

Leonidas K. Cheliotis (Queen Mary University of London)

LA MECCANICA SOCIOSPAZIALE DELLA DOMINANZA. TRASCENDERE LA DUALITÀ ESCLUSIONE/INCLUSIONE

1. Introduzione. – 2. Bauman su distanza spaziale, invisibilità ed esclusione fisica. – 3. *Contra* Bauman: prossimità spaziale, visibilità ed esclusione fisica. – 4. Il potere della conoscenza e la conoscenza del potere: *panopticon* e oltre. – 5. Note conclusive: oltre “esclusione/inclusione”.

1. Introduzione

Vorrei iniziare questo articolo¹ riportando la variante argentina di una leggenda metropolitana dalla portata internazionale. Quando Juan ed Evita Perón decisero di costruirsi un rifugio piuttosto lussuoso situato nei sobborghi di Buenos Aires, lontano dalle *villas miserias* ormai al collasso abitate soltanto da poveri migranti, venne stabilito un rigido regime di sorveglianza attorno al sito, per evitare furti di materiale di valore. Tutti i giorni, alle dodici in punto, un operaio appariva però al cancello d'uscita spingendo una carriola carica di paglia. Le guardie erano convinte che qualcosa di illecito si ripettesse puntualmente sotto i loro occhi giorno dopo giorno, per cui ispezionavano minuziosamente la paglia ma, con loro estremo disappunto, non trovavano nessuna prova che l'operaio stesse effettivamente facendo qualcosa di illegale. Finché, un anno dopo, una delle guardie si imbatté nell'operaio, che godeva tra l'altro di un'aria sicura e prospera, e così, divorato dalla curiosità oltre che preso da una certa invidia mista ad ammirazione per l'ingegno dimostrato da quella sua vecchia conoscenza, poté finalmente chiedergli: “Ora che tutto è finito posso sapere che cosa rubavi ogni giorno da quella proprietà del signor Perón?”. Al che l'operaio sussurrò nell'orecchio della guardia: “carriole”.

Per il filosofo Slavoj Žižek la lezione che qui ci viene impartita è metodo-

¹ Una versione precedente di questo articolo è stata presentata al seminario dello Scottish Centre for Crime and Justice Research and the Department of Sociology, Anthropology & Applied Social Sciences, Glasgow University, il 29 ottobre 2008. Devo perciò ringraziare tutti i partecipanti e in particolare Sarah Armstrong, Michele Burman, Lindsay Farmer, Fergus McNeill e Mike Nellis. Molto utili mi sono stati anche i commenti di Katja Franko Aas, Maria Archimandritou, Andrea Mubi Brighenti, Lilie Chouliarakis, Roger Cotterrell, Spiros Gangas, Loraine Gelsthorpe, Alison Lieblich, Shadd Maruna, John O'Neill, Marilyn Strathern, Loïc Wacquant, Nicholas Xenakis e Sappho Xenakis. La responsabilità di eventuali errori resta mia. La traduzione italiana è di Andrea Mubi Brighenti.

logica: «non bisognerebbe mai dimenticare di includere dentro il contenuto di un atto di comunicazione l'atto di comunicazione stesso, dal momento che il significato di ogni atto di comunicazione implica riflessivamente che c'è stato un atto di comunicazione» (S. Žižek, 2009, 21). Da un punto di vista sostanziale, perciò, occorre tracciare una distinzione tra verità empiriche e verità ideali, tra fatti variabili derivati dalla comunicazione per forza di abitudine e conoscenza reale, immutabile. Nel primo caso, è di secondaria importanza che i subordinati trovino strategie vincenti per battere la legge sul suo stesso terreno; ovvero è di secondaria importanza se l'operaio dell'esempio abbia sussurrato una semplice bugia nell'orecchio del suo vecchio oppressore allo scopo di fargli capire che era stato in grado di superarlo sul piano dell'astuzia. Importa altrettanto poco se vi sia mai stato un incontro tra i due. A un primo livello, l'inganno risiede in quello che Žižek descrive come «il nostro errore nel non includere nella lista dei sospetti anche l'idea di un sospetto (generalizzato) (...). Questa è la prima cosa da tenere a mente riguardo al modo in cui l'inconscio lavora: esso non è nascosto nella carriola, è la carriola» (*ivi*, 21). Al secondo livello, l'inganno risiede nella nostra incapacità di riconoscere che rappresentazioni del genere servono gli interessi di coloro che posseggono o controllano i mezzi di produzione culturale – coloro che sistematicamente elaborano narrazioni compiacenti e sono in grado di riassorbire le contro-narrazioni nel quadro dogmatico, a volte anche fingendo di preservare in tal modo le virtù civiche stesse che in realtà stanno negando (S. Žižek, 2008, 8-33; *cfr.* anche R. Kearney, 1994).

Sembra che ci sia un “effetto carriola” all'opera nel modo in cui vengono prodotte e riprodotte le basi fisiche dell'esclusione sociale. La nascita, sopravvivenza e diffusione di fenomeni come la segregazione sociale sono spiegabili con il fatto che le sue cause di fondo e la sua stessa essenza tendono a sfuggire alla nostra attenzione. Contro un presupposto diffuso, condiviso anche da Zygmunt Bauman, questo articolo comincia dimostrando che l'esclusione fisica non presuppone l'invisibilità delle vittime, né deriva dalla sospensione di connessioni cognitive, legami emotivi e inibizioni morali che si ritiene accompagnino l'invisibilità. Infatti, si possono intraprendere atti diretti e consapevoli di esclusione fisica anche quando le vittime sono conosciute in un modo che provoca sdegno morale e che fornisce legittimità alla violenza interpersonale e inter-gruppo. Sostengo, dunque, che l'esclusione cognitiva degli altri dalla categoria morale di umanità (in altre parole, la subumanizzazione) sia ciò che nutre lo sdegno morale e che fornisce supporto morale all'esclusione fisica delle vittime. La subumanizzazione cognitiva, inoltre, è resa possibile solo attraverso mediazioni simboliche precedenti che trasgrediscono i confini spaziali e intralciano la capacità di comprendere, sentire, valutare e reagire al mondo esterno. Finché tuttavia le me-

diazioni in questione operano secondo i differenziali di potere che esse riflettono e aiutano a sostenere, risulta necessario spostare l'attenzione dal fenomeno dell'esclusione alla "meta-categoria" di dominazione. In ultima analisi, se è la relegazione cognitiva degli altri allo *status* di esseri moralmente inferiori ciò che pavimenta la via verso l'esclusione fisica, questo stesso fatto costituisce anche un potente mezzo per attuare, diffondere e perpetrare stati di dominazione. Il processo di subumanizzazione mediata è la ragione per cui l'inclusione spaziale e la corretta visibilità non solo sono condizioni insufficienti per la non-violenza, ma potrebbero anche nascondere forme "soft" di dominazione.

