

Daniele Giglioli

Critica della vittima

Un esperimento con l'etica

nottetempo



VITTIMARIO. È il nome generico che si dava in Roma al personale subalterno addetto all'azione sacrificale e che era costituito dai *popae* e dai *cultrarii*. Toccava ai *vittimarî* condurre la vittima all'ara, darle, presi gli ordini dal sacerdote, il colpo sul capo col *malleus* (mazza) e iugularla, una volta abbattuta, col *culter*. Uccisa la bestia ne estraevano i visceri sia per l'esame divinatorio da parte degli *aruspici*, sia per preparare la porzione riservata agli dei, da offrire sull'ara (*magmenta*). I *vittimarî* costituivano una corporazione (*Collegium victimariorum*, Corp. Inscr. Lat., VI, 2191).

Enciclopedia Treccani



La vittima è l'eroe del nostro tempo. Essere vittime dà prestigio, impone ascolto, promette e promuove riconoscimento, attiva un potente generatore di identità, diritto, autostima. Immunizza da ogni critica, garantisce innocenza al di là di ogni ragionevole dubbio. Come potrebbe la vittima essere colpevole, e anzi responsabile di qualcosa? Non ha fatto, le è stato fatto. Non agisce, patisce. Nella vittima si articolano mancanza e rivendicazione, debolezza e pretesa, desiderio di avere e desiderio di essere. Non siamo ciò che facciamo, ma ciò che abbiamo subito, ciò che possiamo perdere, ciò che ci hanno tolto.

Palinodia della modernità, con le sue ingiunzioni onerose: cammina eretto, esci dallo stato di minorità (così per tutti Kant, *Che cos'è l'illuminismo*, 1784). Vale invece il motto contrario: minorità, passività, impotenza sono un bene, e tanto peggio per chi agisce. Se il criterio che discrimina il giusto dall'ingiusto è necessariamente ambiguo, chi sta con la vittima non sbaglia mai. In un tempo in cui tutte le identità sono in crisi, o manifestamente posticce, essere vittima dà luogo a un supplemento di sé. Solo nella forma cava

della vittima troviamo oggi un'immagine verosimile, anche se rovesciata, della pienezza a cui aspiriamo, una "macchina mitologica" che a partire dal centro vuoto di una mancanza genera incessantemente un repertorio di figure capace di soddisfare il bisogno che proprio da quel vuoto ha tratto origine. L'inauspicabile si fa desiderabile.

Ma chi controlla una macchina mitologica, ha spiegato Furio Jesi, tiene in mano le leve del potere. L'ideologia vittimaria è oggi il primo travestimento delle ragioni dei forti, come nella favola di Fedro: "Superior stabat lupus..." Se solo la vittima ha valore, se solo la vittima è un valore, la possibilità di dichiararsi tale è una casamatta, una fortificazione, una posizione strategica da occupare a tutti i costi. La vittima è irresponsabile, non risponde di nulla, non ha bisogno di giustificarsi: il sogno di qualunque potere. Nel suo porsi come identità indiscussa, assoluta, nel suo ridurre l'essere a una proprietà che nessuno può disputarle, realizza parodicamente la promessa impossibile dell'individualismo proprietario. Non a caso è oggetto di guerre, nella pretesa di stabilire chi è più vittima, chi lo è stato prima, chi più a lungo. Le guerre hanno bisogno di eserciti, gli eserciti di capi. La vittima genera leadership. Chi parla in suo nome? Chi ne ha diritto, chi la rappresenta, chi ne trasforma l'impotenza in potere? Può veramente parlare il subalterno? Se lo è chiesto Gayatri Spivak in un saggio famoso. Il

subalterno che sale alla tribuna in nome dei suoi simili è ancora tale o è già passato dall'altra parte?

