



Kamikaze's paradise

di *Federica de Cordova*

L'attentato dell'11 settembre 2001 alle Twin Towers segna il momento della conclamazione di un nuovo immaginario di autorappresentazione dell'occidente, costruito intorno a due nuclei retorici specifici: il "fondamentalismo islamico" come figura aliena depositaria di una violenza irrazionale e disumana; la "guerra al terrore" come reazione necessaria, razionale e umana verso una minaccia di annientamento di uno stile di vita e dei valori ad esso connessi. L'impostazione del discorso in questi termini crea le premesse per quello che, in diversi, hanno definito "scontro di civiltà"¹.

All'interno di questo scenario assume un ruolo significativo la figura del terrorista suicida che, in quanto tale, introduce una forma specifica e nuova di combattimento^{2 3}. Nella lingua italiana, la definizione di questa condotta è stata affidata alla figura del kamikaze⁴, contestualizzandola all'interno di una cornice di senso politico-religiosa (islamista) di cui viene enfatizzata la dimensione del sacrificio, ricompensato con la

¹ Cfr., tra gli altri, Huntington S., 1993, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72(3), pp. 22-49 e AA.VV., (1996), *The Clash of Civilizations? The Debate*, Foreign Affairs, New York.

² Generalmente, l'origine del terrorismo suicida viene identificata nell'attentato commesso l'11 novembre 1982 in Libano da parte di Hezbollah nei confronti dell'esercito israeliano occupante; per un'analisi del fenomeno del terrorismo suicida vedi, fra gli altri, Pape R., 2005, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, Random House, New York; Persichetti A., Almarai A., 2006, *La caduta di Baghdad*, Bruno Mondadori, Milano; Reuter C., 2006, *La mia vita è un'arma. Storia e psicologia del terrorismo suicida*, TEA, Milano.

³ La figura del combattente kamikaze è ben nota in letteratura (cfr. tra gli altri: Arena L.V., 2004, *Kamikaze. L'epopea dei guerrieri suicidi*, Mondadori, Milano; Benedict R., 1968, *Il crisantemo e la spada*, Edizioni Dedalo, Bari; Brown D., 1990, *Kamikazes: Flying Elites*, Gallery Books, NY). Con questo termine (dal significato letterale di "vento divino") si fa riferimento a membri volontari di speciali squadre aeree d'attacco dell'esercito giapponese che, nel corso della seconda guerra mondiale, si lanciavano insieme al proprio velivolo contro obiettivi strategici nemici. Tuttavia, ciò che si propone in questo scritto è che la riattualizzazione del termine, dopo l'11 settembre 2001, non evidenzia una continuità con il suo significato storico, bensì consista nella collocazione di tale figura all'interno di un nuovo scenario simbolico che ne enfatizza una nuova connotazione religiosa.

⁴ Cfr. Cavarero A., 2007, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano, per una riflessione sulle implicazioni del termine kamikaze.



promessa del paradiso. Attraversando le riflessioni di Talal Asad sul terrorismo suicida (2009) ci chiediamo dunque: questa immagine del kamikaze con il suo desiderio di paradiso racconta qualcosa di noi occidentali?

Il gesto del suicida è percepito come culmine di questo terrorismo e della sua insensatezza. Inscriverlo al dominio della religione e conseguentemente interpretarlo attraverso un'immagine – perversa – del martirio, ci permette veramente di comprendere e di rappresentarci le ragioni della violenza che caratterizza il mondo contemporaneo?

