

# **Il linciaggio come paradigma della violenza politica**

*Ernesto C. Sferrazza Papa\**

## *Abstract*

In this paper it is argued that lynching should be considered at the same time as the extreme of political violence and as the metaphysical foundation of social community. A historical and genealogical analysis of lynching should be integrated with a philosophical investigation to identify the essence of this peculiar political violence. In the first paragraph, the focus is on the relation between violence and law. In the second paragraph, this relation is applied to a case study, namely the lynching of black men in the Southern states. In the third part, the analysis deals with the political metaphysics of lynching through a Hobbesian approach. In the conclusions, I argue that this metaphysical framework is still working nowadays in different contexts such as social networks and media.

Keywords: violence; lynching; law; Hobbes.

## **Il linciaggio fra violenza e diritto**

Il linciaggio rappresenta la forma concreta, storica, di un conflitto violento fra una moltitudine e una singolarità. Assunto

---

\* Collège d'études mondiales (FMSH, Paris) / Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Torino.

questo postulato iniziale, la fenomenologia di un linciaggio è analiticamente piuttosto semplice da schizzare: si tratta sempre di una massa che insegue, agguanta e colpisce fino alla morte un individuo. Nella maggior parte dei casi, in seguito al linciaggio la massa, prima di dispendersi, infierisce sul cadavere fino a farlo a pezzi. Da questo punto di vista, il linciaggio rappresenta allo stesso tempo un paradigma estremo della violenza e un paradigma della violenza estrema. Esso collettivizza la violenza, la rende un fenomeno che attraversa, unendola in un sol colpo, un'intera comunità. Che questa pratica sia allo stesso tempo politica, ossia che in essa la violenza estrema intersechi le relazioni di potere che strutturano il corpo sociale, è l'ipotesi che il saggio intende verificare.

Delle pratiche linciatorie che hanno segnato la storia dell'umanità sono state fornite molteplici interpretazioni. La genealogia dei linciaggi ha condotto, in tutti i casi, a interpretarli come forme di imposizione violenta e spettacolare dei rapporti gerarchici fra dominati e dominanti. Per questa ragione, i contributi scientifici sul tema si sono concentrati in particolar modo su determinati segmenti della storia dell'umanità, soprattutto sull'America sudista, nei quali la gerarchia sociale si presentava come particolarmente rigida e definita. La rigidità di tale articolazione gerarchica del corpo sociale era tale da far coincidere i gradi più bassi della scala sociale con una degradazione animalesca dell'umano. La figura dello schiavo nero come animale è d'altro canto ben nota. La posta in gioco del paradigma politico linciatorio, da questo punto di vista, sembra essere la possibilità concreta e reale, ossia storicamente avvenuta, di isolare gruppi di uomini separandoli dall'umanità, esercitando su di essi pratiche solitamente proprie del rapporto dell'uomo con l'animale. Il linciaggio si configura dunque come una forma specifica della caccia all'uomo (Chamayou, 2010): per poter linciare qualcuno – questo il punto politico fonda-

mentale – bisogna prima ridurlo al grado più basso possibile di umanità, fino a farlo entrare in una zona d'indistinzione nella quale l'umano e l'animale, ciò che è meritevole di vivere e ciò che è da chiunque uccidibile, si confondono.

D'altro canto, il valore politico del linciaggio non si esaurisce in questo scadimento animalesco, per quanto esso ne rappresenti una condizione necessaria. Un'analisi genealogica, ossia un'indagine sui funzionamenti concreti della violenza cinegetica, mostra con tutta evidenza come la violenza parossistica che definisce la prassi del linciaggio deve essere connessa al suo valore giuridico. Nel linciaggio, come vedremo, violenza e diritto tendono a confondersi, a mostrarsi come correlati e inseparabili. Un linciaggio è sempre in ultima analisi inscrivibile in un'eccedenza dell'atto colpevole del linciato (reale o immaginario) rispetto al diritto penale ordinario. I linciaggi sono un sovrappiù di punizione, un'addizione di sofferenza sul corpo del condannato. Egli appare come colui che si è macchiato di una colpa tale da non contemplare una pena propria del diritto stabilito dall'umano. I linciaggi replicano ciò che Michel Foucault identificava come lo "splendore dei supplizi":

il supplizio deve essere clamoroso, deve essere constatato da tutti, un po' come il suo trionfo. L'eccesso stesso delle violenze esercitate è uno degli elementi della sua gloria: che il colpevole gema e urli sotto i colpi, non è un corollario vergognoso, è il cerimoniale della giustizia che si manifesta in tutta la sua forza. Di qui, senza dubbio, quei supplizi che si prolungano oltre la morte: cadaveri bruciati, ceneri gettate al vento, corpi trascinati sui graticci, esposti ai bordi delle strade. La giustizia perseguita il corpo al di là di ogni sofferenza possibile (Foucault, 2015: 38).