Non affrettiamoci a rispondere, non dissipiamo troppo presto il disorientamento che considerazioni come queste è auspicabile generino. Dalle vittime reali alle vittime immaginarie il tragitto è lungo e accidentato. Che sia piuttosto quel disorientamento la nostra spia, se non la nostra guida. Spia, sintomo di una incapacità piú generale, in cui la mitologia della vittima trova la sua ragion d'essere: il venir meno di una credibile, positiva idea di bene. Qualcosa è andato storto. Mondo antico, cristianesimo e modernità pretendevano una risposta alla domanda: cosa è giusto? Cosa è necessario a una buona vita? Una risposta etica prima che morale, fondata su una *ratio* e non solo sui valori. *Polis* bene ordinata, città umana come immagine della città celeste, libertà eguaglianza fraternità non erano solo appelli al dover essere: creavano un giunto tra ontologia e deontologia, additavano una scelta possibile, la migliore, nel novero di ciò che c'è. Oggi al contrario ci si trova stretti tra la precettistica del male minore che informa il pensiero politico liberale (la celebre battuta di Churchill: la democrazia è il peggior governo possibile, eccetto gli altri) e il *mysterium iniquitatis* che eleva a santo o martire chi è stato colpito, o lo desidererebbe, o lo pretende per legittimare il suo status.

Pessima alternativa, col suo corredo di affetti inevitabili: risentimento, invidia, paura. Centrata sulla ripe-

tizione del passato, la posizione vittimaria preclude ogni visione del futuro. Ci consideriamo tutti, scrive Christopher Lasch in *L'io minimo*,

al tempo stesso dei sopravvissuti e delle vittime, o delle vittime potenziali. [...] È proprio questa la ferita più profonda inferta dalla vittimizzazione: si finisce per affrontare la vita non come soggetti etici attivi, ma solo come vittime passive, e la protesta politica degenera in un piagnucolio di autocommiserazione.

E di ricalzo Richard Sennett, in *Autorità*:

Il bisogno di legittimare le proprie opinioni in termini di offesa o di sofferenza subita lega sempre più gli uomini alle offese stesse [...]: “quello di cui ho bisogno” è definito nei termini di “quello che mi è stato negato”.

Che il nostro tempo si faccia rappresentare da una formula di pathos dove si disgiunge radicalmente il sentire dall'agire è motivo di sconforto. Le pagine che seguono sono il tentativo di reagire a questo sconforto.

A ciò è necessaria una critica della vittima. La critica presuppone sempre, è inevitabile, un certo coefficiente di crudeltà. Obiettivo polemico non sono qui, come è ovvio, le vittime reali: piuttosto la trasformazione dell'immaginario della vittima in *instrumentum regni*, e lo stigma di impotenza e irresponsabilità che

esso incide sui dominati. Ma per decostruire una macchina mitologica è essenziale affondare il coltello in quell'ambiguo intrecciarsi tra falso e vero che costituisce la ragione ultima della sua forza. Le figure immaginarie si costruiscono sempre selezionando e combinando materiali veri. Il mondo è piú complicato di una favola di Fedro, e in ciò consiste il lavoro della critica. Nell'accezione piú ampia del termine: critica non è solo biasimo o giudizio, è anche e anzi in primo luogo, diceva Kant, discernimento, vaglio, setaccio, delimitazione di ciò che si può e non si può dire; fondazione di un campo, apertura di uno spazio, individuazione di un terreno su cui ragionare in comune. Ma critica è anche, ha scritto Foucault commentando Kant, conoscenza del limite e ricerca di un suo superamento, tentativo di cogliere, "nella contingenza che ci ha fatto essere ciò che siamo, la possibilità di non essere piú, di non fare piú o di non pensare piú quello che siamo, facciamo o pensiamo". La critica della vittima non può essere fatta dall'esterno. Risentimento, umiliazione, debolezza e ricatto sono dati primari dell'esperienza di tutti. Questo saggio è dedicato alle vittime che non vogliono essere piú tali.



I

Tracciamo per prima cosa una sintomatologia del fenomeno, per poi cercare di rinvenirne se non l'origine l'avvio, con un'ipotesi sulle sue cause probabili, e di stilarne infine la critica propriamente detta: cosa promette e soprattutto cosa toglie, impedisce, rende impossibile; e perché; e cosa forse tornerebbe possibile a critica avvenuta. Le sue manifestazioni sono infinite da qualunque campo le si convochi, politica e cronaca, costume e letteratura, storia e filosofia, diritto e psicologia, e non ha senso prefiggersi alcuna pretesa di completezza: "Gli ingenui", ha scritto una volta Marcel Proust,

pensano che le vaste dimensioni dei fenomeni sociali ci aiutino a penetrare più a fondo nell'animo umano: dovrebbero, al contrario, rendersi conto che solo addentrandosi in una singola individualità avrebbero modo di capire quei fenomeni.