TRAIETTORIE INTERPRETATIVE

Diverse interpretazioni del terrorismo suicida (cfr. nota 2) concordano sul fatto che non si tratti di un fenomeno unidimensionale, all'interno del quale poter evidenziare una puntuale corrispondenza tra cause ed effetti; è tuttavia opinione diffusa che l'aspirante suicida sia portatore di una serie di motivazioni, personali e sociali, che trovano nell'ideologia islamista e nel concetto di *jihad* un organizzatore formidabile. Esisterebbe, dunque, un immaginario politico-religioso tipicamente musulmano, capace di attrarre a sé i giovani a prescindere dalla specifica pratica religiosa, perché in grado di intercettare istanze soggettive e offrire ad esse una collocazione di senso. In tale processo l'immagine del martirio, attinta da una dimensione "tradizionale" della cultura e costruita attraverso la concatenazione di sacrificio – vittoria – sacralizzazione (e conseguente accesso al regno dei cieli) diventa figura centrale per la realizzazione del desiderio "di vita" dell'aspirante suicida/martire. Seguendo questo impianto interpretativo molti testi si concentrano sull'analisi delle storie e delle motivazioni personali dei kamikaze, per comprendere come esse vadano ad innestarsi su questa trama culturale, riattualizzandola di volta in volta.

Lo studio dei comportamenti violenti e oppressivi e di come essi possano venire indotti e influenzati dalle dinamiche gruppali rappresenta un tema classico delle discipline psicologiche e della psicologia sociale nello specifico, tema che ha visto una rivitalizzazione a seguito degli avvenimenti degli ultimi anni⁵. Questo filone di ricerca è

⁵ Si tratta di un filone di ricerca che trova le sue radici nella necessità di interrogarsi sulle posizioni individuali e collettive assunte da masse di cittadini di fronte alla violenza, diretta o indiretta, nel corso della II Guerra Mondiale; essi hanno avuto una nuova spinta all'inizio del XXI secolo anche a seguito delle notizie emerse da contesti come quelli delle prigioni di Guantanamo o Abu Ghraib. Cfr. tra gli altri: Bandura A., (1999), "Moral disengagement in the perpetration of inhumanities", *Personality and Social Psychology Review*, 3, pp. 193-209; Blas T., (Ed.) (2000), *Obedience to Authority. Current Perspectives on the Milgram Paradigm*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah (NJ); Haney C., Banks, W. C., Zimbardo, P. (1973), Interpersonal dynamics in a simulated prison, *International Journal of Criminology and Penology*, 1, pp. 69-97; Lerner M.J. (1980), *The Belief in a Just World. A Fundamental Delusion*, Plenum Press, New York; Milgram S., (2003), *Obbedienza all'autorità*, Einaudi, Torino; Ravenna M., (2004), *Carnefici e vittime. Le radici psicologiche della Shoah e delle atrocità sociali*, Il Mulino, Bologna; Reicher, S., Haslam, S.A., (2006), Rethinking the psychology of tyranny: The BBC Prison Study, *British Journal of Social Psychology*, 45, pp. 1-40; Roccato M., (2003), *Le tendenze antidemocratiche. Psicologia sociale*



stato fondamentale per comprendere il comportamento individuale non come semplice manifestazione di disposizioni individuali, ma come esito complesso delle relazioni tra il vissuto soggettivo e i processi sociali; riteniamo però anche che lo spostamento su un fuoco comportamentale - individuale o collettivo - rischi di estromettere e separare la dimensione politica da quella puramente "sociale": la violenza diventa così oggetto di studio in sé, in quanto modalità relazionale tra membri di gruppi, in cui gli elementi macrosociali ad essa relativi si collocano sullo sfondo, variabili da eliminare dal piano di ricerca se non come sovrastrutture.

Riteniamo dunque che spunti interpretativi provenienti da ambiti disciplinari differenti siano di stimolo a pensare nuovi confini dello spazio psicosociale. Tale spostamento è necessario a contestualizzare la complessità delle manifestazioni di violenza che caratterizzano la contemporaneità globalizzata, violenza espressione dunque non solo di specifiche relazioni tra individuo e collettività ben identificabili e circoscrivibili, ma anche tra livello micro e macrosociale. In questo modo è possibile collocare precisamente comportamenti che, ad una prima evidenza, sembrerebbero immutati e immutabili nel tempo come astrazioni storiche rispondenti a modelli lineari di funzionamento.