La proposta avanzata in questo articolo segue un metodo platonico-idealistico, secondo il quale numerosi esempi, dalle prigioni sulle due sponde dell'Atlantico, allo sterminio degli ebrei nella Seconda guerra mondiale, fino all'elevato tasso di mortalità infantile nel Nord-Est del Brasile ai nostri giorni, «indica[no] la trascendente vitalità di un'Idea che esemplificano, dove l'Idea è il punto di riferimento fisso degli esempi, cangianti e sempre diversi fra loro, dell'esperienza» (S. Žižek, 2001, xi). Il rischio di minimizzare o persino trivializzare l'eccezionalità di quelle forme sociali va controbilanciato con l'abilità di tracciare connessioni e svelare pratiche di dominazione nascoste nella condotta normativa quotidiana della gente normale (N. Scheper-Hughes, 2002). Oltre a questi vantaggi analitici, questo tipo di teorizzazione produce maggiore efficacia sostanziale per intervenire sui fenomeni. Come sostengono gli studiosi marxisti, così come non possiamo comprendere le dinamiche della dominazione senza decodificare cosa o chi viene dominato, altresì non possiamo pienamente comprendere – per non dire rafforzare – le dinamiche di resistenza se prima non definiamo i poteri che la resistenza deve superare (si vedano, tra gli altri, P. Bratsis, 2002; P. Scraton, 2002; S. Žižek, 1994).

2. Bauman su distanza spaziale, invisibilità ed esclusione fisica

In generale l'esclusione si riferisce a quei processi di marginalizzazione collettiva e disaffiliazione da quei sistemi sociali, economici, politici e culturali che, visti nel loro insieme, servono a integrare gli esseri umani nella società. In tal senso, esclusione significa, più che non semplicemente povertà o posizione di debolezza sociale, mancanza della possibilità di godere di diritti diversi ma tra loro collegati, come uno stipendio, una casa, un potere d'acquisto, l'accesso ai servizi sanitari e un giusto trattamento di fronte alla legge (*cfr.* J. Young, 1999). Quando è particolarmente avanzata, l'esclusione comporta limitazioni logistico-territoriali e fisiche, come la carcerazione dei gruppi inferiorizzati (*cfr.* L. Wacquant, 2002).

Zygmunt Bauman (1992; 2000) mette in relazione la gestione politica degli spazi con il regno delle percezioni e dell'etica. Nella mia chiave di lettura, vi sono tre assunti impliciti nel suo discorso. Il primo è il presupposto che tutte le azioni seguano un giudizio morale. In altre parole, l'azione può essere intrapresa solo se in accordo con principi morali, o almeno – e questo è ciò che più interessa Bauman – non discordante con essi. Il secondo presupposto è che l'oggetto del giudizio morale non sia soltanto ciò che dall'esterno produce una reazione nel soggetto, ma anche la reazione e il soggetto stesso: atteggiamenti verso gli altri che non possono non riflettersi sul sé. Il terzo presupposto è che l'esercizio del giudizio morale sia sempre preceduto dall'atto della percezione, che implica facoltà cognitive ed emotive.

Naturalmente, elaborare un giudizio morale valido e intraprendere su tale base un'azione morale non possono avvenire senza un ruolo attivo della percezione. Perciò Bauman sostiene che, eliminando o sospendendo la comunicazione, le pratiche di isolamento spaziale servono a soffocare le precondizioni cognitive ed emotive di un giudizio morale valido, ponendo anche i fondamenti per la propria riproduzione. Nella sua spiegazione geopolitica dell'istituzione carceraria Bauman spiega che la proibizione di qualsiasi interazione tra prigionieri e pubblico depriva i primi di qualsiasi qualità idiosincratica, oltre che di circostanze e informazioni che potrebbero rendere la loro inclusione un requisito morale agli occhi dei secondi. Nelle parole di Bauman, il prigioniero «diventa un Alieno e viene tenuto in questa condizione in modo permanente» (Z. Bauman, 2000, 28). La moralità in questo senso ha solo un valore negativo di non violazione.

Sarebbe una diagnosi fin troppo indulgente, tanto indulgente da risultare fuorviante, attribuire priorità temporale alla unicità personale come oggetto di invisibilizzazione, se si trascurasse che è al contrario l'umanità comune ad essere sotto attacco in primissima istanza. Infatti, per quanto possa essere vero che la negazione dell'individualità è equivalente alla negazione di un qualcosa che è intrinseco alla natura umana, la segregazione spaziale e il processo di invisibilizzazione perseguono *anzitutto* lo scopo (*superiore*) di togliere all'invisibile lo *status* di membro della razza umana, un insieme all'interno del quale l'individualità non è altro che una qualità accessoria. Bauman sembra riconoscere molto bene questo punto nei suoi lavori precedenti, in cui descrive le condizioni sociali che hanno preparato il terreno per l'Olocausto. Parla infatti di una naturale invisibilità dell'umanità delle vittime come di una «pillola per addormentare la morale», necessaria per «trasformare individui non moralmente degenerati in assassini o comunque in collaboratori consapevoli di far parte di un processo volto a sterminare degli esseri umani» (Z. Bauman, 1992, 26). Innanzitutto, l'allontanamento dalla vista delle vittime e la conseguente loro riduzione a entità prive di anima distrug-

ge ogni possibilità di identificazione, ciò che a sua volta provoca la rimozione di tutte le inibizioni a infliggere dolore e sofferenza ad altri esseri umani. Non c'è infatti nulla che possa disturbare il senso morale degli aguzzini né, di conseguenza, niente di immorale nel seviziare qualcosa che non è riconosciuto come umano.