Non deve dunque stupire che i linciaggi si siano sovente verificati appena al di fuori delle aule di tribunale, in mo-

menti appena successivi all'applicazione del codice penale. Il linciaggio, in questi casi, si è sempre configurato come la comminazione di una pena ritenuta "giusta" nei confronti di chi si era macchiato di crimini che la comunità non considerava interamente punibili dal diritto ordinario. Da questa prospettiva, come mostra l'ampio studio di Manfred Berg, i linciaggi hanno rappresentato strategie concrete di giustizia popolare (Berg, 2011), funzionali alla sottrazione del monopolio dell'uso legittimo della violenza allo stato e alle sue incarnazioni istituzionali.

Lo scopo del saggio è tratteggiare il progetto di un'analisi filosofica, che attende ancora di essere scritta, dei linciaggi. La tesi fondamentale è che il linciaggio, in quanto colizzazione mortifera di una moltitudine contro il singolo, rappresenti nientedimeno che la riattivazione di uno stato pre-civile e naturale in una società civile fortemente gerarchica. Tale riattivazione si concretizza nella produzione di un rapporto predatorio finalizzato all'uccisione spettacolare della vittima. L'interdizione del linciaggio, da questo punto di vista, rappresenta il fondamento genealogico della società. La sua ricomparsa, dunque, anche in forme mutate quali i linciaggi mediatici, rappresenta una forma di violenza politica paradigmatica che precipita la comunità in quello stesso fondo oscuro dal quale, originariamente, essa si era separata per costituirsi in quanto tale, mostrando al tempo stesso la natura predatoria dell'essere umano.

### **Linciare l'uomo nero**

Numerose spiegazioni sono state suggerite per comprendere le ragioni dei linciaggi. Diversi studiosi ne hanno sottolineato il valore altamente simbolico. Essi sono una forma iperbolicamente estetizzata di violenza, lo stadio più efferato che una comunità umana possa raggiungere. La loro ritua-

lizzazione, combinata allo spettacolo pubblico che offrono, ne rappresenterebbero il tratto decisivo e dirimente. Amy Louise Wood, ad esempio, descrive così l'estetica pubblica dei linciaggi:

essi sono spesso deliberatamente performativi e ritualizzati, come se le folle si aspettassero che la loro violenza venisse notata. Erano dunque frequentemente resi pubblici – anche spettacolarizzati – attraverso l'ostentazione di corpi linciati e souvenir, così come attraverso rappresentazione della violenza che circolavano a lungo dopo che il linciaggio si era concluso: fotografie e altre immagini visive, ballate e canzoni, nuovi racconti e narrazioni raccapriccianti (Wood, 2009: 2).

Per quanto sia innegabile la forma estetica, spettacolare del linciaggio, di cui tutte le cronache non mancano di rendere conto, una simile spiegazione sembra eccessivamente semplificante. Essa non tiene conto di tutta una serie di aspetti del fenomeno del linciaggio che hanno a che fare con il suo significato politico, sociale e giuridico. Il fenomeno del linciaggio, come vedremo, non si esaurisce nel suo essere "immagine" del rapporto politico fra linciati e linciatori.

Il minimo comune denominatore nella storia dei linciaggi è la rigida separazione gerarchica fra linciatori e linciati. Come le divinità nella mitologia linciano gli uomini, allo stesso modo all'interno di un'articolazione gerarchica della società alcuni uomini linciano altri uomini. Da questo punto di vista, la storia dei linciaggi sembra essere la storia di tentativi violenti ed efferati da parte dei dominanti di ristabilire, riprodurre e imporre a mezzo di una violenza clamorosa e spettacolare il proprio ruolo all'interno di una scala gerarchica sempre a rischio di essere se non ribaltata, quantomeno messa in dubbio e criticata. Analizzando alcuni casi di linciaggi avvenuti all'interno di un ordine di

discorso evidentemente razzista come quello dell'America Sudista, lo studioso James McGovern ha scritto:

la violazione del codice della casta commesso dal nero, che nella maggior parte dei casi provocava il linciaggio, consisteva nell'aver stuprato o nell'aver avuto relazioni sessuali con una donna bianca. Ciò veniva in ogni caso invariabilmente costruito come uno stupro. Il trasgressore nero, dunque, colpiva il tabù estremo. Dietro questo atto violento stava un'inaccettabile richiesta, ossia che i maschi neri avrebbero potuto avere relazioni sessuali con donne di una casta superiore. Se ciò fosse stata concesso, allora tutte le richieste avrebbero dovuto essere onorate, e il sistema sarebbe collassato (McGovern, 1982: 7).