Commenteremo di scorcio un ristretto numero di esempi, scommettendo sul valore di illuminazione reciproca del loro accostamento, si spera imprevisto ma

non arbitrario. L'analogia, piú che l'analisi esaustiva, ci farà da bussola.

Remember me!

In primo luogo la memoria, l'ossessione della memoria. Il *dovere*, addirittura, della memoria, un termine che nel nostro spirito pubblico aspira a spodestare, come ha notato Enzo Traverso, il suo gemello/antagonista storia. Rispetto alla storia, la memoria è soggettiva, intima, vissuta, non negoziabile, autentica se non vera a prescindere: assoluta proprio perché relativa. Configura un rapporto col passato di tipo inevitabilmente proprietario: il mio, il nostro passato. La memoria non si scrive senza pronomi e aggettivi personali. Al suo centro, il testimone; e testimone per eccellenza è oggi chi reca inscritto in sé, nel corpo prima ancora che nella mente, il peso dei processi da cui è stato affetto: la vittima, dunque. Vera protagonista del passato è la soggettività sofferente, cui le istituzioni attribuiscono volentieri il crisma dell'eticità di Stato, istituendola a oggetto di celebrazione pubblica avente forza di legge: il "Giorno della Memoria" (27 gennaio, commemorazione delle vittime della Shoah); il "Giorno del Ricordo" (10 febbraio, in onore delle vittime delle foibe); la "Giornata della Memoria e dell'Impegno in ricordo delle vittime delle mafie" (21

marzo); il “Giorno della Memoria dedicato alle vittime del terrorismo interno e internazionale, e delle stragi di tale matrice” (9 maggio, anniversario dell’omicidio di Aldo Moro).

Sinistro cortocircuito, che isola gli eventi dalla catena del loro accadere, li ipostatizza in valori invece di spiegarli come fatti, e in tal modo invalida anche il proposito di elevarli a monito perché ciò che è accaduto non accada di nuovo: non chi non ricorda, ma chi non *capisce* il passato è condannato a ripeterlo. Passaggio illecito di testimone, che onora chi non può piú parlare occupando il suo silenzio con la grancassa delle retoriche commemorative. La memoria serve sempre ai vivi, il suo tempo vero è il presente; ma che pensare di un presente che addita valori soltanto tramite lutti? Conferendo loro, per di piú, un significato salvifico: se oggi siamo qui è grazie a voi.

Nella prosopopea della vittima opera surrettiziamente una sostituzione, una sovrapposizione tra tempi, punti di vista, soggetti dell’enunciato e dell’enunciazione: il “noi” che si cementa e si rafforza col dolore è e insieme non è – come nelle figure retoriche – lo stesso che ha patito un tempo. Chi parla da vittima, o per la vittima, è sempre nella situazione di chi parla al posto di qualcun altro. Ciò è ovvio quando qualcuno prende la parola in nome di vittime silenti. Ma paradossalmente vero è anche nel caso della vittima che parla per sé, in quanto la vittima è tale in primo luogo

perché costretta a tacere, inascoltata, privata del potere del linguaggio. Parlare è la prima forma di *agency*. La vittima è l'in-fante. I nazisti lo sapevano: se lo racconterete, nessuno vi crederà. Ma un imperativo di ascolto stabilito per legge, oltre a trapiantare la logica giudiziaria al centro della vita pubblica (il processo è di per sé il solo luogo dove il diritto al discorso delle vittime è legittimamente obbligatorio, pur restando quello della vittima un discorso di parte), indica che si è passati su un altro piano. Salite alla tribuna, anche le vittime più vere diventano rappresentanti di se stesse: siamo qui per il noi, per il voi che siamo stati, proprietari della vita di un altro.

La pietà ingiusta

Ma “siamo qui per voi” è anche l'enunciato matrice di tutta quella vasta galassia ideologica che Philippe Mesnard ha sostantivato nel termine “l'umanitario”. Sotto le spoglie di una morale universale, a basso costo e alta spendibilità perché non problematica, il credo umanitario è piuttosto una tecnica, un insieme di dispositivi che disciplinano il trattamento delle parole, delle immagini sapientemente articolate in icone e didascalie, delle reazioni emotive ingiunte agli spettatori: estetizzazione kitsch, sensazionalismo riduttivo, naturalizzazione vittimaria di intere popolazioni. Che

abbia fornito la prima fonte di legittimità a quasi tutte le ultime guerre è un'evidenza, dalla Somalia alla ex Jugoslavia, dall'Afghanistan all'Iraq, sovrapponendo all'immagine corrusca del guerriero la figura piú rassicurante del poliziotto, del medico, del vivandiere.