Ma, come lo stesso Bauman non manca di notare, rendere invisibili le vittime e la loro umanità significa rendere invisibile anche il loro altrimenti atroce destino. Questo, a sua volta, espropria la capacità di provare compassione, ciò che Hannah Arendt descrive come «la pietà istintiva, animale, che ogni individuo normale prova di fronte alla sofferenza fisica degli altri» (H. Arendt, 1964, 113, citata da Z. Bauman, 1992), e rende totalmente impossibile, per non dire masochistico, ogni esame di coscienza. Il discorso di Bauman merita di essere citato per esteso:

Quando si uccide “a distanza”, l'intervallo tra l'assassinio e un atto totalmente innocente – come premere un grilletto, dare corrente al circuito di una sedia elettrica, o premere il pulsante di una tastiera – tende a rimanere una nozione puramente teorica, e tale tendenza viene incoraggiata dalla pura e semplice discrepanza tra la scala con cui si misura il risultato e quella in cui si misura la sua causa immediata – un'incommensurabilità che trascende la comprensione che ci viene richiesta per capire eventi legati alla vita di tutti i giorni. Diventa dunque possibile per un pilota sganciare una bomba su Hiroshima o su Dresda, svolgere i compiti necessari per inviare un missile teleguidato, per progettare tipi di bombe atomiche sempre più devastanti – e tutto questo senza sentirsi sminuiti nella propria integrità, o senza neppure avvicinarsi ad un collasso di ordine morale. (...). Allo stesso modo, una camera a gas riduce il ruolo del killer a quello di un “operatore sanitario” a cui viene richiesto in fondo solo di svuotare un contenitore pieno di “disinfettante” attraverso una botola situata sul tetto di un edificio, l'interno del quale non viene visto in nessun modo (Z. Bauman, 1992, 25-6).

Per riassumere, Bauman sostiene che la distanza spaziale e sensoriale assicura una distanza morale, non tanto narcotizzando la percezione e le domande sul bene e il male, ma facendo scivolare sottilmente le associazioni cognitive, le paludi emotive e il torto morale in non-opzioni. Nel prosieguo di questo articolo confuto l'argomento di Bauman esaminandolo, sociologicamente e filosoficamente, *a contrario*.

3. *Contra* Bauman: prossimità spaziale, visibilità ed esclusione fisica

Sicuramente la prossimità spaziale consente l'identificazione mostrando in pieno il fatto essenziale dell'umanità comune, vale a dire il fatto che tutti gli individui appartengono a un'unica specie. Ma questo non implica che com-

passione o pietà siano automaticamente attivate dalla vista della sofferenza fisica dell'altro. Né di conseguenza implica che la sofferenza umana smetta di esistere per il fatto di divenire visibile (come verrà mostrato tra poco, non garantisce neppure che la compassione lenisca la sofferenza). L'esperienza ci insegna che, vuoi per dolo vuoi per omissione, l'infliczione di sofferenza non preclude la visibilità del sofferente o la consapevolezza dell'atto e delle sue conseguenze. Di fatto, né la familiarità né la consanguineità salvaguardano contro la sofferenza visibile dell'altro. Ci sono molti esempi, come le innumerevoli storie di abusi domestici, in cui spesso le donne che li subiscono divengono corresponsabili della propria stessa vittimizzazione, o i numerosi casi di persone anziane condannate alla morte sociale e fisica, priva di qualsiasi dignità, in strutture di cura fatiscenti, vittime non solo del cinismo istituzionale e dell'indifferenza delle persone che lavorano in tali strutture, ma anche dell'esiziale passività dei loro parenti (N. Scheper-Hughes, 1992, 40-4). L'antropologo Anton Blok si spinge fino a invertire l'argomento, suggerendo che la vicinanza spaziale sia una delle radici, e neppure tra le meno importanti, della violenza fisica. Nella sua rassegna della letteratura etnografica sulle guerre tribali, che vanno dalle guerre civili nell'ex Jugoslavia e in Ruanda alla persecuzione dei Burakumin in Giappone, ai linciaggi nel Sud degli Stati Uniti che seguirono l'abolizione della schiavitù, Blok dimostra che gli scontri più duri accadono di solito tra comunità che vivono l'una in prossimità dell'altra. «Come ha detto il Mae Enga nelle Highland occidentali della Papua Nuova Guinea: "Noi sposiamo la gente che combattiamo"» (A. Blok, 2001, 119).

Inoltre, la violenza fisica contro l'altro, come anche la complicità passiva nella violenza, non è necessariamente in opposizione a principi morali soggettivi e potrebbe perfino servire a rafforzarli. Analizzando dati secondari sulle persone che, durante l'occupazione nazista dell'Europa, hanno aiutato gli ebrei e su quelli che non l'hanno fatto, Federico Varese e Meir Yaish (2000) hanno trovato che un'aperta richiesta di aiuto aumentava notevolmente la possibilità di venire salvati, in particolare nel caso in cui tale richiesta venisse formulata da una persona con cui si aveva un certo grado di familiarità (ad esempio amici o familiari). Varese e Yaish, comunque, sono riluttanti ad attribuire alle sole richieste di aiuto la capacità di mettere in moto quelle emozioni empatiche necessarie per «indurre un osservatore a intervenire» moralmente (*ivi*, 328), privilegiando piuttosto i vantaggi cognitivi che tali richieste di aiuto suscitavano, vantaggi capaci a loro volta di dare origine a un giudizio e a un'azione morale. «L'importanza di venire interpellati», concludono gli autori, sta nella sua potenzialità pratica e situazionale di favorire disposizioni all'empatia verso casi concreti di persone in difficoltà. Il ruolo del senso di colpa che consegue alla decisione consape-

vole di non agire non dovrebbe venire «esagerato da una razionalizzazione *ex post*, basata su una visione peraltro largamente accettata (dopo la guerra) che aiutare degli ebrei in difficoltà fosse un atto legittimo (...). Solo coloro che avrebbero potuto aiutare e non l'hanno fatto dovrebbero sentirsi in colpa» (*ivi*, 322). Ne segue che il contenuto morale e il significato della condotta interpersonale si estendono al di là della loro dimensione spaziale. La condotta dipende dalla percezione, ovvero da quel che l'altro significa per noi. Nella percezione, la variabile spaziale viene sovradeterminata da variabili precedenti, extra-individuali, e in particolare dagli stereotipi (A. J. Vetlesen, 1994). Il vero problema risiede perciò nella distorsione della familiarità, ovvero nella variabile emotivamente carica della conoscenza dell'altro in modalità che danno sostegno morale alla nostra immoralità contro di esso.