Queste ragioni sociologiche danno effettivamente conto della distribuzione dei linciaggi nella storia dell'umanità, e spiegano per quale motivo essi si sono concentrati soprattutto in zone del mondo ove una rigida gerarchia sociale traballava sotto i colpi di rivendicazioni che ne minavano le fondamenta (la superiorità naturale basata sul colore della razza e, di conseguenza, lo scadimento animalesco di una categoria di essere umani rispetto all'altra). Nei momenti di crisi del potere di casta, in cui i rapporti di dominanza venivano spuntati e smussati, la violenza razziale del linciaggio sembrava la strategia migliore per imporre un dominio sui subalterni. Secondo lo storico Joël Michel, nella società sudista i linciaggi svolgevano una doppia funzione: da un lato, «assicuravano il mantenimento dell'ordine sociale e della supremazia bianca»; dall'altro lato, «mantenevano le relazioni di lavoro e di subordinazione della manodopera necessaria all'economia del cotone, che aveva prolungato quella della piantagione» (Michel, 2008: 32). Il linciaggio, da questo punto di vista, mostra in maniera spettacolare la punizione che merita chi osa ribellarsi alla gerarchia razziale. Se sono pubblici non è in primo luogo per la gioia dello spettatore

bianco, ma soprattutto per ristabilire l'ordine naturale dei rapporti politici rispetto a quello nero. Funzionano come monito per il comportamento degli inferiori.

Un altro ordine di ragioni si interseca senza contraddizione con quello appena descritto. Il linciaggio – si è detto in precedenza – è stato spesso praticato come forma paragiuridica di punizione di un crimine. Il celebre linciaggio di Jesse Washington, un ragazzo nero disabile condannato alla pena di morte per lo stupro della figlia del padrone bianco e linciato dalla folla immediatamente dopo la condanna, ne è un esempio lampante. Perché linciare un individuo già condannato alla pena di morte? Perché applicare tale sovrappiù di violenza?

I linciaggi erano stati all'epoca ufficialmente banditi dal diritto ordinario, anche negli Stati sudisti, per quanto essi permanessero in vigore come pratica costante. Essi disegnano zone di violenza paragiuridiche, macabre sostituzioni del diritto, che hanno contribuito a organizzare determinate relazioni politiche reali. In quanto fenomeni estranei alla legge, essi intervengono a colmare una zona lasciata vuota dal diritto. Non ne rappresentano dunque una sospensione, uno stato d'eccezione sovrano, ma si sostituiscono interamente a esso. Il caso di Claude Neal è esemplare nel mostrare il funzionamento di questa logica sublegale. Claude Neal era un ragazzo di colore linciato dalla folla sudista il 27 ottobre 1934. Neal era accusato, con prove risibili, di aver violentato una ragazza bianca. Per questo motivo doveva essere punito. Agli occhi degli accusatori, una comunità bianca socialmente composita, il crimine doveva apparire così grave che il diritto umano non era in grado di corrispondervi in alcun modo, nemmeno in forme spietate come la morte per impiccagione che attendeva il giovane Neal. Non era il crimine in sé a non potere essere contemplato, ma il fatto che fosse stato un membro della classe dei dominati a compierlo, mettendo in

discussione l'ordine gerarchico su cui si reggeva la società che lo aveva già condannato a morte. Novelle Erinni, gli abitanti di Greenwood in Florida, sottrassero dalle mani della giustizia ordinaria Neal, lo crocifissero a un palo della luce, lo mutilarono in più punti del corpo, gli asportarono i genitali e gli diedero fuoco. La struttura di questa massa che uccide collettivamente è stata così descritta da Elias Canetti in *Mass und Macht*: «il condannato viene condotto sul luogo dell'esecuzione e lapidato. Ognuno partecipa all'uccisione; colpito dalle pietre di tutti, il colpevole crolla. Nessuno ha l'incarico di fare il boia: tutta la comunità uccide» (Canetti, 2006: 59). All'individuazione della vittima si contrappone la de-individualizzazione degli uccisori, mutatis in branco e, dunque, perfettamente identici e interscambiabili gli uni con gli altri.