A questo proposito la lettura proposta da Asad apre a scenari interpretativi alternativi del fenomeno del terrorismo suicida.

L'Autore si interroga circa la reale possibilità - nonché sull'utilità - di comprendere il fenomeno del terrorismo suicida a partire dalla ricerca delle motivazioni soggettive (p. 45): porre al centro dello sforzo ermeneutico questo genere di interrogativi slega l'attentato suicida dal processo storico-politico in cui esso è inserito, ancorando il tentativo di comprensione alle emozioni scatenate nel qui ed ora e alla insensatezza e disumanità dell'atto; che le motivazioni sottostanti siano attribuibili a stati patologici o, invece, alle durissime condizioni di vita, la soggettività degli aspiranti martiri è qualcosa che va al di là del "nostro mondo" possibile. Le esperienze diventano incomparabili e non lasciano aree di identificazione reciproca. Questo vuoto logico moltiplica le possibili interpretazioni del gesto del kamikaze, in uno spazio che si offre all'interpretazione del potere ufficiale⁶.

Parallelamente l'icona kamikaze viene culturalizzata, identificando nel contesto islamico le radici di una generica "cultura di morte" (pp. 50-51), disumana e barbara, costruita intorno ad una manipolazione della figura del martire. Un tale passaggio ha l'effetto di rimuovere la violenza che pervade il processo complessivo in cui si inserisce l'attacco terroristico, per condensarla dentro l'azione suicida in sé. In altre parole, assistiamo ad una espropriazione dell'episodio terroristico dal campo della politica, per confinarlo all'interno di quello culturale e psicosociale.

dell'autoritarismo, Einaudi, Torino; Zamperini A., (2004), *Prigioni della mente. Relazioni di oppressione e resistenza*, Einaudi, Torino; Zamperini A., (2001), *Psicologia della inerzia e della solidarietà*, Einaudi, Torino; Zimbardo P. (2008), *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, Raffaello Cortina, Milano.

⁶ Riguardo a questi meccanismi cfr. Collins J., Glover R., (a cura di), 2005, *Linguaggio collaterale. Retoriche della guerra al terrorismo*, Ombre Corte, Verona.



Ma la critica di Asad si concentra anche sull'idea stessa di attentato suicida come martirio, basato sul sacrificio della vita; idea, a suo parere, propria di una tradizione cristiana più che dell'Islam tradizionale (p. 51). A differenza della cultura giudaico-cristiana, infatti, nell'Islam il martirio è sì testimonianza, ma non contiene in sé alcun riferimento alla pratica sacrificale: "[...] nella tradizione islamica il sacrificio non rende 'sacri' né il ricevente (Dio) né, nel caso in questione, il sacrificante [...] né la vittima" (2009: 44). Non è il dono della vita in nome della fede che ammette al regno dei cieli, allora, ma l'effetto mortale di un'azione violenta (umana o casuale): "Essere colpiti da calamità mortale, sia essa naturale o cagionata dagli uomini, significa quindi essere trasformati, nel mondo creato da una divinità eterna, in un segno della finitezza umana" (2009: 50) (cfr. pp. 42-52). L'offerta della propria vita alla causa religiosa è presente in maniera originaria nell'immaginario cristiano in relazione alla passione di Cristo, intima unione di salvezza e sofferenza, estasi e dolore, bene assoluto e crudeltà. In questo senso, il martirio connette l'uccidere e il morire, sacralizzandoli; la lettura del kamikaze come martire, allora, più che offrire indicazioni sull'atto terroristico ci informa sulle strategie che l'occidente utilizza per dare una giustificazione alla violenza della guerra. In questo sistema simbolico la dimensione della violenza risulta fondativa dell'umanità stessa e della sua capacità compassionevole: la morte può essere al contempo male o bene estremo, in una contraddizione propria della soggettività occidentale moderna (pp. 89-90).

