocratiche – il peso delegato ai medici di medicina generale nella somministrazione di oppiacei, quindi di sostanze la cui prescrizione era materia particolarmente delicata –, dal timore dei pazienti e dei loro familiari legato all'assunzione di sostanze lette come comportanti dipendenza, da una cultura del dolore insomma, non possiamo dire quanto influenzata da ideologie religiose, per la quale il dolore mal trattato e necessariamente sopportato diventava inevitabile. Il fatto che una adeguata valutazione del dolore da parte del personale sanitario sia ora al centro delle raccomandazioni della Joint Commission nazionale e sia indispensabile da parte delle strutture ospedaliere pubbliche per ottenere varie certificazioni, mostra come il tema del dolore, del suo ascolto, della sua esistenza nelle pratiche sociali siano diventati momenti importanti per la pratica e la relazione entro gli spazi di cura. Pratica e relazione che mette al centro la persona che soffre.

cervo o al battere del picchio su un tronco d'albero, Ohnuki-Tierney 1981, p. 49) e immagini a cui attingere nel tentativo di comunicare il dolore (Zborowski 1977 [1952]; Zborowski 1969; Abad-Boyce 1979). Questi studi descrittivi fino agli anni ottanta cercano di stabilire una correlazione tra appartenenza culturale, nelle diverse definizioni in voga di momento in momento, ovvero appartenenza razziale, nazionale o etnica, e forma espressiva del dolore.

I limiti di questa postura essenzialista e relativista in antropologia culturale sono speculari a quelli di una postura universalista: la ricerca dei codici con i quali "culturalmente" si esprime il dolore fisico rischia di dare concretezza ad una galleria di stereotipi (l'Americano si esprime in questo modo, l'Italiano in quest'altro, e così via), costruendo e inventando differenze culturali che trovano il loro principio esplicativo in una supposta appartenenza culturale priva di contorni socio-economici, finendo con il non descrivere la sofferenza di nessun soggetto concreto, e infine occultando le specifiche forme soggettive, emozionali, contestuali, sempre radicate in esperienze di genere, potere, modi di produzione, dinamiche di cambiamento. Fermarsi all'inventario dei linguaggi e delle appartenenze diventa una forma di riduzionismo, solo apparentemente attenta e sensibile culturalmente, ma che al contrario tipizzando ci permette di sostituire la relazione con una persona concreta che soffre con l'idea che ci siamo costruiti della sua sofferenza: ovvero, sostituire la nostra voce alla sua voce.

Su questo sfondo che abbiamo tratteggiato sommariamente, emerge la peculiarità dirimpante del testo di Scarry: denaturalizzare il dolore, come mostra il caso della tortura, significa sottrarre il corpo e il dolore tanto ad una soggettività autoreferenziale e opaca quanto al riduzionismo biologico, per proiettarlo nella violenza di una relazione di potere asimmetrica e, per estensione, nell'arena politica dei corpi attraverso le conseguenze dell'impossibilità di esprimere il dolore. Mostra, insieme, gli effetti estremi dell'oggettivazione del dolore, effetti che sono estendibili anche alla guerra e alla medicina come "elaborazione istituzionale del corpo", laddove esiste una storica scomoda compromissione di una parte della medicina con la tortura e i torturatori (Scarry 1985, pp. 40-43).

Atto osceno, ripugnante, crudele e rivelatore di "moral stupidity" (Scarry 1985, p. 28), la tortura viene definita in modo minimale, ridotta a due atti performativi: "Torture consist of a primary physical act, the infliction of pain, and a primary verbal act, the interrogation. The first rarely occurs without the second" (Scarry 1985, p. 28)⁸. Questa connessione tra atto fisico e atto verbale, tra il corpo e la voce, viene spesso addotta quale giustificazione intrinseca della tortura (ottenere informazioni) mentre è una finzione (come se il contenuto della domanda e della risposta fossero importanti), interna alla struttura stessa della tortura.