I linciaggi appartengono dunque a forme paragiuridiche di giustizia popolare, nelle quali la volontà della comunità si riappropria della prerogativa sovrana di decidere della legge, divenendo in uno boia e giudice. Questa prerogativa sovrana va intesa nel significato classico del concetto, vale a dire diritto di vita e di morte. Nel caso paradigmatico degli stati Sudisti, la pretesa di questo diritto di vita e di morte, il cuore pulsante della sovranità politica, era avanzata dalla casta bianca sull'esistenza dei neri. Il linciaggio, agli occhi di questi improvvisati sovrani, non appariva dunque come un atto ingiusto, ma come una affermazione di status. Esso, anzi, era l'atto giusto per eccellenza, talmente giusto da non poter appartenere alla giustizia ordinaria, difettosa, imprecisa e imperfetta come tutte le cose umane. Scrive Michel:

Il linciaggio è un atto di giustizia popolare e i linciatori hanno la convinzione di servire la giustizia, non di farsene beffe. [...] Essi difendono l'intera società contro i suoi nemici, in nome dell'idea che la sovranità popolare è fonte di legittimità: se è la volontà del popolo, allora è la legge (Michel, 2008: 38-39).

La legge che deve essere rispettata è in questo caso una legge superiore e qualitativamente differente rispetto a quella circoscritta dal diritto penale, poiché è in rapporto diretto con l'istituzione di una rigida gerarchia sociale: stando così le cose, non vi è pena abbastanza cruenta per chi, ad esempio, osi attentare all'onore di una femmina bianca, fosse anche in condizioni di consenso reciproco, poiché allo stesso tempo egli sta mettendo in discussione quell'ordinamento sociale basato sulla netta distinzione fra una classe di dominanti e una di dominati. Dinanzi a queste istanze di ordine superiore, la giustizia umana istituzionale è insufficiente, e la comunità – come nel caso delle leggi emanate dal giudice che diede il nome a questa pratica millenaria, William Lynch (Waldrep, 2002) – ha il dovere di diventare essa stessa apparato giudiziario, sostituendosi al diritto ordinario e pretendendo per sé il ruolo sovrano di amministrazione della pena.

Dove non può arrivare l'autorità delle istituzioni sovrane, interviene la violenza organizzata dal basso dalla comunità. Al fine di preservare l'ordine gerarchico su cui si fonda, la comunità si riappropria dell'uso della violenza. Come sottolinea Angelina Snodgrass Godoy in uno studio sulla violenza in Guatemala, «è evidente che un ampio numero di indigeni vede i linciaggi come una spiacevole ma necessaria forma di autodifesa contro il crimine» (Snodgrass Godoy, 2006: 93).

### **Metafisica politica del linciaggio**

Questa breve fenomenologia politica del linciaggio manca tuttavia di coglierne il significato filosofico, ossia il suo ruolo originario nella costituzione della comunità. Finora abbiamo considerato i linciaggi unicamente come un epifenomeno storico, l'acme di una storia razziale e violenta. Da

questo punto di vista essi sono, della definizione datane da Grégoire Chamayou, «sedizioni dei padroni contro i loro ex schiavi con lo scopo di perpetuare il rapporto di dominio» (Chamayou, 2010: 111).

Tuttavia, la tesi che vorremmo proporre oltrepassa l'analisi del nesso fra linciaggio e ordinamento sociale. Più radicalmente: per noi il linciaggio non è unicamente un'esplosione di violenza di una massa di uomini stretti da vincoli identitari nei confronti di un subalterno, ma rappresenta il fondo oscuro della costituzione stessa della comunità politica. Il linciaggio, detto in altri termini, è ciò che originariamente fonda, tramite la sua espulsione e interdizione, la possibilità dell'esistenza di una comunità.

Il linciaggio fondatore, che popola i miti e le leggende di ogni popolo, è il trascendentale della comunità politica perché la sua espulsione è ciò che permette di concepire il passaggio da una condizione pre-umana, ferina, naturale a una condizione pienamente umana e civile. L'antropologo René Girard ha interpretato il tabù del linciaggio come interno alla logica del capro espiatorio (Girard, 1987). La comunità fondatrice uccide in massa, ossia lincia, un elemento<sup>1</sup> (un albino, un nano, uno storpio) in modo da convogliare su di lui tutta la violenza mimetica che, se non adeguatamente canalizzata, rischia di dare forma a una guerra fratricida e mortale fino all'estinzione della specie. Il sacro nascerebbe, secondo Girard, precisamente come ricordo inconsapevole di ogni comunità di questo linciaggio fondatore (Girard, 1980).