IL POSTO DELLA VIOLENZA

Attraverso il dono della vita offerto per la redenzione del popolo del padre, Cristo fonda un'etica del sacrificio che pervade l'orizzonte del pensiero occidentale e delle sue istituzioni. Dunque, la gravità dell'atto distruttivo non è data dalla violenza in sé, bensì dalle motivazioni sottostanti e dalle modalità di compimento, affiancate alla capacità e volontà di redimersi.

Nel mondo moderno secolarizzato, il potere di garantire la sopravvivenza del gruppo anche attraverso la violenza è incorporato nello stato nazione e nel suo potere sovrano, attraverso l'adesione ad un pensiero binario che tiene il soggetto in una tensione irrisolvibile tra: autodeterminazione e obbedienza collettiva alla legge; rispetto della vita e fine giustificata; immortalità (garantita dalla comunità politica) e decadimento fisico individuale ineluttabile (p. 90).

Tutto questo ha due importanti implicazioni tra le altre. La prima riguarda le necessità di ordinare le possibili manifestazioni della violenza secondo un principio morale, in base alle diverse gradazioni di crudeltà in gioco. Un pensiero fondato su ossimori consente di muoversi in un orizzonte simbolico contrassegnato da guerra giusta, guerra umanitaria, esportazione della democrazia ecc., all'interno del quale è possibile pensare che il dolore procurato divenga salvifico per l'altro, attraverso la retorica dell' "umanitario" e della "società giusta". La seconda riguarda il fondamento della "libertà" nelle società liberiste, basato sulla capacità del gruppo-stato di garantire il proprio stile di vita attraverso un costante ricorso ad azioni difensive, anche violente,



verso chi propone ordini valoriali e morali differenti. L'alterità, in questo caso, diventa distanza sociale, psicologica e morale e come tale percepita come minaccia nei confronti della propria esistenza e stile di vita; essa deve essere ri(con)dotta a "cittadinanza" – anche al prezzo di una guerra giusta, di deportazioni o respingimenti – nei termini di omologazione allo stile di vita neoliberale, pena cadere nel peccato di attentare ai valori di civiltà, rispetto e convivenza.

La relazione intima e contraddittoria esistente tra il livello virtuoso dell'impianto socioistituzionale occidentale e quello violento e distruttivo rimane silente, inintelligibile.

Dunque sebbene la retorica del sacrificio della vita per la sopravvivenza del proprio popolo, dal punto di vista della religione, possa essere vista come una proiezione dell'immaginario cristiano in quello islamico, a livello politico essa è assunta dal discorso nazionalista contemporaneo non esclusivamente occidentale. Santificare la vita e la morte del combattente è strategia politica trasversale del terrorismo così come della guerra, facendo emergere un medesimo dominio simbolico di riferimento.

In conclusione di questa prima parte del discorso torniamo all'immagine del kamikaze che, svuotata della retorica della guerra santa e della sacralità del suo dono vittorioso, privata del trucco del suicidio/sacrificio come realizzazione di un desiderio di vita (eterna), ci ritorna con tutta la letteralità del suo gesto di annichimento reale e simbolico, della persona e del suo mondo. L'assunzione di questa letteralità è l'unico atto interpretativo capace di ricollocare in una relazione reciproca di senso il terrorismo e la guerra, nella loro comune radice di violenza ed orrore.

L'ESTROMISSIONE DELLA POLITICA, O DELL'ORRORE

Il quadro disegnato da Talal Asad mostra una contemporaneità segnata in maniera crescente da uno specifico uso dell'orrore nei conflitti odierni, conflitti che abbiamo visto necessari a gestire, in ultima analisi, i rapporti tra le differenze; in realtà da più parti viene segnalato che le dinamiche proprie di questo tipo di violenza sono pervasive del quotidiano, con una serie di conseguenze sulla condizione del soggetto.