Che si manifesti come odio o come altre forme affettive, la familiarità distorta consiste nella “subumanizzazione” degli altri, come esclusione cognitiva dall'ordine *morale* dell'appartenenza alla specie umana. Non è l'esclusione spaziale, dunque, ma l'incompiuto processo di inclusione nella categoria di persona umana ad essere in gioco – ciò che Durkheim descrisse nei termini di una “sacralizzazione” della persona (H. Joas, 2008). Il modo in cui concettualizziamo la politica dello spazio deve perciò essere meglio specificato: non c'è niente di dannoso per la morale dei perpetratori, né di conseguenza niente di umanamente immorale, nel trattare disumanamente i *sub-umani*. Il ritenuto possesso di tratti subumani viene considerato molto più importante di ogni altra caratteristica, uno “*status principale*” (*master status*) nel senso di una conoscenza che incornicia tutte le altre informazioni sull'individuo o il gruppo in questione (H. Becker, 1987, 37) e che attenua il nostro desiderio di ottenere delle ulteriori informazioni (E. M. Schur, 1971). Ecco perché, come sostiene Vetlesen nel suo ultimo lavoro, il contesto in cui avvenne l'Olocausto dovrebbe essere compreso come una situazione in cui «la vittima rimane ben visibile, ma è visibile nella misura in cui su di essa si è *legittimati a compiere qualsiasi atrocità come se tali atrocità fossero necessarie*» (A. J. Vetlesen, 2005, 27, corsivo originale). La precedente subumanizzazione delle vittime rende superfluo l'utilizzo di tecniche di diniego (ad esempio, richiamarsi alla contingenza o sminuire il male; *cfr.* S. Cohen, 2001). In questo caso il diniego sembra discordante rispetto alle restrizioni morali del momento.

Se dunque il contatto e la comunicazione a cui esso dà origine – per quanto travagliata possa essere – non sono sufficienti come isolanti contro la violenza fisica, è il caso di spostare il *focus* di attenzione dalle *esperienze* reali ed immediate, *personali e interpersonali* (*Erlebnisse*), al regno, elusivo e sfumato, delle *forme sovrapersonali* (*Gestalten*), in particolare concen-

dosi sui modi e sulla misura in cui «le dita della società si spingono brutalmente all'interno di questo contatto, mettendo ciascuno di noi al suo posto» (E. Goffman, 1970, 91)². Il punto è più complesso del famoso teorema di William I. Thomas secondo cui «se gli uomini definiscono una situazione come reale, sono reali anche le conseguenze di tale situazione» (W. I. Thomas, D. S. Thomas, 1928, 572). Come ravvisa Robert Merton, il soggettivismo totale, «l'idea secondo la quale la realtà sociale consiste solamente di definizioni, percezioni, etichette, credenze, assunzioni, desideri, e così via», in effetti rischia di trasformare il teorema di Thomas in un'altra massima fallace: «se gli uomini *non* definiscono una situazione come reale, anche le conseguenze di tale situazione non sono reali» (R. K. Merton, 1976, 175, corsivo originale). Il suggerimento di Merton è quello di non perdere mai di vista le forze oggettive (demografiche, economiche, ecologiche eccetera) che influenzano le azioni degli esseri umani provocando conseguenze imprevedibili. Nelle energiche parole del sociologo Arthur Stinchcombe, che attenuano l'enfasi sul soggetto posta da William I. Thomas con quella sull'oggetto posta da Karl Marx, «le persone definiscono le situazioni, ma non secondo la propria volontà» (A. L. Stinchcombe, 1975, 15-6). E non deve indurre in inganno il fatto che a volte le situazioni indotte dalla società possano comunque risultare piacevoli. L'esperienza del piacere individuale, proprio come l'atto di infliggere dolore agli altri che tale piacere spesso presuppone, non è reale nella sua definizione. «[C']è bisogno di una controparte di questo tenore al teorema di Thomas: e se gli uomini *non* definiscono situazioni reali come reali, esse *possono* nondimeno avere delle conseguenze reali. (...) Nella società, come in altri ambiti, ciò che tu non sai, o che non hai notato, *può* comunque nuocerti» (R. K. Merton, 1976, 177, corsivo originale).

Nella prossima sezione passo dunque a considerare il processo attraverso il quale forze oggettive vengono ad esercitare la loro influenza sulla percezione umana e possono rendere l'esercizio deliberato della violenza così normale che la sua immoralità rimane impercettibile.

² La necessità di questo salto concettuale è corroborata dal fatto che le conoscenze classificatorie e le definizioni socialmente standardizzate possono esistere e persistere non solo contro, ma anche indipendentemente dalla visibilità immediata dello stigma in questione. Ad esempio, i neri delle inner-city negli Stati Uniti non riusciranno mai a passare per «buoni» impiegati di classe media solo a causa del loro luogo di residenza, anche se cercano di mascherare la loro «macchia territoriale» con tecniche di gestione delle impressioni (L. Wacquant, 2008). Analogamente i prigionieri hanno uno *status* sociale disprezzato anche se cercano sempre di nascondere questa piega della loro identità personale agli stranieri, ai conoscenti e persino alle persone intime (*cfr.*, ad esempio, J. Murray, 2007).

4. Il potere della conoscenza e la conoscenza del potere: *panopticon* e oltre

Un punto utile da cui partire è la ricerca di Michel Foucault sui concetti di potere, conoscenza e razionalità, e sul loro legame con le strutture, la cultura e le pratiche della carcerazione e controllo sociale in età moderna e post-moderna. Nel suo seminale *Sorvegliare e punire*, Michel Foucault (1976) prende in prestito l'idea di Bentham di prigione panottica, datata diciottesimo secolo, con il suo ispettore onnisciente ben nascosto nella torre centrale dalla quale si dipartono, a raggiera, delle celle dove tutto è perfettamente visibile, per descrivere ciò che egli concepisce come un fondamentale salto qualitativo nella "microfisica del potere": da un sistema penale e da una dominazione e controllo sociale piuttosto arcaici, che presuppongono una palese manifestazione di violenza volta a sottomettere il corpo nella sua dimensione fisica, a un apparato che pur non essendo per nulla inferiore quanto a tirannia, è sicuramente molto più sottile. Tale apparato mira, in prima istanza, a disciplinare lo spirito mediante delle norme istituzionali rigide e severe, fatte applicare da una sorveglianza costante – o per lo meno dall'illusione di una sorveglianza costante – e infine a creare un corpo autocontrollato e autodisciplinato senza fare ricorso alla forza bruta. I rituali dei supplizi effettuati in pubblico dall'*ancien régime*, afferma Foucault, gradualmente si trasformano nella prigionia di stampo panottico, un sistema punitivo molto più sottile, in quanto è il prigioniero stesso che, essendo ben conscio del controllo continuo, quandanche non verificabile, da parte dei suoi guardiani, «prende a proprio conto le costrizioni del potere; le fa giocare spontaneamente su se stesso; iscrive in se stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli; diventa il principio del proprio assoggettamento» (M. Foucault, 1976, 202-3). Pertanto, visto che rendere i corpi docili e manipolabili non ha mai cessato di essere lo scopo ultimo delle istituzioni penali (come del resto di ogni altro tipo di istituzioni statali, quali scuole, ospedali ed esercito) la sorveglianza totale, della quale i bersagli siano perfettamente consapevoli, è diventata il metodo più efficace per arrivare allo scopo.