---

<sup>1</sup> È opportuno sottolineare la presa di distanza di Girard dall'ipotesi freudiana. Mentre in Girard l'omicidio fondatore colpisce un membro della tribù dotato di caratteristiche che lo rendono immediatamente identificabile e, dunque, facilmente escludibile, secondo Freud l'omicidio fondatore coincide piuttosto con l'uccisione del padre (Freud 1998).

Per un paradosso metafisico politico ancora da esplorare con attenzione, la possibilità della comunità è da cercarsi nell'espulsione dell'atto che la fonda. È precisamente a partire da quell'espulsione che essa diviene possibile. Attraverso la messa al bando di un'azione, la comunità si rende immune dalla violenza intestina che la condurrebbe allo sfacelo. La logica temporale della successione delle azioni mostra il significato autentico del linciaggio. Senza quell'atto originario, nemmeno la sua espulsione sarebbe possibile, perché un atto precede sempre la sua negazione. Dunque, la condizione di possibilità dell'instaurarsi di una comunità, di un ordine politico e sociale, deve essere situato nel linciaggio piuttosto che nella sua successiva rimozione.

Nella Bibbia, ovvero nel testo da cui prende le mosse l'antropologia giudaico-cristiana, l'interdizione al linciaggio compare nel racconto della condanna divina al fratricida Caino (*Deuteronomio*, 1: 28). Il Dio biblico, la figura originaria della sovranità politica, dopo averlo bandito, rende immune Caino dal linciaggio marchiandolo. In questo modo, nessuno potrà ucciderlo. Egli è così portatore di uno stigma che, allo stesso tempo, è ciò che lo protegge. Il marchio su Caino opera come un vettore di immunizzazione dell'intero ordine sociale. A Caino viene risparmiata la vita perché, in questo modo, viene annullata la possibilità del linciaggio e, di conseguenza, viene preservato il patto che istituisce la comunità degli uomini e il loro legame con la divinità. Questo patto non è costituito dunque tanto dal rifiuto della violenza, quanto dall'interdizione alla violenza punitiva dei molti sull'uno. Ciò che assilla la divinità è che gli uomini possano dare la caccia a Caino per punirlo del suo omicidio. Non è dunque l'omicidio in sé a mettere in crisi la vita comune degli uomini, quanto piuttosto il loro riunirsi per uccidere chi si è macchiato di un delitto. Ciò che mette in crisi l'ordine politico biblico, e che deve dunque essere inibito, è che sia possibile punire linciando.

Anche nel fondatore della filosofia politica moderna, Thomas Hobbes, il linciaggio assume a fondamento della società civile<sup>2</sup>. Gli uomini, per uscire dalla condizione naturale, si stringono in un *pactum*, delegando tutti i diritti al sovrano, che diventa così un *mortal God*. Com'è noto, la condizione naturale è per Hobbes una guerra di tutti contro tutti. In essa «la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve» (Hobbes, 2011: 144). Ma ciò che realmente terrorizza questi proto-uomini è che vi possano essere raggruppamenti di individui organizzati per dare la morte al singolo

---

<sup>2</sup> Si potrebbe tuttavia rilevare come nel *De Cive* Hobbes abbia premura di sottolineare che la sua tesi non implica un'antropologia dell'essere umano malvagio in quanto tale. Ciò evidentemente indebolirebbe la mia lettura di Hobbes. Per rispondere a questa possibile critica bisogna fare dei distinguo e mostrare una tensione interna allo stesso Hobbes, che suggerisco di risolvere con una lettura diacronica. È vero che nell'Introduzione al *De Cive* Hobbes ricorda che dai suoi principi «non consegue che gli uomini siano malvagi per natura» (Hobbes, 1948: 62), ma è altrettanto vero che appena alla pagina precedente si insiste sulla necessità di «ben capire quale sia la natura umana» dato che l'«indole degli uomini è per natura tale che, se non vengono frenati dal timore di una potenza comune, diffidano e temono l'uno dell'altro» (*ibidem*: 61). È vero dunque che il linciaggio in Hobbes non è sistemico, giacché la malvagità non è una caratteristica propria del genere umano in quanto tale. Tuttavia, credo sia altrettanto vero che il linciaggio, ovvero la violenza di tutti contro uno, scaturisce precisamente dalla diffidenza nei confronti degli altri individui. Poiché questa diffidenza è connatura all'essenza stessa dell'essere umano, se ne può logicamente inferire che la condizione di possibilità del linciaggio risieda nella natura umana. Nella sezione III del cap. I Hobbes sottolinea che è proprio «l'uguaglianza di natura» a scatenare il «timore reciproco» (*ibidem*: 78) che conduce, nella sua forma estrema, al linciaggio, all'unione della muta contro il singolo. Bisogna altresì notare che nel *Leviatano*, che segue di 9 anni la pubblicazione del *De Cive* e che rappresenta la versione definitiva della filosofia politica hobbesiana, viene assunta un'antropologia politica radicale. Si prenda a titolo di esempio l'incipit del cap. XIII: «la natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente [...]» (Hobbes, 2011: 99). Sembra evidente a quest'altezza del discorso hobbesiano come esso si regga sull'identificazione di una «naturalità» del genere umano, assumendo cioè una determinata antropologia pessimista dell'essere umano in quanto tale.