La prospettiva forse più interessante per accostarci al tema origina dalla considerazione, espressa già in precedenza, della depoliticizzazione delle operazioni belliche e dell'emergere di una retorica morale che le ordina, a partire dall'impatto emotivo che queste provocano nelle popolazioni. La concretizzazione di questo cambiamento è rappresentata dall'immagine di "guerra giusta" e "guerra umanitaria"⁷. Stiamo parlando, cioè, di uno scivolamento dal linguaggio della politica a quello della compassione, da un rapporto tra forze e poteri a un rapporto tra storie personali. Fassin e Pandolfi (2010) mettono in luce come l'espansione di una gestione umanitaria

⁷ I temi della "guerra giusta" e dell' "umanitario" sono stati oggetto di dibattito all'interno di varie discipline, tra cui quelle giuridiche, della filosofia etica, morale, che non verranno però approfondite in questo lavoro.



delle conflittualità e dei territori interessati dagli scontri, introduca a parametro ordinante quello dell'obbligo morale, anche quando esso entri in contraddizione con la norma giuridica; ciò prende corpo nella sostituzione del presupposto di legalità con quello di legittimità⁸. La guerra, dunque, si trasforma da necessità politica a obbligo morale in grado di sospendere la legge e viene, così, naturalizzata; il carattere degli interventi e delle decisioni assume l'aspetto della tecnica che vede un unico principio di opportunità, basato sull'efficacia, mentre risulterebbe politicamente neutra.

Questo processo di depoliticizzazione dei rapporti tra gruppi a favore di una lettura compassionevole produce un effetto centrale per il nostro discorso: sommerge le asimmetrie del conflitto tanto quanto le responsabilità e le disparità nelle forze e nelle intenzioni, neutralizzando le dinamiche politiche attive. In altre parole, la guerra umanitaria annulla la relazione viva tra vittima e aggressore, costruendo un immaginario ad una sola dimensione. Ma, specialmente, agisce uno spostamento simbolico che rende inutili tutti quegli strumenti finora disponibili per pensare la violenza insita in essa, dando origine ad un vuoto di senso.

Pandolfi (2010) identifica in questo passaggio simbolico una precisa strategia volta a giustificare la proliferazione dell'intervento militare "umanizzato", che assurge così a paradigma di governo di un territorio globalizzato, all'interno del quale le sovranità nazionali risultano mezzi insufficienti. All'insegna di un diritto universale alla dignità umana, ad uno stile di vita in cui "la vita merita di essere vissuta", l'occidente definisce quale vita meriti di essere vissuta e quale, invece, muove la nostra compassione e dunque l'intervento. Il problema della violenza attuale non sta, dunque, nell'identificazione delle sue origini storiche, quanto nelle strategie e modalità di gestione delle popolazioni che ne sono vittima le quali, immesse ormai in uno spazio globale che è reso tale dalla sua funzione di mercato unico, diventano parte esse stesse della produzione di violenza.

Assistiamo allora ad una condizione di guerra generalizzata e diffusa in maniera puntiforme, i cui nodi sono i conflitti che vanno via via scoppiando, creando simultaneamente e disordinatamente sicurezza e minaccia (Pandolfi, 2011, 2010; Petti, 2007), in una condizione di emergenza strutturale. Il paradosso dell'emergenza strutturale richiede di costruire strategie di "messa in sicurezza" costanti, che pervadono il quotidiano⁹. Il nemico, infatti, è figura non più rigidamente identificabile e contenuta in precisi spazi geografici, ma segna il familiare e l'estraneo, il dentro e il

⁸ Pandolfi, citando l'intervento NATO in Kosovo nel 2000, nota l'esplicitazione della contraddizione tra l'illegalità di alcune azioni di guerra quando considerate attraverso i trattati internazionali, eppure legittimate dallo spirito di protezione che in quegli stessi trattati viene espresso. Cfr. Pandolfi M., 2011, "Humanitarianism and its Discontent", in Bornstein E., Redfield P., Eds., *Forces of Compassion*, SAR Press, Santa Fe, p. 230.