Torture is in its largest outlines the invariable and simultaneous occurrence of these phenomena which, if isolated into separate and sequential steps, would occur in the following order. First, pain is inflicted on a person in ever-intensifying ways. Second, the pain, continually amplified within the person's body, is also amplified in the sense that it is objectified, made visible to those outside the person's body. Third, the objectified pain is

⁸ "La tortura consiste in un atto fisico, l'infliggere dolore, e in un atto verbale, l'interrogatorio; raramente il primo ha luogo senza il secondo" (Scarry 1990, p. 50).

denied as pain and read as power, a translation made possible by the obsessive mediation of agency (Scarry 1985, p. 28)⁹.

Oggetti familiari – una chiave, una maniglia, una vasca da bagno, una bottiglia [...] –, oggetti che soddisfano l’impulso degli esseri umani a proiettarsi nello spazio oltre i confini del corpo, oppure luoghi familiari – una stanza, “the simplest form of shelter” (Scarry 1985, p. 38) diventano gli strumenti con i quali i torturatori infliggono dolore. Non c’è un uomo che prova dolore, esiste solamente un “telefono” che non è un telefono ma solo uno strumento per distruggere un telefono. La tortura viene descritta da Scarry come un processo di oggettivazione: della voce, del dolore, del mondo del prigioniero, che culmina nella disintegrazione dei contenuti della coscienza, nella contrazione e nella dissoluzione finale del mondo del prigioniero. Nell’argomentazione di Scarry l’oggettivazione si caratterizza come un processo di svuotamento di presenza e di significato.

La struttura della tortura trasforma il dolore reale nell’illusione del potere: “In the very processes [the torture] uses to produce pain within the body of the prisoner, it bestows visibility on the structure and the enormity of what is usually private and incommunicable, contained within the boundaries of the sufferer’s body” (Scarry 1985, p. 27)¹⁰. Il dolore è così incontestabilmente reale da rendere per distorsione percettiva reale anche il potere che lo infligge: “Power is cautious. It covers itself. It bases itself in another’s pain and prevents all recognition that there is “another” by looped circles that ensure its own solipsism” (Scarry 1985, p. 59)¹¹.

Tutte le forme di dolore intenso, ad iniziare dalla tortura, distruggono il mondo, nel senso che distruggono ogni senso di presenza nel mondo, ogni artefatto con il quale addomesticiamo, rendiamo familiare e prevedibile questo nostro mondo. Il processo di metaforizzazione linguistica e l’azione che trasforma questi oggetti in oggetti atti a provocare dolore, attraverso il quale un mondo oggettuale familiare viene alienato in un universo ostile capace di causare dolore – come se tutti gli artefatti realizzati per appaesare l’uomo nel mondo, per sostanziare la sua civiltà fossero beffardamente rovesciati in atti di decivilizzazione – disintegra la percezione e contrae il mondo, in una brutale mancanza di senso.

⁹ “In senso generale, nella tortura si manifestano invariabilmente e contemporaneamente tre fenomeni che, se presi separatamente, si succederebbero in quest’ordine: primo, il dolore viene inflitto ad una persona aumentandone progressivamente intensità; secondo, il dolore è così amplificato nel corpo della persona, da venire oggettivato, reso visibile a chi è estraneo al corpo di quella persona; terzo, il dolore oggettivato viene negato in quanto dolore e interpretato come potere, un’interpretazione resa possibile dalla mediazione ossessiva dello strumento” (Scarry 1990, p. 50).

¹⁰ “Provocando scientificamente il dolore nel corpo del prigioniero, essa rende visibile la struttura e l’intensità di ciò che di solito è privato e incommunicabile, racchiuso entro i confini del corpo di chi soffre” (Scarry 1990, p. 49).

¹¹ “Il potere è prudente. Si nasconde. Trova il suo posto nel dolore di un altro e impedisce di riconoscere che c’è un ‘altro’ mediante i circoli viziosi che rendono sicuro il suo solipsismo” (Scarry 1990, pp. 93-94).

Intense pain is also language-destroying: as the content of one's world disintegrates, so the content of one's language disintegrates; as the self disintegrates, so that which would express and project the self is robbed of its source and its subject (Scarry 1985, p. 35)¹².