in maniera impunita, vigendo unicamente le leggi di natura. La dialettica mortale che viene bandita è dunque anche in questo caso quella dei molti contro il singolo: «quanto alla forza corporea, il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, *sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo*» (Hobbes, 2011: 141, corsivo mio). Ciò che deve essere espulso per permettere il passaggio dallo stato di natura allo stato civile non è la violenza in sé, poiché essa è connaturata all'essere umano, ma quella violenza specifica che mette assieme una moltitudine contro il singolo, vale a dire il linciaggio. Ciò che viene neutralizzata una volta per tutte dalla società civile è la pratica linciatoria, l'unione delle moltitudini contro le singolarità.

Solo a partire da questo meccanismo di espulsione di una forma precipua di violenza è possibile spiegare per quale motivo i linciaggi reali, storici, presuppongono una gerarchia ontologico-politica. Escludere dal consorzio prettamente umano una categoria di esseri umani, sancirne la sacertà (Agamben, 1995), implica che la punizione cui essi vanno incontro non possa in alcun modo appartenere all'ordine della comunità politica degli esseri umani. Deve essere qualcosa già da sempre espulso dalla comunità, la quale si è potuta fondare solo a partire da quella espulsione produttrice di un ordine. Da questo punto di vista, il linciaggio deve essere inteso non solo come pratica concreta di dominio sui subalterni, ma anche come ciò che metafisicamente costituisce la comunità politica, perché è quella pratica che, appartenendo alla dimensione naturale pre-civile, deve essere sabotata per poter aprire la vita degli individui a un'esistenza non ancora pacificata – perché la possibilità di esercitare violenza appartiene a ogni essere vivente –, ma nella quale il linciaggio non può che risultare come il prima-della-civiltà. Questo *prima*, tuttavia, ne è allo stesso tempo il fondamento

nascosto (*prius*), perché logicamente la precede. I linciaggi, insomma, non rappresentano semplicemente una forma parossistica di uso della violenza, ma un regresso a quella dimensione naturale che Hobbes aveva descritto nel *Leviatano* e la cui riattivazione viene elegantemente descritta da Emanuele Castrucci in questi termini: «per il solo fatto di appartenere a una massa organizzata, l'uomo scende dunque di parecchi gradini la scala della civiltà. Isolato, era forse un individuo colto; nella massa, è un istintivo, e dunque un barbaro» (Castrucci, 2015: 54).

Se i linciaggi provocano un moto di disgusto, è precisamente perché in essi risuona l'eco del passato primordiale del genere umano, precedente alla costituzione di qualunque forma di diritto stabilito, precedente ogni forma di civilizzazione. La lotta di tutti contro tutti, teorizzata da Hobbes come la condizione naturale per eccellenza, non è altro che una continua e reiterata pratica linciatoria. La realizzazione storica dei linciaggi non fa altro che riattivare questo stato di natura originario. Come aveva rilevato Alfred Pearce Dennis in una delle prime riflessioni filosofiche sul tema, il linciaggio comporta sempre «un ritorno della società ai suoi elementi originari» (Pearce Dennis, 1905: 152). Più recentemente, Emanuele Castrucci ha sottolineato, analizzando il tema freudiano dell'orda primordiale, che le dinamiche che attraversano la massa sembrano corrispondere «a uno stato di regressione a una attività psichica primitiva in tutto analoga a quella che siamo propensi attribuire all'orda primordiale» (Castrucci, 2015: 58). Si tratterebbe, approfondendo questa linea di pensiero volta a indagare, nelle sue conformazioni politiche, “il legno storto dell'umanità” per citare il Kant di *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, di seguire i *destini storici* di questa onda primordiale, di questa massa umana dalle sembianze ferine sempre pronta a riattivarsi. L'ipotesi è che i linciaggi mostri-

no allo stesso tempo l'origine rimossa della civilizzazione e il suo *balzo all'indietro* mai del tutto disinnescato, una barbarie sempre pronta a ripresentarsi. In ogni caso, una teoria filosofica dei linciaggi, nonostante queste sparute riflessioni, attende ancora di essere scritta.