⁹ Cfr. sul tema, tra gli altri, Appadurai A., 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma; Fassin D., Pandolfi M., Eds, 2010, *Contemporary States of emergency*, Zone Books, New York; Garland D., 2001, *The Control Culture*, Clarendon Press, Oxford; Ignatieff M., 2006, *Il male minore. L'etica politica nell'era del terrorismo globale*, Vita e Pensiero, Milano; Wacquant L., 2006, *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, DeriveApprodi, Roma.



fuori, il conosciuto tanto quanto l'ignoto (Petti, 2007). L'ansia, il senso di minaccia per le proprie sicurezze e prospettive, l'incapacità di prevedere ed immaginare il futuro configurano l'esperienza dei cittadini globali, definita sempre più da un'area di indeterminazione all'interno del soggetto stesso, retta e mantenuta da un continuo discorso pubblico. In questo spazio/tempo sospeso, sempre allertato dal sentimento di insicurezza e minaccia, viene perduta la capacità di costruire legami di senso e causalità tra la nostra esperienza soggettiva e i movimenti che ci governano.

La violenza espressa dall'attentatore suicida, scheggia impazzita che simboleggia tutto il disordine e l'irrazionalità espulsi dalle nostre vite regolate e sicure, ci precipita in realtà all'interno di uno scenario di cui rischiamo di scoprirci protagonisti. La violenza provoca in noi un orrore che, forse, prima di trovare il suo fondamento su una capacità empatica di identificazione, trova la sua origine nella sua incomprendibilità, intesa come capacità di disordinare quei principi che garantiscono la nostra soggettività. L'attentato suicida rappresenta la distruzione incontrollabile della vita quotidiana ponendoci drammaticamente di fronte all'impossibilità sociale della redenzione e della salvezza; fa così emergere in superficie la fallacia di quel "patto fondativo" capace di redimerci dalla violenza originaria mettendo in luce che il garante istituzionale della continuità del gruppo non riesce realmente a garantire redenzione, immortalità e benessere (Asad, 2009), ma ne rende invece esplicite le forze distruttive che la sua politica può metter in atto, riportando alla luce un rimosso. Inoltre, nel momento in cui l'attentatore muore insieme alle sue vittime, egli impedisce di riordinare simbolicamente il danno attraverso la punizione data dal sistema giuridico preposto alla ricomposizione della violazione.

Nei termini in cui la violenza non mira semplicemente all'uccisione del nemico, ma funziona come atto assoluto di distruzione dell'umano, essa sembra rivolgersi a un corpo singolare, astorico e acontestualizzato: l'uccisione non chiama in causa una qualche forma di relazione seppur conflittuale, ma conclama l'impossibilità di uscire dalla propria sofferenza, di rappresentarla simbolicamente (Cavarero, 2007). Di fronte a questo, siamo dunque costretti a "sostare nell'orrore" (Asad, 2009), senza parole per dire.

PAROLE DI DISORIENTAMENTO

Estromettere la violenza dal suo costituente politico crea un vuoto simbolico che ha l'effetto di isolare in un'astrazione l'esperienza degli attori coinvolti: vittima, perpetratore, testimone. A queste condizioni, il soggetto non trova parole sue e il discorso pubblico invece di nominare mistifica e maschera. Emerge dunque la necessità di ripensare la violenza contemporanea attraverso un "nuovo paradigma dell'orrore" (Cavarero, 2007).