La visibilità, ne consegue, può ben essere una metafora della conoscenza, connettendosi inestricabilmente con l'esercizio del potere. Viceversa, eventuali asimmetrie nella visibilità servono a riprodurre le asimmetrie di potere/conoscenza dalle quali vengono prodotte, in un circolo vizioso senza fine. Paradossalmente, se tali asimmetrie funzionali devono essere mantenute allora le asimmetrie del potere e della conoscenza devono rimanere nascoste. Andrea Brighenti sostiene la necessità di comprendere il potere di stampo panottico non semplicemente nei termini di un'asimmetria di visibilità di primo grado tra l'osservatore e l'osservato, in una struttura fisica data, là dove

le asimmetrie sono visibili, ma come un diagramma logico molto più ampio che consiste «*in un'asimmetria di visibilità di secondo grado*, tra coloro che sono consapevoli dell'esistenza di tale diagramma e coloro che invece non lo sono» (A. Brighenti, 2007, 336, corsivo originale). Le osservazioni di Brighenti ci permettono di liberare la dialettica guardia-prigioniero dai confini ristretti della prigione e di ricollocarla nel bel mezzo di un modello analitico di interesse generale in cui il potere e la conoscenza detenuta da soggetti invisibili corrisponde a ciò che è astutamente sollecitato ai soggetti visibili, siano essi prigionieri o guardie sottoposte a loro volta a un controllo (si veda anche T. Newburn, S. Hayman, 2002)³.

Ritornero tra poco sui modi specifici in cui asimmetrie di visibilità di secondo ordine possono essere prodotte nei differenti livelli sociali. Come introduzione generale a tali considerazioni potremmo però analizzare più in profondità il ruolo cruciale che hanno, secondo Foucault, le formazioni discorsive strategiche nella produzione e riproduzione della dominazione. Nell'*Archeologia del sapere* Foucault (1971) distingue tra il visibile e l'enunciabile, dove il primo è l'estetico visuale mentre il secondo è il semiotico che dà forma e contenuto all'estetico. L'enunciabile è ciò che Foucault associa con il discorsivo, o altrimenti con quel particolare insieme di affermazioni verbali già pronte all'uso, utilizzate per dare un senso al mondo esterno in un dato periodo storico. Poiché le "cose" acquistano significato solo all'interno di un discorso – nelle sue prime opere Foucault si spinge fino a suggerire che «niente ha significato al di fuori del discorso» – non è un caso che il potere cerchi di controllare anzitutto le potenzialità del discorso attraverso le quali ci viene permesso – o non ci viene permesso – di osservare la realtà.

Il fatto che il potere si ingegni a tracciare i limiti del visibile (chi vede cosa, e nei termini di chi) dimostra la supremazia dell'enunciabile, poiché lo scopo latente è di adattare il primo al secondo, facendo sì che quest'ultimo ne venga rafforzato (*cfr.* S. Hallsworth, T. Young, 2008; A. Brighenti, 2007). Infine, come Foucault stesso riconosce nei suoi ultimi lavori "post-struttura-

³ Ciò non implica necessariamente una manipolazione consapevole da parte dei potenti per ottenerne dei vantaggi. Basandosi sul lavoro di Erich Fromm, ho sostenuto altrove che, *primo*, una concezione di auto-rispetto è inerente all'esercizio del potere, combinata con la posta in palio e il rischio della sua perdita e che, *secondo*, gli standard con i quali le élite misurano la propria performance morale segue direttamente il loro carattere sociale, vale a dire la somma totale dei tratti psichici inconsci tipici degli individui di una data classe sociale. Finché perciò le élite cercano di istigare delle percezioni pubbliche favorevoli ai propri interessi di classe, si assicurano in primo luogo di «essere giuste, che i loro fini sono giustificati, al di là di ogni dubbio» precisamente perché esse occupano una posizione dominante nello spazio sociale (E. Fromm, 1965, 83; *cfr.* anche L. K. Cheliotis, in preparazione).

listi”, lo scopo del genealogista è di scoprire i legami tra i significati, siano essi simili o dissimili, non concentrandosi su relazioni di significato di tipo logocentrico, ma su relazioni significative di potere. Ciò che permette al genealogista di tracciare la storia delle relazioni umane non sono solo le connessioni a livello del linguaggio, ma l’«intelligibilità delle lotte, delle strategie e delle tattiche» (M. Foucault, 1980, 114). Prendendo in prestito le parole di Wacquant quello che noi dobbiamo analizzare sono le visioni e le divisioni, e i meccanismi simbolici e materiali di interconnessione che inscrivono «i confini nell’oggettività dello spazio sociale e nella soggettività dello spazio mentale» (L. Wacquant, 1997, 225).

Poiché la lotta per il potere ha delle forti istanze simboliche, il discorso è allo stesso tempo una delle armi e il terreno di battaglia. Le strutture “strutturanti” e “strutturate” forniscono i mezzi per capire il mondo ma sono anche il mezzo attraverso il quale le visioni del mondo vengono comunicate e diffuse (cfr. anche P. Bourdieu, 1988, 164-6). Il processo di produrre, riprodurre e appropriarsi di certe visioni del mondo permette alla gente non soltanto di rappresentarsi, ma anche di costituirsi come un gruppo distinto e ben identificabile. Ciò che conta come distintivo delle classi che si formano attraverso questo sistema non è la proprietà o la non proprietà dei mezzi di produzione, e nemmeno un certo grado di autocoscienza, almeno non nel tradizionale senso di stampo marxista. Le classi, come afferma Bourdieu, sono un gruppo di attori che condividono un “inconscio di classe”, vale a dire simili disposizioni percettive verso le proprie posizioni nello spazio sociale, più precisamente nella misura in cui essi occupano un posto centrale o periferico rispetto a tale spazio (*ivi*, 235). A questo bisogna aggiungere che la disposizione consolida la posizione espressa: con ciò, il circolo della *violenza simbolica* è completo.