Ma non è questo il suo scandalo, cosí come è altrettanto a basso costo l'indignazione reattiva che pure insorge spontanea quando, non appena da qualche parte al mondo si soffre, si fanno innanzi immancabili personaggi come BHL, al secolo Bernard-Henri Lévy, il piú esposto e servizievole di quei *nouveaux philosophes* che scoprirono e denunciarono – a fine anni '70! – l'orrore del totalitarismo (si vede che Orwell era arrivato in ritardo nei Livres de Poche, commentò all'epoca Umberto Eco); e come lui molti altri. La mera denuncia della manipolazione non fa mai molta strada: se l'inquadramento ideologico può essere falso, la materia inquadrata è purtroppo in genere vera. Al mondo non si soffre per finta, e non saranno mai abbastanza i distinguo.

Ma c'è pietà e pietà. Piú significativo è infatti ciò che questo inquadramento opera sulle vittime stesse, stigmatizzandole in un'identità “che le spoglia del tutto o in parte”, scrive ancora Mesnard, “della loro biografia e dei loro riferimenti culturali, oppure ve le rinchiude”, privandole di soggettività nonché di ogni diritto che non sia quello al soccorso (con quali esiti pratici bisognerebbe poi vedere). Rimpicciolite a ciò

che gli è stato fatto, hanno lacrime ma non hanno ragioni. La loro voce, come quella degli animali, serve soltanto a esprimere piacere e soprattutto dolore, non a deliberare in comune sul giusto e sull'ingiusto, prerogativa che secondo Aristotele distingue la specie umana dalle altre in quanto dotata di *logos* e di società. La loro verità è nello sguardo dell'altro, il clemente, il misericordioso. Medici e reporter senza frontiere, ONG, rockstar chi in auge e chi in disarmo, spesso in ambigua e nella migliore delle ipotesi ingenua collaborazione con potentati locali o con eserciti invasori, sono i soli davvero accreditati a parlare, gli unici, osserva Didier Fassin, "testimoni legittimi che parlano in nome di chi ha fatto esperienza di eventi traumatici": "La prolissità del racconto umanitario aumenta parallelamente al silenzio dei sopravvissuti".

In apparenza fraterno, il credo umanitario è un sentire sovrano che rende suddito tutto ciò che tocca: un campo di rifugiati, afferma candidamente il manager di un'organizzazione umanitaria, "non ha bisogno di democrazia per sopravvivere". Sovranità senza politica, che inizierebbe invece laddove, piuttosto che con le vittime, si solidarizzasse per esempio con gli sfruttati, gli oppressi, gli esclusi con cui potremmo avere degli interessi (un *logos*, una *praxis*) in comune: tutti enunciati che implicano un giudizio, giusto o sbagliato non importa, e non una semplice scarica emotiva. Commozione a comando, sovrapposizione adialettica

tra sentimento e interesse, il credo umanitario mantiene inermi i disarmati (che cos'altro è successo a Srebrenica?) e lascia intatti gli arsenali dei forti, in perfetta armonia tra risultati e intenzioni – quelle profonde, se non quelle vere. “Umano sei, non giusto”, replicava stizzito l'abate Parini a un tale che lo compativa, e gli consigliava di farsi servo.

Il secolo colpevole

Umanitario, e improntato allo stesso difetto di politica, è anche lo sguardo che il senso comune getta sul secolo da cui siamo usciti, quel Novecento che ha vissuto “la politica come destino”, ed è oggi dipinto invece come un mattatoio, una strage indiscriminata, un bagno di sangue senza fine. Non è stato, il Novecento delle ideologie e dei conflitti, il tempo in cui più si è ridotta la forbice tra chi ha e chi non ha, chi può e chi non può, chi sa e chi non sa. Non è stato il secolo dell'istruzione obbligatoria, del suffragio universale, del voto alle donne, dei diritti civili e sociali. Presa di coscienza, presa di parola, scelte, alternative drammatiche, errori, anche (ma può sbagliare solo chi è libero), e soprattutto speranze: nulla di tutto ciò. Piuttosto illusioni, miraggi, accecamento. Vero era invece solo il sangue versato, e il dolore inutile delle vittime.