La condizione individuale di fronte all'esperienza di questo orrore richiama alla mente lo scompaginamento psicotico del rapporto tra realtà e pensiero, quando il discorso dell'altro occupa la realtà. In queste condizioni il soggetto non è in grado di



discriminare un vissuto “proprio” separato dal discorso dell’altro, e sostituisce l’interno con l’esterno, il discorso (dell’altro) con la propria esperienza. Questo pensiero non è né soggettivo né soggettivante; le sue parole non sono in grado di veicolare una relazione, e la distanza tra il parlare e il capire è massima (Faccincani, 2010). La rinuncia al pensiero e dunque l’adattamento ad un funzionamento asimbolico apre la strada, anche in contesti non strutturalmente patologici, ad un funzionamento psichico molto primitivo, alienato. Quello che sembra suggerirci Faccincani è che questo stato similpsicotico, funzionale più che strutturale, non è connesso allo sviluppo più o meno armonioso del singolo, ma può scaturire come funzionamento collettivo nel momento in cui ci si trova esposti a richieste esterne psicotizzanti. Assistiamo in questi casi alla sostituzione del vissuto con una rappresentazione simbolica del fatto psichico proveniente dall’esterno, in una condizione di incapacità di discriminazione tra dentro e fuori. Questa prospettiva ci sembra interessante per gli orizzonti che può aprire nel leggere quegli eventi sempre più diffusi di “follia di massa” perpetrati da soggetti strutturalmente sani¹⁰, come possono essere i fatti Rosarno del 2010¹¹. La questione che si pone forte, qui, è che ci sono dei processi di rappresentazione e simbolizzazione della realtà che non possono essere affrontati esclusivamente a livello individuale, se questo si scontra con un livello collettivo fortemente asimbolico.

A questo punto diventa centrale la questione della comunicazione della esperienza di vittima dell’orrore. Se risulta così complessa la simbolizzazione di tali eventi, chi e come li può testimoniare? Quanto il testimone, attraverso la sua azione, contribuisce ad un processo di elaborazione simbolica della violenza, o invece la naturalizza? Pandolfi (2011) mette in evidenza come la macchina umanitaria sia pronta ad appropriarsi delle storie delle vittime e dei testimoni, legittimando specifiche figure a diventare narratori ufficiali all’interno di un linguaggio consono al sistema. In realtà non c’è un interlocutore esterno in ascolto (Butt, 2002), una sfera “pubblica” entro cui le singole voci possono essere rappresentate e acquisire senso, ma solo un insieme di assunti generali circa la giustizia e i diritti umani. Si viene a creare dunque l’immagine dei *suffering strangers* la cui esperienza viene adattata in racconti di sofferenza al fine di validare obiettivi teorici più generali. L’orrore dell’esperienza personale, mostrato e raccontato, si tramuta in una forma di pietà mitigata, non tragica, che illude il pubblico di essere partecipe dell’esperienza.

La fatica della testimonianza ci conduce a quella che Pandolfi (2011) definisce la postura propria della “etnografia del disorientamento”; la necessità cioè, per il ricercatore che si accosta all’orrore e agli spazi in cui viene esercitata la violenza, di riuscire a sostare in una condizione in cui esso stesso è alienato dalla propria esperienza, dalla possibilità di vivere in maniera soggettiva e personalizzata

¹⁰ Inglese S., Cardamone G., intervento non pubblicato al Primo Congresso nazionale di Psichiatria Transculturale “Psichiatria e cultura nell’Italia multietnica”, Milano, 28-29 ottobre 2011.

¹¹ Nel gennaio del 2010, nella piana di Gioia Tauro con epicentro nel paese di Rosarno (RC), ebbero luogo alcune proteste da parte di lavoratori stranieri per le condizioni di vita inaccettabili a cui erano costretti; questo evento diede origine a dei tumulti violentissimi durati per alcuni giorni, con agguati e feriti, finché le forze dell’ordine non evacuarono la totalità dei cittadini stranieri dall’area.



l'esperienza dell'orrore e il vissuto emotivi derivante, senza cadere nel corto circuito della nominazione attraverso ciò che è noto, ciò che può ridurre l'angoscia del vuoto. La lettura dei processi geopolitici sembra trovare impensate risonanze con chi si interroga sulle nuove forme della psicopatologia:

[...] quando lo sguardo non è ascolto, quando il sapere già sostituisce il capire, l'accesso al linguaggio porta l'impronta sia dell'isolamento sia della confusione fra i soggetti [...] la possibilità di capire, di tradurre in pensiero/parola ciò che passa attraverso uno sguardo che è contemporaneamente ascolto: è questa la condizione [...] per la quale il comprendere, il capire, precede il sapere [...] (Faccincani, 2010: 61, corsivo dell'Autore).