Poiché «l’*autorità viene al linguaggio dal di fuori*» (P. Bourdieu, L. Wacquant, 1992, 147, corsivo originale), come ci ricorda Benveniste nella sua analisi dello *skeptron* dato nel testo omerico all’oratore in procinto di parlare, non c’è da meravigliarsi che il potere di inculcare e diffondere una visione di divisioni sociali sia direttamente riconducibile, per analogia, al capitale simbolico, cioè al «potere di coloro che hanno ottenuto abbastanza riconoscimento da essere in grado di imporre ulteriore riconoscimento» (*ivi*, 23). Infine, il compito del genealogista è quello di scoprire i processi in base ai quali la mera proprietà dei mezzi di produzione *culturale* manifesta i suoi effetti, l’eterna «lotta simbolica per la produzione del senso comune o, più precisamente, per il monopolio della nomina legittima come imposizione ufficiale – esplicita e pubblica – della visione legittimata del mondo sociale» (*ivi*, 239, corsivo originale). E «per spiegare questa azione-a-distanza, questa reale trasformazione effettuata senza contatto fisico, dob-

biamo, come per la magia secondo Marcel Mauss (2000), ricostruire la totalità dello spazio sociale in cui vengono create le disposizioni e le credenze che rendono possibile l'efficacia della magia del linguaggio» (P. Bourdieu, L. Wacquant, 1992, 148).

Scheper-Hughes, tra gli altri, estende l'osservazione fatta dai teorici dello "stato dalla mano gentile" (*gloved-hands-of-the-state*), che l'ingiustizia venga misconosciuta a causa della sua stessa familiarità, per includervi le varie forme di dominazione esplicitamente violente e brutali⁴. Scheper-Hughes descrive «una specie di *continuum* genocida, composto da una moltitudine di "piccole guerre e genocidi invisibili" perpetrati negli spazi sociali ordinari, perfettamente previsti dalla normativa in vigore, quali ad esempio scuole pubbliche, cliniche, ospedali pubblici, case di riposo, prigionie, istituzioni di pena e obitori» (N. Scheper-Hughes, 1992, 32). Scheper-Hughes collega la facilità con cui si può scatenare la violenza portata fino al genocidio a dei processi discorsivi precedenti volti a deumanizzare le vittime, oltre alle varie precondizioni emotive e morali di tali azioni, che vanno dalla mera indifferenza dell'"effetto osservatore" a un odio fervente, sentito come legittimato. Nel suo duro resoconto etnografico sul "(m)othering" nel Nord-Est del Brasile, ad esempio, i bambini in soprannumero, ammalati e spaventosamente denutriti, vengono lasciati morire dalle loro madri, anch'esse in condizioni disperate, "di indifferenza" (*à míngua*). Le madri ritenevano che, in quanto mandati da Dio, i bambini stessi volessero ritornare in paradiso per diventare dei santi di ordine minore, preposti alla cura dei loro familiari. Tutto questo era visto, incoscientemente, come il volere divino. Di qui la qualifica ambivalente dei bambini: da una parte condannati, dall'altra bambini-angeli (*anjinbos*). Come si esprime una delle donne:

Dio prende [questi bambini] per salvarci dalle sofferenze (...). Dio conosce il futuro meglio di quanto potremmo conoscerlo tu ed io. Potrebbe darsi che se il bambino visse diventerebbe causa di sofferenze per sua madre. Potrebbe diventare un ladro, un assassino, o un *cabo safado*, uno scansafatiche. Così muoiono da bambini per *risparmiarci* dolore e sofferenza, non per darci dolore (N. Scheper-Hughes, 1992, 394, corsivo originale).

⁴ Dando importanza al ruolo generativo del discorso e della conoscenza formalizzata, che pretendono di essere la verità assoluta, Bourdieu, a differenza di Foucault, non si spinge a riferirsi a categorie subalterne come i criminali o i malati di mente, bensì si riferisce, più in generale, agli apparati di Stato, ai loro agenti, ai loro funzionari e ai loro scopi (L. Wacquant, 2005). Né, ad ogni modo, egli rivolge sufficientemente la sua attenzione alle istanze concernenti una violenza fisica diretta, considerando anzi, questa volta sulla scorta di Foucault, tali istanze come delle modalità di dominio antieconomiche, non necessarie, meno efficienti e sicuramente meno legittime.

Si può percepire l'eco di un discorso egemonico impiegato dalla Chiesa cattolica romana stessa sia nella vecchia forma convenzionale di appellarsi ad una «pazienza e rassegnazione davanti alla fine dei bambini o davanti ad altre simili tragedie domestiche, che si crede rivelino l'imponderabile volontà di Dio», sia, sotto la nuova forma di una teologia della liberazione, senza spiegazioni dello storico contributo della Chiesa alla mortalità infantile, fenomeno «che esiste solo come un contraccolpo, una rottura e una contraddizione stridente con gli insegnamenti pro-vita e pro-natalistici della gerarchia ecclesiastica» (*ivi*, 419). Tale triste ironia non consiste solo nel ruolo multiforme attribuito a Dio, creatore pieno di benevolenza e cinico rivendicatore di vite umane, e neppure nel sacrificio dei bambini abbandonati in nome della teodicea, bambini la cui nascita è vista come un segno di grazia oltremondana, ma la cui sopravvivenza potrebbe persino andare contro il Suo alto volere. Mentre si giustifica, o comunque si comprende, l'apparente stoicismo di queste donne, bisogna ricordare che mettere insieme il sacro con ciò che è orrendamente profano serve nel frattempo a riprodurre «l'indifferenza sociale e politica alla sopravvivenza delle madri e dei bambini nelle favelas brasiliane» (*ivi*, 412), lasciando tale indifferenza essenzialmente intatta.