Di qui il proliferare di libri neri: del comunismo, ovviamente; ma poi, per ripicca, del capitalismo; e di seguito, a cascata, della religione, del Vaticano, della psicoanalisi, della droga, della Rai, del calcio, del satanismo, della famiglia, dell'alta velocità – tutte cose che non c'entrano nulla col Novecento, ma la forma è diventata sostanza. Non più epos né tragedia, ma una lamentazione acrimoniosa all'insegna dell'anche lui, prima lui, lui di più e per ragioni peggiori. Torna in auge il tema antico della comparazione storiografica, e in special modo della comparazione morale, che storicismo e postmoderno, divisi in tutto il resto, avevano congiuntamente refutato. Certo gli studiosi seri se ne tengono sdegnosamente a distanza, così come rifiutano di ammettere nella loro cittadella gli aedi del sangue dei vinti alla Giampaolo Pansa, che con la sua storiografia splatter dissolve e spreca, con l'aria di volerle riconciliare, le motivazioni di coloro che combatterono da parti avverse la nostra guerra civile. Il che è meritorio quanto alla probità scientifica, ma insufficiente a controbattere una mitopoiesi che ha il vantaggio di dar forma a un sentire tanto più condiviso. E del resto, è poi così vero? Non circola da qualche tempo anche tra gli accademici la tentazione di piegarsi a una storiografia da beccamorti, ossessivamente intenta ai cadaveri, ai corpi dilaniati, alle mummie, alle reliquie, come se non ci fosse più vita da raccontare?

Lo stesso dicasi per il passato recente. Gli anni '70 come anni di piombo – e il femminismo? Era di piombo anche quello? Il caso Moro come spartiacque epocale, incentrato su una figura di vittima incolpevole (lui che era un potente; ma non in modo innocente si diventa principe, come sapevano bene l'Amleto di Shakespeare e l'Adelchi di Manzoni), su un cadavere insepolto che a tutt'oggi impedirebbe all'Italia di diventare un paese normale, come se la Svezia visse nell'eterno trauma dell'omicidio di Olof Palme. E piú in generale, quel mito eziologico di fondazione vittimaria delle nostre istituzioni che Giovanni De Luna ha sintetizzato in un titolo efficace come *La Repubblica del dolore* (complice anche il fatto che purtroppo, come ha notato giustamente Benedetta Tobagi, quanto a stragi e omicidi le vittime sono spesso rimaste sole a chiedere non compassione, ma verità e giustizia). Che il Novecento, di cui gli anni '70 avviano il crepuscolo, sia stato invece il secolo che ha non solo praticato ma anche *tematizzato* la violenza, in qualche modo umanizzandola, ragionandoci e magari sragionandoci sopra da Lenin a Gandhi, è invece un pensiero cui non è concesso di affiorare: la violenza non piú solo dei potenti a danno dei deboli – e non sarà piuttosto questo che gli viene rimproverato? Esito inevitabile: la violenza permane, anche se in *outsourcing*, confinata nelle periferie delle città e del mondo; ora sí veramente cieca, inumana, impensata, senza discorso,

senza responsabilità, e senza attori individuali e collettivi che non siano riconducibili alla tetra coppia del carnefice e della vittima.

Immunità

Analogo risultato se restringiamo il compasso dal pubblico al privato, dalla politica alla cronaca. Vittime e carnefici, questi ultimi sostanzializzati in profili che li identificano, prima ancora che con gli atti che compiono, con un carattere, una natura, un destino, una descrizione definita che si fa nome comune e quasi proprio: il pedofilo, lo stalker, l'omofobo, il razzista, l'orco, il branco. Al posto di una spiegazione, un quadro nosografico e criminologico, un *marker* che si ha o non si ha; non una storia singola, un intreccio a volte inestricabile di causalità e casualità, vicende individuali e circostanze culturali. Che se ne stiano fuori, lontani, radicalmente altri da noialtri, i normali, noi che non coviamo nell'inconscio alcuna pulsione distruttiva e non abbiamo mai sentito neanche una volta la tentazione della sopraffazione.