### **Colpire a distanza**

Nonostante la sua efferata violenza, il linciaggio è l'atto umano per eccellenza. Gli animali cacciano ma non linciano. L'uomo è l'unico animale che lincia perché è l'unico animale in grado di separare all'interno della sua stessa specie categorie di individui per le quali non valgono le regole sancite dalla comunità umana, della quale fanno pur sempre parte. Il linciaggio, da questo punto di vista, è un atto politico per due ordini di ragioni differenti: da un lato, esso fonda e costituisce la possibilità, tramite la sua espulsione, della comunità politica; dall'altro lato, all'interno di comunità fuoriuscite dallo stato di natura, esso viene conservato come pratica deputata a sancire l'esclusione di soggetti dal consorzio umano. Il diritto umano, fosse anche nella forma estrema della pena morte, non è abbastanza per determinati individui, poiché esso è, per l'appunto, ancora umano; vi è una zona grigia, ove diritto e violenza si confondono e senza paludamenti trapassano in continuazione l'uno nell'altra, nella quale si localizzano le vite umane-non-umane. In questa zona grigia si riattivano condizioni pre-civili e prendono forma i linciaggi.

Si è forse mantenuto, nel cosiddetto linciaggio mediatico (Coq, Conte, 1998), un qualcosa del primordiale istituto della lotta dei molti contro uno solo e delle sue concrezioni storiche. Nel linciaggio mediatico una massa composta dai membri dell'opinione pubblica si scaglia con violenza contro un singolo, colpevole o giudicato tale. La pervasività del

linciaggio mediatico, la cui diffusione è resa possibile dalle nuove tecnologie, è sotto gli occhi di tutti. Talvolta il linciaggio mediatico non è nemmeno ascrivibile a un ordine paragiuridico, come avveniva negli stati Sudisti, ma semplicemente morale, come nel fenomeno del *Revenge Porn*, nel quale masse di anonimi navigatori dell'etere si scagliano contro donne protagoniste di video intimi e privati divulgati pubblicamente, per vendetta appunto, da ex partner.

Gli apparati tecnologici a nostra disposizione rendono possibili nuove cacce alle streghe. Questo non implica una loro demonizzazione, ma una presa di coscienza che attiene all'antropologia filosofica, ossia il riconoscimento di ciò che siamo in quanto esseri umani. Come ha rilevato Maurizio Ferraris, la tecnologia (in questo caso, il web) non fa altro che rivelare l'umano (Ferraris, 2016). La voglia di punire in massa, di rendersi irresponsabili confondendosi con i volti anonimi degli altri assassini, non è dunque un fenomeno scomparso, ha solamente mutato forma, e non scomparirà mai perché è proprio dell'essere umano. Come a dire che lo stato di natura non viene mai davvero espulso una volta per tutte, ma è sempre pronto a essere riattivato.

Certo, il *medium* non è sempre il medesimo. Rimane identica a se stessa la singolare pretesa degli uomini di punire insieme ad altri uomini. La folla linciante, l'opinione pubblica, si affolla oggi giorno sui social network, ma fino a pochissimi anni fa era la carta del giornale a mobilitarla. La massa intenta a linciare era la comunità di lettori. Canetti stabiliva una continuità e un isomorfismo fra queste due forme di massa violenta:

il *disgusto* per l'uccisione collettiva è di recentissima data. Non bisogna sopravvalutarlo. Anche oggi ognuno partecipa alle esecuzioni pubbliche attraverso il *giornale*. [...] Non si è responsabili di nulla, né della condanna, né dei testimoni oculari, né della loro deposizioni, e neppure del

giornale che ha stampato la deposizione. E però se ne sa di più che nei tempi passati, quando bisognava camminare e stare in piedi per ore, e alla fine si vedeva abbastanza poco. Nel pubblico di lettori di giornali è sopravvissuta una massa aizzata più moderata ma più irresponsabile per la lontananza degli avvenimenti – si sarebbe tentati di dire: la forma più spregevole e al tempo stesso più stabile (Canetti, 2006: 62).