Questa implosione del linguaggio, la sua regressione inarticolata ai suoni e ai gemiti anteriori al linguaggio ci rimandano al mito di fondazione del linguaggio condiviso dal pensiero europeo e che, secondo Crapanzano, riflette la "particolare figurazione conferita da noi stessi, nel nostro linguaggio, al dolore" (Crapanzano 1996, p. 168). Johan Gottfried Herder inizia il suo *Saggio sull'origine del linguaggio* osservando che "già nella sua qualità di animale, l'uomo è dotato di linguaggio".

Tutte le sue sensazioni fisiche, e fra le violente, ancor più le sensazioni violentissime, quelle di dolore, tutte le passioni vigorose della sua anima si esprimono immediatamente con gridi e voci, con suoni selvaggi e inarticolati (Herder 1954, p. 5).

Per Herder, il dolore è all'origine del linguaggio. Assume forma da grida, suoni, rumori, che la natura non ha rinchiuso in "blocchi di pietra scolpiti" a somiglianza di "egoistiche monadi": essi sono rivolti ad altre creature, anche in assenza di una intenzionale e solidale risposta da parte loro. Essi risuonano, pretendono un eco, da un corpo senziente diretti ad un altro corpo senziente. Herder sottolinea la simpatetica natura della relazione tra il grido e l'eco, tale che coloro che odono le altrui grida di dolore entrano in empatia con quella sofferenza. La distanza tra la spontaneità della romantica risonanza empatica di Herder e il cinismo dubitativo di Scarry, secondo la quale chi è al corrente della sofferenza altrui ne dubita, è segnata dalla differenza e dalla consapevolezza storica tra una collettività tesa a costruire il riconoscimento di appartenenza ad una comune umanità e una umanità fagocitata da una iperbole di differenze, attribuite, rivendicate, trafficate. Il linguaggio per Herder non può che essere invenzione, costruzione, mentre per Scarry è solo in una relazione che possiamo capire quanto essa sia riconoscimento o distruzione del mondo. Nella tortura, nel genocidio, nella guerra, nella violenza in generale, lo spazio e il tempo della comunicazione tra i corpi implode. Per quanto il torturatore sia vicino al prigioniero la distanza tra le loro realtà fisiche è abissale: il prigioniero è schiacciato dal dolore, mentre il torturatore non prova alcun dolore, né coglie quello che tormenta un corpo così vicino a lui. "He is so without any human recognition of or identification with the pain that he is not only able to bear its presence but able to bring it continually into the present, inflict it, sustain it, minute after minute, hour after hour" (Scarry 1985, p. 36)¹³.

Riconoscere la sofferenza dell'altro significa riconoscere l'altro, la sua esistenza nel mondo che condividiamo, l'essere *mindful body*, corpo senziente, tra altri corpi senzienti (Scheper-Hughes-Lock 1987). Non è forse l'assenza di empatia ad essere stata indicata come una delle componenti psicologiche del torturatore, del

¹² "Il dolore intenso distrugge anche il linguaggio: quando il contenuto del proprio mondo si disintegra, si disintegra anche il contenuto del proprio linguaggio; quando l'io si disintegra, ciò che si esprimeva e dava corpo all'io è privato della sua fonte e del suo contenuto" (Scarry 1990, p. 60).

¹³ "Egli è a tal punto privo di qualunque consapevolezza umana del dolore o della capacità di identificarsi con esso che può non solo sopportare la sua presenza, ma può continuamente rinnovarlo, infliggerlo, prolungarlo, minuto dopo minuto, ora dopo ora" (Scarry 1990, p. 61).

mercenario, del criminale di guerra dal nazismo alla guerra dei Balcani – ammesso che, seguendo Scarry, ogni guerra non sia già crimine in sé in quanto amplificazione del dispositivo della tortura?

La voce restituita al prigioniero, al torturato, a chi è ridotto al silenzio, diventano atti che restituiscono alla persona il suo spazio politico fondamentale:

As torture consists of acts that magnify the way in which pain destroys a person's world, self, and voice, so these other acts that restore the voice become not only a denunciation of the pain but almost a diminution of the pain a partial reversal of the process of torture itself. An act of human contact and concern, whether occurring here or in private contexts of sympathy, provides the hurt person with wordly self-extension: in acknowledging and expressing another person's pain, or in articulating one of his nonbodily concerns while he is unable to, one human being who is well and free willingly turns himself into an image of the other's psychic or sentient claims, an image existing in the space outside the sufferer's body, projected out into the world and held there intact by that person's power until the sufferer himself regains his own powers of self-extension. By holding that world in place, or by giving the pain a place in the world, sympathy lessens the power of sickness and pain, counteracts the force with which a person in great pain or sickness can be swallowed alive by the body (Scarry 1985, p. 50)¹⁴.

Trovare un posto per il dolore nel mondo e nelle sue pratiche sociali, contro il potere dell'occultamento e del silenzio: in questo modo il dolore del corpo acquisisce una dimensione sociale e porta a leggere corpo e dolore entro specifici contesti storici. Da qui, e dalla fine degli anni Ottanta, si apre la stagione di maggiore riflessione sul dolore, sia che ne venga approfondita la dimensione universale, sociale e individuale, che svela la sua irriducibilità alla nudità di un semplice fatto biologico, attraverso lo studio della via regia offerta dalla letteratura occidentale e dai discorsi della medicina sul dolore (Morris 1991; Le Breton 1995), sia che venga discussa l'esperienza del dolore cronico come enigma per la biomedicina e ne venga approfondita l'analisi delle narrazioni dei pazienti e cosa il dolore cronico metta in gioco nella loro vita quotidiana ristrutturandola (Del Vecchi-Good-Brodwin-Kleinman 1992). Tutti testi che citano *The Body in Pain* come il giro di boa nell'approccio al dolore e relativamente al problema del dolore e comunicazione. Questa prospettiva sarà ulteriormente approfondita dal volume collettaneo *Social Suffering* (Kleinman-Das-Lock 1997), che approfondisce attraverso temi diversi (dalla salute su scala mondiale agli orrori della guerra e della tortura, dalla violenza di stato ai modi del lutto e della perdita) il nesso tra

¹⁴ “Come la tortura consiste di atti che amplificano il mondo in cui il dolore distrugge il mondo, l'io e la voce di una persona, così questi atti che restituiscono la voce diventano non solo una denuncia del dolore, ma quasi una riduzione del dolore, un capovolgimento parziale del processo di tortura stesso. Un atto comunicativo o di sollecitudine, sia che abbia luogo qui o nell'ambito privato dell'affettività, fornisce alla persona che soffre la possibilità di esprimersi nel mondo: riconoscendo ed esprimendo il dolore di un altro, o dando voce ad uno dei suoi interessi non corporei, cosa che l'altro non può fare, un essere umano che sta bene ed è libero si trasforma prontamente in un'immagine delle esigenze psichiche o di sensibilità dell'altro, un'immagine che si trova nello spazio esterno al corpo di chi soffre, che viene proiettata nel suo mondo e lì mantenuta intatta dalle facoltà di quella persona, finché lo stesso che soffre non riconquisti la sua facoltà di esprimersi. Mantenendo quel mondo in ordine, ossia dando al dolore un posto nel mondo, l'affettività riduce il potere della malattia e del dolore, agendo in opposizione alla forza con cui una persona che prova un grande dolore o è gravemente malata può essere fagocitata dal corpo (Scarry 1990, pp. 81-82).

dolore ed esperienza sociale. È attraverso la relazione tra corpo ed esperienza che è possibile rileggere il dolore tentando di uscire dalle strettoie semplificanti che abbiamo osservato nel periodo anteriore all'uscita del volume di Scarry. Veena Das (Das 1997), nel tratteggiare i significati dell'esperienza della violenza contro le donne nella società indiana, introduce la sua riflessione attraverso le note di Wittgenstein (in *Libro blu e libro marrone*): come può il "mio" dolore essere presente, dimorare, nel corpo di un altro. Wittgenstein utilizza questa frase come esordio di un gioco linguistico. Di nuovo, il linguaggio non distrugge la comunicazione, ma è una richiesta di riconoscimento, che gli altri possono dare o negare. La rappresentazione di un dolore condiviso esiste nell'immaginazione ma non nell'esperienza, e la grammatica filosofica del dolore è una risposta a questa chiamata. In coloro che sono sopravvissuti alla tragedia di Bhopal, o agli stupri di massa reciprocamente perpetrati da Musulmani e Hindu al momento della divisione tra il Pakistan e l'India, il linguaggio quotidiano si frantuma, separandoli dal resto del mondo, e riproduce nella forma più disperata la divisione di genere, la negazione e il silenzio nell'espressione del lutto e della perdita. I corpi delle donne vengono descritti come superfici sulle quali si inscrivono e si leggono testi particolari, le icone delle nuove nazioni. La passività delle donne indiane diventa metafora di una gravidanza, in cui il corpo custodisce una velenosa conoscenza, la consapevolezza del dolore, e testimonia la memoria della violenza subita. Lo studio della sofferenza sociale, e del dolore fisico che quasi sempre essa comporta, in linea con il motivo conduttore dei testi contenuti in *Social Suffering* deve quindi contenere l'analisi del silenzio sociale verso di esso, o almeno, la misura della incapacità sociale a riconoscerlo. Questo deve valere come monito alle scienze sociali in generale, di fronte al pericolo di mimare quel silenzio che collude a perpetuare le forme di sofferenza e di dominio.

Infine, la denaturalizzazione del dolore compiuta da Scarry ha anche, a mio parere, il merito di non incorrere nel facile ricorso a modelli interpretativi derivati dalla psicologia, come quello, decostruito da Roberto Beneduce (2010) che unisce la tortura al trauma o della diagnosi di sindrome da stress post traumatico (PTSD). Come Beneduce dimostra, analizzando genesi e utilizzo della categoria di "trauma" e della sindrome da stress post traumatico (PTSD), un limite intrinseco di entrambe (che nella letteratura medica e psicologica vengono indicate quali probabili conseguenze della tortura) è legata alla mancanza di distinzione teorica tra chi ha intenzionalmente inferto dolore e chi lo ha subito. Una distinzione non solo teorica, perché come sempre di più il dolore del corpo viene fatto ricadere entro le nuove specializzazioni e l'esclusiva competenza della biomedicina, modificando in questo modo il rapporto degli individui con la sofferenza fisica, così una certa interpretazione *psy* degli esiti traumatici della tortura può occultare il legame storico sociale tra l'atto, la memoria dello stesso e le condizioni politiche che hanno prodotto il trauma, riducendo l'individuo alla relazione duale tra psicoterapeuta e paziente e al rimando mnestico con un trauma originario, che affonda le sue radici nell'infanzia del soggetto. Di nuovo siamo davanti ad una impossibilità di dare parola e voce a quanto si è sofferto, che caratterizzano la difficoltà a ricordare, a narrare da parte di chi ha subito tortura o stupro, ma questo silenzio, questa pena ed ostacolo a erigere davanti alla coscienza l'impossibile che

è avvenuto, vengono trasformati da una parte consistente della psichiatria nella naturalizzazione di questa sofferenza, attraverso i tentativi biologistici di dare fondamento al sorgere della sindrome da stress post traumatico legati alla diminuzione cerebrale di cortisolo. Allora il trauma legato ad eventi sociali – sociali perché sono uomini/donne a provocare dolore e sofferenza ad altri uomini/donne – diventa solo la conseguenza di un evento-grilletto che innesca qualcosa già remotamente insito nel soggetto, e nella sua vulnerabilità biologica. Il trauma non fa che attualizzare questa fragilità, che si nasconde nell'ontogenesi del singolo. Non solo: ogni tipo di evento traumatico viene reso isomorfo: terremoti, tortura, guerra, stupro, tsunami, abusi sessuali, incidenti chimici o contaminazioni nucleari, ognuno equivale agli altri in quanto suscettibile di scatenare una reazione traumatica, senza distinguere quanto dovrebbe entrare in una arena politica e giuridica – per responsabilità, volontà, disegno, trascuratezza – e quanto ad essa non può essere ascritto. Questa particolare lettura ci ricorda quanto scrive Hannah Arendt (2001) a proposito di Adolf Eichmann, quando esso, alla consapevolezza delle azioni terribili commesse sostituisce la iattanza per il compito “così difficile” da portare a termine per il partito nazista: “Che compito grande e terribile mi viene chiesto di portare a termine!” In questa nuova e diffusa vulgata del trauma e delle sue conseguenze, interpretare un evento come traumatico prescinde, in questa nuova vulgata, da responsabilità e volizioni, dall'essere stato vittima o carnefice, prescinde da etica e politica. E giova ricordare quanto scrive Elaine Scarry:

While the torturer's physical power over the prisoner is as “real” as the pain it brings about, what is not in the same sense “real” is the translation of the attributes of pain into the cultural insignia of a regime, a regime whose absence of legitimate forms of authority and substantiation has occasioned the functional display. Thus a distinction is being made here between the individual man torturing and his role as representative of a particular set of political and cultural constructs (Scarry 1985, p. 332)¹⁵.

Che resti vigile e intatta la nostra capacità di discernere che cosa è la violenza sociale e le sue conseguenze, come si esprimono, che cosa nascondono all'individuo come alla società che lo ospita, manifestando il ventriloquismo dei poteri.

¹⁵ “Mentre il potere fisico del torturatore sul prigioniero è tanto “reale” quanto lo è il dolore che provoca, ciò che non è “reale” nello stesso senso è la trasformazione degli attributi del dolore nei simboli culturali di un regime, un regime che l'assenza di forme legittime di autorità e convalidazione ha reso un fenomeno illusorio. In questo modo, viene fatta una distinzione tra il singolo uomo che tortura e il suo ruolo di rappresentante di un dato insieme di strutture politiche e culturali” (Scarry 1990, p. 100).

Bibliografia

Abad V.-Boyc E., *Issues in psychiatric evaluation of Puerto Ricans. A sociocultural perspective*, "Journal of Operational Psychiatry", 10, 1979, pp. 28-39.

Arendt H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2001.

Beneduce R. a), *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Beneduce R. b), *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Canguilhem G., *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1966.

Cozzi D. – Nigris D., *Gesti di cura*, Colibri, Milano 1995.

Crapanzano V., *Riflessioni frammentarie sul corpo, il dolore, la memoria*, in *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, a cura di M. Pandolfi, Meltemi, Roma 1996, pp. 156-180.

Das V., *Language and body: transactions in the construction of pain*, in A. Kleinman-V. Das-M. Lock, *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1997, pp. 67-91.

Del Vecchio Good M.-J.-Brodwin P.E.-Good B.J.-Kleinman A., *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, University of California Press, Berkeley -Los Angeles-Oxford 1992.

Gruppo Ligure per un Ospedale senza Dolore, *Il dolore nei pazienti ricoverati. Metodologia, organizzazione e risultati preliminari di uno studio in Liguria*, "Rivista Italiana di Cure Palliative", vol. 2, 2000, 1, pp. 13-19.

Herder J. G., *Saggio sull'origine del linguaggio*, La Nuova Cultura, Roma 1966.

Kleinman A.-Das V.-Lock M., *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1997.

Le Breton D., *Anthropologie de la douleur*, Métailié, Paris 1995.

Morris D., *The Culture of Pain*, University of California Press, Berkeley 1991.

Nguyen V.-K., *Il corpo critico e la critica della razionalità: l'AIDS e la produzione di esperienza in un ospedale universitario nordamericano*, in *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, a cura di M. Pandolfi, Meltemi, Roma 1996, pp. 57-74.

Ohnuki-Tierney, *Illness and healing among the Sakalin Aimu*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.