A inizio Novecento Freud aveva aperto la via a un'etica opposta: non c'è discriminazione ontologica tra salute e malattia mentale, cui non sono per forza necessari né fattori organici né eventi reali scatenanti, in quanto le fantasie possono essere patogene di per sé. Lo

stesso dispositivo che produce la norma genera anche la deviazione. Tutti a rischio, dunque, e tutti perciò chiamati a esercitare il controllo e la responsabilità. Quella di oggi è invece una morale da mostri, in quanto ha la vittima al suo centro ma il mostro come unico principio attivo. Una morale che chiede di identificarsi (riconoscersi, compiacersi) non in ciò che si fa ma in ciò che non si fa, dichiarandosi non più forti ma più deboli di chi sbaglia, e dunque potenzialmente alla sua mercé. C'è qualcosa di rassicurante, nel sentirsi potenzialmente alla mercé. Un vaccino, un protocollo immunitario che consolida tramite ciò che a rigore dovrebbe disgregare. Come spiegare altrimenti la compulsione a leggere l'intero mondo esterno, naturale e sociale, attraverso il filtro della paura?

Troppo facile, anche qui, ironizzare sul sensazionalismo con cui i media ripropongono, variato di stagione in stagione ma sempre con lo stesso *format*, l'allarme per il serial killer, il satiro, il pedofilo, lo zingaro, l'albanese, il rumeno, l'idraulico polacco, il pirata della strada, l'islamico, il clandestino, la prostituta, il tossico, il terrorista, lo sbirro corrotto, l'influenza aviaria o stagionale, la morsa del gelo e l'emergenza caldo, l'acaro della polvere e il pitbull mordace (quest'ultimo, per inciso, nell'estate del 2004; dopo di allora hanno smesso di mordere). C'è qualcosa di più profondo all'opera, come ha mostrato Joanna Bourke. Non si ha sempre paura negli stessi modi e delle stesse

cose, la paura dell'inferno o della peste o della bomba atomica non equivale alla paura dei marziani o degli zingari. Certo la paura è un sentimento primario: la si può fingere agli altri ma non a se stessi, né si può credere di averla senza provarla davvero. Possibile è invece indurla artatamente, rendendola dominante su tutti gli altri affetti.

La sensazione è però che nel passaggio dalla modernità al contemporaneo il tasso di paura in sospensione nell'immaginario sociale si sia drasticamente accresciuto a misura che si sminuzzavano i suoi oggetti di affezione. Un tempo spaventato da se stesso si inocula di continuo piccoli reagenti che anticipano la vittimizzazione in effigie nella speranza di scongiurarla in pratica. Sostituzione di una "semantica della vita" a una "semantica della soggettività", o del poter-fare, ha scritto Roberto Esposito, il "paradigma immunitario" tutela l'organismo cui inerisce, "ma non in maniera diretta, immediata, frontale; sottomettendolo, al contrario, ad una condizione che contemporaneamente ne nega, o riduce, la potenza espansiva", immettendo nel corpo politico "un frammento della stessa sostanza patogena da cui vuole proteggerlo e che, dunque, ne blocca e contraddice lo sviluppo naturale". La cessione di potenza per poter sopravvivere, implicita nell'immaginario della vittima, è qualcosa di diverso dalla sottomissione al grande lupo teorizzata da Hobbes, dalla dialettica tra servo e padrone di Hegel (ser-

vo è chi ha avuto paura della morte), dalla rinuncia pulsionale in nome di piú alte mete sociali additata come inevitabile da Freud. In cambio della potenza, la posizione di vittima conferisce una singolare forma di potere, quasi fosse l'unico modo reale di dividerlo e dividerlo al tempo della crisi della democrazia rappresentativa. Non sono la stessa cosa potere e potenza, né "buona vita" è solo sopravvivere. L'atteggiamento del sopravvissuto, che per Christopher Lasch è il breviario etico dell'*Io minimo*, è anche, giusta la tesi classica di Elias Canetti, la radice prima del potere: potente è l'ultimo a restare in piedi. Che a ciò si tenti di accedere mimando la posizione contraria, quella del colpito se non del caduto, usurpando cioè il ruolo delle vittime reali, è il paradosso che ci proponiamo di illustrare.