Quello che sembra più che mai necessario è una riflessione che non dia per scontate delle categorie interpretative, perché sembrano decisamente mutati i presupposti entro cui tali categorie potevano assumere senso.

Abbiamo visto come l'immagine del paradiso possa costituire una strategia utile a depoliticizzare fenomeni complessi che in maniera reale o immaginaria contribuiscono a tessere la trama emotiva del nostro quotidiano. In questo senso, la figura del kamikaze è speculare e complementare a quella del cittadino che vive pacificamente nei vincoli del proprio contesto, intento a coltivare e tutelare il proprio stile di vita, il proprio benessere. Da una parte, il paradiso ambito e tradito, attraverso un comportamento al di fuori dell'umano; dall'altra, il paradiso meritato, nei termini di aderenza ai propri valori etici e morali. Entrambe queste figure, e i loro comportamenti, vengono proposti come storici e contestualizzati; la depoliticizzazione risponde proprio alla richiesta di proporre un soggetto al di fuori di processi sociali e storici inseriti in specifiche dinamiche di potere. Un soggetto così definito, i cui processi di agentività siano inquadrati esclusivamente all'interno della propria individualità, o al limite dentro relazioni estranee a qualsiasi dimensione politica, è un soggetto finto, idealizzato, di cui è difficile cogliere la capacità di fare esperienza del mondo. Le questioni di cui si è discusso ci pongono di fronte all'argomento che la nostra libertà individuale è data dal partecipare, simbolicamente e concretamente, ad uno spazio costituente fondato su una dimensione di violenza, ed essa in quanto tale "ci riguarda". Questa appartenenza non può essere elusa a livello individuale e comporta inevitabili ripercussioni nel nostro agire da soggetti sociali.

BIBLIOGRAFIA

- Asad T., 2009, *Il terrorismo suicida*, Raffaello Cortina, Milano
Butt. L., 2002, "The Suffering Stranger: Medical Anthropology and International Morality", in *Medical Anthropology*, 21, pp.1-24.
Cavarero A., 2007, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano
Faccincani C., 2010, *Alle radici del simbolico*, Liguori, Napoli.



Fassin D., Pandolfi M., 2010, "Introduction: military and Humanitarian Government in the Age of Intervention", in D. Fassin and M. Pandolfi (eds), *Contemporary States of emergency*, Zone Books, New York, pp. 153-172.

Pandolfi M., 2010, "From Paradox to Paradigm: The Permanent State of Emergency in the Balkans", in D. Fassin and M. Pandolfi (eds), *Contemporary States of emergency*, Zone Books, New York, pp. 153-172.

Pandolfi M., 2011, "Humanitarianism and its Discontent", in E. Bornstein and P. Redfield (eds), *Forces of Compassion*, SAR Press, Santa Fe, pp. 227-248.

Petti A., 2007, *Arcipelaghi e enclave*, Bruno Mondadori, Milano.

Federica de Cordova, psicologa, è ricercatrice presso il Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dell'Università degli Studi di Verona. I suoi interessi di ricerca riguardano la relazione tra processi di soggettivazione e dinamiche culturali, approfondendo temi quali: i modelli di cura in contesti transculturali; dinamiche intrafamiliari nella migrazione; trauma e resilienza; processi psicosociali e gestione del cambiamento nella società contemporanea.

federica.decordova@univr.it