Alcune forme dell'agire umano, le più detestabili per gli occhi moderni, sembrano dunque mantenersi nonostante il mutare dei mezzi e le relative trasformazioni delle pratiche. Vi è un lungo filo, nascosto e invisibile, che tiene genealogicamente insieme il linciaggio fondatore, i fenomeni storici in cui uomini di classi sociali inferiori sono stato realmente braccati e uccisi, e gli odierni linciaggi mediatici. Nel rito quotidiano della colpevolizzazione di massa ritroviamo quel fenomeno originario da cui la prima comunità si è separata per costituirsi in quanto tale. Il linciaggio mediatico è una forma di violenza di massa anestetizzata, nella quale il corpo del condannato viene sostituito dal suo avatar in un social network, contro il quale tutti scagliano le loro frecce. Scompare il corpo, ma permane il movimento di una folla invisibile intento a castigare. La possibilità di creare account che non riproducono i dati reali del proprietario (i cosiddetti *fake profiles*) alimenta questo antico desiderio di punire rimanendo impuniti, di uccidere, se pur simbolicamente, senza realmente colpire la vittima<sup>3</sup>. I linciaggi me-

---

<sup>3</sup> Si potrebbe sostenere che i social network permettano agli utenti di rimodellare la propria identità e, in questo senso, svolgano una funzione positiva, e comunque più complessa di quella che assegno loro nel mio contributo. Questo è senza dubbio vero, ma il riferimento è qui non ai social network *tout court*, ma unicamente al fenomeno dei *fake profile*: identità assolutamente anonime ed effimere, per le quali risulta impossibile stabilire una relazione con il riferimento *reale* (la persona in carne e ossa), spesso prodotte con il

diatici rivelano insomma la sostanziale immutabilità delle strutture fondamentali dell'essere umano, dei suoi impulsi rimossi sotto gli spessi strati della civilizzazione, il suo ancestrale bisogno di scomparire in una folla anonima e, dunque, irresponsabile e incolpevole.

## Bibliografia

- Agamben, G. (1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Berg, M. (2011) *Popular Justice. A History of Lynching in America*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Canetti, E. (2006) *Massa e potere*. Ed. or. 1960. Milano: Adelphi.
- Castrucci, E. (2015) *Le radici antropologiche del «politico». Lezioni di antropologia politica*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Chamayou, G. (2010) *Le cacce all'uomo. Storia e filosofia del potere cinegetico*. Ed. or. 2010. Roma: manifestolibri.
- Coq, G. et Conte, C. (1998) *Le lynchage médiatique*. Conde-sur-Noireau: Corlet.
- Ferraris, M. (2016) *Emergenza*, Torino: Einaudi.

---

solo fine di sfogare virtualmente impulsi violenti per poi essere immediatamente cancellate. Questa massa priva di nome e faccia (è significativo che la maggior parte dei *fake profile* che si incontrano nel più affollato social network della nostra epoca, *Facebook*, sia senza volto) mi sembrano poter essere paragonate alla massa anonima de-individualizzata di cui parla Canetti. Diversamente da altre forme di identità virtuali, essi infatti sembrano appiattiti su una dinamica di puro nascondimento e di relativa de-responsabilizzazione della parola. In ogni caso, la mia non vuole in alcun modo essere una parola definitiva, quanto piuttosto una suggestione: il rapporto fra identità e realtà virtuale rimane un tema attualissimo, complesso e meritevole di ulteriori analisi.

- Foucault, M. (2015) *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Ed. or. 1975. Torino: Einaudi.
- Freud, S. (1998) *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*. Ed. or. 1913. Milano: Mondadori.
- Girard, R. (1980) *La violenza e il sacro*. Ed. or. 1972. Milano: Adelphi.
- (1987) *Il capro espiatorio*. Ed. or. 1982. Milano: Adelphi.
- Hobbes, T. (1948) *Elementi filosofici sul cittadino*. Ed. or. 1642. Torino: Utet.
- (2011) *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*. Ed. or. 1651. Roma-Bari: Laterza.
- McGovern, J.R. (1982) *Anatomy of a Lynching. The Killing of Claude Neal*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Michel, J. (2008) *Le lynchage aux États-Unis*. Paris: La Table Ronde.
- Pearce Dennis, A. (1905) The Political and Ethical Aspects of Lynching. *International Journal of Ethics*, 15 (II), 149-161.
- Snodgrass Godoy, A. (2006) *Popular Injustice. Violence, Community, and Law in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Waldrep, C. (2002) *The Many Faces of Judge Lynch. Extralegal Violence and Punishment in America*. New York: Palgrave.
- Wood, A.L. (2009) *Lynching and Spectacle. Witnessing Racial Violence in America, 1890-1940*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.