Non si vuole dire con ciò che i poverissimi di Palo Alto siano invariabilmente ingannati da quelle disposizioni della religione che giustificano sotto-missione e miseria, una condizione che James C. Scott (1990, 72) etichetta come una forma “pesante” di falsa coscienza. In ultima analisi, infatti, essi «rimangono scettici di fronte a propositi radicali e rivoluzionari, preferendo fare del loro meglio per sopravvivere nelle difficoltà, usando al meglio ogni possibilità, per quanto infima, che si offre nella vita di tutti i giorni (...) attraverso una sciarada di “impotenza consapevole”» (N. Scheper-Hughes, 1992, 508). Visto che il loro obiettivo è più la mera sopravvivenza che la resistenza, la popolazione dell'Alto potrebbe soffrire (anche) di una forma “sottile” di falsa coscienza, poiché «l'ideologia dominante viene completamente accettata quando convince i gruppi subordinati che l'ordine sociale in cui si trovano a vivere è naturale e inevitabile» (J. C. Scott, 1990, 72). Ma, di nuovo, la miscela di fatalismo e accondiscendenza instillata nelle masse può conferire alle élite ulteriore potere da investire nello sviluppo di un'immagine dominante di legittimazione del potere, attraverso il controllo delle istituzioni di socializzazione (J. Gaventa, 1980). Questo forse è il motivo per il quale i comportamenti stoici delle madri, come il ridurre il cibo agli infanti più deboli e già “segnati” (*doomed*), con lo scopo di affrettarne la fine, «non impedisce loro di provare dell'affetto e della pietà per le “povere creature” e di mantenere un continuo contatto fisico con esse» (N. Scheper-Hughes, 1992, 410).

5. Note conclusive: oltre “esclusione/inclusione”

Non è lo scopo di questo articolo suggerire che esclusione ed inclusione siano moralmente equivalenti. Come ho cercato di mostrare *contra* Bauman, tuttavia, l'esclusione fisica potrebbe anche coincidere con il *continuum* della prossimità spaziale, della visibilità diretta, del contatto faccia a faccia e della familiarità interpersonale. Ciò perché le radici dell'esclusione si basano di solito su giudizi “fattuali” che sono diversi e più forti nei loro effetti della pura familiarità del contatto fisico concreto (per essere giusti con Bauman, occorre però dire che egli non nega il ruolo degli stereotipi nell'emergere dell'esclusione sociale, anche se li sottovaluta rispetto ai fattori di prossimità e visibilità). Anche quando non coincide con forme fisiche di esclusione, l'inclusione spaziale non implica sempre giustizia sociale. Come mostra Hayward nella sua descrizione dello spazio civico urbano, ad esempio, se la sorveglianza mira a conformare la condotta dei soggetti, i suoi soggetti «devono essere all'interno del perimetro, non all'esterno» (K. Hayward, 2004, 139; corsivo nell'originale). O, come ci ricorda Young nella sua critica della tesi ecologica della “città duale”, il motivo per cui i “poveri che lavorano” (domestiche, balie, tassisti e portinai) possono attraversare ogni giorno i confini invisibili del ghetto di Washington DC è perché questo fatto migliora la vita dei ricchi. «Solo la disponibilità di questo “aiuto” a poco prezzo consente alle famiglie “a doppio standard” di continuare» (J. Young, 1999, 472). Da questo punto di vista, e non diversamente dall'esclusione (fisica o altro), l'inclusione spaziale opera come uno strumento di dominazione.

Ne seguono due conclusioni strettamente intrecciate. Entrambe sottolineano l'importanza di decostruire e ricostruire la razionalità di senso comune dei principi etici. Anzitutto, il compito che emerge è di mettere fine non semplicemente all'esclusione, ma alla dominazione. Il discorso dell'esclusione riafferma una «incondizionale desiderabilità, o almeno rispettabilità, dell'“interno”, e in tal modo esclude certi tipi di critica o di analisi dell'ordine politico» (D. Allen, 2005a, 179), il che spiega la sua diffusione nei circoli politici. In secondo luogo, la transizione opposta dall'esclusione all'inclusione, il movimento orizzontale dall'“esterno” all'“interno”, non può di per se stesso costituire un rimedio alla dominazione, la quale dopotutto è un problema di relazioni sociali verticali, dall'alto in basso (D. Allen, 2005b). Gli ex prigionieri ai quali viene consentito di vivere e lavorare nella società *mainstream*, ad esempio, vengono sì riconosciuti come esseri umani, ma non ancora come individui pienamente autonomi. Quel che si richiede loro non è di agire per raggiungere i propri traguardi e tutelare i propri interessi, ma di presentarsi secondo qualche immagine convenzionale favorevole ai già inclusi (si vedano, ad esempio, R. V. Ericson, 1977; S. Maruna, T. LeBel, 2002).

Ad ogni modo, le possibilità di una condotta morale non si esauriscono nel non infliggere ulteriore dolore fisico a chi soffre davanti ai nostri occhi, né nel riconoscere loro il diritto di pensare e agire come esseri autonomi. Zygmunt Bauman (1997) stesso lancia un appello a superare gli stretti confini della territorialità, il microspazio dove si sviluppano gli incontri interpersonali diretti e dove emergono domande specifiche di aiuto e giustizia. Invece di accontentarci di rapportarci solo agli altri presenti, sostiene Bauman, dovremmo riconoscere la nostra responsabilità di fronte a tutti i possibili casi di sofferenza umana e di ingiustizia, prossimali e visibili o meno che siano (*cfr.* anche S. Žižek, 2005). Possiamo spingere ancora più in là le nostre aspirazioni e proiettare la generalità spaziale dell'etica anche sull'orizzonte temporale: dalle espressioni pratiche di empatia dopo un atto che richiama tale risposta empatica, alla prevenzione di tali atti prima che accadano. La realizzazione di anche un solo di questi due mandati, tuttavia, rimarrà un ideale programmatico finché resterà legato unicamente alle impari forze di astrazione e immaginazione dei singoli: vale a dire, a meno che i processi socio-politici che determinano chi viene rappresentato nella sfera pubblica e in che termini – i processi che determinano la fattibilità generale di astrazione e immaginazione (A. J. Vetlesen, 1997) – non vengano identificati e reindirizzati verso una preoccupazione macro-etica su scala globale.