Povero re

In questo paradosso si iscrive la tendenza delle leadership a presentarsi come vittime. Ognuno troverà facilmente gli esempi che occorrono. Altra cosa dalla dialettica tragica, e qualche volta comica, delle rivoluzioni moderne: i subalterni si organizzano; si scelgono dei capi; quei capi diventano prima o poi autocrati indiscussi, da Cromwell che muore Lord Protettore ai leader dei gruppetti sessantotteschi, passando per

Robespierre e i bolscevichi. Si tratta al contrario di un processo che parte dall'alto, e che se preserva intatta la semantica degli enunciati (guardate cosa mi hanno, cosa ci hanno fatto), ne capovolge radicalmente il valore pragmatico: per mantenere un privilegio, per esentarsi dagli obblighi comuni, per radunare attorno a sé una comunità di plaudenti che ha come principale *munus*, impegno, vincolo, dovere, la prosecuzione della leadership stessa.

Non si tratta, di nuovo, di semplice mistificazione. Ai suoi gregari, il leader che si atteggia a vittima propone un implicito e a volte esplicito patto affettivo, un'identificazione attraverso la leva potente del risentimento. È la chiave di qualunque populismo. Il populismo, sostiene Ernesto Laclau, è per più aspetti un universale, un costituente neutro, generico, dell'interazione sociale. Ogni società, per definizione, non soddisfa tutte le esigenze dei suoi membri. Sorgono perciò un certo numero di richieste, di per sé eterogenee e asimmetriche (chi il lavoro e chi l'ambiente; chi meno tasse e chi più welfare), che vengono a un certo punto poste su un piano di equivalenza da parte di chi le agita, e diventano da quel momento politiche, ovvero espressione di una parte della società che si sente, pur restando parte, legittimata a rappresentare l'intero – il popolo è un significativo vuoto che può essere riempito dai significati più vari, e appunto in ciò sta l'efficacia del termine. L'equivalenza ha il suo agente dinamico nel fatto che, se le

richieste non vengono soddisfatte, è per colpa di “qualcuno”. Affinché le parti dimentichino di essere state in origine differenti, portatrici di istanze che in partenza non erano le stesse, occorre che tra esse si generi un legame emotivo e non solo razionale. A tale scopo è necessario individuare un ostacolo, un estraneo da espellere, un nemico di cui dichiararsi vittime. Nemico che può assumere le fattezze più diverse, da cui la radicale ambiguità del fenomeno: gli aristocratici, i capitalisti, ma anche gli ebrei, gli zingari, gli asociali, gli immigrati, i fannulloni, i politici...

Nel populismo non c'è amore senza nemico, e nessuno individua un nemico senza sentirsene vittima reale o potenziale. Un groviglio difficile da districare, e con cui le armi della ragione illuministica sono spesso spuntate, in quanto un equivalente e contrapposto investimento emotivo è reso possibile soltanto dal rinvio all'utopia, nella sua doppia versione: liberale, ovvero le domande individuali risolte singolarmente, o socialista, ovvero un'umanità finalmente riconciliata con se stessa in cui la distinzione tra individuo e gruppo non ha più ragion d'essere. Scenari lontani, quand'anche li si ritenesse possibili, e comunque tutti da dimostrare, mentre il risentimento è qui, in piena luce, indiscutibile.

Il dispositivo vittimario ha dalla sua la forza della parola senza mediazioni, presente a se stessa e non bisognosa di verifiche esterne: di fronte a una vittima reale, sappiamo subito cosa sentire e pensare. Di questo

status si appropria, trasformando per transfert analogico uno svantaggio in vantaggio, il leader vittimista (e spesso anche i leader delle vittime): come potete discutere il mio dolore, la mia innocenza, le mie prerogative? Io sono insindacabile, al di sopra di ogni critica, signore e padrone del vostro sguardo e delle vostre parole. Non a tutti gli enunciati possibili avete diritto: solo a quelli a me favorevoli, pena la vostra degradazione a carnefici. Assoluta perché incensurabile, la parola della vittima è il piú astuto travestimento di quello che Lacan chiamava il “Discorso del Padrone”: un discorso che, sulla base di una regola fondata solo in se stessa, ma supplementata dal diritto al risarcimento di cui la vittima gode, impone il tono della replica, fissa il contesto, detta i termini del confronto e proibisce che li si cambi, per il bene (supposto) del suo interlocutore. Il Padrone, ha scritto Slavoj Žižek commentando Lacan, “è colui che riceve dei doni in modo tale che colui che dona percepisca l'accettazione del proprio dono come un premio”. Non: sii buono, dammi ragione, ma piuttosto: dammi ragione e sarai buono.

Perché lo dico io

Ma questo transfert si estende per contagio a campi dove in linea di principio vigerebbero regole diverse: per esempio quello sempre piú fragile e destrutturato