Riferimenti bibliografici

- ALLEN Danielle (2005a), *A Reply to Bader and Orwin*, in WILLIAMS Melissa, MACEDO Stephen, a cura di, *Political Exclusion and Domination*, New York University Press, New York-London, pp. 179-81.
- ALLEN Danielle (2005b), *Invisible Citizens: Political Exclusion and Domination in Arendt and Ellison*, in WILLIAMS Melissa, MACEDO Stephen, a cura di, *Political Exclusion and Domination*, New York University Press, New York-London, pp. 29-76.
- ARENDT Hannah (1964), *Eichmann in Jerusalem*, Viking Press, New York.
- BAUMAN Zygmunt (1992), *Modernità e olocausto*, il Mulino, Bologna.
- BAUMAN Zygmunt (1997), *Morality Begins at Home – or: Can there be a Levinasian Macro-Ethics?*, in JODALEN Herald, VETLESEN Arne Johan, a cura di, *Closeness: An Ethics*, Scandinavian University Press, Oslo, pp. 218-44.
- BAUMAN Zygmunt (2000), *Social Uses of Law and Order*, in GARLAND David, SPARKS Richard, a cura di, *Criminology and Social Theory*, Oxford University Press, Oxford, pp. 23-45.
- BECKER Howard (1987), *Outsiders: saggi di sociologia della devianza*, v rist., Gruppo Abele, Torino.
- BLOK Anton (2001), *Honour and Violence*, Polity Press, Cambridge.
- BOURDIEU Pierre (1988), *La parola e il potere: l'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli.

- BOURDIEU Pierre, WACQUANT Löic (1992), *Risposte: per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- BRATSIS Peter (2002), *Unthinking the State: Reification, Ideology, and the State as a Social Fact*, in ARONOWITZ Stanley, BRATSIS Peter, a cura di, *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 247-67.
- BRIGHENTI Andrea (2007), *Visibility: A Category for the Social Sciences*, in "Current Sociology", LV, 3, pp. 323-42.
- CHELIOTIS K. Leonidas (in preparazione), *Narcissism and Punitive Power: Retrieving the Legacy of Erich Fromm*.
- COHEN Stanley (2001), *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*, Polity Press, Cambridge.
- ERICSON Richard V. (1977), *Social Distance and Reaction to Criminality*, in "British Journal of Criminology", XVII, 1, pp. 16-29.
- FOUCAULT Michel (1971), *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano.
- FOUCAULT Michel (1976), *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino.
- FOUCAULT Michel (1980), *Power/Knowledge*, Pantheon, New York.
- FROMM Erich (1965), *Il cuore dell'uomo: la sua disposizione al bene e al male*, Carabba, Roma.
- GAVENTA John (1980), *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley*, University of Illinois Press, Urbana.
- GOFFMAN Erving (1970), *Stigma: l'identità negata*, Laterza, Bari.
- HALLSWORTH Simon, YOUNG Tara (2008), *Crime and Silence: "Death and Life are in the Power of the Tongue" (Proverbs 18: 21)*, in "Theoretical Criminology", XII, 2, pp. 131-52.
- HAYWARD Keith (2004), *City Limits: Crime, Consumer Culture and the Urban Experience*, Glass House Press, London.
- JOAS Hans (2008), *Punishment and Respect: The Sacralisation of the Person and Its Endangerment*, in "Journal of Classical Sociology", VIII, 2, pp. 159-77.
- KEARNEY Richard (1994), *Introduction*, in KEARNEY Richard, a cura di, *Continental Philosophy in the 20th Century*, Routledge, London-New York, pp. 1-4.
- MARUNA Shadd, LEBEL Thomas (2002), *Revisiting Ex-prisoner Re-entry: A Buzzword in Search of a Narrative*, in REX Sue, TONRY Michael, a cura di, *Reform and Punishment: The Future of Sentencing*, Willan, Devon, pp. 158-80.
- MAUSS Marcel (2000), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.
- MERTON Robert K. (1976), *Sociological Ambivalence and Other Essays*, The Free Press, New York.
- MURRAY Joseph (2007), *The Cycle of Punishment: Social Exclusion of Prisoners and Their Children*, in "Criminology and Criminal Justice", VII, 1, pp. 55-81.
- NEWBURN Tim, HAYMAN Stephany (2002), *Policing, Surveillance and Social Control. CCTV and Police monitoring of Suspect*, Willan, Devon.
- SCHEPER-HUGHES Nancy (1992), *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, University of California Press, Berkeley.
- SCHEPER-HUGHES Nancy (2002), *The Genocidal Continuum: Peace-time Crimes*, in MAGEO Jannette, a cura di, *Power and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 29-47.
- SCHUR Edwin M. (1971), *Labeling Deviant Behaviour: Its Sociological Implications*, Harper and Row, New York.

- SCOTT James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven.
- SCRATON Phil (2002), *Defining "Power" and Challenging "Knowledge": Critical Analysis as Resistance in the UK*, in CARRINGTON Karry, HOGG Russel, a cura di, *Critical Criminology: Issues, Debates, Challenges*, Willan, Cullompton, pp. 15-40.
- STINCHCOMBE Arthur L. (1975), *Merton's Theory of Social Structure*, in COSER Lewis A., a cura di, *The Idea of Social Structure*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, pp. 11-33.
- THOMAS William I., THOMAS Dorothy Swaine (1928), *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, Knopf, New York.
- VARESE Federico, YAISH Meir (2000), *The Importance of Being Asked: The Rescue of Jews in Nazi Europe*, in "Rationality and Society", xii, 3, pp. 307-34.
- VETLESEN Arne Johan (1994), *Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Pennsylvania University Press, University Park.
- VETLESEN Arne Johan (1997), *Introducing an Ethics of Proximity*, in JODALEN Herald, VETLESEN Arne Johan, a cura di, *Closeness: An Ethics*, Scandinavian University Press, Oslo, pp. 1-19.
- VETLESEN Arne Johan (2005), *Evil and Human Agency: Understanding Collective Evil-doing*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WACQUANT Löic (1997), *For an Analytic of Racial Domination*, in "Political Power and Social Theory", xi, pp. 221-34.
- WACQUANT Löic (2002), *Simbiosi mortale: neoliberalismo e politica penale*, Ombre corte, Verona.
- WACQUANT Löic, a cura di (2005), *Le astuzie del potere: Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Ombre corte, Verona.
- WACQUANT Löic (2008), *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Polity Press, Cambridge.
- YOUNG Jock (1999), *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*, Sage, London.
- ŽIŽEK Slavoj (1994), *The Metastasis of Enjoyment: six Essays on Woman and Causality*, Verso, London.
- ŽIŽEK Slavoj (2001), *Enjoy your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, Routledge, New York.
- ŽIŽEK Slavoj (2005), *Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence*, in REINHARD Kenneth, SANTNER Eric L., ŽIŽEK Slavoj, a cura di, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 134-90.
- ŽIŽEK Slavoj (2008), *Violence: Six Sideways Reflections*, Profile Books, London.
- ŽIŽEK Slavoj (2009), *Leggere Lacan: guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino.