

***ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA***

**DOTTORATO DI RICERCA IN DISCIPLINE SEMIOTICHE**

**M-FIL-05 XXI Ciclo**

**IN NOME DELLA COMUNITÀ**

**ANALISI DEI TESTI DELLA SICUREZZA E DEL TERRORISMO**

Presentata da: DANIELE SALERNO

Coordinatore Dottorato

PROF.SSA PATRIZIA VIOLI

Relatore

PROF.SSA CRISTINA DEMARIA

Esame finale anno 2009



## INDICE

<b>0. Introduzione</b>	7
0.1. L'ipotesi: la cultura come dispositivo protettivo	7
0.2. Campo disciplinare: la semiotica della cultura	8
0.3. I casi di studio: discorso della sicurezza e discorso del terrorismo	13
0.4. Struttura della tesi	13
<b>1. Identità e differenza: il paradigma di immunizzazione</b>	17
1.0. Introduzione	17
1.1. Di cosa parliamo quando parliamo di identità	18
1.2. Comunità e immunità	20
1.2.1. Protezione della vita: il paradigma immunitario	24
1.3. Immunizzazione come differenza in sé: la teoria del valore	28
1.3.1. Segno come identità e soggetto come segno	30
1.3.2. Valore differenziale e significazione	31
1.3.3. Negatività e differenza	34
1.3.4. Immunizzazione come dispositivo differenziale	37
1.4. Semiotica della cultura e paradigma immunitario	39
1.5. Immunizzazione come prassi sociale	43
1.5.1. La costituzione degli attori sociali nel discorso giuridico	45
1.5.2. Identità e meccanismi di immunizzazione: un modello semiotico	49
<b>2. Paura, terrore e orrore: una analisi di semiotica della cultura</b>	53
2.0. Introduzione	53
2.1. Cultura come protezione	54
2.2. Il male da cui difendersi e le sue manifestazioni	56
2.3. Dal pericolo al rischio: l'antropologia di Mary Douglas	59
2.4. Passioni del confine	62
2.5. L'analisi semiotica delle passioni: soggetto, oggetto, valore	63
2.5.1. Il problema del valore in Greimas	65
2.5.2. Assiologia: dallo spazio timico allo spazio modale	66
2.6. La teoria delle emozioni di Martha Nussbaum	68
2.7. Paura e vergogna: l'analisi di Lotman	71
2.8. Terrore e Sovranità	74
2.8.1. Il Sovrano	78
2.8.2. Il terrorista	80
2.8.3. L'orrore	84
2.9. Orrore e biopolitica	86
2.9.1. Le colonie come spazio di natura	89
2.10. Immanenza e trascendenza nel mondo narrativo	93
2.11. Regolazione sociale delle passioni e ruolo del Destinante	96

2.11.1. Sovranità e paura: una analisi narrativa	97
2.12. Testo, azione, comportamento	99
<b>3. Difendere la comunità: catastrofi e protezione</b>	<b>103</b>
3.0. Introduzione	103
3.1. La comunità di fronte alla catastrofe	104
3.2. Teodicea	108
3.3. Un caso esemplare: Lisbona 1755	110
3.3.1. Il modello di Rousseau: male naturale e male morale	112
3.4. Semantica della catastrofe	117
3.4.1. Pericolo, Rischio, Emergenza	119
3.5. Memoria come protezione: Mito, Storia e Sicurezza	124
3.5.1. Dalla imprevedibilità alla prevedibilità	125
3.5.2. Pratiche e testi della sicurezza	128
3.6. Regimi temporali nei testi e nelle pratiche di protezione: memorie del futuro	129
3.7. Prevenzione e anticipazione: la costruzione del pericolo dopo l'11 settembre	130
3.7.1. L'eccezione: quando manca la memoria	134
3.7.2. Le tecnologie dell'emergenza come costruzione di memoria	137
<b>4. Prevent, Pursue, Protect and Prepare: difendere Londra dal pericolo</b>	<b>143</b>
4.0. Londra e gli attentati del 7 luglio	143
4.1. Il discorso della sicurezza: una definizione	144
4.2. Corpus, metodologia e obiettivi d'analisi	146
4.3. Le pratiche di sorveglianza: difendere la comunità	149
4.4. La campagna "Trust Your Senses"	150
4.5. Percorsi di interpretazione e percorsi di identificazione	151
4.6. La popolazione: pratiche governamentali	152
4.7. La comunità: Londra e i londinesi	153
4.8. Immaginare la comunità	159
4.9. Riparare il trauma: la perdita dell'immunità naturale	161
4.10. Pratiche di totalizzazione e di individualizzazione	163
4.11. Il soggetto e il testo: essere londinesi	163
4.12. "If you suspect it, report it": le campagne della Metropolitan Police	165
4.13. Il modus e il confine noi vs. loro	171
4.14. Figure del nemico: una breve genealogia da Hitler all'IRA	173
4.15. Paranoia: Is "we" behaving suspiciously?	175
4.16. Una analisi passionale: la paura dell'attentato	182
4.17. Pratiche di protezione e preparazione	184
4.18. Immaginare la prossima minaccia: il concetto di preparedness	186
4.18.1. Be prepared: la tradizione anglo-americana alla preparazione	188
4.19. Resilienza: difendersi dal trauma	190
4.20. London prepared: la città come attante collettivo	192
4.20.1. La sezione istituzionale: i London's plan	194
4.20.2. Lo Strategic Emergency Plan	195
4.20.3. Le aziende:business continuity	196

4.20.4. Singoli e famiglie: proteggere se stessi	197
4.20.5. Turisti	198
4.21. La distributed preparedness: rappresentare la città	199
4.22. Paradigmi di sicurezza tra spazio politico e spazio urbano	201
<b>5. Comunità di fede: la Guida Spirituale degli attentatori dell'11 settembre</b>	<b>205</b>
5.0. Di fronte all'altro: note sulla soggettività dell'analista	205
5.1. Uno scontro di definizioni	207
5.1.1. Procedure di nomina e strutture narrative	209
5.2. Il martire in una prospettiva immunitaria	211
5.3. Breve genealogia del martire suicida	213
5.4. Diffusione del terrorismo suicida e logiche culturali	217
5.5. La guida spirituale: ritrovamento, reazioni e letteratura	218
5.5.1. Metodologia d'analisi: il problema della traduzione	220
5.6. Struttura del manoscritto	222
5.7. L'ultima notte: preparare l'anima	222
5.8. Verso l'imbarco: dominare la paura ricordando Dio	226
5.9. La morte: una battaglia sulla via di Dio	228
5.10. Strategie enunciative: tra dimensione individuale e dimensione collettiva	229
5.11. Agire sull'anima (an-nafs)	231
5.11.1 Esperienze non-ordinarie e tecnologie del sé	232
5.11.2. Il modello ergativo	233
5.11.3. Il soggetto medio	235
5.11.4 Manipolazione e modalità fattitive in uno schema ergativo	236
5.11.5. Soggetto medio e Destinante nella Guida	238
5.12. Paura verso Dio, paura verso Satana	240
5.13. Visione del campo di battaglia e modello di mondo	241
5.14. Funzione narrativa e memoria culturale	244
5.14.1. Modello di mondo e struttura polemica	246
<b>6. Conclusioni e apertura di un campo di indagine</b>	<b>249</b>
6.0. Un riepilogo: comuni valori, comuni paure, comune difesa	249
6.1. In preda alla paura: istanza securitaria, paranoia e panico morale	251
6.2. Identità e violenza: dalla difesa all'autodistruzione	255
6.3. Traumi culturali e identità collettiva	257
<b>Appendici</b>	<b>261</b>
Appendice 1	263
Appendice 2	285
<b>Bibliografia</b>	<b>305</b>



## 0. INTRODUZIONE

### **0.1. L'ipotesi: la cultura come dispositivo protettivo**

Se esiste una ossessione collettiva che caratterizza oggi il dibattito pubblico italiano, e non solo, è sicuramente quello della sicurezza. E se esiste un luogo funzionale all'istanza securitaria verso cui le comunità nazionali stanno riconcentrando la loro attenzione – dopo che la globalizzazione e la caduta delle frontiere erano considerati dei dati acquisiti dalla storia – questo è il confine.

Il mio lavoro si pone come una riflessione su questo tema, a partire dalla rivalutazione di una definizione di cultura come opera difensiva di una comunità già presente in ambito semiotico nelle opere seminali di Claude Lévi-Strauss e Jurij Lotman.

L'opera difensiva si realizza prima di tutto come un meccanismo differenziale che agisce distinguendo l'interno dall'esterno, il proprio dall'estraneo. La costituzione di una comunità passa sempre attraverso la demarcazione simbolica e fisica di un confine che ha sia una funzione di difesa da tutto ciò che la comunità deve e vuole mantenere fuori, sia una funzione appropriativa o, in termini lotmaniani, traduttiva (dove le due funzioni non sono mutuamente esclusive).

Ogni società pone in essere dei dispositivi e dei meccanismi che presidiano il luogo del contatto tra l'estraneo e il proprio e che tracciano l'immagine di ciò che “noi” siamo, del luogo del mondo che occupiamo, di come ci possiamo muovere in esso e di come all'interno di questo corpo collettivo ci collochiamo. Questi dispositivi sono soprattutto le istituzioni che attraverso una serie di divieti e prescrizioni fissano di fatto ciò che è fuori dal consesso comunitario e ciò che è invece interno a esso.

È in gioco quindi ciò che possiamo chiamare patto sociale, in cui vengono definiti i valori comuni da difendere dalla minaccia dell'estraneo e del non proprio. Il patto sociale implica dunque quello che Greimas chiamava “contratto assiologico”, e cioè un accordo nella definizione di ciò che è Bene e di ciò che è Male. Tale contratto assiologico rappresenta, in prima battuta, lo strumento attraverso cui costruire un senso di appartenenza come anche un “sistema morale” comunitario.

Se è vero che la categoria assiologica si declina a partire da quella timica di euforia e disforia, repulsione e attrazione, la formazione di un soggetto comunitario si realizza in prima

istanza attraverso le passioni e le conseguenti disposizioni corporee che coinvolgono ogni singolo individuo e che lo portano a “serrarsi” con gli altri che riconosce simili a sé e separarsi dall’estraneo, lo straniero. Il sentimento d’appartenenza come quello di inimicizia e avversione si danno in prima battuta come forze di mutua attrazione o di repulsione: questo permette di unire, costituendola, una nazione o una comunità di fede, di disporla sul fronte o farla scendere nelle piazze, in sostanza di farla esistere.

Così bisogna difendere i confini dall’”invasione” migrante proveniente dall’Africa; occorre respingere l’”invasione” rumena proveniente dal Nord; occorre difendere il sistema economico dall’inondazione “gialla” dei mercati; sull’ondata di focolai epidemici di influenza aviaria in Asia e Africa ci difendiamo da uccelli e animali; difendiamo i nostri computer dai virus; difendiamo il nostro stesso corpo dalle minacce invisibili pubblicizzate ogni giorno in tv; cerchiamo di difenderci dai futuri disastri ambientali e climatici provocati dal surriscaldamento dell’atmosfera; difenderci dal terrorista che minaccia il nostro “way of life” e difenderci dall’infedele che insidia la comunità.

La retorica della protezione della comunità oggi giustifica l’impiego di militari a scopi di difesa civile, autorizza la formazione di “ronde” notturne per il controllo del territorio, la costruzione di campi in cui assemblare ogni elemento estraneo – il migrante che arriva sul territorio nazionale –, si chiede ai medici di divenire anche controllori oltre che dei corpi individuali anche di quello sociale (denunciando gli immigrati non regolari), si giustificano guerre in nome di un pericolo intravisto o si dà la possibilità di trasformarsi in bombe viventi in nome della fede.

Tutto questo avviene attraverso l’uso di dispositivi che attengono alla sfera giuridica o religiosa: alla base vi è la necessità di bloccare la penetrazione di qualsiasi elemento estraneo, impuro ed etichettato come minaccioso.

## **0.2. Campo disciplinare: la semiotica della cultura**

Sono tre i livelli in cui possiamo articolare l’ipotesi del presente lavoro:

- la cultura in quanto dispositivo differenziale si presenta in prima istanza come opera difensiva che permette alla comunità di costituirsi a partire da una dicotomia interno vs. esterno;
- alcune categorie concettuali appartenenti al politico (lo Stato-nazione per esempio) e al religioso (la comunità di fede) sono meglio comprensibili in quanto “modelli di mondo” che, fissando delle topologie culturali, collocano la minaccia e determinano gli strumenti per difendersi da ciò che è costruito come estraneo;

- alcuni testi e rappresentazioni ci permettono di verificare come nella prassi sociale e politica si determina la differenza tra l'interno e l'esterno – lì dove sia chiaramente possibile fissare un confine – come tale opposizione sia poi connotata socialmente e assuma una certa forma logica, descrivibile da un punto di vista semiotico. Il modo in cui una comunità, nella prassi, fissa il proprio altro, e come questo venga poi socialmente connotato, ha sul piano delle politiche e dei comportamenti delle chiare e importanti conseguenze.

A partire da tali ipotesi ho avviato una indagine che coinvolge diversi ambiti disciplinari connessi però sempre dalla tesi che costituisce il perno di tutta la mia riflessione: l'ipotesi che ho definito "protettiva".

Ho cercato di articolare tale ipotesi prima di tutto partendo dall'indagine filosofica di Roberto Esposito e intrecciandola con il pensiero semiotico e in particolare con la semiotica della cultura. Al centro di questa discussione vi è l'asse semantico che divide, e unisce, l'istanza comunitaria e l'istanza immunitaria: la definizione del Sé individuale o collettivo passa sempre attraverso la definizione dell'Altro e in definitiva attraverso una relazione. La lettura del pensiero di Esposito viene filtrata attraverso la messa in campo in primo luogo di un paradigma differenziale, che trova la sua fonte principale in Ferdinand de Saussure. Il senso è differenza e il senso della comunità sta appunto nella differenza con ciò che il collettivo non riconosce come proprio.

I concetti, il pensiero e le immagini evocate da Esposito sono poi rilette attraverso un serrato confronto con la scuola di Tartu e con il suo esponente più importante, Jurij Lotman. Il ruolo del confine, la funzione traduttiva della cultura, l'analisi delle tipologie culturali come "modelli di mondo" in cui individui e collettività si muovono, agiscono e rendono intelligibili se stessi e gli altri, sono elementi essenziali per il funzionamento dei meccanismi di difesa. Gli studi di Lotman offrono spunti e riflessioni indispensabili per avvicinarsi a tale argomento dal punto di vista semiotico.

La costruzione della tesi principale nel confronto tra il pensiero di Esposito e alcuni autori semiotici mi ha permesso di effettuare delle esplorazioni mirate in altri campi. Ciò che ne è risultato è una indagine che si muove tra due poli: la sfera antropologica, la sfera politica e la loro reciproca relazione. Non posso qui non fare riferimento al *Trattato di semiotica generale* (1975) di Umberto Eco in cui si fissa la soglia superiore del campo semiotico, dal punto di vista politico, nel rapporto tra "tipologie della cultura" e "antropologia" (cfr. Sedda, 2006):

ai livelli più complessi ecco infine le tipologie delle culture, dove la semiotica sfocia nell'antropologia culturale e vede gli stessi comportamenti sociali, i miti, i riti, le

credenze, le suddivisioni dell'universo come elementi di un vasto sistema di significazione che permette la comunicazione sociale, l'asestamento delle ideologie, il riconoscimento e l'opposizione fra gruppi, ecc. (Eco, 1975: 0.4.)

Se dovessi collocare il presente lavoro all'interno del campo semiotico esso si ritroverebbe proprio in questa breve descrizione che chiude, prima della disamina del campo estetico e delle comunicazioni di massa, la descrizione del campo politico della disciplina operata da Eco.

Da una parte vi è il livello antropologico, con lo studio dei modi in cui una cultura crea il proprio "modello di mondo" o, per dirla con Eco, suddivide l'universo, e dall'altra lo studio della comunicazione sociale, delle ideologie e del riconoscimento tra gruppi "amici" o "nemici" (la regolazione dell'amicizia e dell'inimicizia è proprio ciò che attiene al Politico e all'Istituzione).

Ritroviamo in questa relazione la riproposizione dello schema *significazione vs comunicazione*, dove la ricostruzione dei modelli di mondo è in sostanza la ricostruzione di sistemi di significazione realizzati in testi e pratiche oggetto della mia analisi: "l'intera cultura dovrebbe essere studiata come un fenomeno di comunicazione fondato su sistemi di significazione" (ib.: 0.8.1.).

Così alcuni testi e modelli "strutturanti" (le norme della culture grammaticalizzate o i testi canonici di quelle testualizzate) forniscono un modello di mondo, descrivibile quantomeno da un punto di vista di semantica strutturale, in azione in testi e pratiche circolanti nel sociale.

I modelli strutturanti che forniscono una risposta ai dilemmi antropologici sono quelli che presiedono alla costituzione dell'autorità, all'individuazione di un'origine trascendente dei valori e conseguentemente all'esercizio del potere. Possiamo reperire tali livelli a partire dall'analisi semiotica di categorie – quali quelle di sovranità, governamentalità e biopolitica – e testi che sono responsabili delle nostre ontologie, e cioè del modo in cui costruiamo ciò che comunemente definiamo realtà.

Ricostruite alcune ipotesi sui sistemi di significazione operanti (che funzioneranno poi come "modelli di previsione"), sarà possibile passare all'analisi del livello della comunicazione: per limitarci alla elencazione di Eco, la comunicazione sociale, l'ideologia e la rappresentazione dei gruppi amici o nemici saranno al centro delle analisi dei casi negli ultimi due capitoli del presente lavoro.

Lo spazio tra il livello antropologico e quello politico è attraversato dai contributi di molte discipline, tenute insieme, come ho già detto, sia dalla ipotesi di fondo – quella "protettiva" – che da uno studio della cultura che avviene sempre e rigorosamente *sub specie semiotica*.

Indubbiamente l'*antropologia* è stata una fonte importante di riflessioni per la mia ricerca. Oltre a Lévi-Strauss anche gli studi di Mary Douglas su pericolo e rischio – affiancati a quelli di filosofia politica di Martha Nussbaum sul rapporto tra legge e passione e riletti attraverso il filtro della semiotica delle passioni di Greimas – mi hanno permesso di evidenziare il rapporto che sussiste tra paura di individui e collettività rispetto alla sopravvivenza, e l'apparato istituzionale e categoriale che viene posto in essere per placare l'angoscia e proteggersi dal disastro sempre incombente. Concetti come quello di tabù, peccato e purezza nelle società pre-moderne, o quelle di rischio nelle società moderne hanno appunto il compito di regolare e rendere prevedibili fenomeni altrimenti incontrollabili e minacciosi per la normale vita sociale.

Gli spunti offerti da una delle ultime opere di Ernesto De Martino e lo studio di John Dickie sul terremoto di Messina mi hanno permesso ulteriori occasioni per riflettere dal punto di vista antropologico su come le società pensano al disastro e alla potenziale fine della vita sociale. Questi temi trovano una eco importantissima negli studi di Jurij Lotman: penso in particolare al confronto possibile tra il modello di Douglas e la topologia della cultura lotmaniana, come allo studio delle esplosioni culturali del semiotico russo e a quelle di De Martino sulle apocalissi culturali.

Se Mary Douglas ed Ernesto De Martino si sono concentrati su una antropologia delle società pre-moderne, attualmente è in corso un progetto guidato da Paul Rabinow, Andrew Lakoff e Stephen Collier sull'antropologia della contemporaneità che ha proprio come fulcro di indagine gli attuali sistemi di protezione posti in essere dalle società rispetto ai pericoli più diversi: nucleare, climatico, terroristico, epidemico, ecc...

Tuttavia è mia personale convinzione che non si possa affatto fare una analisi di semiotica della cultura senza avventurarsi nel campo della *storia* per vedere come nel passato eventi catastrofici sono stati rappresentati nel momento in cui avvenivano, o come magari sono stati presagiti. In questo caso l'indagine *storico-filosofica* di Susan Neiman mi è stata di particolare utilità per individuare dei casi storici esemplari che hanno modificato i modelli culturali esistenti, come quello del terremoto di Lisbona. Ciò mi ha consentito di formulare alcune ipotesi preliminari da utilizzare poi per l'analisi dei casi di studio.

Come dicevo in precedenza la mia riflessione è maturata appunto come indagine sul rapporto tra sfera antropologica e forma politica: sarà quest'ultima ad attraversare tutto il lavoro presente. Lo studio dei modelli della sovranità, della governamentalità e delle forme della biopolitica a partire dagli studi di Michel Foucault, attraverserà tutto questo lavoro. Nella prima parte sarò costretto a fare riferimento alla fonte di molte discussioni filosofiche, e

non solo, sul rapporto tra paura, costituzione della comunità e Stato: il pensiero di Thomas Hobbes. Il modello della sovranità proposto da Hobbes è stato appunto riletto come un “modello di mondo” che ci permette di comprendere il rapporto tra comunità e paura, dal suo versante naturale e culturale. Il modello hobbesiano ci permetterà di distinguere anche la paura dal terrore, e la differenza tra terrore e orrore, sulla scorta delle riflessioni di Adriana Cavarero.

Il riferimento a Thomas Hobbes apre poi riferimenti al pensiero politico di chi forse ne è stato il più importante continuatore ed esegeta nel XX secolo: Carl Schmitt. Il riferimento al suo pensiero politico ci permetterà di comprendere la differenza tra paradigmi di protezione differenti, quali lo stato d’eccezione e le tecniche legate all’emergenza. Il riferimento a Carl Schmitt nel panorama accademico italiano non può naturalmente che evocare gli studi illuminanti di Carlo Galli che saranno particolarmente utili per elaborare ipotesi interpretative nel caso di studio su Londra.

A questi elementi, nel caso dell’analisi di Londra, affiancherò alcuni studi provenienti dalla *psicologia*. Per una analisi del rapporto tra paranoia, politica e comunicazioni istituzionali, da un punto di vista semiotico, sarà necessario far riferimento ad alcuni studi soprattutto facenti capo alla scuola di Melanie Klein. Inoltre saranno particolarmente importanti alcune riflessioni maturate nell’ambito della psicologia della comunità: quello di trauma di comunità e di resilienza. Come vedremo in tutti questi casi – paranoia, trauma e resilienza – ciò che è in gioco è sempre una istanza protettiva che si traduce, nel caso della paranoia nell’inversione della relazione persecutoria (mi sento perseguitato e quindi perseguito), nel caso del trauma in una rottura completa della struttura difensiva di una comunità, e nel caso della resilienza nella costruzione di tale struttura difensiva attraverso tecniche di preparazione.

Lo studio del rapporto tra dilemmi antropologici (consanguineità, origine e fine della specie, morte), bisogno di protezione e risposte politiche (i modelli di mondo) è un argomento a cui la semiotica della cultura può rispondere proponendosi come “meccanismo traduttivo” tra campi disciplinari diversi. Non si può naturalmente compiere questo lavoro se non interrogando i testi: le politiche di sicurezza a Londra dopo l’11 settembre e il 7 luglio e l’analisi della *Guida Spirituale* ci forniscono una verifica empirica dell’ipotesi di base. È nei testi e nelle pratiche locali che possiamo vedere all’opera quella funzione protettiva della cultura che nei primi capitoli del presente lavoro sarà sempre oggetto d’analisi.

### **0.3. I casi di studio: discorso della sicurezza e discorso del terrorismo**

Sono due i casi d'analisi su cui l'ipotesi teorica costruita sarà in qualche modo verificata: l'analisi delle politiche di sicurezza a Londra e l'analisi de *La Guida Spirituale* degli attentatori dell'11 settembre.

Il punto che li accomuna: la costruzione del "noi" e del "loro" che permette il riconoscimento e l'auto-riconoscimento oltre che il patrocinio di una identità posta a difesa della comunità.

La differenza che li distingue: le tipologie culturali che i testi tracciano, i due diversi approcci alla difesa a cui fanno riferimento (approccio mitologizzante vs. approccio razionalizzante) e le fonti autoritative da cui essi derivano.

Nel caso delle pratiche di sicurezza londinesi siamo di fronte all'azione di tre principi politici d'ordinamento dello spazio urbano e della comunità in quanto Nazione: il principio di sovranità, la governamentalità e la biopolitica. Questi tre paradigmi politici e di protezione modellano e ispirano una certa rappresentazione del mondo, del modo di muoversi in esso e del modo di proteggersi dalla minaccia.

Nel caso degli attentatori suicidi dell'11 settembre ci troviamo di fronte a una comunità di fede in cui la figura del martire – come viene definito e come si autodefinisce l'attentatore – non è altro, conformemente anche alle analisi di Emile Benveniste, che una figura di difesa e protezione di fronte al nemico. Il martire traccia così il confine tra "noi" e "loro" con la sua stessa vita.

### **0.4. Struttura della tesi**

Il testo si compone di cinque sezioni, di cui tre potrebbero essere definite "teoriche" e due "di analisi". Tuttavia tale distinzione mi lascia alquanto dubbioso, le parti teoriche sono infatti spesso punteggiate da vere e proprie sezioni d'analisi. Gli stessi commenti all'opera di Hobbes, l'analisi del caso dei trofei di guerra americani e la disamina del modello rousseauviano sono solo alcuni esempi di micro-analisi finalizzate alla definizione dei sistemi di significazione sul cui sfondo possiamo rendere intelligibili tutti quei testi e quelle pratiche analizzati nella seconda parte.

Le ultime due sezioni, che potremmo definire "d'analisi", sono punteggiate da inserti teorici finalizzati alla costruzione degli strumenti da applicare al testo al fine di conferire loro una maggiore intelligibilità.

È tuttavia indubbio che nel capitolo primo, dal titolo **Identità e differenza: il paradigma di immunizzazione**, opero su un piano esclusivamente teorico in cui confronto il pensiero di

Roberto Esposito e il suo paradigma di immunizzazione con il pensiero semiotico. In particolare ciò che introduco nel pensiero del filosofo italiano è la possibilità di definire l'immunizzazione come un dispositivo differenziale che opera su un piano logico (ogni sistema sistema significante è necessariamente un sistema di differenze) e su un piano di prassi sociale (la differenza è inscritta nei discorsi e assume una determinata forma che può essere quella dell'amicizia o dell'inimicizia, della subalternità o della dominazione, ecc...).

Nel secondo capitolo, dal titolo **Paura, Terrore e Orrore: una analisi di semiotica della cultura**, punto invece l'attenzione su una fondamentale dimensione dell'ipotesi protettiva: l'aspetto passionale. Ho definito queste passioni "di confine" perché esse pertinentizzano le soglie come luoghi di attraversamento e come luoghi di confine che non devono essere sorpassati (implicando quindi anche una previa suddivisione dello spazio sociale e simbolico): il pericolo di contaminazione, e il disgusto che ne deriva, impone di tenere la fonte contaminante lontano dai limiti del corpo individuale o collettivo; il pericolo della distruzione, e la paura che ne deriva, impone di unirsi per la difesa comune e individuale; il pericolo della morte, e il terrore che ne deriva, impone la fuga.

Nel terzo capitolo, **Difendere la comunità: catastrofi e protezione**, passo all'analisi del rapporto tra catastrofe, costruzione della comunità e stili rappresentativi. A partire dalle analisi storico-filosofiche di Neiman e da una rilettura di casi esemplari (il terremoto di Lisbona, le riflessioni di Rousseau sull'argomento, l'analisi dei concetti di guerra preventiva e stato d'eccezione, il caso della biosicurezza e infine il caso di studio su *El Niño*), rileggo alcuni generi discorsivi quali il mito, la storia e il discorso della sicurezza come degli strumenti di contenimento che cercano di normalizzare l'"evento", conferendo a esso un senso, prima che accada o dopo. Tali strumenti si configurano, in termini lotmaniani, come dei meccanismi di prevedibilità che permettono l'assimilazione di una catastrofe all'interno della memoria collettiva della comunità in un regime di continuità. Tali strumenti permettono di avere una immagine della comunità, a collocarne nello spazio, nel tempo e nella gerarchia sociale ogni elemento con l'obiettivo di impedire quella che Lotman chiama esplosione, con la fine potenziale di un ordine sociale o addirittura dell'esistenza stessa della comunità.

Il quarto capitolo, **Prevent, Pursue, Protect and Prepare: difendere Londra dal pericolo**, è invece il risultato di un lavoro sul campo. Nel periodo di ricerca all'estero, presso la *School of Advanced Studies* della *University of London*, ho avuto l'opportunità di vagliare e costruire un *corpus* attorno alle campagne per la prevenzione del rischio terroristico, oltre che di ricostruire la storia della comunicazione istituzionale nei giorni immediatamente successivi agli attacchi del 7 luglio 2005. L'ultima parte del capitolo è invece l'analisi degli strumenti di

preparazione a possibili eventi catastrofici, compreso quello terroristico, e di miglioramento del livello di resilienza della comunità.

Il quinto capitolo, **Comunità di fede: la Guida Spirituale degli attentatori dell'11 settembre**, è l'analisi della figura dell'attentatore suicida dell'11 settembre così come è possibile ricostruirla a partire dal documento ribattezzato *Guida spirituale* ritrovato all'indomani degli attentati di New York. Al testo sono pervenuto grazie alla lezione magistrale di Carlo Ginzburg "Terrore: quale terrore?" tenuta il 14 dicembre 2006 presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna. Il lavoro fatto da Pier Cesare Bori per la traduzione e pubblicazione della *Guida* con testo a fronte e traduzione annotata e commentata mi ha permesso di fare un lavoro che credo unisca a una analisi semiotica anche una attenzione filologica al testo.



# 1. IDENTITÀ E DIFFERENZA: IL PARADIGMA DI IMMUNIZZAZIONE

## 1.0. Introduzione

La semiotica indaga i processi di formazione delle identità individuali e collettive a partire dalle pratiche discorsive. Pensiamo le pratiche discorsive come reti di relazioni all'interno delle quali un soggetto si iscrive o viene iscritto. Non si dà quindi identità e alterità se non nella relazione tra elementi che assumono valore a partire dalla loro reciproca differenza.

In questo capitolo mi pongo l'obiettivo di indagare il rapporto tra l'approccio semiotico ispirato a un paradigma differenziale e il pensiero della comunità, per come esso ha trovato espressione nel pensiero di Roberto Esposito.

Di particolare importanza nell'economia della mia ricerca è il concetto di immunità e immunizzazione, cioè lo studio di tutti quei meccanismi protettivi che una comunità e una cultura pongono in essere per difendersi da ogni evento o entità che ne può minacciare l'esistenza.

Nella mia ipotesi il concetto di immunità può essere riformulato, a partire dagli studi di Esposito, sotto un doppio rispetto:

- l'immunizzazione è un meccanismo differenziale in sé, cioè attiene al funzionamento stesso dei sistemi di significazione;
- l'immunizzazione è il risultato di prassi storiche e sociali che separano il proprio dall'estraneo.

Questo mi ha portato a mettere alla prova il concetto di immunizzazione intrecciandolo con la stessa tradizione semiotica.

L'indagine sull'immunizzazione, in quanto meccanismo differenziale connaturato al funzionamento dei sistemi di significazione, mi ha riportato agli studi di Saussure e alla sua teoria del valore.

L'indagine sull'immunizzazione in quanto prassi sociale e storica di costruzione dell'identità e dell'alterità mi ha condotto a mettere a confronto il meccanismo di immunizzazione con una teoria di semiotica della cultura, quella di Jurij Lotman.

Di particolare interesse, nell'analisi e nella descrizione di meccanismi di costituzione di identità e alterità nel quadro di un paradigma differenziale, sono gli studi di Michel Foucault e quelli sociosemiotici di Greimas.

Infine si avvanzerà un possibile modello di descrizione dei meccanismi di immunizzazione confrontando il modello di Esposito con un modello descrittivo delle dimensioni costitutive della soggettività avanzato da Patrizia Violi.

### **1.1. Di cosa parliamo quando parliamo di identità**

Il dizionario della lingua italiana di Devoto e Oli alla voce /identità/ registra tre accezioni e diversi usi particolari del termine:

1. rapporto di esatta uguaglianza o coincidenza, con due accezioni particolari in filosofia ( $A \text{ è } A$ ) e matematica (uguaglianza tra due espressioni algebriche);
2. complesso dei dati caratteristici e fondamentali che consentono l'individuazione o garantiscono l'autenticità (es. carta d'identità), con l'accezione comune di identità come dati anagrafici;
3. il senso del proprio essere come entità distinguibile da tutte le altre e con accezione estensiva la coscienza esatta della propria individualità e personalità.

Lemmon nei suoi *Beginning Logic* (1965) ci fa notare che le relazioni di identità nel linguaggio comune sono espresse con il verbo essere, utilizzato in un particolare senso che lui appunto chiama “è' d'identità” contrapposto all’è' di predicazione” (Lemmon, 1965: 178 trad. it.). L’è' che esprime identità può essere sostituito nelle proposizioni in cui è usato con l'espressione ‘è la stessa cosa di’ e i due termini di uguaglianza, uniti dalla copula, possono essere intercambiabili: così l'espressione “Cicerone è Tullio” corrisponde all'espressione “Tullio è Cicerone”.

Il problema dell'identità, per come qui ci interessa, investe in particolare la terza accezione registrata nel dizionario, in cui si parla di identità come “senso del proprio essere”. Lemmon ci dice che l'identità si esprime con il verbo essere e, su questo punto, il problema dell'identità si sovrappone con il primo e l'ultimo dei quattro modi possibili di dire l'essere così come Eco li riassume a partire da Aristotele: l'essere si dice in primo luogo “come essere accidentale (è l'essere predicato dalla copula, per cui si dice che l'uomo è bianco o in piedi)” (1997: 11) e “come sostanza” cioè in quanto “esseri individui ed esistenti di cui abbiamo evidenza percettiva” (ib.: 11-12).

Occorre aggiungere che qui parliamo di identità come “senso del proprio essere”, e l'aggiunta di quel ‘proprio’ mette in campo anche l'elemento della riflessività. Se infatti “il problema dell'essere si pone solo a chi è stato gettato nell'Esserci, nel *Dasein*” (ib.: 37), qui parliamo della questione sollevata da questo particolare Essere – l'essere umano – che si interroga a sua volta sulla modalità del proprio esistere. Come ci spiega Eco il tema

dell'essere è un “problema innaturale” (ib.: 7) perché esso è in realtà la condizione di possibilità stessa della nostra interrogazione sull'essere. E il linguaggio, il mezzo che utilizziamo per definire l'essere, ha come fondamento quello stesso essere di cui vuole parlare.

Il risultato secondo Eco, sulla scorta degli insegnamenti di Pareyson, è incappare in quell'aporia dell'essere aristotelico in cui “porsi domande sul fondamento dell'essere è come porsi domande sul fondamento del fondamento, e poi sul fondamento del fondamento del fondamento” (ib.: 10). La nostra riflessione assomiglierebbe molto ai risultati ottenuti da Roger Schank e dagli elaboratori istruiti con i suoi script: un *loop* senza fine in cui potremmo ritrovarci a girare in tondo all'infinito. Provando forse quel classico senso di vertigine, che può giungere fino alla *nausée* sartriana, che sembra essere la malattia professionale di tanti filosofi e poeti.

Di fronte ai diversi sensi di identità, occorre qui fissare il rispetto sotto cui intendo indagare questo tema e le sue implicazioni nel caso d'analisi che ho indicato. Eco nello stesso saggio sull'essere ci dice che esso “è qualcosa che si dice” e quindi in quanto pensabile “si presenta sin dall'inizio *come un effetto di linguaggio*” (1997: 12). Correndo il rischio di attirare alcune critiche, parlerò solo di questo, cioè dell'identità in quanto effetto di linguaggio e in quanto sortilegio sociale, per dirla con Bourdieu, che crea differenze reali solo rappresentandole. Ciò che farò non è dunque indagare la verità trascendente sull'essere e sull'identità, bensì il regime di veridizione entro cui l'identità si dice, *all'interno* di un certo sistema di rappresentazione, cioè appunto nella complessa rete di relazioni reperibili a partire da testi, discorsi e pratiche.

Riprendiamo in questo la definizione di veridizione data da Greimas e Courtès:

postulando l'autonomia, il carattere immanente di ogni linguaggio e allo stesso tempo, l'impossibilità di ricorrere ad un referente esterno, la teoria saussuriana ha costretto la semiotica a inscrivere fra le sue preoccupazioni non il problema della verità, ma quello del dire-vero, della veridizione. (1979: /Veridizione/)

La verità in semiotica è allora “l'iscrizione (e la lettura) delle marche di veridizione, grazie alle quali il discorso-enunciato si manifesta come vero o falso, menzognero o segreto” (ib.).

La mia interrogazione sull'identità è dunque la ricostruzione del rapporto tra “un certo regime di verità” e ciò che definiremo immunizzazione. Questo non vuol dire fare una storia della verità dell'identità ma descrivere l’“insieme delle regole che consentono, a proposito di un discorso dato, di stabilire quali sono gli enunciati che potranno esservi caratterizzati come veri o falsi” e di descrivere “quale regime di veridizione viene instaurato in un determinato momento” (ib.: 42-43 trad. it.). Il nostro discorso sull'identità riguarda quindi non l'identità in

sé ma il rapporto tra questa e la *necessità immunitaria*, cioè protettiva, che ogni *comunità* avverte in relazione alla minaccia, dove questo rapporto è sempre e comunque socialmente dato.

## 1.2. Comunità e immunità

Violi nota che il pensiero della comunità intrattiene “più di una occasionale consonanza” (2007: 198) con il pensiero semiotico. Se per la semiotica il “senso si origina dalla differenza” e l’individualità è pensabile solo “nella relazione con l’altro da sé” (ib.), per Esposito la comunità non è il “rapporto che modella l’essere, ma l’essere medesimo come rapporto” (Esposito, 1998: 150), “ciò che mette gli uomini in relazione nella modalità della loro differenza” (ib.: 74)<sup>1</sup>.

Esposito scorge la nascita di un pensiero della comunità lì dove le categorie politiche della modernità mostrano un loro esaurimento, colto prima da Nietzsche (Esposito, 2004: 79 e ss.) e poi definitivamente da Heidegger (Esposito, 1998: 83 e ss.). Il nodo concettuale che distingue la filosofia politica (a partire da Hobbes, Rousseau e Kant) da ogni pensiero della comunità, si stringe proprio sulla definizione di soggetto: “mentre la filosofia politica parte sempre dagli individui precostituiti – per restarvi o per fonderli in un individuo più grande cui essa può dare anche il nome di ‘comunità’ – il pensiero della comunità parte sempre dal rapporto di condivisione” (Esposito, 1998: 90).

La visione di un individuo come monade soggettiva irrelata, e la conseguente visione della comunità come soggettività allargata, è radicata sia nel senso comune sia nel discorso di quelle discipline che eleggono la comunità, e le varie forme in cui essa si presenta, a oggetto d’analisi.

Pensiamo in genere alla comunità come a un insieme di individui accomunati da una specifica proprietà etnica, territoriale o spirituale. Questo tratto si aggiunge all’identità individuale o scaturisce naturalmente da essa (si pensi all’arianità come tratto intrinseco di ogni tedesco, secondo il Nazismo, che quindi genera come sostanza la Nazione) e rende ogni soggetto anche soggetto di comunità. In questo modo si risponde alla necessità di saturare i soggetti di una proprietà, cioè appunto di un qualcosa che sia a loro proprio.

---

<sup>1</sup> Non mi soffermerò sul dato che filosofi, semiotici e linguisti, quasi tutti uomini, di cui prendo qui in esame il lavoro, parlino spesso dell’‘uomo’ intendendo con questa parola l’‘essere umano’ in generale. La sistematica rimozione di una forma di alterità, quella di genere, in discorsi nati per sostenere il carattere fondativo dell’alterità nella costituzione dell’identità, è un dato curioso e che lascia riflettere. Anche una maggiore consapevolezza teorica a volte non aiuta nella prassi e ogni discorso sull’identità, compreso questo, deve essere sempre accompagnato da una sana dose di diffidenza verso se stessi e le proprie certezze.

Questo tipo di costituzione del soggetto della comunità avviene attraverso le narrazioni sull'origine: che questa sia comunità di fede, di sangue o di terra, il rapporto orizzontale tra i suoi componenti è sancito dall'unione verticale con una entità trascendente. E già qui Esposito vede agire quella contraddizione che ogni discorso sull'identità genera nel suo sviluppo: volendo dare a ciascun individuo una soggettività 'propria' che renda 'comune', si innesca quel cortocircuito semantico in cui due antonimi, il proprio e il comune, si trovano vicendevolmente implicati. Ci si trova di fronte al paradosso di un soggetto proprio e individuale che per essere riconosciuto dalla sua stessa comunità, deve rendersi uguale, cioè comune.

Esposito risalendo all'etimologia della stessa parola comunità, *communitas*, ne rivela i due poli di senso costitutivi: il prefisso *cum-* e il termine *munus*. Il significato di *munus* è complesso perché implica due elementi, il dono e il dovere, uniti da una caratterizzazione sociale. Il *munus* sarebbe quindi la doverosità di un dono che non si può non dare, per obbligazione socialmente stabilita. L'unione del *cum* e del *munus*, nel sostantivo *communitas*, indicherebbe allora "l'insieme di persone unite non da una 'proprietà', ma, appunto, da un dovere o da un debito. Non da un 'più' ma da un 'meno', da una mancanza" (Esposito, 1998: XIII).

Allora l'identità del soggetto non è più quella che si ricava per l'aggiunta di un qualcosa (l'attributo o l'essenza che deriva dall'appartenere alla comunità) a una base individuale, ma diviene la sottrazione o la mancanza, che si realizza nella forma dell'obbligo: "il comune non è caratterizzato dal proprio, ma dall'improprio – o, più drasticamente dall'altro" (ib.: XIV). Ciò che quindi rende un individuo soggetto di comunità non è il riconoscimento di un suo "proprio" ma piuttosto un esproprio, nel momento in cui egli per ritrovare se stesso deve necessariamente ritrovare il suo altro, ciò che egli non è.

La comunità è quindi l'insieme degli individui uniti da un 'non' che ne sancisce l'irriducibile differenza e tutto ciò che abbiamo in comune sarebbe proprio il niente di questa pura relazione. Questo 'niente in comune' è quello che avrebbe fatto problema nella storia, specie quella moderna segnata dalla nascita degli stati nazionali: si è cercato di pensare questo puro rapporto, gratuito e senza un perché, in quanto "unica dimensione dell'animale 'uomo'" (Esposito, 1998: XV), attraverso le varie mitologie dell'origine, grazie alle quali la comunità si definiva separandosi dal suo esterno, per ritrovare un proprio senso e una propria ragione.

La fonte di quella visione della comunità come insieme di monadi soggettive irrelate che a un certo punto decidono di unirsi in un corpo più grande, quello sociale, risale naturalmente a

Thomas Hobbes e al suo *Leviatano* (1651)<sup>2</sup>. È in quell'opera infatti che si inaugura la visione contrattualistica (e il conseguente paradigma individualista) di Stato: gli esseri umani a un certo punto della loro storia hanno deciso di associarsi, cedendo parte della loro libertà a un terzo, il Sovrano, che garantisce il vivere comune e la protezione della vita di ognuno. L'esigenza di questo contratto deriva dalla stessa natura umana o meglio da quello che secondo Hobbes è originariamente lo stato di natura: gli uomini nascono uguali e quindi con uguali diritti rispetto al possesso delle risorse che offre la terra. Ma la limitatezza delle risorse, unita alla natura competitiva degli esseri umani, rende lo stato di natura dominato dalla guerra e dal conflitto, in cui la relazione sociale si definisce a partire dall'"uccidibilità" generalizzata.

Il continuo rischio di perdere la vita nella lotta senza regole per accaparrarsi le risorse, rende lo stato di natura insostenibile, in quanto dominato dalla paura che ognuno prova verso l'altro. Con il contratto sociale gli esseri umani cedono parte delle loro libertà allo Stato-Leviatano, così che la paura diviene l'emozione collettiva che domina non più il rapporto orizzontale tra eguali, bensì il rapporto verticale tra Sovrano e cittadini: il diritto di dare la morte non appartiene più infatti a tutti ma solo a uno, il Sovrano stesso. Secondo Hobbes quindi il Sovrano, ponendosi come Terzo, "sterilizzerebbe" i rapporti sociali naturali che si caratterizzano per la loro negatività e la loro distruttività costitutiva.

Esposito conclude che questo modello si caratterizza per due punti fondamentali: per Hobbes lo stato di natura non è assenza di relazione ma presenza di relazione che però produce distruzione; ciò che il Sovrano fa è porsi, con la spada, tra gli esseri umani facendo venire meno quest'unica relazione possibile. Il Leviatano per istituire la comunità deve quindi far venir meno ciò che la rende tale: "se la relazione è portatrice di pericolo mortale, l'unica via di scampo è quella di sopprimerla attraverso l'istituzione di un Terzo cui tutti si rapportino senza più doverlo fare tra loro" (Esposito, 1998: 14).

Rousseau si iscrive nel filone contrattualistico inaugurato da Hobbes ma per criticarlo. Il filosofo francese rimprovera a Hobbes l'aver storicizzato l'origine: secondo Rousseau ciò che Hobbes chiama stato di natura è in realtà già il risultato della civiltà, che degrada l'essere umano allo stato ferino (*homo homini lupus* appunto) e lo porta a dover cercare ulteriore riparo in un contratto sociale. Accordo che in realtà, nella visione roussoviana, è strumento dei pochi ricchi per rimanere tali, attraverso la tutela dei propri interessi (la proprietà), a detrimento della maggioranza di poveri e deboli sacrificati nel nome di ciò che viene definito, falsamente, 'interesse collettivo'.

---

<sup>2</sup> Ritorniamo su Hobbes anche nel secondo capitolo.

Secondo Rousseau il filosofo inglese non ha fatto altro che chiamare origine e non storia, ciò che in realtà è già storia e caduta (o colpa). La principale differenza tra Rousseau e Hobbes sta nel modo di vedere la relazione: per il filosofo inglese l'insocievolezza è una figura sociale, seppur negativa, mentre in Rousseau l'insocievolezza è assoluta mancanza di relazione, non-stato, non-società. Nell'interpretazione di Esposito ciò che il filosofo francese individua come grande contraddizione del discorso hobbesiano è l'impossibilità di restituire l'origine se non come non-storia, non-società, non-stato:

Né l'origine cruenta hobbesiana né tutte quelle, pacifiche, immaginate dai filosofi sono la vera Origine per il fatto stesso che le danno un nome, un titolo, una definizione positiva. Da questo punto di vista, che tale denominazione sia di pace o di guerra, di accordo o di contrasto, cambia poco: in ogni caso si parte dagli uomini e non dall'Uomo, dal fatto e non dal diritto, dalla storia e non dalla logica [...] stato di natura è *null'altro* che non-società, non-stato, non-storia. Non appena si passa da questa negazione a una qualsiasi affermazione si ricade nell'illusione dei filosofi, si precipita nel flusso del tempo sociale, si riproduce la storicizzazione dell'origine [...] L'origine – paradossalmente – è nominabile solo a partire dal punto di vista della storia che la nega [...] il ritiro è l'unica modalità di essere dell'origine. (Esposito, 1998: 34)

In questo senso ogni rappresentazione dell'origine (per la natura semiotica stessa di ogni rappresentazione) è condannata sempre a mettere in campo una differenza e quindi a trovare il suo luogo di definizione dove non è più, cioè dove già finisce di essere Uno. Infatti come ricorda Esposito “lo zero non è rappresentazione che come ‘quasi uno’, l'uno come ‘quasi due’” così che ogni discorso sull'origine è sempre discorso sul ‘non’ che ne segna la fine. Questa critica porta Rousseau a essere annoverato tra i primi pensatori della comunità, pur nella incapacità di trarre dalle critiche a Hobbes tutte le conseguenze. Egli vuole infatti pensare la comunità a partire dall'assolutezza dell'individuo, nella congiunzione antinomica di “solitude et communauté”.

Allo stesso modo Esposito fa riferimento a Kant e alla interrogazione sull'origine, nel rapporto tra il male e la libertà. Anche in questo caso, ci dice Esposito, Kant sente l'esigenza per poter parlare dell'origine di fissare una “duplicazione differenziale” in cui essa può essere pensata o “come origine razionale o come origine temporale” dove nel primo caso si parla dell'origine a partire dall'esistenza dell'effetto mentre nel secondo dell'accadere dell'effetto stesso. Così nel momento in cui si cerca l'Unità dell'origine, l'essenza e il cominciamento della comunità, essa si trova sempre e solo nel punto del suo venir meno, della sua scissione in due entità che sono tali solo perché in relazione, così che “l'origine è sempre fuori di sé: precede e segue un'altra origine che le è, tuttavia, compresente”. Il filosofo tedesco non può che “riconoscere apertamente l'impenetrabilità dell'origine” (Esposito, 1998: 61) e dichiarare, ne *I principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), l'impossibilità di risalire al punto di

partenza della società civile. L'origine infatti può essere definita solo a partire "dall'alterità che la separa da se stessa" (ib.: XXIV).

Esposito giunge così, nell'analisi del percorso di Heidegger, ad articolare una filosofia della comunità che è un pensiero della differenza e della relazione: la proprietà essenziale del soggetto è il 'non', in cui ciò che è a lui proprio è il suo non-essere-altro. Il soggetto è dunque costituito dalla sua stessa alterità "che lo depone, o deporta, fuori di sé" (ib.: 84). Da qui, secondo Esposito, l'inutilità di qualsiasi interrogazione sull'Origine della comunità, sulla ricerca della sua essenza e identità primigenia: la comunità, in quanto relazione costitutiva dei soggetti e delle loro identità, "già 'si dà' prima ancora che possiamo porcene l'obiettivo" (ib.: 87).

Infatti "non esistono individui fuori dal loro essere-in-un-mondo-comune" (ib.: 90) e il *cum* non è qualcosa che si aggiunge dall'esterno all'essere dell'esistenza ma è ciò che lo fa essere, sua stessa condizione di esistenza. È su questo crinale che Heidegger sarebbe scivolato riportando la sua filosofia della comunità verso il mitologema filosofico-politico della ricerca dell'origine della comunità e della sostanza soggettiva (sia essa purezza del sangue, territorio, Nazione, ecc...) che riempia il puro rapporto che la costituisce.

In questa prospettiva si vede il doppio volto della *communitas* e il filo sottile lungo cui il soggetto si muove tra identità e alterità: "essa è contemporaneamente la più adeguata, anzi l'unica, dimensione dell'animale 'uomo', ma anche la sua deriva potenzialmente dissolutiva" (ib.: XV). Quella in cui lo stesso Heidegger sembra essere caduto. Vi è infatti nella comunità come modo di esistenza un doppio rischio: la perdita dell'identità individuale, schiacciata di fronte all'organismo unitario collettivo e la dissoluzione di una comunità che, volendosi pura e immune dalla sua costitutiva alterazione, espunge l'altro dal suo orizzonte di senso.

### *1.2.1. Protezione della vita: il paradigma immunitario*

Come abbiamo visto, pur nella diversità di posizioni, il filosofo politico pensa alla comunità, e alla istituzione, come allo strumento per sottrarre l'essere umano alla insicurezza della propria esistenza e cioè al pericolo della morte. Ogni comunità ha quindi un dispositivo immunitario grazie al quale preservare la vita dei propri membri e del corpo sociale.

Il rapporto tra comunità e immunità va di nuovo ricercato, sempre nel percorso teorico di Esposito, nell'etimologia che accomuna i due lemmi e cioè nella parola *munus*: se nel caso della *communitas* questa parola è accompagnata dal prefisso *cum*, nel caso dell'*immunitas* invece è unita a un privativo e dunque indica la sottrazione di qualcosa. Nel diritto, l'immunità è la dispensa da un dovere o onere, quello del dono obbligatorio del *munus* (è il

senso usato quando si parla per esempio di ‘immunità parlamentare’): è immune chi, esercitando il potere sovrano, è dispensato dall’essere assoggettato a quello stesso potere che esercita. Nel campo bio-medico è invece la “condizione di refrattarietà dell’organismo rispetto al pericolo di contrarre una malattia contagiosa” (Esposito, 2002: 9), accezione che oggi è entrata nello stesso modo di concepire l’azione protettiva delle istituzioni: a partire dalla metafora organicista, la comunità diviene un corpo collettivo e la protezione è una difesa da patologie sociali.

L’immunizzazione costituisce la forza uguale e contraria al processo di formazione e mantenimento della comunità: essa è infatti il meccanismo attraverso cui la comunità si taglia dall’interno, tracciando i confini con ciò che rimane fuori di essa “in una forma che risulta insieme costitutiva e destitutiva” (ib.: 12). È attorno a questi due poli che si muovono le istituzioni come dispositivi semiotici di creazione del confine e di traduzione tra esterno ed interno in quanto “l’asse semiotico intorno al quale si costituisce ogni istituzione sociale è quello che stabilisce il confine tra l’io e l’altro – tra noi e gli altri” (ib.: 179)<sup>3</sup>.

Dire che *immunitas* è l’opposto di *communitas* non è tuttavia del tutto corretto. I due termini infatti si implicano e si presuppongono proprio attraverso quella figura, di nuovo aporetica, che caratterizza ogni meccanismo di protezione e immunizzazione: quella di *inclusione escludente* o di *esclusione includente*. Infatti affinché il sistema di protezione funzioni, esso deve essere prima di tutto un dispositivo che traduca quel fuori che minaccia la comunità – e che quindi deve rimanere oltre i suoi confini – in un dentro. Per saper riconoscere il pericolo che continuamente preme ai confini del corpo collettivo, il sistema immunitario deve in qualche modo includerlo, seppure vicariamente: un problema non solo pratico (mi posso difendere solo da ciò che già conosco e costruisco come rischio anche mortale) ma simbolico, perché davanti a questa rappresentazione occorre che l’istituzione ponga un divieto, un ‘no’, come argine e punto di confine tra il dentro e il fuori. La negazione però non è una esclusione nella misura in cui essa presuppone sempre ciò che nega, quindi includendolo in una forma controllata: il confine diviene così oltre a una linea di separazione anche un punto di contatto. Solo in questo modo la *communitas* può proteggersi dal suo fuori: includendo l’alterità – ciò che non vuole essere – al suo interno, seppure in forma controllata, al fine di neutralizzarla.

---

<sup>3</sup> Utilizzo qui i termini ‘interno’, ‘esterno’, ‘traduzione’ e più avanti quello di ‘semiosfera’, nell’uso che se ne fa nella semiotica e nella semiotica delle culture. Anticipo così la mia rilettura semiotica del paradigma immunitario che costituisce l’obiettivo principale di questo capitolo.

I meccanismi di protezione costituiscono la comunità e la sua identità tracciandone un fuori, grazie al quale essa si definisce differenzialmente. È nel limine tra il sé e l'altro-da-sé che si produce senso: ed è proprio tracciando questo limine che l'immunità costituisce la comunità. Ma il meccanismo di immunizzazione garantisce la vita della comunità proprio depotenziandone il significato più estremo, cioè arginandone la forza espansiva da una parte e bloccandone la tendenza fusionale dall'altra. L'immunità non è quindi solo un meccanismo che agisce sui confini della comunità ma anche al suo interno: se la comunità unisce i suoi componenti, l'immunità li divide e li individualizza.

Esposito lega l'immunizzazione ai grandi processi di modernizzazione, riassunti, nelle varie teorie filosofiche o sociologiche con i termini 'razionalizzazione', 'secolarizzazione' o 'legittimazione' (cfr. anche Prodi, 1999). La nascita della 'civiltà delle buone maniere', come descritta da Norbert Elias ne *Il processo di civilizzazione* (1939), le 'pratiche di divisione' di Michel Foucault (1.5.) attraverso cui le istituzioni – la scuola, la prigione, la famiglia, la chiesa – formano gli individui e la diagnosi di Alexis de Tocqueville secondo cui la democrazia separa l'uomo “dai suoi contemporanei e lo riconduce di continuo verso se stesso”, sono solo alcuni punti di vista su un fenomeno che più generalmente Esposito chiama paradigma di immunizzazione (Esposito, 2004: 41 e ss.).

A una necessità immunizzante sono legati tutti quegli apparati categoriali come la 'sovranità', la 'proprietà' e la 'libertà' – non presi nel loro valore assoluto, che qui non ci interessa, ma nelle forme istituzionali e linguistiche storicamente determinate – di cui gli apparati di governo nella modernità si sono dotati per proteggere la collettività anche da una implosione. L'immunizzazione è, da un punto di vista semiotico, quel meccanismo di differenziazione che si muove tra due fuochi: proteggere dall'altro, da ciò che è esterno alla comunità, e proteggere da sé, separando il singolo da se stesso e dai suoi uguali (gli altri membri della comunità) da una deriva fusionale che abolisca ogni distanza e differenza interna tra i membri della comunità. L'immunizzazione è quindi quel dispositivo di produzione dell'alterità che destituendo il soggetto ne costituisce la stessa identità.

Mi soffermerò più estesamente in seguito sugli strumenti propri dei meccanismi di immunizzazione, sul loro funzionamento semiotico, sulla dimensione patemica e la costruzione di ogni discorso della sicurezza, in quanto costruzione di una memoria collettiva che potremmo definire prospettica e con funzione protettiva. È importante qui sottolineare il fatto che l'istituzione non traccia il confine per esclusione, ma porta l'esterno all'interno. La funzione traduttiva tra esterno e interno viene compiuta nell'ambito della semiosfera (infra 1.4.) da ciò che per le istituzioni è il sistema immunitario per eccellenza: il diritto.

I codici giuridici istruiscono “al riconoscimento giudiziario di un delitto” e alla correlazione con la relativa pena (Eco, 1984: 285). Il riconoscimento del delitto, cioè di ciò che è fuori dalla comunità e che deve essere sanzionato come pura negatività, passa per una sua rappresentazione e quindi per una sua codifica e traduzione all’interno della comunità stessa.

La stessa sovranità, secondo anche l’interpretazione che ne dà Walter Benjamin in “Per la critica della violenza” (1920-21), è una traduzione e una inclusione di ciò che deve rimanere esterno: la violenza. La sovranità è il risultato infatti, come ho detto a proposito di Hobbes, della cessione da parte degli individui verso lo Stato di alcune facoltà, e tra queste appunto di quella che concerne l’esercizio della violenza di cui lo Stato si arroga il monopolio.

In questo caso il problema non è tanto l’elemento in sé quanto il suo collocarsi fuori dall’ordine stabilito dall’istituzione: l’immunizzazione non è dunque qualcosa che protegge da ciò che ontologicamente costituisce una minaccia (ogni atto di violenza) ma da ciò che non è funzionale a un ordine interno. Ciò che fa problema non è la violenza in sé ma la sua estraneità e ciò che l’istituzione fa è proteggersi dalla violenza con la stessa violenza, cioè traducendola (e legittimizzandola) attraverso il filtro dei codici giuridici e funzionalizzandola positivamente per il mantenimento di quello stesso argine oltre il quale la violenza stessa deve essere trattenuta. Per dirla con Niklas Luhmann (1981), un meccanismo di immunizzazione non agisce contro il no ma con l’aiuto del no e il diritto diviene un meccanismo di traduzione e interiorizzazione di ciò che deve rimanere esterno (Esposito, 2002: 36).

Non è il solo diritto e i dispositivi di potere a immunizzare la comunità, ma sono più generalmente anche tutti i dispositivi del sapere a svolgere “un ruolo di contenimento protettivo nei confronti di una potenza vitale portata ad espandersi illimitatamente” (Esposito, 2004: 43). Infatti da un punto di vista gnoseologico solo la mediazione e il contatto con l’altro da sé permette la formazione e la conoscenza di quello stesso sé che “non è né in tutto identico a se stesso, né completamente altro da sé, così come non sta né al centro né al lato del proprio orizzonte di senso, ma precisamente nel limite che insieme li unisce e li giustappone” (Esposito, 2002: 113).

Ritroviamo qui un altro nodo che caratterizza l’intera tradizione occidentale, cioè quella piega antinomica in cui l’estraneo, il totalmente sconosciuto, è sempre traduzione e punto di vista del proprio. Allora come si può conoscere l’estraneo o porre l’esigenza della sua conoscenza se è un totale sconosciuto? E come è possibile l’esperienza dell’estraneo nel momento in cui siamo indissolubilmente legati al nostro proprio?

Eppure dell'estraneo abbiamo continuamente esperienza. Tale esperienza è però già anticipata e filtrata attraverso l'enciclopedia (Eco, 1984; Violi, 1992) dello stesso proprio. Non si può infatti avere esperienza dell'inconoscibile (cfr. CP 5.265) se non conoscendo almeno il fatto della sua esistenza e già definendolo in contrapposizione con il conoscibile (e qui già perderebbe il suo statuto di inconoscibile assoluto). Così l'estraneo è dissolto nel suo statuto di assolutamente estraneo perché la sua pensabilità è permessa dalle categorie del proprio.

In realtà, ritornando al paradigma immunitario (e differenziale) che vede l'identità e l'alterità come effetto della liminalità tra queste due dimensioni, l'esterno e l'interno esistono nella forma determinata dal loro incrocio preliminare e dal mutuo scambio traduttivo che interiorizza l'esterno e esteriorizza l'interno. Solo in questo processo traduttivo è possibile avere esperienza dell'estraneo:

L'identità, in questo modo, tutt'altro che il risultato di un'esclusione – o anche di una selezione – delle differenze, diviene il loro stesso prodotto. L'equilibrio del sistema immunitario non è il frutto della mobilitazione difensiva contro l'altro da sé, ma la linea di giunzione, o il punto di convergenza, tra due serie divergenti. Esso non è governato dal primato dello stesso sul simile e del simile sul diverso, ma dal principio, continuamente mutevole, della loro relazione. [...] ogni elemento differenziale assorbito dall'esterno non fa che allargare ed arricchire la gamma delle sue potenzialità interne. (Esposito, 2002: 209-210)

### **1.3. Immunizzazione come differenza in sé: la teoria del valore**

Sono due a mio avviso i punti problematici sollevati dal modo in cui Esposito definisce il paradigma immunitario e formula il problema proprio-estraneo:

- cercare di decostruire la fallacia caratteristica di ogni discorso sull'origine scardinandolo con un altro discorso sull'origine: la retorica etimologica (il *munus*);
- aver confuso due piani: la differenza in sé in quanto livello strutturale e pre-semiotico di ogni linguaggio e le modalità storiche e sociali in cui questa differenza viene iscritta nel linguaggio stesso.

Cercherò di articolare meglio questi elementi proprio a partire dai concetti di *differenza* e *valore* così come sono emersi nel pensiero semiotico. È infatti attraverso la lingua che possiamo pensare e rappresentare l'identità e l'alterità, e la struttura e il funzionamento della lingua costituisce il limite, appunto strutturale, di pensabilità di noi stessi e degli altri. A partire da questo limite strutturale, e forse pre-semiotico, di ogni sistema di significazione, l'identità viene investita socialmente e storicamente di *valore*. Chiarito questo elemento potremmo abbandonare qualsiasi retorica dell'origine, compresa quella etimologica che puntella l'opera di decostruzione di Esposito.

Nella raccolta di saggi dal titolo *Sulla negazione* (2004) il filosofo Massimo Donà dedica un commento al problema dell'immunità, in cui si punta l'attenzione sulla coerenza che la stessa struttura logica del linguaggio esercita su ogni rappresentazione dell'identità:

Là dove il distinguersi – come accade al suo determinarsi in conformità alla logica del *principio di non contraddizione* – è il distinguersi di ciò che ha nell'*altro-da-sé* la propria originaria condizione di possibilità [...], allora è evidente, esso non rende mai possibile una 'reale' autonomia, ossia il costituirsi di un 'riparo' più o meno sicuro in rapporto all'alterità – stante che quest'ultima in quanto 'condizione determinante', è ciò che, *solamente*, rende disponibile l'esserci in quanto tale dell'individuo determinato. Il quale, in quanto 'de-terminato', è solo perché l'*altro* lo fa essere; ossia, 'è' in quanto tale solo se l'altro gli consente di occupare questo o quel certo spazio di esistenza (coincidente appunto con la sua supposta 'identità') [...] L'individuo determinato, insomma, è se stesso solo perché accomunato al proprio 'altro' da un reciproco 'non-essere' valevole come quell'*essere-altro-dal-proprio-altro* mai 'realmente separabile' dal suo stesso essere identico a sé (non a caso il principio aristotelico è sempre stato inteso nella doppia articolazione di 'un principio di identità e di non contraddizione'). (Donà, 2004: 258)

L'alterità che costituisce l'identità in ogni discorso e rappresentazione dell'identità stessa, non è una possibilità, storicamente e socialmente determinata, ma deriva dalla struttura logica di ogni sistema di significazione basato, secondo Donà, sul *principio di non contraddizione*. L'altro è quindi sempre logicamente determinato in ogni enunciazione in cui si cerchi di dire e rappresentare l'identità, cioè vi è "una costitutiva non identità del soggetto dell'enunciazione entro l'enunciazione stessa" (Demaria, 2006b: 33). Così lì dove si cerca di articolare discorsivamente una esclusione, per esempio formulando una norma che lasci fuori l'altro, ci si trova sempre con il portare dentro in una forma anche solo spettrale, per dirla con una nota metafora di Jacques Derrida, ciò che si vuole tenere fuori.

Proprio analizzando le metafore e le aporie dei nuovi studi culturali, Demaria formulava la questione, che a partire dalla critica a Esposito e alla proposta di Donà, mi sembra aver già preso corpo:

Dal momento che ogni identità sorge in un campo di relazioni differenziali, possiamo cioè sostenere che tali relazioni sono pre-sociali, appartengono a un livello strutturale di differenziazione che condiziona il sociale stesso e la sua costituzione, ponendosi come "universali"? [...] Accettare questa prospettiva significa iniziare a distinguere, al contrario di quel che è spesso avvenuto tra differenza in sé e modalità attraverso cui essa è stata storicamente iscritta nella lingua, e dunque attraverso cui non solo il femminile, ma l'alterità in generale, è divenuta qualcosa di derivato e subalterno, grazie all'apparente cancellazione della differenza stessa. (Demaria, 2006b: 34-35)

È proprio questo il punto nel pensiero di Esposito su cui mi pare la semiotica faccia luce a partire dalle sue fonti prime: Charles Sanders Peirce e soprattutto Ferdinand de Saussure.

### 1.3.1. *Segno come identità e soggetto come segno*

Nel 1984 Eco, nella introduzione a *Semiotica e filosofia del linguaggio*, riassume l'obiettivo del suo percorso di ricerca tra il 1976 e il 1980 – gli anni successivi la pubblicazione del *Trattato di semiotica generale* – in questo modo: “si tratta di riscoprire che l'idea originale di segno non era fondata sull'eguaglianza, sulla correlazione fissa stabilita dal codice, sulla equivalenza tra espressione e contenuto, bensì sull'inferenza, sulla interpretazione, sulla dinamica della semiosi” (1984: XV).

Il segno, dice Eco, non è “somiglianza, identificazione ed equazione tra espressione e contenuto” (1984: 21) bensì istruzione per l'interpretazione, per cui “si parte da un segno per percorrere tutta la semiosi, per arrivare al punto in cui il segno può generare *la propria contraddizione*” (ib.: 22 corsivo mio). La definizione di segno come somiglianza o identità è secondo Eco coerente “con una nozione sclerotizzata (e ideologica) di soggetto” (1984: 53), che occorre superare a favore di una idea di segno come inferenza e di soggettività che potremmo definire diffusa. Eco accomuna il lavoro di decostruzione dell'idea di segno in quanto identità con l'ideologia di soggetto come unità trascendentale (molto simile a quella della filosofia politica che ho illustrato in 1.2.) anche sulla scorta delle posizioni assunte da Peirce:

La parola o segno che l'uomo usa è l'uomo stesso. Poiché, come il fatto che ogni pensiero è un segno – considerato insieme al fatto che la vita è un flusso di pensiero – prova che l'uomo è un segno; così il fatto che ogni pensiero è un segno *esterno* prova che l'uomo è un segno esterno. Cioè l'uomo è il segno esterno sono identici, nello stesso senso in le parole *homo* e *uomo* sono identiche. Così il mio linguaggio è la somma totale di me stesso, poiché l'uomo è il pensiero. (CP 5.313)

Peirce in questo passaggio sostiene che parlare di soggetto o parlare di segni vuol dire parlare della stessa cosa, perché il soggetto è coglibile solo in quanto attività segnica e dunque solo attraverso il suo stesso linguaggio. Con l'espressione ‘esterno’ invece egli intende indicare la natura sensibile degli interpretanti nella semiosi, in linea con la negazione di ogni processo introspettivo come possibile forma di conoscenza di un mondo interno, prima delle quattro critiche (incapacità) mosse all'approccio cartesiano in *Some Consequences of Four Incapacities Claimed for Man* (CP 5.264-5.317). Il soggetto e il segno sono quindi la stessa cosa in quanto, annota Eco, “siamo come soggetti, ciò che la forma del mondo prodotta dai segni, ci fa essere” (1984: 54). Parlare dunque di soggettività e dei suoi modi di produzione, vuol dire parlare di semiosi.

Esiste una relazione tra il concetto di semiosi come percorso di interpretazione di un segno che termina lì dove il segno genera e incontra la propria contraddizione – nel quadro di una

definizione di segno come inferenza e non come identità – e la categoria identità-alterità nella costituzione del soggetto, nei termini in cui ne abbiamo parlato finora? E qual è la relazione tra il processo semiotico così come descritto da Eco e la necessità di produrre “un numero di contraddizioni sufficiente a creare un valido apparato immunitario” (Esposito, 2002: 58) in una data comunità (o semiosfera), cioè un sufficiente grado di differenziazione in funzione di difesa e protezione?

Per rispondere alla prima domanda ritorneremo al concetto di *valore* e *differenza* in Saussure e a quello di *negatività* che assume molta importanza negli *Écrits de linguistique générale*. Per rispondere alla seconda questione invece passeremo dall’analisi della struttura stessa dei sistemi di significazione, come descritti da Saussure, all’analisi delle culture come modo storicamente determinato di iscrivere questa differenza in sé nel linguaggio, così come proposta dalla scuola di Tartu e dal suo principale esponente Jurij Lotman. Soltanto dopo questo passaggio saremo in grado di avanzare una possibile modellizzazione semiotica che descriva il funzionamento dei meccanismi di immunizzazione, in quanto prassi storica e sociale.

### 1.3.2. Valore differenziale e significazione

Molto più del principio di non contraddizione messo in campo da Donà nella sua critica a Esposito, credo sia il concetto di *valore differenziale*, come “unità, entità concreta, realtà e aspetto primordiale” (CLG: 134-135 trad. it.) della lingua a chiarire meglio il nostro punto. Infatti sia nei meccanismi di immunizzazione come spiegati da Esposito sia nella definizione dei processi semiotici in Eco, il motore generatore del senso è la differenza, nella forma dell’incontro del soggetto (e del segno) con il suo contraddittorio. Credo che Esposito nella ricostruzione del paradigma immunitario, pur non citando mai Saussure, ne abbia indirettamente ricevuto la lezione *via* Gilles Deleuze e Michel Foucault, due tra gli autori più citati nei lavori del filosofo napoletano. Inoltre la consonanza concettuale e terminologica, come vedremo, mi pare evidenzia il fatto che l’idea di immunizzazione, nella sua dimensione logica, e quella di valore differenziale inquadrino in realtà uno stesso fenomeno semiotico sotto due punti di vista diversi. Introdurre però il concetto di valore differenziale ci permette di articolare meglio quello di immunizzazione e dividere quei due aspetti, logico e storico-sociale, che mettevamo prima in evidenza.

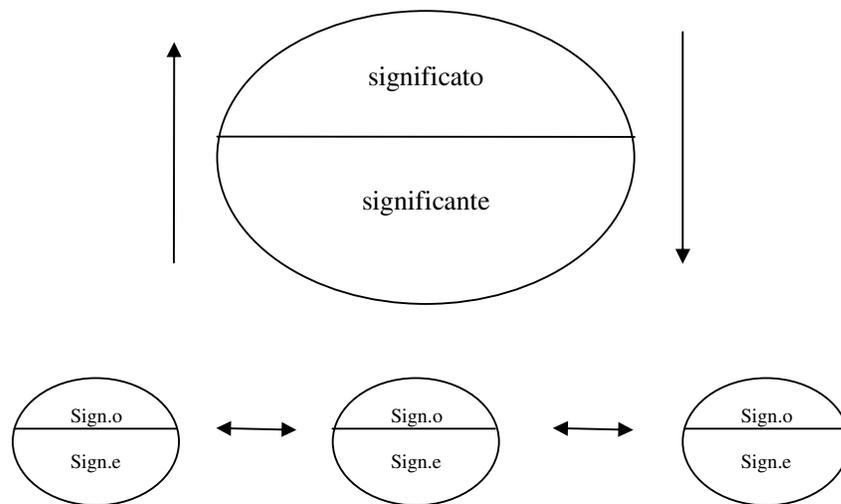
Vediamo appunto in che termini Saussure, nel paragrafo intitolato “il valore linguistico considerato nel suo aspetto concettuale”, parla della differenza come principio semiotico di formazione del valore:

Anche fuori della lingua tutti i valori sembrano retti da questo principio paradossale. Essi sono sempre costituiti:

1. da una cosa dissimile suscettibile d'essere scambiata con quella di cui si deve determinare il valore;
2. da cose simili che si possono confrontare con quelle di cui è in causa il valore.  
(CLG: 140 trad. it.)

Saussure si riferisce qui alla distinzione tra il concetto di valore e quello di significazione. Nella teoria saussuriana si fissano infatti due processi nella determinazione del valore: il primo in cui qualcosa viene scambiata con qualcosa di dissimile e il secondo in cui si confronta ciò di cui è in causa il valore con altri elementi dello stesso dominio.

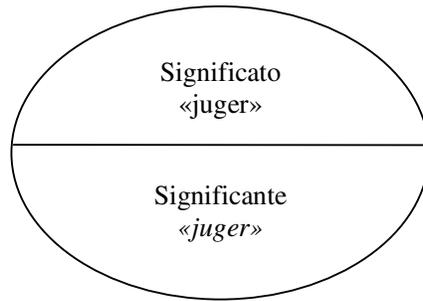
Saussure spiega così il senso degli schemi tracciati un capoverso più in alto: nel primo si vede l'unione tra due elementi eterogenei cioè il pensiero e il suono; nel secondo vediamo una serie di segni-unità, tra di loro simili (le parole, assunte qui come idea concreta, seppure approssimativa, di unità linguistica in un sistema sincronico) – ma unione appunto di elementi dissimili – in cui “il valore dell'uno non risulta che dalla presenza simultanea degli altri” (CLG: 139 trad. it.).



Il primo fenomeno, cioè lo scambio tra elementi dissimili (significato e significante) costituisce ciò che Saussure chiama significazione. L'esistenza di un valore nel sistema linguistico dipende dallo scambio di ogni parola con una idea (elementi dissimili) e dal confronto con gli altri elementi simili dello stesso sistema. Il linguista ginevrino continua la sua argomentazione:

Quando si dice che essi [valori] corrispondono a dei concetti, si sottintende che questi sono puramente differenziali, definiti non positivamente mediante il loro contenuto, ma negativamente, mediante il loro rapporto con gli altri termini del sistema. La loro più

esatta caratteristica è di essere ciò che gli altri non sono. Si scorge a questo punto l'interpretazione reale dello schema del segno.



Così vuol dire che in francese un concetto «juger» è unito all'immagine acustica *juger*; insomma esso simboleggia la significazione; ma resta inteso che questo concetto non ha niente di originario, che esso è solo un valore determinato dai suoi rapporti con altri valori simili, e che senza tali valori la significazione non esisterebbe. (CLG: 142 trad. it.)

Tuttavia, precisa Saussure, l'unione di significato e significante che, ciascuno preso a parte, si definisce esclusivamente in negativo, genera un fatto positivo risultato di un "parallelismo tra questi ordini di differenze" (CLG: 146 trad. it.), cioè la parola. L'unione positiva dei due elementi eterogenei produce senso: significato e significante, separatamente, acquisiscono il loro senso per differenza con le altre idee e gli altri suoni nei loro rispettivi sistemi, mentre l'unità di significato e significante costituisce il segno che acquisisce a sua volta senso per differenza con altre parole. Ma, dice Saussure, nel caso del confronto tra le parole non siamo di fronte a una differenza – perché il paragone è tra "cose simili" – bensì al confronto tra cose distinte e poste in opposizione reciproca, così che "tutto il meccanismo del linguaggio [...] poggia su opposizioni di questo tipo e sulle differenze foniche e concettuali che esse implicano" (ib.). Ciò che distingue un segno – in opposizione ad altri segni e come risultato delle differenze che costituiscono la componente materiale e quella concettuale – è tutto ciò che infine lo costituisce.

Paolucci definisce il primo principio trascendente e il secondo immanente, dove l'accezione trascendente è "principio di traducibilità tra domini e tramite tra sistemi diversissimi" (2007: 131). Credo che su questo punto lo stesso Saussure sia piuttosto ambiguo: se si segue la lettera saussuriana, il primo principio descrive infatti l'unione di significato e significante, elementi dissimili, nella parola "considerata come un dominio chiuso, esistente per se stesso"; la significazione è però allo stesso tempo risultato della "contropartita degli altri segni della lingua" (CLG: 139), cioè del confronto tra elementi simili. Più avanti egli pone come esempio esplicativo del primo principio lo scambio tra una parola e un'idea, ma di nuovo l'idea è veicolabile esclusivamente attraverso un significante e

dunque un segno, e quindi ci ritroveremmo di nuovo nel secondo principio, quello immanente, del confronto tra segni. Rimarrebbe aperta la possibilità di interpretare l'occorrenza 'parola' in quel passaggio nel senso di 'significante', contraddicendo sia la definizione semplificativa di parola come unione di significante e significato posta qualche riga più su, sia l'impossibilità di concepire un'idea che non sia già segno. Insomma il principio trascendente, nei termini di Paolucci, in questo passaggio ricadrebbe di continuo nel principio immanente. Oppure forse esso diverrebbe formulazione di un principio di interpretanza – ma che non credo si possa definire 'trascendente' in opposizione a un principio 'immanente' – in cui il significato di un segno “è il segno in cui esso deve venir tradotto” (CP 4.123).

Il punto che mi sembra qui importante da ritenere e da approfondire è che per Saussure l'esatta caratteristica dei valori è di “essere ciò che gli altri *non* sono” (corsivo mio), formulazione molto simile a quella di Esposito rispetto ai processi di formazione dell'identità. È su questo elemento che mi vorrei concentrare e sulla riflessione saussuriana relativa alla “formidabile macchina della categoria negativa” (SLG: 86 trad. it.) – che precede e anticipa quello sulla differenza e sul valore – contenuta negli *Écrits de linguistique générale*. Proprio la riflessione sulla negazione credo avvicini molto il concetto di valore differenziale e relazione al paradigma di immunizzazione, sia nella ricostruzione di Esposito che nel commento a margine di Donà.

### *1.3.3. Negatività e differenza*

Gli *Écrits de linguistique générale* (da qui SLG) sono stati ritrovati nel 1996 e pubblicati nel 2002. Seppure non sia stato possibile fissare il periodo esatto della loro redazione, sicuramente essi vanno collocati in un periodo molto precedente ai corsi ginevrini tenuti tra il 1906 e il 1911. Se il punto centrale del CLG è il valore linguistico come differenza in cui la più “esatta caratteristica [dei termini] è di essere ciò che gli altri non sono”, negli SLG è la negatività a essere il principio di produzione del senso nella lingua dove “ogni tipo di segno esistente [...] ha un valore *puramente* di conseguenza non positivo, ma al contrario essenzialmente, eternamente negativo” (SLG: 49-50 trad.it). Evidente che il concetto di negatività e negativo presente lungo tutto gli SLG, e quasi totalmente assente nel CLG, si sia gradualmente trasformato in quello di valore differenziale:

Il senso di ciascuna forma, in particolare, è la stessa cosa che la differenza delle forme tra loro. Senso=valore differente [...] Si è obbligati a porre come fatto primordiale il FATTO GENERALE, COMPLESSO e composto di DUE FATTI NEGATIVI: la differenza generale delle

figure vocali congiunta alle differenza generale dei sensi che vi si possono congiungere.  
(SLG: 23-24 trad. it.)

Questo passaggio rappresenta una formulazione del concetto di valore linguistico, dove però i termini chiave utilizzati sono quelli di ‘negativo’ e ‘negatività’. La categoria negativa nel sistema della lingua è alla base della produzione del senso, ed è una caratteristica logica di qualsiasi sistema di significazione, presentandosi ai nostri occhi prima ancora di qualsiasi implicazione storica o sociale:

la *negatività* dei termini del linguaggio può essere considerata *prima* di farsi una idea del *luogo* del linguaggio; per questa negatività si può ammettere provvisoriamente che il linguaggio esista fuori di noi e dello spirito, perché si insiste soltanto sul fatto che i *differenti termini* del linguaggio, invece di essere termini differenti come le specie chimiche ecc., sono soltanto delle *differenze determinate* tra termini che sarebbero vuoti e indeterminati senza queste differenze. (SLG: 23-24 trad. it.)

La categoria è definita dallo stesso Saussure a prescindere da ogni riferimento a qualunque elemento che sia esterno alla lingua stessa (Saussure in questa fase usa il termine linguaggio, non avendo ancora articolato la distinzione *langage/langue/parole* che caratterizza il CLG), differenziando l’uso che egli fa di ‘negativo’, e per riflesso di ‘valore’, dall’uso che ne fanno per esempio quelli che egli chiama “i moralisti”. Infatti Saussure si chiede se affermare che parole come “crimine, passione, virtù, vizio, menzogna, dissimulazione, ipocrisia, onestà, disprezzo, stima, sincerità” (SLG: 35 trad. it.), siano transitorie e definibili solo negativamente, non sia un fatto immorale. Egli conclude che al linguista non interessa affatto l’oggetto o il fatto materiale a cui una parola si applica. La categoria negativa com’è usata dal linguista è quindi esclusivamente una categoria logica, che si riferisce alla struttura del sistema linguistico e al suo funzionamento interno, senza alcun riferimento alla dimensione sociale, storica e a ogni implicazione valoriale nel senso morale.

L’indagine sull’identità delle entità linguistiche e su come la lingua funzioni non investe quindi in alcun modo ciò che Saussure considera esterno al sistema linguistico, ma è una indagine sulla struttura logica del linguaggio che ha nel negativo il suo principio di funzionamento. Allora l’identità di ogni entità linguistica, da questo punto di vista, non è altro che la somma di differenze e di correlazioni negative che ogni termine intrattiene con altri termini compresenti in un dato stato di lingua: ogni entità linguistica, come fatto positivo, è il prodotto di una somma di meno, racchiude in sé ciò che le altre parole non racchiudono ed è ciò che le altre entità linguistiche non sono. Tale esistenza non è mai assoluta ma sempre prodotto di un principio differenziale perché nel dominio linguistico il senso, e l’esistenza

stessa delle parole, è prodotto sempre dalla differenza e “niente è assolutamente”, cioè niente esiste se non come risultato della relazione tra i termini.

Nel CLG Saussure rivedrà in parte questo punto della sua argomentazione, ma di fatto rafforzando quella posizione immanentista espressa negli SLG. Infatti allargherà i limiti epistemologici del dominio linguistico articolandolo in due branche: la “linguistica interna” e la “linguistica esterna”. Nel dominio della linguistica esterna rientrano tutte quelle discipline che non indagano direttamente la struttura e le regole dell’ “organismo linguistico interno”: l’etnologia cioè la relazione tra “la storia di una lingua e quella d’una razza o d’una civiltà” (CLG: 31 trad. it.), la storia politica, la storia delle istituzioni e la geografia. Per definire il confine tra linguistica interna ed esterna Saussure ricorre al suo classico esempio degli scacchi:

Con la linguistica interna tutto va diversamente. Essa non ammette una disposizione qualsiasi. La lingua è un sistema che conosce soltanto l’ordine che gli è proprio. Un confronto col gioco degli scacchi farà capire meglio tutto ciò, poiché in tale caso è relativamente facile distinguere ciò che è esterno da ciò che è interno: il fatto che il gioco sia passato dalla Persia in Europa è d’ordine esterno, ed è interno, al contrario, tutto ciò che concerne il sistema e le regole. (CLG: 33-34 trad. it.)

Saussure intende operare esclusivamente nell’ambito della linguistica interna, cioè indagare la struttura e la logica dei sistemi di significazione. Questo conduce tutto l’apparato concettuale saussuriano, fin qui descritto, nell’ambito della logica: le categorie di negativo, differenza e valore sono categorie logiche e operanti in una dimensione pre-sociale.

Questo approccio e l’applicazione del principio differenziale e negativo all’organismo linguistico in quanto stato di lingua, si riflette anche su un altro problema all’epoca molto spinoso (al punto che la *Société linguistique de Paris*, nel 1866, vietò qualsiasi discussione sull’argomento, in quanto giudicato senza soluzione), cioè quello dell’origine:

Ciò che prova l’assenza di una questione filosofica dell’origine della lingua, NON È UN FATTO NEGATIVO, è il fatto positivo che dal primo momento un segno □ non vale che se [è associato a un valore, dunque a un insieme di differenze di forme in relazione con differenze di significazione].

[...]

Si può discutere in eterno su questa *nascita*, ma il suo carattere maggiore è essere esattamente la stessa cosa della sua crescita. (SLG: 106 trad. it.)

Porre la categoria negativa e il principio differenziale a fondamento del funzionamento della lingua vuol dire per Saussure espungere qualsiasi riferimento all’Uno originario da cui la lingua scaturisce. La lingua è un sistema di differenze e non può che essere, in ogni momento della sua evoluzione – della sua crescita – un organismo internamente eterogeneo (unione di elementi dissimili appunto), in cui ogni entità acquisisce una identità per

correlazione negativa. Per sua natura quindi la lingua non ha una origine, come nucleo singolare, perché la sua origine è già relazione e differenziazione cioè è già pluralità.

#### *1.3.4. Immunizzazione come dispositivo differenziale*

Ritorniamo ora alla prima questione che avevo posto: esiste una relazione tra il concetto di semiosi come percorso di interpretazione di un segno che termina lì dove il segno genera e incontra la propria contraddizione – nel quadro di una definizione di segno come inferenza e non come identità – e la categoria identità-alterità nella costituzione del soggetto, nei termini in cui ne abbiamo parlato finora?

Analizzando la proposta teorica di Eco e esponendo la teoria del valore saussuriano ho cercato di evidenziare questi primi punti comuni tra il pensiero della comunità, sul terreno concreto del paradigma di immunizzazione, e il pensiero semiotico:

- sia il pensiero della comunità che il pensiero semiotico criticano una certa definizione di soggetto come monade irrelata. Se il pensiero della comunità critica una visione del soggetto come individuo singolo preconstituito e della comunità come somma e soggetto collettivo tipico della filosofia politica, il pensiero semiotico critica l'idea di un soggetto come unità trascendentale, a partire dalle critiche mosse da Peirce all'approccio cartesiano;
- la nozione ideologica di soggetto come unità trascendentale è secondo Eco solidale a una concezione del segno come identità tra un significante e un significato. Il segno è invece inferenza e ogni segno, in quanto interpretante, ci permette di comprendere qualcosa in più sul suo oggetto. Il senso si genera secondo Eco lì dove il segno incontra e produce la sua contraddizione, cioè nel limine in cui il segno incontra ciò che esso non è. Tutta l'argomentazione di Esposito e il fondamento logico che sostiene il pensiero della comunità ricalca questa visione: la costituzione del soggetto della comunità passa attraverso il "contatto con ciò che egli non è" (Esposito, 1998: XV). Il principio immunitario è un meccanismo di differenziazione attraverso cui la comunità costituisce se stessa e i propri soggetti attraverso una operazione di contemporanea separazione e messa in relazione. L'identità è infatti un effetto di senso che potremmo definire liminale, in quanto non è la coincidenza del soggetto con se stesso, né la formazione di un centro pieno di senso né tantomeno la destituzione

completa del soggetto che si immedesima totalmente con qualcosa d'altro, ma si produce nel punto di contatto tra il sé e l'altro: la modalità della loro esistenza non è altro che la loro relazione;

- alla base del principio immunitario vi è quindi un meccanismo di differenziazione. È la differenza che produce senso o, per dirla con Saussure, valore. Abbiamo visto negli SLG che il motore di funzionamento di ogni sistema di significazione è la categoria negativa: l'identità di ogni entità linguistica corrisponde alla somma delle correlazioni negative che questa intrattiene con gli altri elementi del sistema. Ogni unità linguistica si distingue dalle altre per il fatto di essere ciò che le altre unità linguistiche non sono: il fatto positivo di questa identità scaturisce da una somma di meno cioè di differenze;
- il principio differenziale alla base di ogni rappresentazione in cui “lo zero non è rappresentabile che come ‘quasi uno’, l'uno come ‘quasi due’ e così via” (Esposito, 1998: 38), ci spinge ad abbandonare qualsiasi ricerca sull'origine singolare della comunità (o della lingua nel caso di Saussure). Condizione d'esistenza della comunità, dell'identità, del soggetto e dei modi della loro rappresentazione è la differenza, dunque articolazione già eterogenea di elementi. Questo comporta l'impossibilità di tracciare un nucleo singolare all'origine di tutto: la condizione di pensabilità e di stessa costituzione dell'identità è l'alterità che essa incontra nella semiosi, e condizione di costituzione e pensabilità della comunità è il confine che la separa unendola al proprio fuori.

A livello logico i meccanismi propri dell'*immunitas* così come spiegati da Esposito derivano direttamente dalla natura dei sistemi di significazione, cioè corrispondono a quella differenza in sé alla base di ogni processo di generazione di senso. La qualità relazionale di quel “niente in comune” di cui parla Esposito, è in realtà effetto di linguaggio prodotto dal principio differenziale alla base di ogni sistema di significazione, cioè è il niente prodotto dalle correlazioni negative che accomuna, e dota di senso, le entità linguistiche saussuriane. L'*immunitas* è quindi un dispositivo differenziale rilevabile alla base di ogni dinamica di costituzione di soggettività individuali o collettive e si configura come un vero e proprio *effetto di linguaggio*. Da un punto di vista anche gnoseologico, il nostro stesso conoscerci e rappresentarci, passa sempre attraverso uno sdoppiamento con una non-identità costitutiva.

Riprendendo l'equivalenza saussuriana negli SLG possiamo dire che IDENTITÀ=VALORE DIFFERENTE.

#### **1.4. Semiotica della cultura e paradigma immunitario**

Nel confronto tra paradigma immunitario e teoria del valore abbiamo messo in gioco una precisa nozione di significato: l'identità di un segno è data dalla correlazione, negativa, con altri segni appartenenti allo stesso sistema, quello linguistico. Ci siamo però posti una seconda questione: qual è la relazione tra il processo semiosico così come descritto da Eco e la necessità di produrre “un numero di contraddizioni sufficiente a creare un valido apparato immunitario” (Esposito, 2002: 58) in una data comunità (o semiosfera), cioè un sufficiente grado di differenziazione in funzione di difesa e protezione?

Prima di tentare una risposta a questa domanda (lo farò compiutamente nel prossimo paragrafo) dobbiamo portare l'analisi dal livello della correlazione tra segni appartenenti allo stesso sistema a quello del livello della correlazione tra diversi sistemi segnici, che costituiscono nel loro insieme ciò che generalmente chiamiamo *cultura*:

Nessun sistema segnico possiede un meccanismo che gli consenta di funzionare isolatamente. Ne consegue che, accanto a una impostazione che permetta di costruire una serie di scienze relativamente autonome del ciclo semiotico, anche un'altra è lecita, dal punto vista della quale tutte queste scienze considerino aspetti particolari della *semiotica della cultura*, intesa come scienza della correlazione funzionale dei diversi sistemi segnici. (Ivanov, Lotman, Piatigorskij, Toporov e Uspenskij, 1973: 107 trad. it.)

Nella visione di Jurij Lotman e della scuola di Tartu la cultura è un organismo unitario differenziato internamente e composto da diverse formazioni semiotiche tra loro correlate. Lo spazio culturale nel suo complesso e nell'insieme delle sue componenti è separato da uno spazio esterno ed extra-sistemico. Tra spazio interno e spazio esterno vi sono una serie di filtri traduttivi che collegano il primo al secondo e viceversa. Lotman usa per descrivere la cultura come organismo il termine *semiosfera*, creato a partire dal termine *biosfera* coniato da Franz Eduard Suess e diffuso dall'opera di Vladimir Ivanovič Vernadskij, a cui il semiotico russo si ispira. Se la biosfera è condizione per lo sviluppo della vita a partire dalla sua funzione di filtro dell'energia solare, la semiosfera è “lo spazio semiotico al di fuori del quale non è possibile l'esistenza della semiosi” (Lotman, 1985: 58). La visione lotmaniana della cultura è in questo senso organicista e olistica: se è sicuramente vero che la cultura è un insieme di testi e di linguaggi diversi, essa non è descrivibile come semplice somma delle sue parti in quanto “soltanto l'esistenza di questo universo – ovvero la semiosfera – fa diventare realtà il singolo atto segnico” (ib.: 58).

Uno degli elementi fondamentali avanzati nel modello lotmaniano è l'importanza del confine e dei meccanismi di separazione tra esterno e interno. Il confine è "un meccanismo bilinguistico, che traduce le comunicazioni esterne nel linguaggio interno della semiosfera e viceversa" (ib.: 60). Come le membrane cellulari o lo strato di ozono che avvolge la Terra, così i confini della semiosfera trasformano ciò che è estraneo in interno. Mi sembra a questo punto evidente la consonanza teorica tra i meccanismi di immunizzazione, come evidenziati da Esposito, e il meccanismo semiotico della cultura come grande sistema di traduzione tra interno ed esterno. Per ritornare all'esempio del diritto, i codici giuridici hanno proprio la funzione di tracciare il confine traducendo "nel linguaggio interno della semiosfera" ciò che deve rimanere fuori dalla comunità (la violenza per esempio). Ci troviamo di fronte all'atto dell'appropriazione – la prima figura dell'*Immunitas* analizzata da Esposito con riferimento al sistema giuridico – dell'extrasemiotico da parte del culturale.

Ogni sistema culturale in un determinato periodo storico deve descrivere e rendere nel proprio linguaggio la disorganizzazione esterna da cui difendersi, il caos da cui sfuggire: catastrofi naturali, guerre, violenza, barbarie, immoralità, e in generale da tutto ciò che può condurre alla fine individuale o collettiva e dunque alla morte. Questo fuori per rimanere tale deve essere assimilato in maniera controllata (attraverso alcuni filtri traduttivi) e questo è possibile solo nel momento in cui l'estraneo e il proprio costruiscono al proprio interno una immagine dell'altro. Per spiegare questo meccanismo – che in realtà abbiamo visto nel suo aspetto logico, discutendo della teoria del valore saussuriana – Lotman ricorre al concetto geometrico di enantiomorfismo. L'enantiomorfismo è la relazione tra due forme che sono simmetriche specularmente e sovrapponibili solo rispetto a un piano posto fuori di esse. Vi è cioè simmetria tra due entità distinte solo rispetto a un terzo piano di riflessione. Se invece si cerca di sovrapporre direttamente le due entità queste non combaciano, rivelando la loro difformità, come accade per esempio tra la mano destra e la mano sinistra:

Questo rapporto crea quella differenza correlata, diversa sia dall'identità che rende il dialogo inutile, sia da una differenza priva di correlazione che lo rende impossibile. Se le comunicazioni dialogiche sono alla base della formazione del pensiero, le visioni enantiomorfe dell'unità e le somiglianze del diverso sono alla base della correlazione strutturale fra le parti nel congegno generatore di senso. La simmetria speculare genera i necessari rapporti di somiglianza e di differenza che permettono di creare le relazioni dialogiche [...] è necessario che i partecipanti siano diversi e abbiano nello stesso tempo nella propria struttura l'immagine del contragente. (Lotman, 1985: 70-71)

Ci troviamo di fronte a quella antinomia messa in luce da Esposito in relazione a una scienza o a una esperienza dell'estraneo. Lotman, ricorrendo all'esempio della simmetria speculare, ci dice che non è possibile esperienza del totalmente estraneo che non sia già

proprio, e che l'esperienza della alterità e della identità si gioca a partire dalle somiglianze del diverso e dalle visioni enantiomorfe dell'unità: il senso si genera sul punto di giunzione tra identità e alterità. Il dialogo è possibile a partire dalla costruzione dell'immagine del contragente, cioè a partire da una operazione di traduzione, nel senso del trasportare dentro, di ciò che è fuori. Ci ritroviamo ancora a riaffermare che l'identità e il senso si producono sul limine: come due entità enantiomorfe sono sovrapponibili solo a partire da un terzo piano che le rifletta, così il confine funziona da piano di sovrapposizione e traduzione tra esterno e interno.

La costruzione del contragente, la delimitazione dei confini e lo scambio traduttivo tra interno ed esterno costituiscono per Lotman i problemi fondamentali per una semiotica della cultura (Lotman, 1985: 126), messi in evidenza già nel 1973 in un manifesto dal titolo "Tesi per un'analisi semiotica delle culture":

In una descrizione del punto di vista esterno, cultura e non cultura sono rappresentate come ambiti reciprocamente condizionati e bisognosi l'uno dell'altro. Il meccanismo della cultura è un congegno che trasforma la sfera esterna in quella interna: la disorganizzazione in organizzazione, i profani in iniziati, i peccatori in giusti, l'entropia in informazione. In forza del fatto che la cultura non vive soltanto grazie all'opposizione tra sfera interna ed esterna, ma anche grazie al passaggio da un ambito all'altro, essa non si limita a lottare con il "caos" esterno, ma allo stesso tempo ne ha bisogno, non solo lo annienta, ma costantemente lo crea. (Ivanov, Lotman, Piatigorskij, Toporov e Uspenskij, 1973: 109 trad. it.)

La semiotica della cultura, non da ora, ha rilevato la necessità per il sistema di produrre "un numero di contraddizioni sufficiente a creare un valido apparato immunitario" (Esposito, 2002: 58): la cultura produce strutturalità e ordine ma allo stesso tempo ha bisogno per funzionare della contraddizione e del disordine, cioè ogni cultura per funzionare ha bisogno del "proprio caos" (Ivanov, Lotman, Piatigorskij, Toporov e Uspenskij, 1973: 109 trad. it.). Una delle più gravi minacce per un dispositivo immunitario è proprio quella di perdere "il contatto con il disordine che ne costituisce insieme il confine e la materia, diventando alla fine preda di esso" (Esposito, 2002: 130). Così l'esterno sia per una semiotica della cultura che in una ottica immunitaria diviene "la molla di riproduzione dell'interno" e l'interno diviene il "filtro di assorbimento dell'esterno" (ib.: 59).

Se la figura fondamentale del meccanismo immunitario è quella dello *sconfinamento* in cui il luogo della minaccia "è sempre quello del confine tra l'interno e l'esterno, il proprio e l'estraneo, l'individuale e il comune" (Esposito, 2002: 4), per la scuola di Tartu la figura fondamentale nel funzionamento dicotomico della cultura si manifesta sotto il segno della *invasione* "dell'ordine nella sfera del non ordinato, e come contrapposta invasione del non

ordinato nell'area dell'organizzazione" (Ivanov, Lotman, Piatigorskij, Toporov e Uspenskij, 1973: 112 trad. it.). Il confine della semiosfera più che una rigida divisione diviene il luogo di continui transizioni, traduzioni e attraversamenti.

È infine il ruolo della memoria, su cui però mi soffermerò più approfonditamente nel terzo capitolo, che assume un ruolo centrale, simile in entrambi gli approcci. La generazione del caos o della contraddizione tipica di ogni sistema culturale ha nell'ottica immunitaria il compito di produrre antigeni e anticorpi, cioè un apparato protettivo che, avendo costruito e interiorizzato l'immagine di quello che Lotman chiama il "contragente", è capace di riconoscere il disordine e il caos che minaccia di distruggere il sistema. Il 'no' posto davanti a ciò che deve essere tenuto sul confine della comunità ha proprio questa funzione di anticorpo: la memoria nel paradigma di immunizzazione è protezione e assicurazione per gli individui membri della comunità di fronte alla possibilità della catastrofe. La consonanza tra la funzione protettiva della memoria all'interno del paradigma immunitario e il ruolo della memoria e della cultura all'interno del lavoro di Lotman, assume qui una coincidenza importante. Ci siamo sempre concentrati in ambito semiotico sulla definizione di cultura data da Lotman e Uspenskij in quanto "memoria non ereditaria di una collettività" (1975: 43), senza soffermarci sul fatto che i due semiotici aggiungono immediatamente che tale memoria si manifesta come "sistema di divieti e prescrizioni" (ib.). Anche in Lotman, come nella teoria del diritto di Luhmann e nella ricostruzione del paradigma immunitario di Esposito, è il 'no' posto davanti a ciò che deve essere riconosciuto e rappresentato come estraneo a produrre una memoria.

Il confronto tra la semiotica della cultura di Lotman e il paradigma immunitario come descritto da Esposito credo sia molto produttivo. La funzione protettiva che il senso e la cultura sembrano avere nella vita degli esseri umani trova in entrambi gli approcci una formulazione simile: se la cultura nelle parole di Lotman esiste "per analizzare e disperdere i timori", l'immunità, attraverso alcuni suoi strumenti (il diritto per esempio) sopprime le "aspettative incerte" e ci restituisce altre aspettative che, seppur problematiche, sono comunque sicure (Esposito, 2002: 58).

Il nostro problema, per ritornare alla seconda questione che ci siamo posti, è definire quali sono i meccanismi attraverso cui nella prassi sociale viene offerta protezione e sicurezza, a partire dai meccanismi di immunizzazione/differenziazione che abbiamo visto. Se è vero, come dice Esposito, che "l'asse semiotico intorno al quale si costituisce ogni istituzione sociale è quello che stabilisce il confine tra l'io e l'altro – tra noi e gli altri" (Esposito, 2002: 179), il terreno privilegiato della nostra indagine diviene proprio l'attività sociale e politica

delle istituzioni. Il problema dell'immunità è quindi strettamente legato alla relazione tra potere e individui o, per dirla con Michel Foucault, coincide con la questione del soggetto.

### **1.5. Immunizzazione come prassi sociale**

Nel 1982 Michel Foucault riassume così il suo ormai trentennale percorso di ricerca:

Nel mio lavoro ho considerato i tre modi di oggettivazione che trasformano gli esseri umani in soggetti. Il primo è quello dei modi di indagine che cercano di dotarsi dello statuto di scienza, per esempio, l'oggettivazione del soggetto parlante nella *grammaire générale*, nella filologia e nella linguistica. [...] Nella seconda parte del mio lavoro, ho studiato l'oggettivazione del soggetto in ciò che chiamerei 'pratiche di divisione'. Il soggetto risulta diviso sia al proprio interno, che dagli altri. Ed è questo processo ad oggettivarlo. Le separazioni tra il folle e il normale, il malato e il sano, il criminale e il 'bravo ragazzo' ne sono degli esempi. Infine, ho cercato di studiare – è questo il lavoro che sto conducendo attualmente – il modo in cui un essere umano trasforma se stesso in soggetto. (Foucault, 1982: 237 trad. it.)

Del percorso del filosofo francese mi pare di particolare importanza, per la descrizione dei meccanismi di immunizzazione come prassi sociale, il secondo punto, in cui Foucault parla delle cosiddette *pratiche di divisione*. Attraverso queste pratiche gli individui vengono associati a una categoria, fissati a una identità e soprattutto legati a una legge di verità che devono riconoscere come propria: attraverso questi processi ogni individuo viene trasformato in soggetto. È l'istituzione sociale per eccellenza, cioè lo stato moderno, ad esercitare una serie di tecnologie politiche e a porre in essere una serie di razionalità specifiche (intese come dispositivi di sapere-potere) che hanno come obiettivo la costituzione dei soggetti e il loro controllo. Foucault individua due tipi di tecniche, in base all'effetto che tali tecnologie di governo cercano di raggiungere: tecniche di individualizzazione e procedure di totalizzazione. Allo studio di queste tecnologie politiche egli dedica diversi lavori sul finire degli anni settanta, da *l'Histoire de la sexualité* (1976) ai tre corsi tenuti al *Collège de France: Il faut défendre la société* (1975-1976); *Sécurité, territoire, population* (1976-1977) *Naissance de la biopolitique* (1977-1978).

Lungo questa traiettoria teorica Foucault ha individuato nel potere pastorale, come codice etico cristiano, l'antecedente delle tecnologie politiche proprie dello stato moderno: il cristianesimo, unica religione a dotarsi di un organismo collettivo – la chiesa – prevede che alcuni individui, nella loro qualità di pastori, guidino i fedeli verso la salvezza eterna dopo la morte. Ogni pastore è tenuto a preoccuparsi della vita di ogni "pecorella", come si esprime la parabola evangelica, dalla nascita alla morte, curandone l'anima. Le caratteristiche di questo potere sono: l'essere rivolto verso la salvezza eterna, essere oblativo, individualizzante e coestensivo alla vita di ogni individuo teso verso la ricerca, e la produzione, della verità.

Il potere pastorale comincia a perdere la sua presa intorno al XVIII secolo, venendo sostituito da un altro protagonista della storia moderna: lo Stato. Sul finire del XIX secolo in Francia viene coniato il termine *État Providence*, cioè Stato Provvidenza, con la quale i repubblicani (siamo in pieno Secondo Impero) criticavano le leggi di matrice individualista del governo di Napoleone III. Questo termine verrà designato per designare la dottrina sociale della Chiesa Cattolica articolata da papa Leone XIII nell'enciclica *Rerum Novarum* (1891). Il concetto di *État Providence*, e di *État sociale* viene tradotto in inglese con l'espressione oggi comune di *Welfare State*, probabilmente coniata negli anni della Seconda Guerra Mondiale anche qui da un esponente religioso: l'arcivescovo di Canterbury William Temple. Nelle intenzioni di Temple il termine indicava la cura delle vite e del benessere dei cittadini in opposizione al *Warfare State* tedesco, produttore di morte e distruzione. Il termine entrerà poi nella teoria economica keynesiana e neokeynesiana (cioè nelle riformulazioni successive al classico *The General Theory of Employment, Interest and Money* [1936]) e nel campo politico diverrà l'etichetta sotto cui, sempre durante la guerra, verrà varato il piano Beveridge che darà il via nel Regno Unito all'istituzione di tutti gli strumenti che oggi definiamo di sicurezza sociale.

Come si vede il passaggio dal potere pastorale a quello statale, nella forma dello stato sociale e passando per le transizioni compiute a livello religioso da Leone XIII e William Temple, conserva alla base lo stesso obiettivo dell'istituzione religiosa: la salvezza. Nel caso dello stato sociale si tratta di una salvezza terrena declinata come “salute, benessere (vale a dire, ricchezze sufficienti, standard di vita) sicurezza, protezione contro gli incidenti” così che una “serie di obiettivi mondani veniva a prendere il posto dei fini religiosi” (Foucault, 1982: 243 trad. it.). Per far questo lo stato deve operare su due fronti: quello totalizzante, nella costruzione di una entità definita “popolazione”, che nasce sotto gli strumenti di una nuova scienza, la statistica (scienza dello Stato appunto); quello individualizzante attraverso tutta una serie di dispositivi di potere-sapere che lo stato riconduce al proprio controllo: la famiglia, la medicina, la psichiatria, l'educazione e la leva di massa, solo per ricordare i più importanti.

Le strutture del potere moderno si caratterizzano dunque per operare tra due fuochi, l'*individualizzazione* e la *totalizzazione*: prima la trasformazione di ogni individuo in soggetto dello Stato e poi la creazione di una entità, la popolazione, che è l'oggetto e il soggetto delle pratiche governamentali tese alla costruzione di un sistema di protezione del corpo sociale dai pericoli esterni. Attraverso le pratiche di divisione si pongono in essere quei meccanismi di immunizzazione evidenziati da Esposito: la separazione della comunità dal suo altro

(vedremo nel prossimo capitolo il rapporto tra costituzione della comunità in Anderson [1983] e di popolazione in Foucault [2004a]); l'aggregazione del singolo individuo a un soggetto collettivo; la separazione del singolo dai suoi simili; la separazione del singolo da se stesso e la sua oggettivazione (es. la legislazione sul corpo e il diritto alla vita) attraverso le leggi dello Stato.

La semiotica già da tempo si è dotata di strumenti d'analisi efficaci per la descrizione di quelli che abbiamo definito meccanismi di immunizzazione. E non è un caso che questi strumenti siano stati ideati a partire proprio dall'analisi del discorso giuridico – che fin qui ho utilizzato come terreno di verifica empirica delle categorie messe in campo – affrontato in quelli stessi anni da Algirdas Julien Greimas (1976a) con l'aiuto di Eric Landowski.

### *1.5.1. La costituzione degli attori sociali nel discorso giuridico*

In un "Analyse sémiotique d'un discours juridique" Greimas e Landowski si pongono l'obiettivo di analizzare semioticamente la legge francese sulle società commerciali. Sin dalle prime pagine uno dei punti centrali della loro analisi è la descrizione del "modo di esistenza semiotica delle strutture concettuali chiamate 'soggetti collettivi'" (1976: 74 trad. it.) in quanto "esseri giuridici" e "esseri collettivi".

Da un punto di vista semantico il discorso giuridico si costituisce su due isotopie: il discorso "referenziale" e il discorso "legislativo". Il primo riguarda il mondo sociale stesso, cioè la realtà data nella sua evidenza, mentre il secondo è il discorso prescrittivo o interdittivo che si esercita sul primo livello, cioè sulle cose esistenti a priori. Da questo punto di vista il discorso legislativo metterebbe ordine su ciò che già esiste. Questo tipo di organizzazione semantica è alla base di quell'effetto di realtà che pone il verosimile sociale come "un a priori logico che descrive e organizza la parola legislativa" (ib.: 79 trad. it). Ma, spostandoci sul quadrato della veridizione dal livello dell'apparire a quello dell'essere, è evidente che il livello referenziale si configura come una copertura ideologica, in quanto occulta il fatto che è il discorso legislativo, nella sua attività di segmentazione e selezione di alcuni elementi della lingua naturale, a costituire gli oggetti del suo discorso. Questo elemento è legato alla natura stessa dell'azione legislativa: essa è l'azione performativa per eccellenza e, come il *fiat* divino, fa essere semplicemente dicendo. A livello frastico il discorso referenziale e quello legislativo si organizzano su due tipi di enunciati: gli enunciati qualificativi, che definiscono i soggetti della norma, e quelli funzionali che interdicano o prescrivono le azioni che i soggetti definiti negli enunciati qualificativi devono fare. E in questo consiste la pratica giuridica:

“chiama a esistere, per il semplice fatto di enunciarli, gli esseri e le cose e attribuisce loro funzioni precise, delimitate da regole prescrittive e interdittive” (ib.: 84 trad. it.).

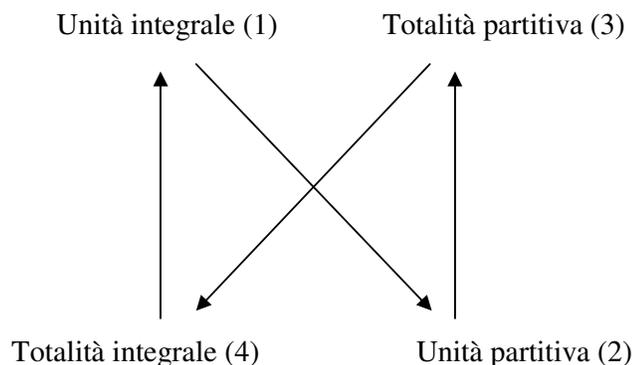
Da un punto di vista semiotico la pratica giuridica si avvale di una grammatica e di una semantica che distinguono il discorso giuridico da altre organizzazioni discorsive all'interno di una lingua naturale. Compito del legislatore, nella enunciazione-formulazione delle norme, è prendere quei contenuti considerati, all'interno del discorso giuridico, asemantici e definirli secondo il sistema del diritto. Successivamente, nella pratica giurisprudenziale, l'ipotesi normativa (o *fattispecie astratta*) è il filtro traduttivo che rende conforme una serie di eventi o oggetti (*fattispecie concrete*), alla grammatica giuridica attraverso una “traduzione di un enunciato non giuridico in un enunciato conforme alle regole di costruzione degli enunciati giuridici” (ib.: 86 della trad. it.).

Greimas nella sua analisi si concentra sulla costituzione della società commerciale in quanto “persona morale” e parla in questo caso di un attante collettivo, cioè di una unità sintattica sul piano semio-narrativo, che a livello discorsivo (e figurativo) sussume un attore collettivo suscettibile anche di essere segmentato in unità discontinue. La costituzione dell'attante collettivo può passare attraverso il riconoscimento di un programma narrativo comune, portato a termine da attori diversi nelle diverse fasi: si pensi per esempio al ciclo produttivo all'interno di una industria, in cui da un punto di vista sintagmatico si succedono una serie di entità tutte tese a ottenere il prodotto finito (ingegneri che progettano, operai che assemblano fisicamente, ecc...). Ma un attante collettivo può anche essere generato a partire da “una divisione classificatoria di una collettività più vasta e gerarchicamente superiore” oppure “operata sulla base di criteri-determinazioni che gli attori possiedono in comune” (ib.: 91): è il caso per esempio delle comunità locali che si definiscono rispetto a una comunità più vasta e inclusiva, quella nazionale.

La costituzione dell'attore “società commerciale” secondo Greimas comporta più fasi nella individualizzazione e totalizzazione di più attori: per ottenere una totalità composta di parti, dove le parti sono i soci detentori di quote di capitale, occorre in primo luogo che degli individui (Unità integrali) decidano di costituirsi come componenti (Unità partitive) di una totalità più vasta (Totalità partitiva). In questa fase tra le parti viene istituito un contratto che unisce una serie di soggetti modalizzati secondo un medesimo *voler-fare*. Questo contratto (e qui si intende la parola contratto in senso semiotico, cioè l'adesione di un soggetto-destinatario a un programma narrativo derivante da una entità destinante), costituisce “un soggetto collettivo ‘selvaggio’ – che eseguirebbe in maniera disordinata ed eccessiva le consegne conferitegli dai partecipanti” (ib.: 100). Occorre dunque un secondo contratto che

“civilizzi” la società all’interno del sistema giuridico: il legislatore offre il contratto al “soggetto collettivo selvaggio” nei termini di un *dover-fare*. Soltanto questo passaggio istituisce un soggetto collettivo (Totalità integrale) a cui viene assegnato a livello discorsivo un nome e una serie di caratteristiche giuridiche singolari e conformi.

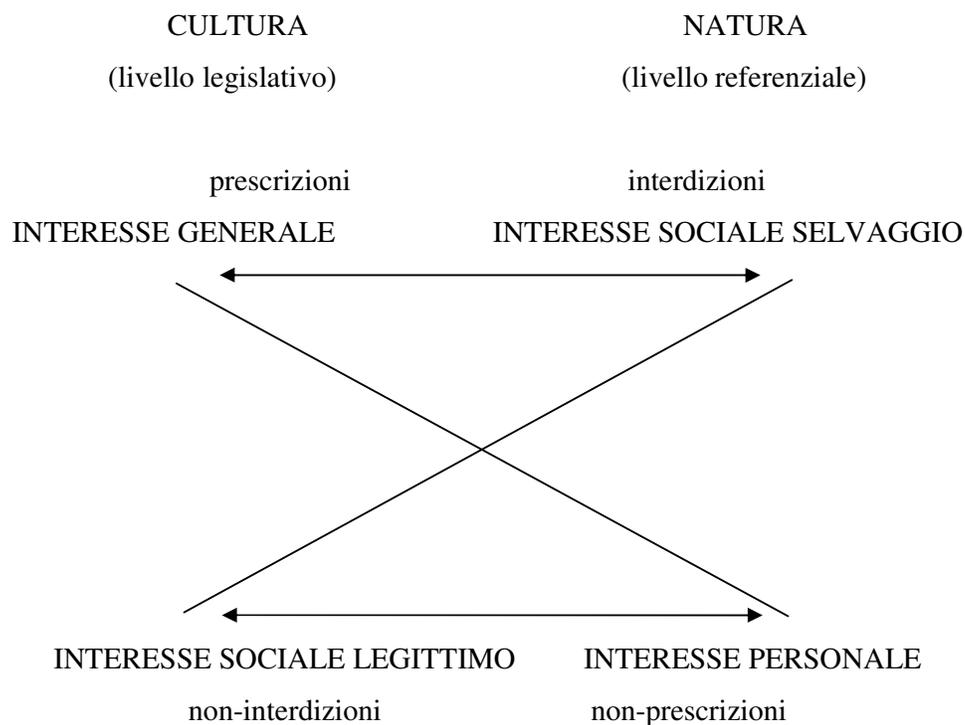
Greimas nel descrivere queste operazioni sintattiche fa un interessante paragone tra il legislatore e il comportamento dei genitori “che sottraggono il loro neonato dallo ‘stato di natura’ conferendoli uno stato civile giuridicamente conforme” (ib.: 98). Il discorso legislativo agirebbe come un fattore di “culturalizzazione” cioè trasformerebbe una serie di oggetti e comportamenti e li farebbe divenire oggetti, comportamenti e soggetti culturali. Per descrivere questi passaggi Greimas e Landowski articolano le diverse dimensioni su un quadrato, il cui utilizzo è stato poi generalizzato nella descrizione a livello discorsivo della aspettualizzazione attoriale in testi anche diversi da quello giuridico (Pozzato, 2001: 84 e ss.):



Questo quadrato ci permette di articolare meglio il modo in cui la legge istituisce i suoi soggetti e cioè quelle tecnologie politiche che secondo Foucault sono alla base dei meccanismi di individualizzazione e totalizzazione. Si pensi solo ai testi fondatori come la Costituzione italiana: si fissa una totalità integrale (l’Italia e il Popolo dell’articolo 1) e si definiscono diritti e doveri delle sue unità, parti concepite o come totalità (“tutti i cittadini”) o come singolarità (“ogni cittadino”). Così il legislatore mette ordine tra quelli che sembrano realtà sociali date a priori. Inoltre segmenta il *continuum* andando a costruire uno o più soggetti collettivi e articolandone le componenti: individualizza e totalizza più entità all’interno di un testo in cui si cerca di rappresentare l’appartenenza di ogni componente singola “a una collettività più vasta e gerarchicamente superiore” (ib.: 91 trad. it.), che prende il nome di “Italia” o “Popolo”.

I punti di contatto tra paradigma immunitario, semiotica della cultura e tecnologie politiche, viste attraverso l’analisi di un testo di legge, non finiscono qui. Se nella sua

definizione Lotman parla di cultura come di un sistema di divieti e prescrizioni, e Esposito definisce l’immunizzazione come meccanismo che ha alle sue basi l’uso della negazione, e dunque di nuovo il divieto, Greimas nella sua analisi parla di cultura come “la negazione della natura” (ib.: 103), articolando semanticamente il funzionamento del discorso giuridico in questo modo:



Secondo il semiotico lituano si parte da una condizione in cui tutte le persone fisiche, prima di manifestare un voler-fare, si trovano protette, in quanto “terze persone”, dall’interesse generale. La volontà di mettere in atto un certo comportamento le pone dal lato dell’interesse personale che, unito a quello di altre persone fisiche, configura un interesse sociale non ancora regolamentato. La messa in atto di alcune interdizioni, regolamentando un volere selvaggio, lo pone dal lato della cultura, cioè lo trasforma in un interesse sociale legittimo. Greimas conclude:

gli interessi, in quanto prefigurazioni di comportamenti, sono suscettibili di essere categorizzati, alla stessa stregua dei comportamenti che li attualizzano, in leciti e in illeciti. Ma è ancora più curioso osservare che gli interessi sociali selvaggi sono regolamentati nella forma delle interdizioni (la cultura si definisce infatti come la negazione della natura); il che autorizza a considerare gli interessi sociali legittimi come appartenenti al vasto campo non definito dei comportamenti non vietati e accorda loro una libertà limitata unicamente dai divieti espressi. (1976a: 103 trad. it.)

La negazione, nella forma dei divieti espressi, definisce dunque il campo della cultura e dell'insieme delle azioni e delle qualificazioni possibili all'interno di una data comunità nazionale. L'analisi semantica greimasiana ci riporta dunque ai punti che abbiamo su menzionato:

- la costituzione della comunità, e della stessa cultura, passa attraverso la negazione di ciò che ne deve rimanere fuori cioè è il no immunitario che la costituisce all'interno e la destituisce tracciandone il confine: siamo di fronte a una pratica di divisione che divide e differenzia il lecito dall'illecito prima di tutto interdicendo; questo meccanismo è alla base anche del funzionamento della cultura secondo Lotman<sup>4</sup>;
- il discorso giuridico costituisce i soggetti collettivi e gli esseri giuridici, al centro dell'analisi greimasiana, articolandone all'interno le componenti e fissandone le appartenenze; il discorso giuridico costituisce a livello discorsivo i propri attori muovendosi tra unità e totalità, costruendo soggetti collettivi composti da parti o fusi in un tutto; siamo cioè di fronte a quei meccanismi di totalizzazione o individualizzazione che secondo Foucault sono alla base del funzionamento dello stato moderno;
- il diritto è un dispositivo di traduzione, come abbiamo visto nel caso della pratica giurisprudenziale, dell'esterno, agendo da metalinguaggio strutturante (vedi anche Lotman [1985] in "La metasemiotica e la struttura della cultura").

### *1.5.2. Identità e meccanismi di immunizzazione: un modello semiotico*

Patrizia Violi (2006), nell'analisi di alcune storie di vita di donne del Kosovo, cercava di pervenire a una descrizione dei modi in cui narrativamente queste costruivano e organizzavano la propria identità. Violi individuava così tre poli di articolazione: l'attore individuale e soggetto dell'enunciazione (IO); l'attore collettivo individuabile nella propria cultura-comunità d'appartenenza (NOI); infine l'anti-soggetto cioè l'Altro, il nemico da cui proteggersi.

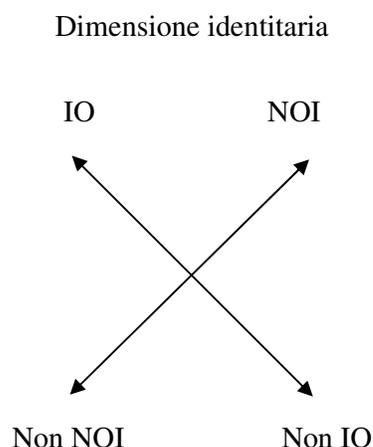
Se la prima dimensione concerne la costruzione della comunità come entità superiore a cui si appartiene, la seconda riguarda la chiusura della comunità e la definizione del suo fuori,

---

<sup>4</sup> È interessante qui notare che Cosenza (1992) nella sua rilettura della categoria di enciclopedia di Eco, che ricopre nella sua accezione globale il ruolo della semiosfera lotmaniana, poneva l'accento proprio su un principio pragmatico-negativo. L'enciclopedia non ci direbbe cosa fare, in positivo, ma ci opporrebbe semplicemente dei no, cioè dei divieti nel momento in cui una nostra pratica, per esempio l'interpretazione di un testo, si configurerebbe come aberrante. La cultura quindi, sia nell'accezione echiana di enciclopedia che lotmaniana di semiosfera, opererebbe per negazioni e divieti, all'interno dei quali si muoverebbe il soggetto.

cioè del suo altro. Entrambe le dimensioni sono articolabili semioticamente su due quadrati che ci permettono di visualizzare e descrivere quei processi di individualizzazione e totalizzazione alla base, nel nostro caso, delle tecnologie politiche.

La proposta di Violi mi sembra in questo senso molto vicina a quella di Esposito (2002). Entrambi i quadrati infatti nel loro funzionamento si reggono su un principio logico di differenziazione dove i termini utilizzati non hanno esistenza al di fuori della relazione che intrattengono tra di loro. Nella dimensione identitaria l'articolazione soggetto individuale-soggetto collettivo è alla base di un processo di affiliazione e costituzione dell'identità individuale.

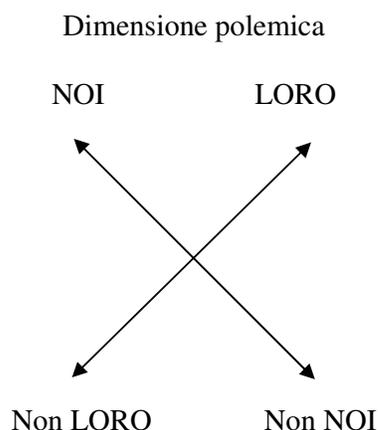


Nel nostro caso l'operazione di identificazione e differenziazione tra la dimensione individuale (IO) e quella collettiva (NOI) passa attraverso tutti i movimenti di iscrizione che a un tempo, come nel discorso giuridico, totalizzano o individualizzano. Ritornando agli esempi posti all'inizio di questo capitolo la tendenza a immaginare la comunità nella sua unità (totalizzazioni) è spesso bilanciata da una serie di categorie politiche, tipiche della modernità – la libertà, la proprietà o la sovranità – che separano e immunizzano il soggetto (individualizzandolo) da quel NOI e lo costituiscono come soggetto singolo. Abbiamo visto, seppur brevemente, come questo avvenga nei primi quattro articoli della Costituzione italiana e anche come quel NOI collettivo sia suscettibile di essere stratificato e diversificato al proprio interno.

Abbiamo anche visto come persino l'IO sia suscettibile, nei movimenti di oggettivazione, a essere negato. È il caso di tutti quei diritti che fanno capo al soggetto ma sono ad esso indisponibili: entità definite dalla legge come 'vita', 'corpo' o 'salute' sono a un tempo

costitutive della soggettività singolare ma portate dalla legge fuori dal campo di appartenenza del soggetto stesso, cioè sul termine sub-contrario (non IO).

L'altro termine nell'asse dei sub-contrari rimanda invece alla dimensione dell'alterità: il LORO rispetto a cui, sulla dimensione polemica, si definisce la comunità.



Anche qui il NOI e il LORO esistono all'interno della relazione e non hanno esistenza autonoma.

Non occorre fare l'errore di pensare che i due quadrati corrispondano l'uno al principio comunitario e l'altro a quello immunitario. Il principio immunitario agisce sia come dispositivo differenziale all'interno della comunità che come principio differenziale rispetto all'esterno. Discorsivamente l'Altro può essere iscritto nei discorsi in diversi modi: nel nostro caso d'analisi l'Altro è il terrorista, ma potrebbe trattarsi anche di una entità non-umana (il Fato avverso, il Male come fenomeno sovranaturale, la Natura crudele, ecc...). Ci troviamo di fronte al caos, contro e tramite cui il NOI pone tutti quei meccanismi di protezione e traduzione che abbiamo fin qui visto e che continueremo a vedere, più nel dettaglio.



## 2. PAURA, TERRORE E ORRORE: UNA ANALISI DI SEMIOTICA DELLA CULTURA

### 2.0. Introduzione

Nel capitolo precedente ho cercato di valorizzare una serie di consonanze teoriche tra la semiotica e il pensiero della comunità (Nancy, 1996; Esposito, 1998) e l'uso della categoria di immunità.

L'ipotesi da cui sono partito è che la cultura, in quanto meccanismo ordinativo e categorizzante, abbia in primo luogo per i soggetti individuali e collettivi una funzione immunitaria.

In questo capitolo continuerò a porre una attenzione particolare al pensiero lotmaniano, dirigendomi però soprattutto verso uno studio delle cosiddette “emozioni collettive”, e cioè dell'aspetto patemico implicato nelle forme di immunizzazione. Per l'analisi passionale mi rivolgerò in particolare agli strumenti elaborati dalla semiotica generativa.

La rilettura delle categorie greimasiane sarà affiancata non solo a quella del pensiero di Lotman ma anche alle opere dell'antropologa Mary Douglas sul pericolo nelle società primitive, e a quella di Martha Nussbaum sul rapporto tra emozioni e legge.

La ricostruzione di tali apparati concettuali mi permetterà infine di effettuare una analisi delle passioni della paura, del terrore e dell'orrore in un'ottica di semiotica della cultura. Queste analisi, incentrate prima sul dato lessematico e poi di ricostruzione storica, costituiscono dei modelli di previsione per le analisi contenute nella seconda parte del mio lavoro. In particolare il presente capitolo è propedeutico all'analisi della *Guida spirituale* degli attentatori dell'11 settembre (capitolo 5), ma sarà anche di fondamentale importanza per l'analisi delle politiche di sicurezza a Londra (capitolo 4).

Posso riassumere le tesi che reggono questo capitolo in cinque punti:

- le passioni sono dei regolatori particolarmente importanti nella formazione di identità individuali e collettive;
- la paura, il terrore e l'orrore sono passioni “del confine”: la forza coercitiva, normativa, contenitiva e istitutiva del confine sta proprio nell'effetto patemico che l'infrangerlo comporta;

- l'analisi di ciò che fa paura, terrore o orrore non può prescindere da una previa analisi topologica della cultura: la fonte di queste passioni si pone sul confine di una cultura o viene posto oltre di esso;
- ciò che incute paura, terrore o orrore può aggregare (il Sovrano) o disgregare (il terrorista) il corpo sociale;
- la costruzione dell'oggetto che incute paura, terrore o orrore è allo stesso tempo riflesso e conseguenza delle misure difensive che ogni cultura elabora per proteggersi.

## 2.1. Cultura come protezione

Lévi-Strauss, il cui lavoro è una delle fonti principali del pensiero semiotico, già in una delle sue prime opere riassume al meglio parte di quello che finora ho cercato di sostenere:

l'opposizione della natura e della cultura non sarebbe né un dato primitivo né un aspetto oggettivo dell'ordine del mondo. Dovremmo riconoscervi una creazione artificiale della cultura, un'*opera difensiva* che questa avrebbe scavato tutto intorno a sé perché non si sentiva capace di affermare la sua esistenza e la sua originarietà altro che tagliando tutti i passaggi che potrebbero testimoniare la sua originaria connivenza con le altre manifestazioni della vita. (1967: 20 trad. it. corsivo mio)

La tesi di Lévi-Strauss non si discosta molto dalla rielaborazione fatta da Esposito della filosofia di Rousseau (infra 1.2.) soprattutto nei suoi due punti fondamentali: una cultura si afferma per negazione rispetto a una sua supposta origine naturale; la cultura si immunizza differenziandosi da ciò che non è più, che non è o che non vuole essere.

Sul primo punto abbiamo visto come l'origine, come stato di natura, è pensabile solo a partire dalla cultura che la nomina: l'origine è “non-società, non-Stato, non-storia” (Esposito, 1998: 34). Questo livello, che potremmo definire logico-epistemologico, descrive la struttura stessa dei sistemi di significazione in cui ogni “entità” non può che essere il risultato del campo di relazioni differenziali entro cui il senso si dà: la cultura può pensare la propria origine solo a partire dal “non-più” che la separa dallo stato di natura. Per descrivere il primo livello ho fatto riferimento alla teoria saussuriana evidenziando come questa sia generalizzabile all'universo della significazione.

Il secondo riguarda invece il livello storico-sociale, cioè il modo in cui la differenza, condizione strutturale del senso, viene iscritta di fatto nel linguaggio: la differenza diviene alterità e l'alterità può assumere la forma dell'amicizia o dell'inimicizia, della protezione o della minaccia, dell'autorità o della subalternità, della fratellanza o del conflitto. Dunque se al primo livello parliamo di differenza come condizione propria dei sistemi di significazione, al

secondo livello parliamo del modo in cui tale struttura opposizionale assume una certa forma logica: antonimia, complementarità, conversità, scale proporzionali, continui graduati gerarchicamente o meno, opposizioni antipodali o ortogonali, rapporti vettoriali, ecc... (Eco, 1984: 113-114). Tale forma logica è reperibile per gradi d'astrazione a partire dall'analisi dei testi e delle rappresentazioni di ogni cultura.

Ho circoscritto l'indagine a questo secondo livello e in particolare a tutte quelle forme di rappresentazione dell'alterità che richiedono, da parte della società, la costruzione di forme di difesa. La descrizione di questo secondo livello si avvale del contributo di Jurij Lotman e in particolare del suo modello topologico (Lotman e Uspenskij, 1975: 145 e ss.). Ciò che il semiotico russo mette in campo è soprattutto il rapporto tra esterno e interno e in particolare il modo in cui la cultura fissa i propri, instabili e variamente porosi, confini. In primo luogo ciò che vorrei fare è definire cosa intendo per "interno" ed "esterno" a proposito di una topologia della cultura.

Lotman, nei suoi primi lavori, parla di esterno come di tutto ciò a cui la cultura si antepone. Spesso questo esterno è appunto pensato come il dominio della natura: la foresta che circonda il villaggio o la campagna che circonda la città sono espressioni spaziali di ciò che in una cultura è esperito come l'esterno rispetto al luogo centrale occupato da un complesso di abitazioni. La cultura nello stadio di autodescrizione "individua un sistema di metalinguaggi con l'aiuto dei quali descrive se stessa e lo stesso spazio periferico della semiosfera" fissando così "il livello della sua unità ideale" (Lotman, 1985: 63). Questo vuol dire che ogni cultura si organizza anche per linee di confine interne, definendo un centro e distinguendolo da una periferia in cui viene collocato tutto ciò che è anti-cultura o non-cultura: esempi di anti-cultura possono essere le sottoculture giovanili, oppure nel caso di non-cultura i bambini e gli adolescenti, che per passare all'età adulta devono affrontare in molte civiltà una serie di rituali di passaggio.

I sistemi centrali sono quelli che hanno una forza normativa: vedremo come gli apparati categoriali come quelli di sovranità e biopolitica riescano a imporre il loro metalinguaggio e una conseguente costruzione dello spazio e del tempo sociali e dei rapporti di dominazione interni a un sistema.

In linea con la definizione di cultura data da Lévi-Strauss e con questa impostazione data da Lotman, con "esterno" e "interno" mi riferisco alla costruzione di uno spazio in cui è la stessa cultura che fissa ciò che è fuori dal suo dominio e ciò che invece, per vari gradi di conformità al modello centrale, le appartiene. Parlare di esterno e interno vuol dire dunque

parlare dell'ordine che una certa cultura dà al mondo e dei limiti, artificiali, che essa fissa nel definire il proprio e l'altrui.

Non parlo invece di esterno o interno alla cultura nel senso in cui ne parla Lotman in *La cultura e l'esplosione* (1993). Credo infatti che in quel caso il semiotico russo svolti verso una impostazione ontologica del problema come “questione del grado di adeguatezza fra il mondo, che viene creato dalla lingua, e il mondo che esiste al di fuori dei legami con essa” o nel rapporto tra “sistema e realtà esterna” (Lotman, 1993: 9 trad. it.). In questo caso il rapporto interno-esterno diviene per Lotman un rapporto tra Realtà, in un senso metafisico, e Cultura. Nel mio lavoro assumo invece il rapporto interno-esterno come una questione totalmente interna ai sistemi di rappresentazione, cioè come modo in cui la cultura auto-descrivendosi e auto-rappresentandosi (attraverso le categorie che vedremo) si definisca e si collochi nel mondo, che è quello che conosciamo o potremmo conoscere attraverso le categorie culturali (non è dunque un fuori ontologico ma al limite epistemologico).

La mia posizione può essere chiarita se poniamo il problema nei termini cartografici classici: se prendiamo la carta dell'Italia, come spesso la vediamo nelle aule scolastiche, notiamo che la penisola, attraverso elementi plastici e figurativi, viene posta in primo piano e marcata come “interno” mentre il resto, in grigio, nero o con colori più sfumati, rappresenta l’”esterno” (la Francia, la Svizzera, l’Austria, gli stati balcanici, il Nord Africa e a volte la Spagna). Questo è un modo di concepire la propria identità collettiva, come territorio, marcandola rispetto a una alterità costruita come un esterno attraverso la definizione dei confini territoriali. Il rapporto tra interno ed esterno, come si vede, diviene un problema di punto vista e di installazione di un modello, quello dello stato territoriale, che impone il proprio metalinguaggio descrittivo.

## **2.2. Il male da cui difendersi e le sue manifestazioni**

In primo luogo occorre determinare in che senso utilizziamo in questa ricerca il termine male e ne decliniamo i vari significati. Il dizionario ne registra diverse accezioni: ciò che è cattivo, ingiusto e disonesto; ciò che è inutile, inopportuno, svantaggioso; sventura, avversità; sofferenza e dolore sia fisico che morale; malattia; malattia delle piante (Lo Zingarelli: /male/).

In tutti i casi il contrario si trova nella parola /bene/ o /salute/. Attorno alla categoria bene vs. male si è formata una intera interrogazione filosofica, quella morale. Al problema morale leghiamo naturalmente il problema etico: possiamo definire la morale come l'insieme delle norme e delle consuetudini ritenuti giusti da una comunità e quindi proposti come modello di

comportamento, mentre l'etica può essere sia una teoria del bene con portata normativa, sia una teoria dell'azione e cioè una descrizione delle forze che muovono per una qualche ragione un soggetto ad agire positivamente.

Nell'ambito della teoria politica il significato di male ha seguito in particolare due strade:

nel pensiero politico il male diventa un fattore centrale soprattutto quando, nella modernità perde il carattere teologicamente rigido di realtà autonoma dualisticamente contrapposta al bene, e viene interpretato come una determinazione negativa, ovvero come non-bene (*privatio boni*). La politica moderna oppone al male il proprio ordine razionale, oppure vede il male trasformarsi in bene. La prima strategia è chiara in Hobbes, che per evitare il sommo male, la morte, costruisce la sua politica razionale. La seconda è chiara in Mandeville, per il quale il bene può emergere come conseguenza provvidenzialmente inintenzionale del perseguimento del male. (Accarino, 2005: /male/)

Da questa definizione si vede come il male sia stato collocato in spazi diversi della cultura, così che la struttura logica del rapporto con il bene ha assunto forme diverse: se nell'accezione teologica ci troviamo di fronte a una relazione antonimica secca, nel caso della modernità ci troviamo nella relazione marcato-non marcato, in cui il male è semplice negazione del bene. Sebbene i due livelli non siano affatto sovrapponibili automaticamente, in determinati contesti di discorso, tra i quali quelli che prenderemo qui in analisi, una cultura assiologizza se stessa come bene e assiologizza l'esterno, nelle varie forme assunte, come male. Ritroviamo allora la relazione marcato/non-marcato tra bene e male messa in evidenza nel pensiero moderno nella relazione tra cultura e non-cultura così come evidenziata da Lotman:

la cultura è pensata solo come una porzione, come un'area chiusa sullo sfondo della non cultura. Il carattere della contrapposizione varierà: la non cultura può apparire come estraneità a una determinata religione, a un determinato sapere, a un determinato tipo di vita e di comportamento. Sempre, però, la cultura avrà bisogno di una tale contrapposizione. Sarà proprio la cultura, inoltre, a intervenire come membro marcato dell'opposizione. (Lotman e Uspenskij, 1975: 40).

Nel modello hobbesiano il male è il caos dello stato di natura caratterizzato dal *bellum omnium contra omnes*, cioè dalla guerra di tutti contro tutti e dal rischio sempre costante della morte. Nel paradigma hobbesiano il male si oppone all'"ordine razionale" interno garantito dal Sovrano.

Il modello di Mandeville è invece quello che giustifica il male in quanto fonte della prosperità dei popoli. In *La favola delle api, ovvero vizi privati e pubblici benefici* (1724) si parla dei vizi e della disonestà come la ragione della ricchezza delle nazioni moderne. In questo caso il male è connaturato al sistema che possiede però dei meccanismi per renderlo positivo a livello collettivo: alla base di questo modello vi è per esempio la giustificazione di

tutti quei “mali minori” che si accettano a livello individuale e collettivo per il benessere superiore della nazione.

Le due strade di costruzione del rapporto male/bene – quello di Hobbes e quello di Mandeville – costituiscono un esempio di strutturazione logica della categoria che ha delle conseguenze molto importanti: nel primo caso ci troviamo di fronte a una opposizione binaria antinomica in cui si ha “o X o Y” tanto quanto una persona può essere o “maschio o femmina”. Nel secondo caso invece ci troviamo di fronte a una diversa opposizione e cioè il problema viene posto nei termini di graduabilità e anche di co-presenza, in cui lo stesso meccanismo interno della cultura è composto da due elementi, il bene e il male, dove si può accettare alcune “dosi” necessarie e minori di male per produrre il bene. Il male non è così l’esatto contrario del bene ma instaura con esso un rapporto di reciprocità perché ne costituisce il presupposto. Se il primo modello iscrive il male a un livello trascendente, il secondo lo immanentizza.

Vi sono vari esempi di teorie dell’agire politico e della relativa retorica note per aver fatto del “male necessario” il principio ispiratore di molte scelte. In generale già nella trattatistica medievale forme minori di male, come sedizioni e rivolte, erano viste come una possibilità, da parte del potere, di produrre il bene collettivo. Ma ancora oggi questa visione del male determina l’azione politica.

Si pensi a come una guerra, come quella in Kosovo, sia stata proposta come “male necessario” per il raggiungimento di un bene maggiore. O come la guerra in Iraq sia stata dichiarata un “male minore” contro uno maggiore, cioè la costruzione di armi di distruzione di massa da parte di Saddam Hussein.

Ogni era ha posto il male in una relazione strutturalmente diversa nel rapporto tra interno ed esterno e le risposte che ogni epoca ha elaborato rispetto al problema del male ci permette di ricostruire tale schema. Tali risposte si pongono nei termini sia di elaborazione successiva a un evento già accaduto sia di evitamento futuro di altri mali.

È difficile però fare un discorso generale sul male riuscendo a definirlo in tutti i suoi elementi e in tutte le sue caratteristiche, al punto da essere capaci di riconoscerlo e di collocarlo nell’ambito della cultura in generale. Ciò che qui mi interessa, più che inquadrare una idea generale di male, è descrivere il modo in cui essa è collegata a esperienze particolari (e quindi ai testi e rappresentazioni collegate) e come essa si possa ricavare dai modi in cui le culture ideano delle categorie concettuali che svolgono una funzione immunitaria. Alcune esperienze di distruzione possono produrre e in realtà producono non soltanto rovine fisiche e

perdite umane ma anche perdite simboliche: ciò che viene minacciato è un ordine di credenze e la nostra capacità di muoverci nel mondo<sup>5</sup>.

L'esperienza del male è propria di alcuni eventi a cui diamo determinate etichette: disastro, catastrofe, sciagura, rischio e pericolo. Tutte queste esperienze minacciano per gradi diversi la cultura come ordine simbolico di una società. Ogni società si protegge di fronte alla possibilità del verificarsi di tali esperienze: lo studio di tali meccanismi di protezione ci dice molto su come costruiamo il mondo e il nostro spazio d'azione in esso.

### **2.3. Dal pericolo al rischio: l'antropologia di Mary Douglas**

Tra il 1966, anno della pubblicazione di *Purity and Danger*, e il 1992, anno della pubblicazione di *Risk and Blame*, Mary Douglas ha compiuto un percorso teorico a mio avviso molto interessante. L'antropologa americana è partita nella sua ricerca dal dato che le società primitive rispetto a quelle moderne hanno una sostanziale differenza nel trattare il pericolo.

Per i "primitivi" il pericolo è qualcosa che viene dall'esterno e il risultato dell'azione di una divinità: la protezione dal pericolo è quindi un problema religioso espletato da sciamani o comunque da chi, all'interno della comunità, è deputato al dialogo con un dio. Per i "moderni" invece si tratterebbe di cause materiali indagate dalla scienza e a cui dà una risposta la tecnica e la tecnologia. Da ciò si deduce, secondo l'ipotesi di partenza di Douglas, che nel primo caso il rapporto tra pericolo e comunità è fortemente viziata da ideologie e scelte politiche, che conducono spesso le classi forti a politicizzare e ideologizzare le catastrofi naturali; mentre nel secondo caso il pericolo sarebbe un fatto obiettivo, sancito e misurato dalla scienza e al riparo da ogni strumentalizzazione politica.

Douglas nel corso del suo processo di ricerca giunge alla conclusione che così non è: "l'uso politico e la matrice culturale di ciò che definiamo pericolo e rischio ci accomuna ai primitivi" (1993: 7 trad. it.). Inoltre sia nelle società primitive che in quelle moderne "i pericoli che minacciano la vita e i membri della comunità [sono] automaticamente inglobati nel patto costitutivo e si [adeguano] a modelli ricorrenti a seconda del patto fondativo in vigore" (ib.), ipotesi che svilupperò in seguito con riferimento alle categorie politiche moderne. Per Douglas – conformemente alla tesi generale che guida il mio lavoro – il patto fondativo di ogni comunità ha come principio costitutivo l'istanza immunitaria, cioè l'esigenza di protezione.

---

<sup>5</sup> Questo tema sarà al centro del prossimo capitolo.

Douglas (1966) descrive i modi in cui il concetto di pericolo sia legato fortemente all'idea della contaminazione: ciò che la comunità fa sia a livello collettivo che a livello individuale è preservare a più livelli la propria purezza. Ogni fonte di contaminazione potenziale è considerata pericolosa. Il concetto di pericolo è efficace nel momento in cui questo si traduce in tabù, che definiamo come una serie di “restrizioni nell'uso arbitrario delle cose naturali da parte dell'uomo, rafforzate dal timore delle pene soprannaturali” (Douglas, 1966: 43 trad. it.), finalizzate a difendere la società da comportamenti distruttivi dell'ordine che possono essere messi in atto dal singolo. Il tabù ha sui singoli un potere coercitivo in quanto li persuade a rispettare una serie di prescrizioni tese a preservare l'ordine sociale, pena un castigo:

l'ordine ideale di una società viene garantito dai pericoli che minacciano coloro che lo trasgrediscono. Queste sensazioni di pericolo sono sia delle minacce che si usano per costringere un'altra persona, sia dei pericoli in cui si teme di incappare non appena si abbandona la retta via. Esse rappresentano un violento linguaggio di esortazione reciproca. A questo livello ci si richiama alle leggi della natura per sanzionare il codice morale: questo tipo di malattia viene causato dall'incesto, quest'altro dall'adulterio; questa calamità naturale è effetto di malafede politica, quest'altra è dovuta all'irreligiosità. L'intero universo viene utilizzato dagli uomini per costringersi reciprocamente a essere buoni cittadini. (Douglas, 1966: 33-34 trad. it.)

La contaminazione, e dunque la perdita della purezza, è il risultato dell'infrazione del tabù e cioè dell'attraversamento di un confine. In particolare essa è il risultato della “interazione del formale con l'informale circostante”, cioè dell'attacco dell'informale sul formale<sup>6</sup>. La contaminazione provoca una serie di conseguenze prima di tutto a un livello patemico e somatico: il disgusto e la vergogna sono due dispositivi passionali disforici che mantengono i soggetti al di qua dei confini fonte di contaminazione.

Ciò che fa Douglas per rendere conto di come viene costruito il pericolo e il rischio è elaborare quello che in ambito semiotico chiamiamo appunto tipologia della cultura, partendo dall'assunto che “il concetto di società è un'immagine potente [...] dotata di forma, di confini esterni, di margini, di una struttura interna” (1966: 185 trad. it.). Douglas distingue così quattro tipi di pericoli:

il primo è il pericolo che preme sui confini esterni; il secondo è il pericolo che deriva dalla trasgressione delle linee interne del sistema; il terzo è il pericolo presente nei margini delle linee; il quarto è il pericolo causato dalla contraddizione interna, quando certi postulati fondamentali vengono negati da altri postulati fondamentali, in modo tale che in certi punti il sistema sembra in conflitto con se stesso. (1966: 196 trad. it.)

Nel primo caso ci troviamo di fronte al problema del rapporto tra la comunità e il caos che la circonda (vedi anche Lotman e Uspenskij, 1975: 155 e ss.; infra 1.4.) e alla possibilità che

---

<sup>6</sup> Per formale e informale, nella traduzione italiana, si intende il rapporto tra un ordine interno “formato”, cioè organizzato, e un disordine “esterno”. Come si intuisce il modello di Douglas è molto simile al modello lotmaniano, trovando probabilmente entrambi la propria fonte ispiratrice negli studi di Lévi-Strauss.

esso abbia il sopravvento sull'ordine interno. La trasgressione delle linee interne è invece dovuta al comportamento di soggetti devianti come anche il pericolo nei margini delle linee. Un esempio del primo caso è la contraddizione tra il comportamento esterno e i sentimenti intimi, cioè in una non conformità tra atti visibili e pensieri. Questo può creare sventura e maleficio. Un esempio che può chiarire questo passaggio, seppure non fatto dalla Douglas né attinente alle culture primitive, è il valore del perdono pubblico o della confessione: entrambi gli atti hanno come obiettivo quello di conformare i sentimenti dell'anima al comportamento pubblico. Nel caso in cui nelle due pratiche vi sia menzogna e malafede, il soggetto viene minacciato dalla disgrazia derivante dal peccato della non sincerità.

Inoltre fonte di pericolo sono tutti coloro che sono definiti "individui interstiziali", cioè soggetti che appartengono sia alla comunità sia a un altro mondo, come per esempio maghi e stregoni: parliamo in questo caso della terza tipologia di pericolo. La doppia appartenenza colloca questi soggetti sul confine e li rende fonte di pericolo per l'ordine interno della comunità. Questi soggetti hanno infatti dei poteri "informali" che derivano dalle strutture caotiche poste al di là dei confini della comunità, che si contrappongono ai poteri formali interni alla comunità e che derivano direttamente dall'ordine interno sociale.

Infine il pericolo derivante dalle strutture categoriali proprie del sistema: in alcuni punti il sistema produce delle contraddizioni e dunque conflitto. Abbiamo visto già nel primo capitolo come Eco e Lotman valorizzino l'aspetto contraddittorio dei sistemi di significazione e come nel paradigma immunitario e nell'approccio di Luhmann la contraddizione abbia un ruolo fondamentale nello sviluppo e nel mantenimento dei sistemi di protezione in quanto crea conflitti sostenibili e "una memoria selettiva in grado di proteggere il sistema anche senza la sollecitazione di stimoli esterni" (Esposito, 2002: 59).

L'idea di Douglas diviene ancora più interessante nel passaggio teorico di disgiunzione tra le idee di contaminazione e il sistema morale: le regole sulla contaminazione e le regole morali non coincidono e i due sistemi normativi non si toccano se non in alcuni punti. Infatti "alcuni tipi di comportamento possono venire giudicati sbagliati e comunque non dare origine a credenze di contaminazione, mentre altri che non sono considerati molto deprecabili vengono ritenuti contaminanti e pericolosi" (Douglas, 1966: 205 trad. it.).

Il rapporto tra le idee sulla contaminazione e sistema morale è in realtà di rafforzamento del secondo tramite l'utilizzo del primo che comporta però, dal punto di vista di una semiotica della cultura, un passaggio dal dominio culturale a quello naturale con conseguenze politiche sulla costruzione del soggetto molto importanti. Se infatti, come dice Lotman, "il 'comportamento naturale' è dato all'uomo come l'unico possibile per ogni situazione [e] il

comportamento culturale implica necessariamente almeno due possibilità, di cui una sola è ‘corretta’” (Lotman e Uspenskij, 1975: 29), naturalizzare il sistema morale, traducendolo nei termini della contaminazione, vuol dire rendere alcune scelte e alcuni comportamenti ineluttabili. Infatti “le norme sulla contaminazione possono servire a convalidare dei principi morali incerti” (ib.: 207), organizzando la disapprovazione morale lì dove manchi e infliggendo agli individui una punizione “naturale” e impersonale nel momento in cui il sistema morale di una società non è riuscito a produrre la sanzione.

La punizione deriva dall’infrazione di un ordine naturale, cioè nello specifico, dal fatto che l’individuo ha messo in atto un comportamento che l’ha corrotto. La contaminazione provoca così passioni di disgusto e vergogna con tutte le conseguenze a livello di stigma sociale. La punizione del singolo ha come effetto quello di rafforzare il sistema morale dando a esso una giustificazione naturale ineluttabile. Così le idee sulla contaminazione vanno a puntellare dei codici morali incerti o che stanno cedendo, naturalizzandoli.

Secondo Douglas la modernità non si discosta molto dal funzionamento di tali meccanismi nelle società primitive. In questi casi i meccanismi passionali e sociali indispensabili nel caso dell’avverarsi di un disastro sono i processi di *blaming* cioè di attribuzione di colpa: i processi di punizione reale o simbolica dei singoli dicono in questo caso molto di come una cultura e una società si struttura al suo interno e fissa i propri confini.

Nella gestione dei processi prima di “messa in sicurezza” di singoli e gruppi e poi di *blaming* nei processi successivi al verificarsi di una catastrofe giocano un ruolo fondamentale le passioni: l’onore pubblico (Douglas, 1992: 45 trad. it.), il controllo dell’invidia, della paura e dei processi di reciproca imputazione di colpa sono cruciali nella efficacia sia delle politiche di sicurezza che dell’efficacia dei processi di recupero e mitigazione.

#### **2.4. Passioni del confine**

La chiave di lettura di Douglas del rapporto tra cultura e natura e tra morale e contaminazione mette perfettamente in evidenza il ruolo che le passioni hanno nell’orientare la costruzione di pericoli e conseguentemente dei confini nelle società primitive. La mia ipotesi è che questo livello non sia limitato né limitabile al funzionamento delle società primitive. Molti studi, e in particolare quello di Martha Nussbaum (2004), hanno messo in evidenza come alcuni stati passionali siano essenziali alla definizione dei confini sociali. In particolare alcuni tipi di passioni sarebbero reazioni “a zone di vulnerabilità” sociale (ib.: 22 trad. it.).

La teoria delle emozioni di Nussbaum ha più di un punto di contatto con un certo approccio semiotico alle passioni. La filosofa americana riunisce nel suo percorso di ricerca due filoni di pensiero sulle emozioni (che in ambito semiotico chiamiamo passioni): la prima è l'approccio delle filosofie classiche – da Descartes e Spinoza a Nietzsche e Freud – che, come ci ricorda Greimas, “presentavano tutte un carattere tassonomico e si rivelavano come classificazioni lessematiche più o meno riuscite” (1983: 13 trad. it.); la seconda concerne l'ambito psicologico e in particolare la tradizione delle relazioni oggettuali che annovera tra i suoi principali esponenti Melanie Klein e Donald Winnicott:

allo scopo di distinguerle [le emozioni] l'una dall'altra, sembra che sia necessario esaminare al tempo stesso le credenze che sono caratteristiche di ognuna di esse. La paura implica una credenza relativa al verificarsi di possibilità nefaste in un futuro imminente. L'ira implica una credenza circa un danno che è stato provocato ingiustamente [...] sarebbe molto difficile, e probabilmente impossibile, distinguere tra amore, gioia, gratitudine e speranza riferendosi soltanto a queste sensazioni piacevoli, senza menzionare la famiglia di credenze che è caratteristica di ognuna di queste emozioni. (Nussbaum, 2004: 46 trad. it.)

Nei prossimi paragrafi svilupperò dunque il punto di vista della semiotica delle passioni mostrando successivamente gli evidenti punti di contatto con la teoria di Nussbaum. Il programma di Greimas era quello di integrare l'intera affettività “nella dimensione cognitiva in seguito all'interpretazione delle passioni con l'apporto delle strutture modali” a partire dall'analisi di lessemi visti “come condensazioni che coprono strutture narrative e discorsive” (1983: 217 trad. it.) cioè in quanto configurazioni passionali. Il programma di Nussbaum, nell'ambito dell'analisi della vergogna e del disgusto e del loro uso nel discorso legislativo, è ricostruire il “contenuto cognitivo” di una passione a partire dall'”oggetto intenzionale” e dalla “famiglia di credenze” a cui ogni emozione è collegata.

Questo passaggio ci aiuterà a definire meglio quelle passioni che concernono la protezione del confine individuale o collettivo. In questo senso il lavoro di Douglas sulle società primitive, quello di Nussbaum sulle emozioni e il discorso della legge e gli strumenti propri della semiotica delle passioni si illuminano vicendevolmente.

## **2.5. L'analisi semiotica delle passioni: soggetto, oggetto, valore**

La tradizione filosofica occidentale ha da sempre inquadrato il problema del sentire emotivo come un problema di disfunzione del senso: la passione si anteponeva alla ragione e alle capacità razionanti. Semplificando molto diremmo che se nella tradizione occidentale l'uomo (e non l'essere umano) è un animale razionante, la passione è da sempre stata considerata il dominio dell'animalità e la negazione del razionamento.

La semiotica, a partire dalla fine degli anni Settanta, nel quadro di un cambiamento epistemologico molto più ampio e generale nell'ambito delle scienze umane e sociali, ha cominciato a pensare la passione non come un fenomeno limitato ad alcuni universi di discorso, come può essere per esempio il discorso amoroso, ma come a una componente essenziale del senso.

Particolarmente fruttuosa in quest'ambito è l'opera di Algirdas Julien Greimas di cui passerò in rassegna i punti che mi sembrano più importanti al fine della mia analisi. Il progetto teorico greimasiano soprattutto negli anni sessanta, con *Semantica strutturale* (1966), e poi con la raccolta *Del senso* (1970) accompagnato da una analisi testuale ormai classica come quella di "Deux amis" di Maupassant (1976b), era quella di creare un metalinguaggio interdefinito e una metodologia d'analisi rigorosa che rendesse conto di una logica dell'azione partendo da una ipotesi teorica di base molto forte: "la narratività generalizzata" (Greimas e Courtès, 1979: /narratività/). Con l'ipotesi della narratività generalizzata Greimas intendeva sostenere che le strutture narrative possono essere "definite come costitutive del livello profondo del processo semiotico" (ib.) costituendo il principio fondamentale di produzione della significazione e organizzazione del senso.

In questa prima fase della teoria greimasiana l'attenzione è puntata sull'azione, come momento di trasformazione nel regime di congiunzione-disgiunzione di un soggetto con un oggetto investito di valore. Tali soggetti, detti attanti a livello semio-narrativo, subiscono una modalizzazione del loro "fare": dovere, volere, sapere e potere. Le prime due modalità virtualizzano il soggetto, nel senso che lo predispongono nel contesto dello schema narrativo canonico alla performance che sarà poi resa possibile dall'attualizzazione, momento dell'acquisizione di una competenza (saper fare o poter fare). La fase trasformatrice, momento della performance, è la realizzazione del Programma Narrativo del Soggetto che vuole far essere un certo stato di cose (per esempio la congiunzione con un proprio oggetto di valore). Tutta questa fase del percorso di ricerca greimasiano è quindi tesa a ciò che definiamo modalità del fare: la grammatica narrativa greimasiana, che distingue gli enunciati di fare da quelli di stato, si concentra soprattutto sull'analisi dei primi e della loro struttura attanziale e lascia in ombra i secondi e il loro soggetto.

Nonostante ciò già in questa fase vi sono tre elementi che pongono le basi a uno studio delle passioni:

- il rapporto tra Soggetto e Oggetto fondato sul concetto di valore;
- il concetto di timia;

- la semiotica modale prima tagliata sulle modalità del fare e poi su quelle dell'essere.

### 2.5.1. Il problema del valore in Greimas

Già in *Semantica strutturale* Greimas, sulla scorta degli studi di Propp e Souriau, pone il rapporto tra Soggetto e Oggetto all'interno di una relazione teleologica sotto la categoria di "desiderio". Più di un decennio dopo nel Dizionario si parla del desiderio come di una "lessicalizzazione della modalità del volere" dalla quale partire per sviluppare una logica volitiva da affiancare a una logica deontica (cioè relativa alle modalità del dovere) a cui correlare strutture semantiche più complesse.

Il livello del desiderio in *Del Senso 2* diviene un problema di "semiotica volitiva", all'interno delle semiotiche modali che per Greimas segna lo spostamento dei limiti della disciplina in un ambito, quello passionale, da sempre precluso per la necessità di "proporre come prima cosa una definizione di attanti considerati come semplici 'agenti' liberi dal secolare fardello di determinazioni psicologizzanti che si era formato intorno ai 'caratteri' e ai 'temperamenti'" (1983: 13 trad. it.).

La necessità, ormai superata, di pervenire a un modello descrittivo soddisfacente del soggetto del fare, cioè dell'agente, lascia così posto alla necessità di definire meglio il soggetto in quanto soggetto dell'essere, cioè il paziente "colui che riceve passivamente tutte le sollecitazioni del mondo" (ib.: 93).

L'oggetto e il soggetto esistono soltanto nella loro relazione:

l'oggetto diviene il luogo di investimento di valori, "un 'altrove' che media il rapporto del soggetto con se stesso [...] il valore investito nell'oggetto desiderato semantizza in qualche modo l'intero enunciato e diventa di colpo il valore del soggetto. Quest'ultimo incontra il valore nella ricerca dell'oggetto, anzi, sarà determinato nella sua esistenza semantica proprio in virtù della sua relazione con il valore. (ib.: 20-21 trad. it.)

Ora il nostro problema è definire il concetto di valore e lo definiremo partendo in particolare da una teoria della stratificazione del contenuto (Violi, 1997: 340 e ss.), ispirata alla teoria di Louis Hjelmslev così come rinvenibile nei saggi "La stratificazione del linguaggio" (1954) e "Per una semantica strutturale" (1957). Secondo Hjelmslev la sostanza del contenuto si dà semanticamente per giustapposizione di un "livello fisico da una parte" e di un livello di "appercezione e di valutazione o di apprezzamento collettivo dall'altra" (Hjelmslev, 1957: 142 trad. it.). Il rapporto tra il primo livello e l'ultimo è però per Hjelmslev invertito nell'ordine di importanza (e forse persino sotto un punto di vista "genetico"):

evidentemente la descrizione valutativa è quella che nella sostanza del contenuto s'impone per prima. Non è con la descrizione fisica delle cose significate che si arriva a

caratterizzare in maniera utile l'uso semantico adottato da una comunità linguistica e appartenente a una lingua che si vuole descrivere; al contrario questo lo si ottiene tramite le valutazioni effettuate da questa comunità, con gli apprezzamenti collettivi, con l'opinione sociale. (Hjelmslev, 1954: 54 trad. it.)

In questo quadro ciò che Hjelmslev chiama apprezzamento collettivo costituisce “la costante che è presupposta (selezionata) dagli altri livelli” (1957: 142 trad. it.)

Nella teoria greimasiana questo tipo di impostazione del problema della costituzione dell'universo semantico e della descrizione di un lessema si dà – nei primi tentativi di sistematizzazione – nella scomposizione dei componenti del significato nei seguenti termini:

- configurativa: si scompone l'oggetto nelle sue parti costitutive ricomponendolo poi come una forma;
- tassica: il lessema viene posto in un paradigma risultante dai tratti differenziali che lo distinguono da altri elementi;
- funzionale: pratica o mitica (prestigio, potenza, evasione, ecc...)

Greimas non ha ancora chiaro in “Un problema di semiotica narrativa: gli oggetti di valore”, come pensare il terzo componente, in cui sembra concentrarsi il problema valoriale. Infatti come mi sembra subito evidente la definizione greimasiana del livello funzionale è una esemplificazione specificatamente tagliata sul lessema preso in esame, quello di /automobile/. Ma già qui il livello funzionale sembra essere il livello delle determinazioni-valori che saranno meglio articolate in seguito nel saggio “Della modalizzazione dell'essere”. Greimas ha però già ben presente il fatto che l'oggetto è uno spazio di iscrizione dei valori, un termine-risultato della relazione del soggetto. Una efficace metafora è quella dell'oggetto come trompe-l'oeil: sebbene ciò che si para ai nostri occhi è l'oggetto nella sua presenza fenomenologica, in realtà esso è costituito nelle sue determinazioni fisiche a partire dal “valore per il soggetto nel senso assiologico del termine” (Greimas, 1983: 21 trad. it.).

### *2.5.2. Assiologia: dallo spazio timico allo spazio modale*

Alla voce assiologia del dizionario di Greimas e Courtès possiamo leggere:

si intende generalmente con assiologia la teoria e/o la descrizione dei sistemi di valori (moralì, logici, estetici). [...] Si può ritenere che ogni categoria semantica, rappresentata sul quadrato semiotico (vita/morte, per esempio), è suscettibile di essere assiologizzata per effetto dell'investimento delle deissi positive e negative ad opera della categoria timica euforia/disforia. (1979: /assiologia/)

Greimas concepisce l'assiologia come l'aggiunta della categoria timica a un livello d'analisi descrittivo e tassonomico (corrispondente al livello tassico e configurativo visto

sopra). Per categoria timica si intende, secondo il Petit Robert, l' "umore o la disposizione affettiva di base" e quindi la categoria timica articola "il semantismo direttamente legato alla percezione che l'uomo ha del proprio corpo" (ib.: /timica [categoria -]/). La categoria timica si articola in euforia e disforia ed è una categoria "primitiva" che attiene al livello propriocettivo rendendo conto del "modo in cui ogni essere vivente, inscritto in un ambiente e considerato come 'un sistema di attrazioni e 'repulsioni', 'sente' se stesso e reagisce a ciò che lo circonda" (Greimas, 1983: 89 trad. it.).

Sebbene da un punto di vista metodologico Greimas aggiunga la categoria timica solo come supplemento alla categoria tassonomica – che per dirla con Hjelmslev rende conto del livello fisico dell'oggetto – egli ha ben presente che a livello generativo esso si colloca più in profondità del primo. La categoria timica infatti istituisce la relazione tra soggetto e oggetto, in termini attrattivi o repulsivi, costituendo quindi i due termini e consentendo ogni investimento semantico successivo soprattutto nei termini delle categorie modali:

lo spazio timico, che a livello di strutture astratte è considerato rappresentare le manifestazioni elementari dell'essere vivente in relazione con il suo ambiente (cfr. /animato/), al livello più superficiale, antropomorfo, del percorso generativo trova la sua corrispondenza nello spazio modale. (Greimas, 1983: 91 trad. it.)

Così per Greimas il senso in prima istanza si dà nei termini di attrazione e repulsione tra soggetto e oggetto. Ed è a questo livello che si viene a instaurare la relazione e dunque l'esistenza stessa dei due attanti. Ritroviamo come preconditione al senso – nella costituzione di soggetto e oggetto nella relazione e quindi come condizione di ogni investimento semantico successivo – prima di tutto una "intenzionalità pulsionale" fatta di "affetti, di attrazioni e repulsioni" (Violi, 1997: 348).

Su questa possiamo poi evidentemente costruire una struttura modale e una serie di percorsi virtuali a partire dallo "spacchettamento" di lessemi, trompe-l'oeil dell'analisi semantica, e dalla loro lettura in termini di configurazioni discorsive. Consideriamo cioè i lessemi come "microracconti con un'organizzazione sintattico-semantica autonoma e suscettibili di integrarsi in unità discorsive più ampie" sul modello hjelmsleviano che vede tra lessema e testo non una differenza di natura ma di taglia. Il lessema è infatti il luogo in cui una cultura sedimenta e condensa una serie di percorsi narrativi e discorsivi virtuali possibili, poi espansi e attualizzati in testi (il rapporto tra lessema e testo non è però unidirezionale e casuale ma circolare e reciproco: il lessema è cioè una "ipotesi regolativa" sulla strutturazione di un testo e il testo può anche ristrutturare il lessema, imponendone una ridefinizione).

In tal senso l'analisi lessematica costituirà dei "modelli di previsione per ulteriori analisi discorsive" (Greimas, 1983: 217 trad. it.). L'analisi dei lessemi passionali è lo studio di

particolari configurazioni discorsive, dette appunto passionali che, nello specifico contesto del problema della costruzione dei confini, ci permetteranno una serie di ipotesi sul rapporto tra passione e pericolo.

Paolo Fabbri ha individuato nell'analisi passionale quattro livelli fondamentali (Fabbri, 1998: 39-42): modale, e cioè relativa sia alle modalità classiche (potere, volere, sapere, dovere) sia ad altri tipi di modalità (certo/incerto, possibile/impossibile, ecc...); temporale, relativa alla tematizzazione del rapporto con il futuro, il passato o il presente; aspettuale secondo il modo di descrizione del processo; estetica che descrive il livello somatico.

## **2.6. La teoria delle emozioni di Martha Nussbaum**

Martha Nussbaum ha compiuto sul tema delle emozioni un percorso molto vasto e articolato raccolto in particolare in due opere: *L'intelligenza delle emozioni* (2001) e *Nascondere l'umanità: la vergogna, il disgusto, la legge* (2004). Ciò che ci interessa particolarmente è la seconda opera che costituisce l'applicazione delle sue tesi teoriche al campo della legge. La tesi che Nussbaum cerca di confutare può essere espressa nel modo seguente: se individuiamo nella legge il principio stesso della ragione e applichiamo a questa affermazione il vecchio schema che anteponeva ragione e passione, dovremmo concludere che la legge è indenne da ogni analisi passionale e da ogni "corruzione" emotiva.

La filosofa americana ritiene al contrario che "l'intera struttura di una legislazione penale implica un'immagine di ciò per cui abbiamo ragione di provare rabbia, di ciò che abbiamo ragione di temere" (ib.: 29 trad. it.). Da qui la sua interrogazione di natura morale su quali emozioni sia legittimo utilizzare nell'ambito della legge e quali invece siano da evitare in particolare a riguardo di due configurazioni passionali: la vergogna e il disgusto.

La questione viene posta da Nussbaum in particolare rispetto a casi concreti e anche rispetto a teorie giuridiche che affermano la necessità dell'utilizzo di una argomentazione passionale che giustifichi l'ordine normativo. In particolare Nussbaum si oppone all'idea che molte decisioni in ambito giuridico e morale siano prese ponendo alle basi il senso di disgusto, misurato su quello del cosiddetto uomo medio di una società.

Alcuni teorici politici e del diritto, come per esempio William Miller, pensano che "il grado di civiltà di una società può essere correttamente misurato in base alle barriere che è riuscita ad erigere tra se stessa e ciò che è disgustoso" (ib.: 96 trad. it.). Tali barriere sono il simbolo dei processi di civilizzazione. Più di recente decisioni nell'ambito della bioetica negli Stati Uniti sono state prese alla luce di quella che Leon Kass, presidente del *Council on Bioethics* – organo consigliere del Presidente degli Stati Uniti sui temi della bioetica tra il

2002 e il 2005 – ha definito la “saggezza della ripugnanza”: le ricerche sulle cellule staminali sarebbero da vietarsi in quanto il disgusto che proviamo di fronte a tale evenienza è la “difesa del nucleo centrale della nostra umanità” (ib.: 98).

Queste teorie e l’analisi che ne fa Nussbaum confermano l’ipotesi di Douglas che a questo punto non è limitabile al solo funzionamento delle società primitive ma anche di quelle moderne: lì dove il sistema morale, dato in forma di legge, non riesce a sostenere una sanzione e a organizzare la riprovazione sociale, intervengono le norme della contaminazione e il richiamo al disgusto che sostengono e organizzano l’istituzione e il rafforzamento del confine, appellandosi a un ordine naturale e dunque giustificando delle scelte.

Sebbene Nussbaum critichi e liquidi l’approccio di Douglas in un capoverso (ib.: 117 trad. it.) preferendo l’impostazione data al problema data dallo psicologo Paul Rozin, mi pare che i due approcci siano perfettamente compatibili e le due ipotesi si completino vicendevolmente.

Secondo Nussbaum “il disgusto possiede un contenuto cognitivo complesso focalizzato sull’idea dell’incorporazione di un elemento contaminante” (ib.: 113 trad. it.) e riguarda in particolare i limiti del corpo, tematizzando il problema del superamento del confine tra mondo e individuo e soprattutto tra l’essere umano e l’essere animale. Il disgusto, concordemente alle analisi di Rozin, sarebbe infatti il sentimento che si prova quando l’essere umano è messo di fronte alla propria natura animale, specie quindi nella gestione dei processi fisiologici e corporali.

Questi stati d’animo hanno un potere coercitivo in quanto – anche qui confermando l’ipotesi di Douglas – minacciano l’individuo nel caso di un attraversamento del confine socialmente fissato. Secondo Nussbaum disgusto e vergogna organizzano le società selezionando “determinati gruppi ed individui, costringendoli a vergognarsi, bollandoli come “anormali” ed esigendo che essi arrossiscano a causa delle loro caratteristiche e della loro identità” (ib.: 209 trad. it.).

Per porre le basi di una critica sociale all’uso di queste passioni Nussbaum adotta una teoria delle relazioni oggettuali abbinandola però all’analisi delle famiglie di credenze a cui una emozione è associata.

Per relazione oggettuale in ambito psicanalitico si intende “il modo di relazione del soggetto con il suo mondo, relazione che è il risultato complesso e totale di una certa organizzazione della personalità, di una apprensione più o meno fantasmatica degli oggetti e di alcuni tipi privilegiati di difesa” (Laplanche e Pontalis, 1967: /relazione oggettuale/)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Non mi soffermerò qui sulla definizione del campo psicanalitico in cui il termine è utilizzato.

Basti qui ricordare che il termine viene utilizzato nell'ambito psicanalitico nel senso di "scelta d'oggetto" o di "amore oggettuale". Per esempio un individuo diviene oggetto all'interno di una relazione non nel senso che ne viene negato lo statuto di persona, ma nel senso che tale persona diviene la sede di investimenti pulsionali e passionali (amore, odio, ecc...). La relazione tra soggetto e oggetto è una interrelazione in cui il soggetto costituisce i suoi oggetti e, di ritorno, questi agiscono su di lui esercitando delle azioni (persecuzione, rassicurazione, ecc...). L'oggetto, come nella teoria greimaisiana, è costituito come tale prima di tutto in ragione dell'investimento pulsionale, cioè a partire dalla categoria timica che si dà come repulsione o attrazione.

Ciò che avvicina Martha Nussbaum all'approccio semiotico, allontanandola da una impostazione psicologizzante, è l'attenzione al "contenuto cognitivo" della passione. Non basta infatti dire che una passione causa determinate reazioni fisiche riassumibili in spinte attrattive o repulsive, ma occorre anche associarle a delle famiglie di credenze. Così per comprendere cosa è una specifica emozione dobbiamo concentrarci sul suo "oggetto intenzionale", dove il "ruolo di tale oggetto nell'emozione dipende dal modo in cui esso è visto e interpretato dalla persona che prova l'emozione" (Nussbaum, 2004: 43 trad. it.).<sup>8</sup>

Ciò che mi pare molto importante da ritenere della lezione di Nussbaum nell'analisi del rapporto tra legge e passioni è l'enfasi posta sulla capacità di quest'ultime di tracciare i confini sociali, essendone allo stesso tempo causa e conseguenza. In questo senso alcune passioni sarebbero passioni del confine, cioè dispositivi tesi a mantenere l'ordine sociale tenendo lontano ogni membro della società da comportamenti ritenuti nocivi o pericolosi alla collettività o a se stessi come componenti della collettività. Inoltre alcune passioni hanno il potere di selezionare alcuni individui costituendoli come soggetto collettivo che può assumere, secondo il punto di vista installato la posizione di un "noi" che si contrappone a un "loro" esterno. Le passioni sono dunque un forte regolatore nei processi di formazione di passioni individuali e collettive.

Abbandoniamo in questo senso gli studi di Nussbaum per concentrarci su quelli di Lotman che, in ambito semiotico, ha posto particolare attenzione all'analisi della passione della vergogna. Lotman ha collegato tale passione a quella della paura, sottolineando come

---

<sup>8</sup> Utilizzo qui i termini "passione" ed "emozione" come sinonimi. Nussbaum usa il termine "emozione" distinguendolo dagli "appetiti fisici" e dagli "umori privi di oggetto". Mentre l'emozione ha un oggetto intenzionale e delle credenze valutative, rinvenibili in una analisi lessematica del termine, gli appetiti fisici e gli umori privi di oggetto. I primi sono semplici stimoli come la fame e la sete, i secondi non hanno un oggetto su cui esercitare un giudizio valutativo.

In ambito semiotico è stato preferito a passione a quello di emozione, in quanto il primo fa meglio riferimento, per opposizione, al dominio dell'azione che, come precedentemente detto, ha dominato la riflessione semiotica sulla narratività fino agli anni Ottanta (Fabbri, 1998).

entrambe, conformemente alla nostra ipotesi, costituiscano dei veri e propri regolatori nei processi di costituzione delle identità collettive. Se il patto fondativo di una società, come dice Douglas, include i pericoli da cui difenderci e la legislazione è l'immagine dei pericoli da cui una società vuole difendersi implicando una componente passionale, come sostiene Nussbaum, allora una analisi di alcune passioni ci aiuterà molto a capire il funzionamento dei meccanismi semiotici nella formazione del confine e quindi di costruzione di tutto ciò da cui una società vuole differenziarsi e proteggersi.

## **2.7. Paura e vergogna: l'analisi di Lotman**

Il Sabatini e Colletti riporta la seguente definizione di paura:

- Paura: 1. Stato di forte turbamento e inquietudine, di ansia, che si avverte in presenza di pericoli reali o immaginari. Sinonimi: inquietudine, panico, spavento. Essere assalito/colto/invaso/preso dalla paura  
2. estens. Condizione abituale di timore, preoccupazione, sospetto nei confronti di qualcuno o di qualcosa. Aver paura dell'acqua/vivere nella paura di essere derubato/di ammalarsi  
3. Presentimento, sospetto. Questa è la mia paura  
(Sabatini, Colletti, I edizione)

Le varie definizioni si differenziano soprattutto sotto un punto di vista aspettuale: mentre la prima accezione si focalizza sull'aspetto puntuale del processo, portando il lemma vicino al campo semantico del panico e del terrore, la seconda e la terza accezione fanno riferimento all'aspetto durativo. E su queste due accezioni che mi vorrei soffermare, mettendo in evidenza un altro aspetto a mio avviso molto importante: la paura in questo caso è il risultato di una prospettiva futura, di una possibilità. "Ho sempre paura di ammalarmi" esprime una proiezione del soggetto dell'enunciazione in un futuro possibile, quello in cui appunto il soggetto è colpito da una malattia, e tale prospettiva produce un durativo stato d'animo di timore e preoccupazione.

Descriviamo quindi, come prima ipotesi, la paura come uno stato d'animo durativo e che è provocato dal timore da parte del soggetto di perdere un oggetto di valore, nell'esempio precedente "la salute", a cui nel presente è congiunto. Si tratta dunque dell'installazione nel discorso di un possibile futuro immaginato. Questa definizione distingue la paura dalla speranza: costante l'aspetto durativo e proiettivo, la speranza è legata all'immaginarsi un futuro in cui il soggetto si congiunge a un oggetto di valore che nel presente non possiede. La paura si distingue dai suoi quasi sinonimi, come panico e terrore, per l'aspettualizzazione del processo: puntuale nel caso del terrore, durativo nel caso della paura (vedi anche l'analisi di Fabbri [1998]).

Cosa vuol dire spostare l'analisi di queste passioni dal livello individuale a livello di "emozione collettiva"? Vuol dire verificare come una certa cultura, a partire da una analisi dei testi, costituisca il soggetto individuale e collettivo da un punto di vista psicologico e passionale. Lotman ha dedicato a questo tema un piccolo saggio intitolato "Semiotica dei concetti di "vergogna" e "paura"" (1975), in cui analizza le due passioni da un punto di vista semiotico e in rapporto alla formazione-costruzione di una collettività. Dice Lotman:

L'individuazione di una collettività di un gruppo organizzato dalla vergogna e di un gruppo organizzato dalla paura coincide con l'antitesi "noi-loro". Il carattere delle limitazioni imposte a "noi" e a "loro", in questo caso, è profondamente distinto. Il "noi" culturale è una collettività all'interno della quale agiscono le norme della vergogna e dell'onore. La paura e la coercizione definiscono il nostro rapporto con gli "altri". (Lotman, 1975: 271-272)

Il semiotico russo riconduce dunque le due passioni ai processi di costruzioni di entità e soggetti collettivi, la comunità e gli altri, e traccia brevemente una storia e un uso di tali passioni.

In primo luogo la vergogna opera nel campo del "noi": all'interno di un gruppo sociale – una classe di scuola, una associazione, una confraternita o gruppi criminali – vige la regola dell'onore, cioè del rispetto fermo delle norme interne che regolano il gruppo. La trasgressione di queste norme comporta sul trasgressore la riprovazione da parte degli altri membri e la vergogna per la rottura dell'ordine sociale.

La paura invece regola il rapporto con gli "altri", cioè con ciò che è fuori dalla cerchia sociale. La paura sarebbe quindi una passione del confine nel senso che definisce ciò che è oltre l'orizzonte della comunità.

L'analisi di queste due passioni mette in evidenza, nel pensiero lotmaniano, l'idea che le comunità e i soggetti collettivi si costruiscano in particolare sui confini sanciti dal "non" che le norme culturali fissano: la paura unisce il "noi" nella prospettiva che l'"altro" penetri e distrugga la comunità; la vergogna unisce l'"io" al "noi", nella prospettiva che una infrazione delle regole sociali provochi la sanzione o l'uscita dal consesso comunitario.

Lotman prova a tracciare una successione logica-euristica del rapporto tra queste due passioni.

La paura rappresenta una passione naturale, in quanto già presente nel mondo animale, mentre la vergogna è una passione culturale che deriva dall'introduzione nella vita della comunità di divieti. La comunità in tal senso sancisce per esempio che non si possono espletare bisogni corporei pubblicamente o che non si possono avere rapporti sessuali con parenti prossimi, pena provocare il disgusto negli altri e la vergogna.

L'efficacia del divieto deriva dalla capacità di questo di provocare vergogna in chi lo compie e disgusto nel resto della società. In questo senso la vergogna "è una passione sociale dettata dalla presenza di un osservatore giudice che emette una sanzione negativa sulla base di un sistema di valori e conseguentemente di attese che il soggetto della vergogna condivide" (Cavicchioli, 1997: 117). Studiosi di diverse discipline hanno indagato questo fenomeno da diverse prospettive: l'apparato psichico dei membri di una comunità viene orientato dal vivere comune e tende a creare un "habitus", nel passaggio dalle eterocostrizioni, cioè da norme imposte esternamente dal potere, alle autoconstrizioni, cioè da forme di autocontrollo del comportamento introiettate dal soggetto (Elias, 1939). In questo senso il processo di civilizzazione sarebbe descrivibile proprio come creazione dei confini tra individui singoli e tra gruppi più o meno numerosi.

Il secondo passaggio è per Lotman la trasformazione della paura in emozione culturale e, aggiungo io, politica per eccellenza. Ciò avviene soprattutto "nel momento del sorgere dello Stato e di gruppi sociali antagonisti [cioè quando] l'uomo cominciò a definirsi un "animale politico", e la paura divenne il meccanismo psicologico fondamentale della cultura" (Lotman, 1975: 273).

Nella terza tappa sullo sfondo dell'organizzazione statale nascono "gruppi più particolari" come associazioni parentali, vicinali, professionali, corporazioni, anche queste rette dalla vergogna come emozione organizzatrice interna, anteposti a volte alla stessa autorità.

Secondo Lotman la vergogna e la paura, giunti alla terza tappa, sarebbero due passioni complementari: una ipertrofia della paura comporta una scomparsa dei meccanismi di vergogna e viceversa. Si pensi – per fare un esempio vicino a noi – a quello che provocò l'istituzione del numero della Guardia di Finanza negli anni Novanta (il 117). Le critiche si appuntarono in particolare sulla presunta promozione della pratica della delazione: secondo molti lo Stato in questo modo invitava i cittadini ad abbandonare proprio quel senso di vergogna che segue all'azione dello spiare e tradire altri cittadini, seminando quindi un senso di timore.

Nei contesti mafiosi la regola è non collaborare con l'autorità, riferendo fatti che potrebbero provocare danni a uno dei membri del gruppo sociale. All'interno del gruppo sappiamo che chi sottostà a questa regola è uomo d'onore; all'esterno del gruppo e dalla prospettiva dello Stato si parla di omertà. La minaccia all'interno del gruppo per chi rompe il patto di silenzio e non-collaborazione verso lo Stato è la vergogna, a fronte della mancanza di paura verso la punizione dello Stato (chi si pente è appunto un codardo).

Queste descrizioni ci forniscono l'opportunità, che è uno degli obiettivi di questa ricerca, di tracciare delle tipologie della cultura cioè vedere quali meccanismi passionali regolano la formazione di identità individuali e collettive. Allo stesso tempo ci permettono di avanzare ipotesi su come concepiamo il pericolo e su come collochiamo la minaccia rispetto a noi. Il modo di concettualizzare il pericolo e la minaccia costituiscono poi la base essenziale per la costituzione di un principio d'azione. Mi soffermerò in particolare sul secondo passaggio messo in luce da Lotman, cioè la trasformazione della paura in emozione culturale con le sue diverse possibili variazioni.

## **2.8. Terrore e Sovranità**

L'attenzione che Lotman ha posto sulla trasformazione della paura da emozione naturale a emozione culturale, e politica, per eccellenza, richiama alla mente forse la più importante applicazione di una teoria filosofica delle passioni al campo politico: quella di Thomas Hobbes. È da questa fonte, così discussa, che vorrei partire per definire, per opposizione, due altre passioni: il terrore – che inverte il segno aggregante della paura politica – e l'orrore che nella mia ipotesi, ispirata alle riflessioni della filosofa Adriana Cavarero (2006) e a quelle già discusse di Martha Nussbaum e Mary Douglas, sposta l'universo della paura e del terrore dal campo della vita umana (bíos) a quello dell'animalità (zoé).

Abbiamo già visto nel primo capitolo l'importanza delle opere di Hobbes nel pensiero della comunità e il fatto che egli rappresenti, nell'economia di questa ricerca, una fonte di riflessione continua, seppure filtrata soprattutto da altri autori.

Il significato di “paura”, nella narrazione sull'origine propria del filosofo inglese (infra 1.2.), si sdoppia nel momento stesso in cui viene posto in essere il patto fondativo della comunità: vi è una paura originaria, che è quella dello stato di natura caratterizzato da una condizione permanente di guerra, e una paura culturale che è quella suscitata dallo stato. La paura originaria è paura della morte violenta in una condizione di conflitto permanente tipica di uno stato di natura. Nello stato di natura la paura è disgregante e distruttiva: tutti gli uomini sono uguali e quindi hanno diritto nello stesso modo alle stesse ricchezze. Da ciò deriva uno stato permanente di conflitto in cui ogni uomo cerca di far valere i propri uguali diritti con la forza. La paura naturale è però l'unica che può indurre alla pace, convincendo un gruppo di individui costantemente sotto la minaccia l'uno dell'altro, a cedere il diritto alla violenza a un'autorità superiore che ne acquista il monopolio: “Le passioni che inducono gli uomini alla pace sono la paura della morte [Feare of Death], il desiderio di quelle cose che sono

necessarie a una vita piacevole e la speranza di ottenerle con la propria operosità” (Leviatano, XIII).

La paura culturale interviene a questo punto come istanza securitaria in seguito al patto sociale: alla paura dello stato di natura si frappone quella che si deve allo Stato, come unico soggetto che conserva il diritto naturale di “dare la morte”. Alla paura di tutti nei confronti di tutti, in un regime di pura eguaglianza, si affianca quella di tutti verso uno, in un regime di obbedienza e soggezione:

Il fine dello Stato [Common-wealth] è la sicurezza individuale

La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che per natura amano la libertà e il dominio sugli altri), nell'introdurre quella restrizione su se stessi sotto la quale li vediamo vivere negli Stati, è la previdente preoccupazione della propria conservazione e di una vita perciò più soddisfatta; cioè a dire, di trarsi fuori da quella miserabile condizione di guerra che è un effetto necessario (come è stato mostrato) delle passioni naturali degli uomini, quando non ci sia alcun potere visibile che li metta in soggezione [awe] e li vincoli [tye] con la paura di punizioni [feare of punishment] all'adempimento dei loro patti e all'osservanza delle leggi di natura. (Leviatano, XVII)<sup>9</sup>

Lo sdoppiamento della paura segue dunque l'organizzazione dicotomica del mondo: natura e cultura. La trasformazione della paura originaria in artificiale passa attraverso le istituzioni viste come “protesi” della cultura che sostituiscono gli istinti originari: la paura incerta della natura diviene, in uno stato legittimo, la paura certa della legge. Così ciò che lo Stato fa, nella creazione della comunità, non è la cancellazione della paura ma il suo uso funzionale all'istanza securitaria.

Da un punto di vista semiotico dobbiamo leggere il racconto hobbesiano non in senso letterale ma, come ci dice Michel Foucault, come l'installazione nel discorso di una paura immaginata, cioè come mero gioco di rappresentazioni che lascia intravedere al suddito (o al cittadino), la possibilità di una ricaduta nel caos, nell'anarchia e nel disordine sociale. In questo discorso “ciascun individuo misura il pericolo che ogni altro individuo rappresenta per lui” (Foucault, 1997: 233 trad. it.). In questo, secondo Carl Schmitt, consisterebbe l'essenza stessa del politico: non una lotta ma la possibilità reale che essa si verifichi e quindi la conseguente necessità di “distinguere correttamente amico e nemico” (Schmitt, 1922: 120 trad. it.).

La paura originaria non viene a cadere ma è la forza disforica, e potenzialmente distruttiva, che spinge gli individui a sottostare a un'altra paura, quella del Sovrano, aggregandoli in un patto. Viene così fondato un corpo collettivo come insieme di individui accomunati da uno stato di soggezione verso una entità sovrana superiore che garantisce la

---

<sup>9</sup> Faccio riferimento, lì dove necessario, all'originale inglese.

protezione della vita individuale. Questa paura, quella culturale, è fonte dunque di unione e aggregazione, fonda il diritto e spinge gli esseri umani “a uscire da una situazione di rischio” (Esposito, 1998: 7).

La paura quindi agisce con una doppia chiusura del corpo collettivo: al confine esterno essa rappresenta la paura originaria, quella dello stato di natura; all’interno essa è una paura artificiale esercitata dall’alto, che va dal Sovrano verso i sudditi.

All’interno della sfera culturale la forza aggregante della paura può ridivenire forza disgregante e annichilente del rapporto sociale, quando essa si trasforma in terrore. Su questo punto l’interpretazione dei testi hobbesiani è abbastanza controversa. Possiamo individuare due opzioni: quella di Cavarero, incentrata sul solo *Leviatano*, che parla di paura (fear) come dell’emozione dello stato di natura e di terrore (terror) come dell’effetto patemico risultato dell’esercizio del potere “unico e irresistibile” (2006: 109) del Sovrano; quella di Roberto Escobar (/paura/ in Esposito e Galli, 2005) e Roberto Esposito (1998: 7 e ss.), più concentrata sull’interpretazione complessiva dell’opera di Hobbes, in cui il terrore “è paura paralizzante e disgregante” e la paura è una forza “aggregante e costruttiva [che] spinge a individuare strumenti per contenere il pericolo e costituire un ordine” (Escobar in Esposito e Galli, 2005: /Paura/).

Al fine della mia ricerca non è tanto interessante individuare quale sia l’interpretazione filologicamente più corretta né analizzare il testo hobbesiano. Ci limitiamo a segnalare quanto lo stesso Hobbes scrive nel capitolo VI del *Leviatano* – dal titolo “Le origini interne dei movimenti volontari, comunemente chiamati passioni, e le forme di discorso in cui si esprimono”<sup>10</sup> – in una di quelle tassonomie filosofiche a cui faceva riferimento Greimas:

L’avversione, unita alla convinzione di un danno arrecato dall’oggetto, viene detta timore [feare]

Il timore [feare] di cui non si conosce la ragione o l’oggetto, è chiamato timor panico [panique terror] e questo nome deriva dalle favole che lo fanno risalire a Pan, mentre, in verità, colui che prova per primo questa specie di timore ne percepisce sempre in qualche modo la causa, anche se gli altri fuggono seguendo il suo esempio, credendo ciascuno che il vicino sappia perché fugge. Perciò questa passione non coglie nessuno che non si trovi in mezzo a una folla o a un assembramento. (*Leviatano*, VI)

Questo ci conduce all’analisi che la stessa Cavarero compie del lemma /terrore/:

L’etimologia del termine italiano “terrore” – comune a molte altre lingue moderne – deve ricondursi ai verbi latini *terreo* e *tremo*. Caratterizzati dalla radice \*ter indicante l’atto del “tremare”, questi derivano a loro volta dai verbi greci *tremo* o *treo* che, secondo Chantraine, si riferiscono “alla paura, non in quanto dimensione psicologica, bensì in

---

<sup>10</sup> Si veda qui l’edizione e traduzione del *Leviatano* curata da Arrigo Pacchi con la collaborazione di Agostino Lupoli (1996) pubblicata da Laterza.

quanto stato fisico. Stando all'etimologia, la sfera del terrore sarebbe dunque caratterizzata dall'esperienza fisica della paura come si manifesta nel corpo che trema. [...] largamente accreditata è comunque la connessione etimologica fra *treo* e *pheugo*: tremare e fuggire. A ciò si aggiunga non solo la parentela, ancor più evidente, fra *pheugo* e *phobos*, ma soprattutto la doppia valenza di *phobos* che, già in Omero, può significare sia "spavento" che "fuga" [...] il terrore indica quello che agisce immediatamente sul corpo, facendolo tremare e spingendolo ad allontanarsi con la fuga. (2006: 11-12)

Il terrore è quindi una passione che aggiunge alla paura una più forte componente estetica: all'investimento disforico segue la fuga dall'oggetto che suscita terrore che però è un oggetto vago e incerto. Se la paura, sul suo versante interno e culturale, può avere una valenza costruttiva, il terrore è invece paura totale, disordine assoluto, rottura di ogni limite, di ogni confine e di ogni disposizione ordinata. Il terrore diviene così panico che si presta a designare esperienze collettive "che vedono la fuga di folle terrorizzate di fronte a catastrofi naturali, come terremoti, inondazioni o uragani" (ib.: 13). Cavarero torna così al *panique terror* hobbesiano e definisce il terrore, e noi con lei, la conseguenza dell'incontro con ciò che minaccia la stessa sfera del vivente. Suscita dunque terrore ciò che si trova al di là dei limiti ordinati fissati dalla comunità.

In questo senso Escobar traccia, al contrario di Cavarero – che nel corso della sua argomentazione sembra perdere il valore oppositivo tra i termini *feare* e *terror* nell'analisi hobbesiana – la sostanziale differenza tra le due passioni: il terrore è una forza disgregante, la paura, sul suo versante culturale, aggregante. Il terrore, al contrario della paura originaria, è però una forza disgregante che può agire all'interno dei confini e cioè è una passione che può derivare da un ordine culturale. È il passaggio dalla paura al terrore nell'esercizio del potere che segna la differenza tra uno stato legittimo e uno dispotico, dove il secondo fa ricadere la paura dalla dimensione della certezza della legge a quella dell'arbitrio della dittatura.

Il terrore è infatti un potere che lo stato dovrebbe esercitare al di là dei suoi confini, cioè verso altri stati, e non all'interno. Quando esso viene dispiegato all'interno dei confini statali il terrore si scrive con l'iniziale maiuscola, come la retorica rivoluzionaria, a partire da quella di Robespierre, ci ha insegnato.

Il terrore, come azione politica dispiegata all'interno dei confini, ha come obiettivo quello di annichilire "la capacità di reazione degli individui [...] di spazzar via le relazioni di socievolezza tra i membri di una collettività, compromettendo ogni cittadino agli occhi di ogni altro" (Dirienzo in Esposito e Galli, 2005). Nel 1793 il Comitato di Salute Pubblica francese proclama appunto la *Terreur* contro i nemici interni inaugurando ciò che verrà definito, con molte controversie, terrorismo di Stato. Nel corso del XX secolo il terrorismo di Stato raggiungerà i risultati più efferati nei regimi dittatoriali europei in cui avviene "una

riduzione di tutti i cittadini inermi a vittime potenziali” con la costruzione di “un sistema di controllo che li costringe alla delazione reciproca” al fine di purificare “il corpo politico dal ‘nemico’ interno che ne attacca la ‘salute’” (Cavarero, 2006: 113).

Nello stesso periodo storico ci troviamo di fronte alla nascita del terrorismo contro lo Stato che assume spesso le fattezze del terrorismo rivoluzionario (salvo passare dall’uno all’altro come nel caso della rivoluzione francese e di quella russa). In questo caso il terrore non è una azione dispiegata dallo stato ma da altre entità, i terroristi appunto, che si sottraggono all’ordine statale.

Se l’ordine interno statale è costituito dalla paura della morte incerta e violenta, dal lato della natura, e dalla certezza della punizione del Sovrano, da parte della cultura, chi semina terrore non può che essere colui che – sottraendosi alla paura originaria della morte e quindi artificiale dello stato – si colloca al di là del confine sfidando o dando la morte e preservando o minacciando la vita umana.

Sono due quindi i soggetti capaci di costituirsi come fonte del terrore: il Sovrano e il terrorista. Entrambi accomunati dalla loro posizione topologica all’interno del modello di mondo rispondente alla teoria della sovranità.

### 2.8.1. *Il Sovrano*

Nella mia ipotesi la fonte del terrore non può che essere un oggetto o un soggetto che si colloca, in qualche modo, o al di fuori dell’ordine socialmente pattuito oppure esattamente ai suoi confini.

La topologia di una cultura è rinvenibile, come Lotman ci ha insegnato, nel metalinguaggio attraverso cui una società si struttura. Nel saggio “L’opposizione ‘onore-gloria’” (1975) il semiotico russo parla in tal senso di “modello di mondo”, cioè di una sorta di cartografia di cui una cultura si dota in modo più o meno esplicito, andando in un *continuum* dalle culture grammaticalizzate (dove si esplicitano le regole in codici) a quelle testualizzate (dove alcuni testi vengono posti come guida per individui e collettività). Una cultura si costruisce così come personalità semiotica fissando i propri confini attraverso la creazione di un “metamodello” (Lotman, 1985: 145).

Il primo passo è quindi rinvenire il metamodello attraverso cui oggi le culture si descrivono e da cui scaturiscono gli effetti patemici che stiamo analizzando. Questo modello è rinvenibile, a mio avviso, nella teoria della sovranità nazionale. A partire dalla ricostruzione di tale modello di mondo sarà dunque possibile rendere conto di quelle emozioni culturali che qui ci interessano.

Cominciamo con l'analizzare la figura del Sovrano. In questo caso la fonte del terrore si trova ai confini dell'ordine socialmente costituito. Abbiamo visto nell'analisi dell'opera di Douglas (1966), come una fonte pericolosa di potere venga incorporata, nelle società primitive, dai soggetti interstiziali che appartengono sia all'ordine immanente che a una entità trascendente: è il caso degli sciamani, dei sacerdoti e di chi – più generalmente – si occupa del culto e del rapporto con la divinità. Questi soggetti interstiziali possono rappresentare un pericolo ed essere fonte di terrore in ragione della loro doppia appartenenza.

Il soggetto interstiziale per eccellenza, all'interno dell'ordinamento statale, è lo stesso Sovrano: egli garantisce il sistema giuridico, fondandolo, ma per farlo esso deve trarre la sua forza da una dimensione trascendente ed extra giuridica che è la dimensione propria e unica della sovranità. Egli, per garantire l'ordine giuridico, deve avere un potere di decisione che lo pone al di là di quello stesso ordine, permettendogli di fondarlo e reggerlo.

Il Sovrano quindi, pur garantendo l'ordine, non ne fa parte totalmente. Questo elemento è ben chiaro già nella dottrina hobbesiana: la generazione dello Stato è resa possibile dal trasferimento di tutto il potere e la forza dei soggetti “a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini [...] è questa la generazione di quel grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel dio mortale, al quale dobbiamo, sotto il Dio Immortale, la nostra pace e la nostra difesa” (Leviatano, XVII). Ciò che gli uomini trasferiscono allo Stato è il diritto di natura cioè “la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio” (Leviatano, XIV) e quindi ciò che il Sovrano possiede, come eccezione fondante l'ordine giuridico interno attraverso il terrore suscitato dalla sua forza, è quella di decidere della “vita e della morte” dei sudditi e di deciderne la punizione, ciò che chiamiamo comunemente monopolio della violenza.

Il Sovrano si trova così nel mezzo: garantisce l'ordine interno ma è l'unico a preservare il potere distruttivo del disordine esterno, quel diritto naturale che i sudditi, in cambio del riparo dalla paura originaria della morte violenta che caratterizza lo stato di natura, hanno depresso.

Gli studi di Kantorowicz (1957) sulla costruzione del doppio corpo del re riassumono e illustrano perfettamente il rapporto, per dirla con Hobbes, tra il corpo del dio mortale e quella del Dio Immortale. Il corpo del re possiede una doppia natura: quella corrotta e corruttibile della carne, minacciata dalla malattia e dalla morte, e quella immortale del potere che continua con la dinastia. Il corpo naturale del re dà carne al “corpo corporato” – che trova perfetta illustrazione nel frontespizio del *Leviatano* – cioè a un corpo giuridico e mistico “i cui membri erano posti longitudinalmente l'uno sopra l'altro” e in cui “il mortale e temporaneo titolare aveva un'importanza relativamente minore” (Kantorowicz, 1957: 268

trad. it.). In questo risiede il famoso grido che accompagna le esequie di un monarca: “è morto il re, viva il re!”, in altri termini è morto il corpo naturale del temporaneo detentore del potere sovrano, che continua a vivere nel corpo naturale del nuovo monarca che acquisirà il potere sovrano nella cerimonia, religiosa, di incoronazione.

Il Sovrano, in quanto detentore del diritto naturale e individuo immortale, è colui che si pone ai confini della comunità, nel punto di giunzione tra l'immanenza dell'ordine interno e la trascendenza dell'ordine mistico, tanto quanto l'unità del suo doppio corpo. È questo che permette al Sovrano e allo Stato di esercitare il terrore: terrorizza chi non è assoggettato alla paura della morte e chi quindi non teme lo Stato essendo egli stesso Sovrano. Terrorizza chi non si trova all'interno dei confini della comunità ma chi ne è ai limiti costitutivi.

Il Sovrano, in quanto istanza impersonale, a differenza dei sudditi, non è assoggettato alla paura della morte: è la posizione topologicamente disorientante che il Sovrano ricopre a renderlo fonte di paura, costruttiva, o di terrore, distruttivo.

### *2.8.2. Il terrorista*

Il terrorista è chi esercita il terrore come azione politica non essendo il Sovrano. Da ciò deriva un dato: se il Sovrano può usare la sua posizione, legittima, per provocare nei sudditi una paura costruttiva, alla base del patto sociale, qui l'esercizio del terrore non può che essere antisistemico e cioè puntare “a spazzar via le relazioni di socievolezza” (/terrore/ in Esposito e Galli, 2005). Se è vero che può esercitare il terrore solo chi si pone al di fuori dell'ordine sociale, cioè al di fuori dell'assoggettamento alla paura della morte e alla paura dello Stato, dobbiamo chiederci come alcuni individui riescano a occupare tale posizione.

Questa è una delle domande essenziali della mia ricerca e qui provo a fornire una prima ipotesi che costituirà un punto fondamentale di partenza per le analisi successive.

L'opera che più di ogni altra si è affermata come pietra angolare nell'analisi della figura del terrorista, è un testo che non è a essa dedicato e cioè la *Teoria del partigiano* (1963) di Carl Schmitt. L'importanza di questo testo risiede nella precisa e rigorosa definizione del partigiano. Da esso possiamo partire per definire, forse altrettanto rigorosamente, altre figure che si pongono in una posizione di tensione e conflitto, più o meno regolato, con il dominio e la forza ordinatrice del Sovrano: il corsaro, il combattente rivoluzionario, il ribelle e il terrorista.

Carl Schmitt, ispirato dalle opere di Hobbes, definisce la categoria del Politico sulla base di una dicotomia: se l'interrogazione morale è strutturata sull'antimonia bene/male e l'interrogazione estetica è strutturata sull'asse bello/brutto, l'interrogazione politica è

strutturata sull'asse amico/nemico (Schmitt, 1922). D'altra parte, ritornando a Hobbes, lo Stato (non dimenticando che la parola impiegata *Common-wealth* e non *State*) è l'autorità che garantisce "our Peace and Defence" (Leviatano, XVII). Ciò che lo Stato fa, sia singolarmente sia attraverso accordi con gli altri stati, cioè nel campo del Diritto Internazionale, è regolare il conflitto cercando di depotenziarlo per garantire pace e ordine.

In questo modo ciò che lo Stato cerca di fare è giungere a una sorta di regolazione dell'inimicizia, dove l'inimicizia non è il rapporto con un semplice avversario, rivale o nemico personale, bensì verso ciò che chiamiamo nemico pubblico. La teoria dell'inimicizia costituisce la base della guerra: il rapporto di conflitto si basa sempre su delle regole sancite e rispettate dalle parti belligeranti e che prendono la forma, nel diritto odierno, di convenzioni e regolamenti internazionali (le quattro convenzioni di Ginevra del 1949 e il regolamento per la guerra terrestre del 1907 sono le più importanti).

Su questo tipo di regolamentazione dell'inimicizia e del conflitto si installa la figura di colui che si pone fuori dal diritto di guerra e che, a partire per lo meno dalla guerra di Spagna (1808-1813), viene definito partigiano. L'irregolarità del partigiano si staglia dunque sul fondo di un ordine regolare, di fatto inscrivendosi nel dominio del politico. Sono cinque le caratteristiche che Schmitt individua in questa figura:

- a. il partigiano non esibisce, indossando un uniforme e i segni dell'essere belligerante, il suo status di nemico (Schmitt, 1963: 26 trad. it.);
- b. il partigiano combatte per un ideale politico (ib.);
- c. il partigiano si muove velocemente su un territorio (ib.: 107 trad. it.);
- d. il partigiano è una forza tellurica, cioè presiede una terra che considera propria dall'assalto di una forza che percepisce estranea (ib.: 98 e ss. trad. it.);
- e. il partigiano condivide la sua battaglia con altri a cui è associato in gruppo.

A partire da questi cinque punti possiamo distinguere il partigiano da altre figure, e quindi per opposizione, definirle. Il punto a. distingue il partigiano dal soldato regolare che indossa l'uniforme; il punto b. distingue il partigiano dal criminale semplice, dall'assassino e dal ladro che agiscono non per un ideale politico ma per scopi criminali; il punto e. distingue il partigiano dal singolo ribelle. Più complesse sono invece le distinzioni con il pirata e il combattente rivoluzionario.

Nel caso del pirata i tratti mancanti sono il tratto b., c. e d., dove l'ultimo ricopre una fondamentale importanza. La differenza infatti si gioca per Schmitt su una gigantomachia che oppone il mare alla terra: non esiste un partigiano del mare e il mare, per lo meno fino alla Seconda Guerra Mondiale, si sottraeva alle forme di spazializzazione che sono tipiche della

sovranità e da cui derivano le definizioni che ho dato. Il pirata si pone quindi al di fuori della terra con l'aggiunta che egli agisce per scopo di lucro e non per un fine politico, aspetto che lo avvicina molto alla figura del criminale. È molto interessante notare che la figura del pirata è oggi ritornata in auge: i bucanieri sono ritornati a colpire al punto da obbligare alcuni stati a mettere in atto delle misure di sicurezza, per esempio scortando le navi commerciali. Si aggiunga soprattutto che questa nozione è oggi in uso nell'ambito informatico, dove i pirati informatici sono coloro che attaccano e provocano danni nella rete in cui appunto gli utenti navigano. L'ambiente web in tal senso assomiglia più agli oceani, come erano visti prima della Grande Guerra, rivelandosi refrattari, nonostante l'utilizzo dei domini nazionali (.it, .uk, .fr, ecc...) alla logica degli stati sovrani.

La figura del pirata è legata a quella del combattente rivoluzionario perché entrambi si sottraggono alla strutturazione statale del mondo, con la differenza che il combattente rivoluzionario combatte per fini politici, quanto il partigiano. Il combattente rivoluzionario non è legato alla terra come il partigiano, ma a un ideale. Tipici combattenti rivoluzionari sono quelli appartenenti alla storia del Comunismo a partire soprattutto dall'esperienza di Lenin. Lenin rifiuta la logica statale e quindi si pone fuori dal tipo di regolamentazione dell'inimicizia prevista da tale sistema (Schmitt, 1963: 77 trad. it.). In questo senso se il partigiano è un combattente irregolare (o meglio lo era, perché è in realtà stato regolarizzato dalle convenzioni successive alla Seconda Guerra Mondiale) ma pur sempre iscritto nell'ordine statale, il combattente rivoluzionario è qualcuno che si sottrae a tale ordine. Inoltre se l'azione del partigiano è una difesa posta di fronte all'invasione di una forza straniera, quella di un combattente rivoluzionario è una azione spesso di attacco.

La conseguenza fondamentale di questo passaggio è una trasformazione della nozione del nemico: esso non è più il vero nemico individuato e riconosciuto da una dichiarazione di guerra (ib.: 118 trad. it.) bensì il nemico assoluto. A partire da questo aspetto che possiamo giungere alla figura del terrorista.

Il terrorista è ed ha un nemico assoluto. Ponendosi al di fuori della logica sovrana esso si costituisce come fonte di terrore. Il terrorista infatti rifiuta l'ordine Sovrano come protezione dallo stato di natura, cioè da quella incertezza e imprevedibilità data dalla possibilità di uccidere "secondo il proprio arbitrio", ponendosi al di là dei confini stabiliti. Ed è così che egli può minacciare il bios, e cioè la stessa vita umana come particolare forma di vita nell'universo del vivente. Una minaccia che può rivelarsi fatale perché mentre la lotta contro il vero nemico ha un obiettivo preciso e una regolamentazione, la lotta contro un nemico assoluto non può che essere finalizzata alla completa distruzione della parte avversa.

Esistono diversi tipi di terrorismo: di destra o di sinistra, anti-imperialista o anarchico. Tutti sono accomunati dal fatto di porsi al di fuori dell'ordine Sovrano.

L'attuale forma di terrorismo, che trova il suo massimo modello in al Qaida, non mira a imporre "o a restaurare una qualche sovranità statale in funzione di nuove redistribuzioni territoriali" ma è "una cellula criminale estranea al concetto di Stato, che punta a minare i suoi valori fondanti, tra cui il senso di sicurezza di cui quest'ultimo si alimenta" (Greblo in Esposito e Galli, 2005). In tal senso il terrorismo si de-territorializza, cioè supera la divisione spaziale presieduta dalla logica del Sovrano, e fa collassare lo spazio interno del rischio e quello della sicurezza esterna. Così:

a differenza del partigiano [...], il terrorismo globale è più simile alla moderna pirateria, perché agisce in un contesto de-territorializzato e de-spazializzato che non conosce né fronti né frontiere, e perché mira a colpire, materialmente e simbolicamente, il principio di sovranità, che è, pur con tutte le sue attuali debolezze, ancora alla base sia dello Stato e del suo ordine interno, sia dell'ordine internazionale fondato sugli Stati. (Greblo in Esposito e Galli, 2005: /Terrorismo/)

Il risultato è una progressiva radicalizzazione dello scontro che ha il suo inizio nel 1989, accompagnata da una parallela frantumazione del panorama della paura:

è la paura reciproca che tiene coese e ordinate le masse cosiddette doppie e contrapposte. Così, di fatto, è accaduto con l'opposizione tra Est comunista e Ovest capitalistico, che ha retto l'ordine binario del mondo fino al 1989. Con la fine di tale "fronteggiarsi", la paura s'è fatta più indeterminata, s'è frantumata e moltiplicata in paure locali ed etniche, ed è alla ricerca di una nuova trasformazione e istituzionalizzazione. (Escobar in Esposito e Galli, 2005: /paura/)

Il terrorista come il pirata opera senza limiti di frontiera; come il partigiano e il combattente rivoluzionario opera per obiettivi ideali. Il suo essere fonte di terrore deriva dal suo collocarsi al di là dei limiti posti dal Sovrano riprendendosi quel diritto di natura da cui deriva il diritto anche di uccidere, sottraendosi unilateralmente allo stesso ordine difensivo posto dallo Stato.

Il nome "terrorista" non può essere in questo senso compreso senza fare riferimento, come ci ha insegnato Lotman, alla topologia della cultura in cui viviamo. Questa deriva dal metalinguaggio strutturante che una cultura si dà. Nel nostro caso questa struttura è quella della sovranità statale che ha modellato lo spazio del pianeta e il nostro modo di agire in esso.

Come detto l'analisi della figura del terrorista non è qui completa da un punto di vista semiotico. Ci dovremo infatti fare carico di un altro elemento, questa volta narrativo, che è il problema del Destinante: il terrorista non è esente dalla paura, ma semplicemente la sposta più in là, verso una diversa entità d'origine dei valori.

Prima però di passare a quel livello credo che l'analisi passionale debba essere spostata un po' più in là. Il terrore, anche nella sua efferatezza, opera comunque sul piano del *bíos*, cioè della natura umana come forma di vita. Infatti, come abbiamo detto il terrorista cerca "di spazzar via le relazioni di socievolezza tra i membri di una collettività" (Dirienzo in Esposito e Galli, 2005), cioè costituisce una minaccia alla vita umana in una forma particolare di vita associata. A volte invece l'azione terrorista non si limita a una semplice minaccia a una particolare forma di vita umana ma va oltre: costituisce una minaccia alla condizione umana come tale.

Secondo Cavarero ci troviamo così a lasciare il dominio del terrore per varcare la soglia dell'orrore: il terrorista riduce così l'individuo allo stato anonimo della animalità, sopprimendo nella vittima, come in se stesso, ogni forma di individualità umana, e operando sulla vita nella sua pura tenuta biologica e animale, cioè sul piano del *zoé*.

### 2.8.3. *L'orrore*

Cavarero argomenta in questo modo il passaggio dal terrore all'orrore:

A dispetto della già citata tendenza ad accoppiarlo col terrore, non è senza problemi che l'orrore può essere iscritto nella costellazione terminologica della paura. Qualcosa di spaventoso c'è ma, più che paura, riguarda la ripugnanza [...]. La fisica dell'orrore non ha a che fare con la reazione istintiva di fronte alla minaccia della morte. Ha piuttosto a che fare con l'istintivo disgusto per una violenza che, non accontentandosi di uccidere perché uccidere sarebbe troppo poco, mira a distruggere l'unicità del corpo e si accanisce sulla sua costitutiva vulnerabilità. Ciò che è in gioco non è la fine di una vita umana, bensì la condizione umana stessa in quanto incarnata nella singolarità di corpi vulnerabili. (2006: 15)

L'orrore sarebbe dunque l'effetto dovuto all'infrazione di un'altra ulteriore soglia: non siamo più solo nel campo della paura – di cui il terrore è una forma estrema – ma siamo giunti nel campo della ripugnanza, nel suo significato di intenso disgusto. Abbiamo già visto come sia nelle analisi di Douglas sia in quelle di Nussbaum il campo semantico del disgusto pertenga essenzialmente al problema del corpo umano visto dal lato della sua animalità e metta in campo anche termini come "purezza" e "contaminazione".

Siamo tutti d'accordo nel ritenere il corpo umano, nella sua dimensione sociale, come qualcosa di più della somma delle sue funzioni biologiche. Il corpo umano sarebbe infatti abitato da un principio vitale che lo innalza al di sopra della mera animalità: le religioni chiamano questo principio "anima", le filosofie "ragione". Tale principio individualizza ogni essere umano, rendendolo unico e singolare.

Cavarero parla, nel caso dell'orrore, di un effetto di sfigurazione del corpo che ha come obiettivo quello di "distruggere il vivente come corpo singolare" (2006: 25). Il richiamo è qui

in particolare a una categoria ontologica sviluppata da Hannah Arendt che è quella di unicità elaborata in *The Origins of Totalitarianism* (1951). Arendt pone tale categoria al centro dell'opera *The Human Condition* (1958) (*Vita activa* nella traduzione italiana) per rendere conto dell'universo concentrazionario e dell'opera di distruzione operata nei lager nazisti, in cui l'omicidio diviene così impersonale da corrispondere al semplice "schiacciamento di una zanzara":

L'uccisione dell'individualità, dell'unicità, la quale è foggata in parti uguali dalla natura, dalla volontà e dal destino, ed è diventata una premessa così evidente di tutte le relazioni umane che persino i gemelli identici ispirano un certo disagio, suscita un orrore che mette in ombra lo sdegno della persona giuridico-politica e la disperazione della persona morale. (Arendt cit. in Cavarero, 2006: 60)

L'effetto di orrore deriva dalla riduzione del corpo della vittima a un corpo qualunque e dunque a un corpo animale. L'attacco secondo Cavarero è sferrato direttamente alla condizione umana come materia ontologica: questo tipo di violenza varca non solo la soglia della cultura, come risultato del riparo dalla paura originaria, e della natura, che è comunque ancora natura umana, ma anche la soglia dell'umanità che ci differenzia dal resto del vivente.

Credo che qui Cavarero confonda i punti di vista cercando di rispondere a due diverse domande: la prima riguarda il perché noi oggi guardiamo all'universo concentrazionario come a un universo dell'orrore; la seconda è invece la domanda relativa al "come è potuto accadere", cioè come è stato possibile per un regime, quello Nazista, uccidere con quella ferocia orrorista, sei milioni di persone, di cui la maggior parte ebrei, come se si stessero "schiacciando delle zanzare". L'appiattimento dei due piani d'analisi deriva dall'approccio adottato da Cavarero.

La filosofa fa riferimento a una dimensione ontologica che sarebbe discriminante nel definire una violenza come orrore. Questo approccio deriva naturalmente da Hannah Arendt come anche dalle narrazioni sull'Olocausto, prima fra tutte quella di Elie Wiesel, che parlano di Auschwitz come del male ontologico. A questo approccio ontologico la semiotica preferisce un approccio epistemologico.

Da un punto di vista semiotico ciò che definiamo male e orrore, anche nella sua accezione radicale, è mediato da una serie di "costruzioni emotive, cognitive e morali" e da tutta una serie di codifiche, narrazioni e valutazioni che più generalmente, nel loro complesso, definiamo cultura (Alexander, 2003). Il rapporto tra esperienza e discorso è mediato cioè da unità culturali, risultato temporaneo e continuamente rivedibile di processi di categorizzazione, sistematizzazione e classificazione, descrivibili più o meno formalmente come quadri interpretativi che presiedono alla produzione di discorsi e rappresentazioni.

Non vige allora un rapporto diretto tra proposizione ed esperienza, come vorrebbe un approccio ontologico, ma piuttosto un rapporto tra esperienza e un sistema di proposizioni mediato da unità culturali. La nostra conoscenza non cambia semplicemente per una diretta adeguazione all'esperienza, ma si ristrutturata gradualmente, opponendo al cambiamento una forza inerziale, proporzionale alla centralità o marginalità di una affermazione nell'ambito della nostra enciclopedia (Quine, 1951). Questa resistenza al cambiamento, specie quando si tratta di rivedere conoscenze socialmente condivise, si traducono in lunghe e complesse negoziazioni, che possono sfociare anche nella conflittualità. Ciò che è in gioco sono infatti rapporti di potere, collocazioni identitarie e in definitiva i rapporti stessi tra individui e tra individui e collettività.

Occorre dunque articolare, da un punto di vista epistemologico, una diversa domanda: come è stato possibile uccidere milioni di persone “schiacciandole come fossero zanzare”? Quello che può fare una analisi semiotica è evidenziare come quel risultato “tecnico” cominci prima di tutto a livello di costruzione culturale e semiotica del nemico. Il paradigma horrorista sfugge però al modello della sovranità, che fin qui abbiamo preso come modello di mondo che ci rende intelligibili alcuni effetti passionali, e ci porta nell'ambito della biopolitica.

## **2.9. Orrore e biopolitica**

Il concetto di *biopolitica* e *biopotere*, che in anni recenti è tornato al centro del dibattito politico e filosofico, è stato indagato in particolare da Michel Foucault che nel 1976, nel corso *Il faut défendre la société*, lo definisce come una tecnica di potere non disciplinare che “si applica alla vita degli uomini, o meglio, investe non tanto l'uomo-corpo, quanto l'uomo che vive, l'uomo in quanto essere vivente” (Foucault, 1997: 209 trad. it.).

La nozione di biopotere acquista senso se confrontata per differenza con la definizione di sovranità; la definizione di biopolitica deve essere invece messa a confronto con quella di potere disciplinare. Il biopotere si differenzia dal potere sovrano nell'inversione degli obiettivi: se il potere sovrano consiste essenzialmente nel potere di dare la morte – o meglio di far morire o di lasciare vivere – come abbiamo visto precedentemente, il biopotere è il potere di far vivere o di lasciar morire. Il concetto di biopolitica invece si differenzia da quello di potere disciplinare per la presa e il fine che essi hanno: se il potere disciplinare ha come oggetto l'individuo e si concentra sulle pratiche correttive, cioè di disciplinamento del soggetto, la biopolitica ha come oggetto la popolazione e ha come fine quello di regolare una serie di fenomeni.

Foucault li riassume in quattro domini (1997: 209 e ss. trad. it.):

- natalità: controllo delle nascite, della longevità, della fecondità e della mortalità, cioè tutto ciò che possiamo generalmente definire gestione demografica;
- morbilità: controllo delle endemie, cioè della diffusione di una serie di malattie non sradicabili e non eccezionali (come le epidemie);
- abilità: gestione di incidenti, infortuni, processi di invecchiamento della popolazione e dell'individuo;
- ambiente: gestione dei processi di urbanizzazione e della città come luogo di produzione economica.

Questa tecnica di potere opera non sull'individuo, come le tecniche disciplinari e come il potere sovrano, ma più generalmente su una massa di individui che è definita *popolazione*. Costruita con le tecniche statistiche, il sapere proprio dell'economia, la popolazione è il nuovo oggetto del potere, il cui fine è quello di salvaguardare e potenziare la vita e la salute pubblica. Da qui il progressivo privatizzarsi dei rituali di morte e la scomparsa progressiva dei supplizi che erano, secondo il filosofo francese, la manifestazione pubblica del diritto Sovrano esercitato sul corpo e sulla vita dei sudditi.

Tutti questi processi passano dunque per una complessiva medicalizzazione e biologizzazione del corpo sociale e politico: il singolo membro, l'individuo, non è più un "uomo-corpo" ma un "uomo-specie", cioè viene visto in funzione della sua appartenenza a una categoria naturale.

Secondo Foucault però il Sovrano non ha semplicemente depresso il suo diritto a uccidere, ma lo ha iscritto e giustificato secondo un'altra categoria: da quella teologica del dare la morte per diritto divino, a quella naturale del dare la morte per conservare la purezza della razza. Il razzismo diviene la nuova ragione, non più divina ma naturale, "in base alla quale si può esercitare il diritto di uccidere" (Foucault, 1997: 221 trad. it.).

Non che il razzismo nasca con la biopolitica come già Foucault ha cercato di dimostrare un decennio prima il corso del 1976. L'ideologia razzista infatti matura nel cambiamento epistemologico nel campo della storia naturale che porta a una nuova organizzazione degli esseri. Questo cambiamento, secondo Foucault, si consuma tra il 1755 e il 1795 con un ritorno alla teoria delle signature e dei contrassegni "i quali presupponevano che gli esseri portassero, nel punto più visibile della loro superficie, il segno di ciò che in essi era più essenziale" (Foucault, 1966: 247 della trad. it.). Così il segno visibile iscritto sul corpo addita alla natura profonda dell'anima:

classificare non sarà dunque riferire il visibile a se stesso, incaricando uno dei suoi elementi di rappresentare gli altri; classificare sarà un movimento che fa ruotare l'analisi

su se stessa, riferire il visibile all'invisibile, come alla sua ragione profonda, poi risalire da quest'architettura segreta verso i segni manifesti che ne sono offerti alla superficie dei corpi. [...]

Esiste una distorsione fondamentale tra lo spazio dell'organizzazione e quello della nomenclatura: o piuttosto, invece di sovrapporsi esattamente, essi sono d'ora in avanti perpendicolari l'uno all'altro; e al loro punto di congiunzione si trova il carattere manifesto, il quale indica, in profondità, una funzione, e permette, in superficie di ritrovare un nome. (Foucault, 1966: 248-249 della trad. it.)

È in questo cambiamento epistemologico e nella riorganizzazione concettuale di un modo di rappresentare il mondo, sostenuta e patrocinata da un certo quadro ideologico e politico, che si verifica la nascita del razzismo, il cui dispositivo semiotico principale è appunto la somatizzazione dei caratteri morali delle individualità, cioè il postulare uno spazio invisibile e profondo interiore comune a uno stesso gruppo di individui a partire da un comune e misurabile tratto visibile somatico. A questa costruzione dell'altro, sulla base della corrispondenza tra visibile somatico e invisibile morale, corrisponde la determinazione di una fissità storica in questo caso data dall'ordine naturale<sup>11</sup>.

Il razzismo e con esso il problema della guerra e del conflitto viene tradotto però a un certo punto nel campo biopolitico.

In primo luogo il criterio razziale diviene, all'interno dell'esercizio del biopotere, quello che permette una segmentazione all'interno del *continuum* biologico. In secondo luogo il razzismo permetterà di inscrivere nell'ambito biologico la relazione di inimicizia, in cui la morte dell'altro non fa che rafforzare biologicamente la propria razza, spurgata da ciò che la rende impura. Non più quindi come voleva il Politico, una regolamentazione tra pari e il mutuo riconoscimento del nemico, bensì la visione dell'altro come non-umano:

i nemici che si tratta di sopprimere non sono gli avversari, nel senso politico del termine, ma costituiscono i pericoli, esterni o interni, in rapporto alla popolazione e per la popolazione. In altri termini: la messa a morte, l'imperativo di morte, nel sistema del biopotere è ammissibile solo se tende non alla vittoria sugli avversari politici, ma alla eliminazione del pericolo biologico e al rafforzamento, direttamente collegato a questa eliminazione, della specie stessa o della razza. (Foucault, 1997: 221 trad. it.)

Sappiamo che su questi principi diverse discipline hanno costruito dei veri e propri apparati concettuali, giustificando massacri e genocidi sulla base di un criterio razziale. Molte di queste discipline, passando per l'iscrizione di una differenza morale all'interno di una differenza somatica (gli studi di Lombroso presentano appunto tale strutturazione logica [vedi Burgio, 1999]), hanno così dato al potere il diritto di asservire la vita dell'altro o di porne fine,

---

<sup>11</sup> Vedremo oggi come nel caso londinese è proprio la visibilità del nemico, a partire da tratti caratterizzanti somatici, che viene a cadere.

in ragione della sua non appartenenza all'umano. Il razzismo diviene quindi l'ideologia che permette al potere sovrano di uccidere indiscriminatamente ciò che non viene più percepito come vita umana, bensì come vita animale.

Nel meccanismo del biopotere si consuma così la riduzione del *bíos* in *zoé*, categoria divenuta una delle chiavi interpretative più dibattute della contemporaneità a partire dalla riflessione di Giorgio Agamben (1995). Entrambi i lemmi designano la vita ma con una sostanziale differenza: *bíos* è la vita umana ossia una "vita qualificata" (Agamben, 1995: 3), mentre *zoé* è la vita presa nella sua tenuta biologica, il semplice fatto di vivere, comune a tutti gli esseri viventi.

La naturalità del *zoé*, cioè l'iscrizione di un individuo in una determinata categoria razziale, non è come sappiamo la conseguenza sociale di una oggettiva configurazione biologica: a capo vi è piuttosto una preliminare opzione politica che viene poi naturalizzata attraverso una rappresentazione biologica. In questo senso non dobbiamo intendere il livello del *zoé* come quello delle determinazioni biologiche oggettive dell'individuo, ma come forma di rappresentazione culturale che viene etichettata come naturale.

È in questo contesto che avviene l'estrapolazione biologica del nemico: non più nemico politico ma pericolo biologico. Soltanto questa opzione politica permette da una parte la mobilitazione della popolazione contro un nemico che corrompe la salute del corpo sociale, ne minaccia la purezza e la vita, e dall'altra la possibilità dello sterminio. Quell'inimicizia assoluta postulata da Lenin, e analizzata da Schmitt, viene iscritta nel biologico e resa visibile nei segni somatici. Come abbiamo visto nelle analisi di Douglas e Nussbaum quando viene messo in campo una ideologia contaminante e il desiderio di purezza, si puntella una struttura morale, naturalizzandola e rendendola ineluttabile: se è la natura stessa che iscrive la ripugnanza nel corpo del nemico, allora vuol dire che non si sfugge alla necessità del suo sterminio.

È così che l'inimicizia diviene assoluta, rendendo complicato parlare persino di rapporto amico-nemico, perché in realtà all'avversario non viene riconosciuto uno statuto umano. Così di fronte a "uomini extraconvenzionali" come si esprime Schmitt (1963: 130 della trad. it.) è possibile mettere in campo strumenti distruttivi extraconvenzionali, che ricollocano il diritto del Sovrano a uccidere ciò che non è degno di vivere: gli orrori del colonialismo, Auschwitz e Hiroshima hanno alla loro base tali dinamiche culturali.

### *2.9.1. Le colonie come spazio di natura*

Da una prospettiva storica molte analisi hanno evidenziato come le premesse materiali dell'orrore nazista si trovano nelle tecniche e nei meccanismi di sottomissione messi a punto dal colonialismo imperiale. Secondo Mbembe (2003) è nel mondo coloniale che si manifesta, prima che nei campi di concentramento nazisti, la sintesi tra massacro e burocrazia, che Hannah Arendt ha poi analizzato nella figura di Eichmann. La Seconda Guerra Mondiale non fu altro che “the extension to the ‘civilized’ peoples of Europe of the methods previously reserved for the ‘savages’” (Mbembe, 2003: 23).

L'analisi di Mbembe ci permette di vedere come quel “diritto a uccidere” l'altro che era applicato ai popoli dell'Africa sottomessi, sia stato portato nell'universo concentrazionario e nella costruzione del nemico nell'era atomica, burocratizzando e industrializzando la morte per mezzo di quelle tecniche di cui il biopotere si era dotato:

The colonies are not organized in a state form and have not created a human world. Their armies do not form a distinct entity, and their wars are not wars between regular armies. They do not imply the mobilization of sovereign subjects (citizens) who respect each other as enemies. They do not establish a distinction between combatants and noncombatants, or again between an “enemy” and a “criminal” [...] That colonies might be ruled over in absolute lawlessness stems from the racial denial of any common bond between the conqueror and the native. In the eyes of the conqueror, *savage life* is just another form of *animal life* [...] according to Arendt, what makes the savages different from other human beings is less the colour of their skin than the fear that they behave like a part of nature [...] the savages are, as it were, “natural” human beings who lack the specifically human character. (ib: 24)

L'analisi di Mbembe, in linea con quella del totalitarismo di Arendt, mette in evidenza come la reazione immunitaria delle potenze coloniali, come del Nazismo, sia una reazione a un pericolo visto come nemico biologico: questo soggetto, che sembra umano, fa parte della natura. A questa costruzione del soggetto colonizzato risponde la logica coloniale nella forma del commercio di schiavi o nel lavoro nelle piantagioni. Su questi soggetti viene esercitato il diritto di uccidere, dove però la forma di burocratizzazione e la costruzione della vittima, come di un essere non umano, impedisce allo stesso perpetratore la possibilità di concettualizzare il proprio atto come omicidio: la vittima non appartiene infatti alla categoria *homo*.

Dall'universo coloniale all'universo concentrazionario il passo è breve: il ripiegamento delle tecniche di sterminio attuato nelle colonie, da una parte, e l'uso delle tecniche del biopotere, dall'altra, hanno prodotto ciò che Roberto Esposito ha chiamato *tanatopolitica*, cioè non il potere di produrre, creare e potenziare la vita – quello appunto della biopolitica – ma quello di distruggerla: ritorna così il diritto Sovrano di uccidere “in absolute lawlessness” (Mbembe, 2003: 24).

### *2.9.2. Auschwitz: la costruzione della vittima*

L'approccio di una semiotica della cultura ad Auschwitz, al contrario di un approccio ontologico, vede la costruzione dell'orrore iniziare soprattutto lì dove alla vittima viene negata l'umanità: questo non accade nell'applicazione su una massa di persone di tecnologie di sterminio, ma accade prima di tutto nella preventiva spoliatura del soggetto della propria umanità rinvenibile nelle rappresentazioni. L'ideologia razzista con l'intera naturalizzazione dell'universo morale che esso comporta ha reso la soluzione finale un semplice e logico punto d'arrivo.

L'etnicizzazione del popolo tedesco, riconosciuto come razza ariana, e la costruzione degli ebrei corrottori del corpo della Nazione ha prodotto proprio quella reazione immunitaria, per dirla con Esposito, che aveva come scopo ultimo la pulizia e la disinfestazione del territorio nazionale: a un pericolo biologico si risponde con una disinfezione, che dunque non è né strage né omicidio.

Proprio la trasformazione del discorso sugli ebrei da discorso politico a biologico ha condotto a quell'opera di pulizia attuata con le docce dei lager e i forni. In tal senso l'equazione tra ebreo e parassita o batterio non è da leggersi come metafora ma va intesa proprio letteralmente:

quella nazista non è neanche propriamente una biopolitica, ma, in senso assolutamente letterale, una zoopolitica – espressamente rivolta ad animali umani. [...] Hitler usava una terminologia immunologica ancora più precisa: “la scoperta del virus ebraico è una delle più grandi rivoluzioni di questo mondo. La battaglia in cui siamo oggi impegnati è uguale a quella combattuta nel secolo scorso da Pasteur e Koch [...] Riacquisteremo la nostra salute solo eliminando gli ebrei”. (Esposito, 2004: 124-125)

La costruzione della vittima come pericolo alla purezza biologica, iscrive il soggetto nel dominio dell'animalità: compiuto questo passo il Sovrano può liberamente ritornare a uccidere, essendo questo atto non un atto di omicidio ma una semplice opera di pulizia e disinfezione. Da qui la burocratizzazione della morte e l'industrializzazione dello sterminio: non più strage, nella mente dei perpetratori, ma semplice mattanza di ciò che non è umano.

La costruzione del nemico come germe patogeno contaminante porta anche a delle scelte tecniche precise: le docce, come strumento di morte o la costruzione deliberata del ghetto di Varsavia in una zona della città contaminata (rendendo gli ebrei che vi abitavano veramente contaminati), sono scelte derivanti da una strutturazione degli atti di sterminio in termini biologici e non politici.

### 2.9.3. *Hiroshima: a nemici non-convenzionali, armi non-convenzionali*

Due giorni dopo la bomba su Nagasaki Harry Truman affermò: “The only language they seem to understand is the one we have been using to bombard them. When you have to deal with a beast you have to treat him as a beast. It is most regrettable but nevertheless true” (cit. in Weingartner, 1992).

La logica che sembra presiedere alla strutturazione del discorso di Truman non sembra, tutto sommato, molto diversa dal discorso di Hitler. Pur non volendo paragonare affatto le due figure storiche, risulta qui evidente che la logica culturale e valoriale che abbiamo chiamato biopotere accomuni, come nella ipotesi foucaultiana, tutti gli stati occidentali (Foucault, 1997: 116 trad. it.).

Il processo di deumanizzazione del nemico giapponese in realtà non comincia con la Seconda Guerra Mondiale ma risale a un periodo ancora antecedente:

Prima e dopo Pearl Harbor, si manifesta con nettezza il razzismo anti-“giallo”. Alla fine dell’Ottocento, gli immigrati giapponesi sono il bersaglio di misure discriminatorie, sono esclusi dai diritti politici e costretti a subire violenze e talvolta *pogrom*. Alcuni decenni più tardi, quanto più divampa il secondo conflitto mondiale, tanto più forte diviene il processo di razzizzazione dei giapponesi, assimilati a scimmie; emerge persino la tentazione dello sterminio e della soluzione finale. (Losurdo, 1999: 360)

Domenico Losurdo legge il processo di razzizzazione nel quadro interpretativo della guerra totale “che supera e cancella il principio della responsabilità individuale e che, per conseguire determinati obiettivi di sicurezza, non esita a colpire gruppi etnici e sociali presi nel loro complesso” (ib.).

Lo storico americano James J. Weingartner ha analizzato in quest’ottica la pratica diffusa e ampiamente documentata dei trofei di guerra americani, cioè l’uso di mutilare i corpi dei soldati giapponesi morti o di portare il loro cranio a casa. Weingartner vede “a kinship between the charred bones of Tokyo, Hiroshima, and Nagasaki and the polished bones of souvenirs gathered on Gaudalcanal, New Guinea, and Iwo Jima” (1992: 67), che va ricercata nel processo di deumanizzazione del nemico giapponese che ha permesso ai soldati americani di perpetrare sul corpo morto del nemico quel processo di sfigurazione che Cavarero e Arendt individuano come la cifra propria dell’orrore nazista.

Nelle parole di un veterano della guerra sul Pacifico: “the Japanese made a perfect enemy. They had so many characteristics that an American Marine could hate. Physically, they were small, a strange color and, by some standards, unattractive... Marines did not consider that they were killing men. They were wiping out dirty animals” (Rooney, 1962: 37). O ancora in una raccolta dei racconti di guerra un veterano afferma “we had been fed tales of these yellow

thugs, subhumans, with teeth that resembled fangs. If a hundred thousand Japs were killed, so much the better” (Terkel, 1984: 64).

Sulla stampa ai giapponesi si applicavano terminologie diverse: mad dogs, yellow vermin, living snarling rats, apes, monkeys, insects, reptiles and bats. I giapponesi potevano essere riconosciuti dal loro odore orribile “the gamey smell of animals”. Il fatto che essi fossero dei subumani o degli animali aveva delle dirette conseguenze sul campo di battaglia, in primo luogo nel trattamento di ciò che, in una guerra regolare basata sul riconoscimento della pari umanità del nemico, viene comunque tutelato: il cadavere.

Charles Lindbergh, noto eroe americano e trasvolatore oceanico scrive:

our boys cut them off to show their friends in fun, or to dry and take back to the States when they go. We found one Marine with a Japanese head. He was trying to get the ants to clean the flesh off the skull, but the odor got so bad we had to take it away from him. It is the same story where I go. (Lindbergh, 1970: 919)

Secondo Weingartner “these acts vividly symbolized the racist attitudes which informed the U.S. war against Japan” (Weingartner, 1992: 66). Secondo Weingartner, tesi che analizzeremo in seguito, ciò che sembra assurdo e orrendo in tempo di pace viene normalizzato se inserito in una narrazione di guerra totale “the widespread image of the Japanese as subhuman constituted an emotional context which provided another justification for decisions which resulted in the deaths of hundreds of thousands” (ib.: 67).

Al frame interpretativo della guerra totale va aggiunta un altro tipo di narrazione, derivante da una certa strutturazione dell’universo morale: l’aereo americano che dopo *Enola gay* ha sorvolato la città di Hiroshima carico di scienziati per studiare gli effetti distruttivi di “little boy” si chiamava *necessary evil*. La bomba atomica venne così inserita nel contesto di una guerra totale in cui essa era l’ultima arma, “il male minore”, che ponesse fine a quello assoluto: la guerra.

## **2.10. Immanenza e trascendenza nel mondo narrativo**

Nell’analisi della figura del terrorista abbiamo evocato il ruolo della figura del Destinante. Parlando di modello di mondo abbiamo fatto riferimento in particolare alla presenza di una entità trascendente rispetto al sistema interno della cultura che regge il sistema e garantisce ciò che potremmo definire contratto assiologico. Abbiamo visto come questa funzione nell’ambito del sistema degli stati nazionali venga svolta dal Sovrano a cui i cittadini sono legati da un rapporto di sottomissione all’insegna della paura. Il terrorista è chi si sottrae in qualche modo al contratto con il Destinante sociale.

L'analisi della paura e del terrore inoltre si incontra quasi naturalmente con lo stesso percorso teorico greimasiano e con il problema del Destinante: una delle prime analisi greimasiane ha proprio come tema il rapporto tra passione, Destinante e Sovranità. Da un punto di vista di semiotica narrativa è quindi indispensabile approfondire tale aspetto che ci sarà di particolare utilità nella seconda parte del presente lavoro.

Ritorniamo a ripercorrere il saggio “Un problema di semiotica narrativa: gli oggetti di valore”. Per Greimas la figura del Destinante si presenta a noi proprio quando ci interroghiamo sull'origine e sul destino dei valori e sulla loro circolazione:

il fatto di considerare il racconto come una catena di virtualizzazioni e di realizzazioni, pone il problema dell'origine e del destino dei valori: da dove vengono nel momento in cui sorgono per la prima volta come valori virtuali per essere congiunti con i soggetti? Dove vanno dopo che sono stati irrimediabilmente disgiunti dai soggetti che li possedevano? (Greimas, 1983: 26 trad. it)

Secondo Greimas “il pensiero mitico – e probabilmente il nostro immaginario in generale – ha ripugnanza ad ammettere uno statuto *ex nihilo* dei valori ambientali, e preferisce sostituirgli un ‘altrove assiologico’” (ib.: 40 trad. it.). Viene così postulato a livello narrativo l'esistenza di un universo immanente e di un universo trascendente la cui differenza “rende conto, nell'ambito dello schema narrativo, della differenza di statuto del Soggetto e del Destinante” (Greimas e Courtès, 1979: /Immanenza/), dove il primo appartiene all'universo immanente, mentre il secondo a quello trascendente. L'altrove assiologico di cui parla Greimas è appunto l'universo trascendente in cui viene collocato il Destinante.

Si fanno tre esempi a sostegno di tale ipotesi: l'analisi del racconto “Lo spago” di Maupassant e due esempi tratti dalla letteratura etnica. Nel caso di “Lo spago” il protagonista, Padron Hauchecorne, trova una cordicella per strada e la raccoglie. Egli viene però accusato di aver trovato e tenuto per sé un portafogli che era stato perso da un abitante del paese. Non riesce a discolarsi e, anche dopo la restituzione in forma anonima del portafogli, continua a essere accusato di esserne il ladro.

Sul piano immanente la società rappresentata nel racconto di Maupassant costruisce la circolazione degli oggetti come un sistema chiuso e a somma zero: se qualcuno acquisisce un oggetto, qualcun altro l'ha perso. In tal senso possiamo individuare delle forme transitive e delle forme riflessive di circolazione degli oggetti. Le forme transitive sono l'attribuzione e la spoliazione in cui il soggetto viene dotato o privato dell'oggetto da qualcuno. Le forme riflessive invece riguardano l'appropriazione e la rinuncia per acquisizione o perdita dell'oggetto di valore derivanti da una decisione del soggetto. Appropriazione e spoliazione sono gli esiti di vere e proprie prove, mentre attribuzione e rinuncia sono risultati di doni. In

ogni caso all'interno dell'universo immanente si acquista un oggetto solo perché qualcun altro l'ha perso.

Il discorso di Greimas a questo punto dell'analisi, abbastanza sorprendentemente, si sdoppia tra la costruzione dell'universo interno alla narrazione e le strategie attraverso le quali il lettore deve dare senso agli avvenimenti narrati. Secondo Greimas infatti il lettore “*sa* che si tratta invece di una cordicella “senza valore” e non può non invocare la “fatalità” che l'ha messa sul cammino di Padron Hauchecorne”. Così il lettore deve necessariamente postulare la presenza di un Destinante non figurativo che giustifica il corso degli eventi dando un senso alle vicissitudini del protagonista.

Il secondo esempio di Greimas è una fiaba africana: la zucca magica che dà alla famiglia cibo in abbondanza si rompe e “la perdita è motivata dalla trasgressione di un divieto e appare come una disgiunzione operata da un altro soggetto implicito ovvero da chi si pone guardiano della legge” (ib.).

L'ultimo esempio di Greimas è ispirato all'analisi di *Pinocchio* fatta da Paolo Fabbri e in particolare al tema del tesoro nascosto. Secondo Fabbri la circolazione dei valori nel caso del tema del tesoro nascosto avviene “a circuito chiuso”, dove l'acquisizione di un oggetto da parte di qualcuno corrisponde necessariamente alla privazione di quello stesso oggetto da parte di un altro (questo è dovuto, per Fabbri, alla natura della società agricola toscana che concepiva la ricchezza come quantità limitata).

Secondo Greimas in realtà il tema del tesoro nascosto implica anche la presenza di un altro livello, quello trascendente dei valori. Il tesoro nascosto è categorizzato tra i beni ottenuti immeritabilmente, cioè senza il duro lavoro (valore positivo), questo implica spesso nel mito la trasformazione della ricchezza non conseguita secondo le regole di comportamento socialmente stabilite in ciò che realmente è: “sterco di cavallo, ad esempio, o in corteccia di betulla, come accade nel folklore lituano” (ib.: 28 trad. it.).

Il tesoro è a volte sorvegliato e a disposizione di un guardiano o donatore che costituisce una figura di mediazione tra l'universo dei valori trascendenti e quello dei valori immanenti. Secondo Greimas dobbiamo quindi pensare le varie congiunzioni e disgiunzioni con gli oggetti di valore come modi attraverso cui “l'universo immanente comunica con un universo trascendente, fonte e depositario dei valori fuori circuito” (ib.: 27 trad. it.).

Ciò che ci interessa particolarmente è “il problema dell'entrata e dell'uscita di questi valori immanenti all'universo dato [che] presuppone l'esistenza di un universo di *valori trascendenti* che inglobi e racchiuda il primo” (ib.: 28 trad. it.). La circolazione dei valori nella relazione verticale tra Destinante e Soggetto si tiene per Greimas sotto la categoria di comunicazione

partecipativa: se nell'universo immanente a una attribuzione o a una appropriazione corrisponde una spoliazione o una rinuncia, nell'universo trascendente la transizione dell'oggetto di valore dal Destinante al Soggetto non comporta il fatto che il primo ne rimanga privo.

È a questo punto che Greimas introduce un argomento che ci riporta al problema dei modelli di mondo e delle strutture valoriali, alla luce dell'analisi della figura del Destinante:

Questo fenomeno insolito [della comunicazione partecipativa] può essere illustrato da molti esempi. Nella comunicazione verbale, il *sapere* del destinante è *condiviso* con il destinatario una volta trasmesso dal primo al secondo. Il destinante non ne rimane tuttavia privato. La regina d'Inghilterra può delegare uno a uno tutti i suoi poteri agli organi costituiti senza per questo cessare di essere la sovrana che ha tutti i poteri: una finzione, dirà qualcuno. D'accordo, ma senza questa finzione non potrebbe essere fondato il concetto di sovranità. (ib.: 41 trad. it.)

Per Greimas il tema del Destinante e della comunicazione partecipativa costituiva “una scatola nera di cui si conosce il posto ma il cui contenuto resta da esplorare” (ib.: 42 trad. it.). Ciò che vorrei fare è proprio attingere a questo livello per rispondere ad alcune delle questioni rimaste in sospeso e che sono intrecciate al tema della sovranità oltre che della paura. L'analisi greimasiana sull'eroe senza paura ci fornirà alcuni spunti importanti di riflessioni e analisi sull'argomento. Torneremo quindi alla riflessione di Cavarero e a una domanda che avevamo lasciato in sospeso: come il terrorista sposta più in là l'origine della propria paura, costituendosi come soggetto capace di rompere la socialità e incutere terrore?

### **2.11. Regolazione sociale delle passioni e ruolo del Destinante**

Nel percorso ventennale che porta Greimas da *Del Senso* a *Semiotica delle passioni* credo siano andate perse molte importanti riflessioni sull'analisi della figura del Destinante e su come esso costituisca il Soggetto in particolare dal punto di vista patemico:

quanto al Destinante, il suo ruolo è considerevolmente ridotto dalla passione: che il Destinante sia o non sia all'origine di un programma, ci si accorge che la passione del soggetto è sufficiente allo sviluppo di detto programma, al punto che appare come autonomo rispetto a un eventuale Mandante o Manipolatore. (Greimas e Fontanille, 1991: 52 trad. it)

Affermazione che contraddice tutto il percorso teorico fin lì tracciato: una delle prime analisi passionali, quella sulla collera (Greimas 1983: 217-238 trad. it.), aveva proprio posto il problema della vendetta e della giustizia in termini di presenza o assenza di un Destinante che dà origine a diversi dispositivi sociali di regolazione delle passioni:

come la giustizia, la vendetta è una forma della retribuzione negativa (o punizione) esercitata sulla dimensione pragmatica, da un Destinante dotato di un poter-fare assoluto:

esse si differenziano tuttavia per il fatto che fanno appello la prima a un Destinante sociale, la seconda a un Destinante individuale. (Greimas e Courtès, 1979: /vendetta/)

Così la differenza tra vendetta e giustizia comporta l'introduzione di un Destinante-giudice che sposta la regolazione passionale del conflitto da un livello individuale a un livello sociale. Queste analisi mi sembrano essenziali nel momento in cui si vogliono studiare tutti i meccanismi di riparazione dei traumi e di regolazione del conflitto all'interno delle comunità, come anche il funzionamento semiotico del dominio giuridico (Basso, 2005). Spesso le pratiche e i testi che cercano di trasformare il "conflitto in convivenza" (Demaria, 2006b: 97) hanno proprio al centro il ristabilimento a livello collettivo di un contratto assiologico con la conseguente ricostruzione di un attante collettivo-comunità che condivida dei valori e una memoria comune degli eventi ricostruiti<sup>12</sup>.

È interessante notare come in questi casi i processi di costituzione della comunità passino sempre attraverso la rappresentazione di un punto d'origine dei valori, di un Destinante che può assumere la forma del Sovrano, di Dio o dello spirito della Comunità. Nelle analisi filosofiche di Esposito (1998), passate in rassegna nel primo capitolo, abbiamo già visto quanto sia importante questa figura terza che si pone tra i membri di una società sterilizzandone la potenziale relazione conflittuale: la comunità non si costituisce quindi attraverso l'interazione orizzontale tra pari, ma sempre attraverso il riconoscimento della mediazione di un punto d'origine trascendente dei valori rispetto al quale tutti si relazionano.

Da un punto di vista semiotico ciò che ci interessa è la rappresentazione di queste dinamiche identitarie. Un modello semiotico, forse scarsamente valorizzato, si ritrova proprio in Greimas. Il rapporto tra Soggetto, Destinante, Comunità e Sovranità è al centro di una delle prime analisi del semiotico lituano, che prenderemo ora più estesamente in considerazione.

### *2.11.1. Sovranità e paura: una analisi narrativa*

In "Alla ricerca della paura" (1970), Greimas ha dedicato al tema della sovranità, del Destinante e della passione della paura delle brevi riflessioni che qui torneranno particolarmente utili. Al centro del saggio vi è l'analisi del racconto popolare lituano sulle avventure dell'Eroe senza paura e delle sue trentatré varianti. Greimas inaugura le sue riflessioni facendo riferimento in particolare agli studi di Propp: di solito il racconto favoloso implica alcune costanti, come l'affermazione di un ordine sociale (per esempio divisione per

---

<sup>12</sup> Si veda sull'argomento il prossimo capitolo.

classi d'età e riconoscimento dell'autorità dei più anziani), la rottura dell'ordine e l'intervento dell'eroe che cerca di ristabilirlo.

Nel caso dell'eroe senza paura al contrario abbiamo un ordine sociale fondato dal lato del profano dal rispetto verso gli anziani della comunità e dal lato del sacro dal timore verso una entità superiore. Ciò che costituisce la *manque* del racconto è “il non riconoscimento da parte dell'eroe, dell'autorità profana e sacra” (Greimas, 1970: 245 trad. it.), con un conseguente stato di asocialità e alienazione derivante dall'impossibilità di trovare e condividere con la comunità un certo ordine valoriale (quello che in precedenza abbiamo chiamato contratto assiologico). L'eroe non riesce così a far parte della comunità: in questo senso la rottura dell'ordine non è rappresentata a un livello collettivo bensì a un livello individuale. L'eroe cerca così di riparare a questa *manque* cercando una figura d'autorità, la quale è ben riconoscibile a partire dalla capacità di far paura.

Da questo derivano una trasformazione della struttura stessa del racconto: mentre alla rottura dell'ordine di solito sopravviene la relazione contrattuale tra Destinante e Destinario-Soggetto, con la successiva ricerca dell'oggetto di valore, nel caso dell'eroe senza paura ciò che manca è proprio il rapporto Destinante-Destinario. L'oggetto stesso della ricerca diviene il Destinante, dominatore stesso della paura: “il soggetto cerca qualcosa o qualcuno che – direttamente o per via metonimica – gli faccia paura, vale a dire qualcuno di cui egli possa riconoscere l'autorità” (ib.: 247 trad. it.).

Troviamo così nell'analisi e nell'argomentazione greimasiana il rapporto tra autorità, paura e Destinante, dove i tre elementi costituiscono insieme i principi ordinativi stessi della società. Questo principio ordinativo è rintracciabile all'interno della stessa analisi greimasiana nella capacità della paura di tracciare e preservare confini tra entità e mondi diversi, aspetto che abbiamo ampiamente già messo ampiamente in evidenza:

La frontiera che separa il mondo dei vivi dal mondo dei *veles* può essere tracciata sulla scorta di categorie temporali (*notte vs giorno*) o spaziali (*alto= il mondo sotto il sole vs basso= il mondo sotterraneo*), o mediante combinazioni varie di categorie [...] l'unico criterio pertinente per distinguere un vivo, sembra essere la paura che quest'ultimo ha dei non-vivi [...L'eroe] è proprio colui che nega deliberatamente, e in ogni circostanza, l'esistenza della frontiera fra i due mondi. (ib.: 251 trad. it.)

Secondo Greimas la mancanza di paura rende l'eroe una figura paragonabile a quella di un dio dotato del “potere di vita e di morte: il quale ancor oggi, per i presidenti delle nostre repubbliche, resta il simbolo evidente della sovranità” (ib.: 256 trad. it.).

Solo alla fine del racconto l'eroe riconosce una struttura di mondo, individuando il Destinante, reggente del mondo dei morti, in seguito al superamento di una prova, quella

dell'acqua: “la paura viene così conosciuta, l'orrore sacro di fronte al signore della morte viene così sperimentato, viene riconosciuto il destinatore e accettato il contratto che sanziona la reggenza dell'eroe sul mondo dei vivi” (ib.: 259-260 trad. it.). In questo modo secondo Greimas tutto il racconto, come ricerca della paura, si configura “come la storia dell'instaurarsi dell'ordine sacro, divino e umano ad un tempo” (ib.: 260).

Troviamo nell'analisi dell'eroe senza paura la messa in narrazione di ciò di cui, a un altro livello, abbiamo discusso in precedenza: la paura della morte spinge al riconoscimento di una origine prima dei valori, il Destinante, a cui segue l'instaurarsi di un ordine di mondo, quello umano, quello sacro e quello divino separati da confini ben marcati.

### **2.12. Testo, azione, comportamento**

L'analisi greimasiana mi è utile al fine di ricostruire nella seconda parte di questa ricerca gli universi valoriali che guidano l'azione dei soggetti, siano essi soggetti della comunità (pratiche di sicurezza) o attentatori suicidi (terrorismo). Il passaggio dal testo al comportamento dei soggetti è importante nel momento in cui il testo diviene una sorta di istruzione per l'azione, cioè quando diviene, in termini lotmaniani, un testo comportamentale. Ritornando alla tipologia tra culture grammaticalizzate e culture testualizzate, potremmo individuare diversi tipi di testi comportamentali: vi sono quelli che assumono una vera e propria forma di codice (ad esempio i dieci comandamenti o ancora le cosiddette pratiche istruite, cioè quei testi che guidano un soggetto a compiere determinate azioni per l'ottenimento di un dato risultato) oppure narrazioni a cui poi i soggetti reali in qualche modo si ispirano.

Da un punto di vista semiotico l'analisi dei testi ci può dunque permettere di descrivere gli universi valoriali iscritti in determinati comportamenti sociali, come anche il modo in cui i soggetti danno senso al loro agire e al modo in cui la società costruisce dei modelli di intelligibilità che consentono di interpretare il comportamento degli agenti sociali.

Troviamo dunque due poli: l'individuo e il suo comportamento, la società e la codificazione del comportamento dei singoli. Il comportamento dei singoli e la loro psicologia passa attraverso forme di tipizzazione che ne permettono a livello collettivo l'interpretazione e la collocazione:

sulla base di questo strato psicologico generale, e sotto l'influsso di processi storico-sociali, estremamente complessi, si costituiscono forme specifiche di comportamento storico e sociale, tipi epocali e sociali di reazione, determinate idee circa le azioni giuste ed errate, lecite e proibite, dotate di valore e prive di esso. Si creano regolatori di comportamento come il pudore, la paura, l'onore. Nella coscienza umana entrano complesse norme semiotiche d'ordine etico, religioso, estetico, pratico e d'altro tipo, sullo

sfondo delle quali si costituisce la psicologia del comportamento di gruppo. (Lotman, 2006: 185 trad. it.)

Anche considerando la varietà dei comportamenti individuali e delle caratteristiche psicologiche di ogni singolo, per la società esistono solo gli atti a cui viene attribuito un certo significato sociale all'interno di un sistema culturale. La società in tal modo tipicizza il comportamento dei singoli e lo rende conforme ai propri codici. Allo stesso tempo il singolo interiorizza l'immagine dell'osservatore esterno e riconosce il ruolo e la posizione che egli stesso occupa all'interno di un dato sistema culturale.

Lotman nella analisi della figura del decabrista ha messo in evidenza come i gesti, le azioni e i testi di una cultura siano spesso tra loro strettamente imbricati: il testo comportamentale è una catena di azioni al cui inizio vi è l'installazione nel discorso di una intenzione da parte del soggetto letterario (programma narrativo) e alla cui fine vi è un risultato.

Il testo comportamentale costituisce una guida per la costruzione e l'intelligibilità dei gesti e delle azioni dei soggetti reali<sup>13</sup>, e può essere pensato come una rappresentazione che assume una posizione centrale all'interno del sistema culturale (o in un suo sottoinsieme), tanto da costituirsi come potenziale principio d'azione. Inoltre sono "filtri interpretativi" che ci consentono di dare senso (sia a un livello emico, cioè come membri della comunità e soggetti agenti, sia a un livello etico, cioè dall'esterno come analisti) ai comportamenti e alle azioni, come avviene nel caso del decabrista: "il comportamento reale dell'uomo della cerchia decabrista è per noi una sorta di testo cifrato, mentre il soggetto letterario è il codice che consente di penetrarne il senso recondito" (Lotman, 2006: 217 trad. it.).

L'analisi dei testi comportamentali ci consente di decifrare i comportamenti di alcuni soggetti reali passando attraverso il testo che ne informa l'azione. Questo vale sia per i "comportamenti eccentrici" che per il comportamento della vita quotidiana:

il comportamento quotidiano acquista una piena intelligibilità soltanto nella misura in cui una singola catena di avvenimenti a livello della realtà può essere confrontata con un susseguirsi di azioni che ha un unico significato e compiutezza e che funziona a livello di codificazione come un segno tipizzato delle situazioni, del susseguirsi dei fatti e dei loro risultati, cioè dell'intreccio [...] Le unità di segno di comportamento inferiori, il gesto e l'azione, ricevono di solito la loro semantica e stilistica non isolatamente, ma in rapporto a categorie che si trovano a un livello più alto: l'intreccio, lo stile, il genere di comportamento. L'insieme degli intrecci che codificano il comportamento dell'uomo

---

<sup>13</sup> Il modello lotmaniano può essere riletto alla luce della categoria di prassi enunciativa. Se il testo comportamentale è il risultato della sedimentazione di una serie di atti individuali, costituendo una prassi enunciativa collettiva, le variazioni con cui esso viene riprodotto dal singolo costituisce una prassi enunciativa individuale. Quest'ultima può rafforzare il testo comportamentale attraverso la reiterazione di una stessa sequenza di comportamenti, ma può anche modificarlo costituendo una variazione e modifica degli schemi culturali dati.

nelle varie epoche può essere definito mitologia del comportamento quotidiano e sociale.  
(ib.: 281 trad. it.)

Da qui a mio avviso la possibilità di vedere l'analisi del testo come una analisi dei comportamenti sociali: come si dà senso alle pratiche di sicurezza e come queste vengono lette socialmente? Come l'attentatore suicida dà senso al proprio agire, come lo motiva e come istruisce la propria pratica?



### 3. DIFENDERE LA COMUNITÀ: CATASTROFI E PROTEZIONE

#### 3.0. Introduzione

Nel precedente capitolo abbiamo visto la relazione tra aspetto patemico, identità e modello di mondo. Nell'ultima parte mi sono soffermato sul ruolo fondamentale del Destinante come origine trascendente dei valori ed elemento che a livello attanziale ci permette di rendere conto della strutturazione degli universi morali, così come è possibile reperirla in testi e rappresentazioni.

In questo capitolo comincerò proprio ripartendo dal problema del Destinante e a come riferendoci a esso sia possibile descrivere il modo in cui le comunità pensano alla propria struttura di mondo, a determinare i valori costitutivi del patto sociale e a come difendersi da tutto ciò che minaccia di alterarlo o addirittura di distruggerlo.

Se il capitolo due era propedeutico soprattutto all'analisi della figura del terrorista suicida che affronterò nell'ultima parte del presente lavoro, questo capitolo è invece preparatorio rispetto all'analisi delle pratiche e dei testi della sicurezza a Londra.

Al centro vi è il rapporto tra identità, catastrofe e sistemi di protezione. La tesi che regge l'intero capitolo è che vi siano alcuni strumenti di cui le società si dotano per contenere gli effetti di eventi catastrofici, cercando di impedire che essi rompano il patto sociale ponendo fine non solo alla vita fisica degli individui ma soprattutto alla vita della comunità stessa nel suo complesso. L'approccio all'analisi delle catastrofi è quello che John Dickie (2008) definisce simbolico: ogni evento catastrofico ha bisogno di un modello narrativo che dia senso alla sofferenza che esso causa e che lo collochi all'interno della memoria collettiva di una comunità o gruppo sociale.

All'interno della cultura diversi testi e rappresentazioni offrono dei modelli narrativi utili a "normalizzare" un evento e ad assimilarlo nella memoria collettiva: il discorso mitico, il discorso storico e il discorso della sicurezza (3.5.).

Questi tre livelli sono tra loro comparabili sotto il rispetto proprio dell'istanza protettiva: il mito fornisce alla comunità un modello di conformità – che viene recuperato proprio nel momento della catastrofe quando ritornano miti escatologici o apocalittici – fissando il luogo e il tempo propri di ogni elemento della vita sociale ed esorcizzando così la paura del collasso culturale; la storia fissa tra gli eventi legami di causalità permettendo la formazione di una identità collettiva che si immagina sempre uguale, dalla propria ideale origine al presente, dando ragione dei vari eventi che accadono e definendo in negativo ciò che non deve più

accadere; il discorso della sicurezza costituisce invece un approccio razionalizzante in cui si cerca di garantire il futuro della comunità, realizzando dei sistemi di prevedibilità che costruiscono anticipatamente l'evento catastrofico con l'obiettivo di garantire la continuità della vita sociale.

Come nel secondo capitolo, anche qui il mio lavoro si incentra su due aspetti, quello della ricostruzione storica (3.1.-3.3.) e quello dell'analisi lessematica (3.4.): entrambi i livelli, come dicevo, costituiscono dei modelli di previsione per le analisi contenute nella seconda parte della presente ricerca.

Nei paragrafi dedicati alla rassegna storica rielaborerò le tesi in particolare di Susan Neiman e di Andrea Tagliapietra: due analisi storico-filosofiche del percorso che ha portato le società occidentali da un paradigma pre-moderno, basato sul mito e la religione, a quello moderno incentrato sull'approccio razionalizzante. Si prenderanno in analisi alcuni testi e concetti filosofici su cui si eserciterà però non uno sguardo filosofico bensì di analisi testuale (farò questo in particolare analizzando il testo di Rousseau attorno al terremoto di Lisbona). L'analisi lessematica, facendo riferimento in particolare al lavoro di Niklas Luhmann, sarà una mappatura del campo semantico della parola "catastrofe".

Infine nell'ultima parte approccerò il problema della sicurezza dopo l'11 settembre: analizzando il concetto di eccezione e guerra preventiva e, passando in rassegna alcuni studi sul bioterrorismo, introdurrò degli elementi che saranno di particolare utilità per l'analisi delle pratiche di preparazione che sarà affrontato alla fine del quarto capitolo.

### **3.1. La comunità di fronte alla catastrofe**

Il problema del Soggetto e del Destinante non coinvolge solo la struttura attanziale all'interno della narrazione, come abbiamo visto nel precedente capitolo, ma anche la struttura stessa del mondo narrativo.

Per come il problema è stata impostato dallo stesso Greimas spesso la figura del Destinante si inserisce a livello interpretativo per dare un senso e una ragione degli eventi narrati: il lettore deve postulare all'interno del mondo narrativo l'esistenza di un altrove assiologico e la presenza di un'entità anche non figurativa che dia conto degli eventi (sia essa anche la fatalità, come nel caso del racconto di Maupassant).

Ciò che a noi più interessa è come questo livello sia implicato nella rappresentazione di potenziali eventi catastrofici, siano essi già accaduti, e dunque ripetibili, o meno. In questi casi viene rimessa in gioco la costruzione di un modello di mondo che permetta di collocare l'evento, dare a esso un senso e permettere al singolo e alla comunità di affrontarlo.

La costruzione di un modello di mondo rappresenta la costruzione di strutture valoriali che informano gli universi morali. Sulla base di tali modelli vengono giustificati atti politici, costruite identità nazionali e sovranazionali, giustificate guerre o politiche di sicurezza. Come anche sulla base di tali costruzioni e rappresentazioni siamo disposti a riconoscere in un evento un male assoluto da cui difenderci, ponendo attorno alla nostra cultura-comunità le misure difensive o offensive atte a evitarlo o distruggerlo.

Cercare di pervenire a una descrizione della strutturazione degli universi morali ci permette di collocare “noi” rispetto al male e al bene con l’obiettivo di porre noi stessi dalla parte del “bene”. Alexander, parlando a questo proposito, dello status, ontologico o contingente, dell’Olocausto afferma:

Questa rigida opposizione tra sacro e profano, che nella filosofia occidentale è stata tipicamente costruita come conflitto tra normativo e strumentale, non definisce solo ciò che è importante per le persone ma fissa anche forme di protezione vitali intorno al “bene” normativo e condiviso. Allo stesso tempo innalza barriere potenti e spesso aggressive contro tutto ciò che viene percepito come una minaccia nei confronti del bene, forze definite non tanto come fenomeni da evitare ma come fonti di orrore e contaminazione da contenere a tutti i costi. (Alexander, 2003: 35 trad. it.)

La contaminazione, come minaccia al bene; l’orrore che essa causa; la costruzione del male e del bene e delle barriere (quelle che abbiamo chiamato confini) che devono essere poste nel mezzo: ritorniamo così allo studio delle forme di immunizzazione. Possiamo difenderci dal male o distruggerlo prima ancora che esso si realizzi, specie nelle sue forme radicali, prima di tutto definendolo e rappresentandolo come tale.

John Dickie in *Una catastrofe patriottica. 1908: il terremoto di Messina* (2008) mette in evidenza come tra disastro e nazione, come forma della comunità, vi sia una stretta e importante correlazione, che si può analizzare sotto tre rispetti: l’emozione, la disputa e la cognizione (ib.: 15).

L’aspetto emotivo è legato a tutti i sentimenti d’onore, paura, fratellanza e orgoglio che sono messi in gioco nella rappresentazione della comunità colpita. La manifestazione di queste emozioni diviene ancora più intensa in corrispondenza proprio di questi eventi.

L’aspetto della disputa o del conflitto: spesso ciò che è più interessante sono i conflitti e le contese sulle immagini della nazione e della comunità, e sui valori che uniscono o dividono. Tutti quei valori di cui non possiamo fare a meno ma su cui non riusciamo a concordare possono essere definiti concetti “essenzialmente contesi” (ib.: 21)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Un esempio nella cronaca recente di un concetto di cui non possiamo fare a meno ma su cui non riusciamo ad accordarci, perlomeno in Italia, è il concetto di vita.

Infine vi è la dimensione cognitiva, che è quella su cui ci siamo già soffermati: “l’identità nazionale ci fornisce un’immagine del mondo utile per definire e spiegare fenomeni naturali e sociali che rappresentano una sfida e sono ragione di ansia, sia per gli individui sia per la società nel suo insieme” (ib.: 23).

I sistemi identitari e culturali forniscono una risposta e una forma di protezione di fronte a dilemmi antropologici quali “la consanguineità, l’identità sessuale e la morte” (ib.: 23). Proprio di fronte a eventi dolorosi, come sono i disastri e le catastrofi, questi sistemi di contenimento, che garantiscono l’esistenza stessa della comunità e il suo immaginarsi come corpo sociale, subiscono tensioni alle quali per la maggior parte delle volte riescono a resistere: il nazionalismo è appunto un sistema culturale e identitario che ha fornito risposte ai dilemmi cognitivi e antropologici su ricordati.

A volte invece gli eventi provocano una lacerazione di tale sistema di contenimento e una rottura dell’ordine sociale: il modello non riesce più a esercitare la propria funzione di regolazione passionale, non riesce a dirimere il conflitto né tantomeno a fornire alla società una struttura di mondo dove si possano collocare gli eventi e che possa indirizzare l’azione.

È questo il caso in cui il contratto si rompe e in qualche modo i singoli e le comunità devono agire per ricostituirlo e quindi rifondare la convivenza. In questo senso leggo i disastri come “situazioni inerentemente politiche e teatrali”, in cui è messa in gioco la stessa legittimità del sistema e dell’autorità che lo governa. Nel caso del nazionalismo oggi “è la *performance* dello Stato, sia in senso tecnico che in senso politico, che ne mette a rischio la legittimità nelle emergenze” (ib.: 10).

La tesi che ho qui esposto guarda in particolare a una dimensione simbolica delle catastrofi e si regge ancora su quella visione della cultura come sistema difensivo che ho cercato di valorizzare nel pensiero di Lévi-Strauss. Questa tesi nel campo antropologico è stata sostenuta anche per esempio da Ernesto De Martino in un’opera purtroppo rimasta allo stato di preparazione, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali* (1977), in cui l’antropologo afferma:

la fine dell’ordine mondano esistente può essere considerato come rischio antropologico permanente a cui la cultura umana in generale è sempre di nuovo esposta, e cioè come il rischio radicale contro cui appunto la cultura si costituisce nella più specifica qualità di esorcismo solenne da rinnovare incessantemente: il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile. (De Martino, 1977: 220)

In questa prospettiva, seppure all’interno di una analisi storico-filosofica, si pone anche il lavoro della filosofa Susan Neiman che in *Evil in Modern Thought* (2002) analizza i modi in cui la filosofia ha pensato al male, alla sofferenza nel mondo e alla potenziale fine dell’ordine

mondano. Anche per Neiman di fronte a esperienze collettive catastrofiche o traumatiche “at issue are questions about what the structure of the world must be like for us to think and act within it” (Neiman, 2002: 6).

Secondo Neiman ci sono degli eventi nel corso della storia che non solo si rivelano disastrosi da un punto di vista fisico, ma sono anche la causa di “conceptual damage” a cui seguono delle vere e proprie riorganizzazioni a livello categoriale: l’evento non trova, all’interno di una cultura, un modello narrativo capace di contenerla né un luogo ideale in cui essere classificata. Quando affermiamo che l’inimmaginabile si è realizzato o che ciò che era ritenuto impossibile è divenuto realtà, pensiamo proprio a questo livello: nel modello di mondo che una certa cultura ha costruito, quel dato evento non coincide con alcuna delle esperienze di “male” che una comunità ha esperito nel passato.

Neiman ha analizzato quegli eventi che nel corso della storia hanno rappresentato dei momenti di rottura nella interpretazione del male:

the historical framework shows that the changes in our conceptions of evil were not arbitrary. Through understanding the intellectual developments surrounding particular events we come to see why, for example, the Lisbon earthquake was seen as an evil in one moment, a misfortune in the next. At the same time, it would be mistaken to think historical changes are stable [...] when one contemporary French philosopher compares Auschwitz to an earthquake, while another calls terrorism a virus, we must wonder how clear was our understanding of evil and intention after all. (Neiman, 2002: XVI)

Secondo la filosofa tutta la discussione intorno al bene e al male, alla loro rappresentazione e ai modi in cui le società pensano di difendersi, passa attraverso un modello fondamentale nella tradizione occidentale: la teodicea. Neiman ha passato poi in rassegna una serie di posizioni filosofiche che rendono conto delle varie riconcettualizzazioni del problema del male. Tali discussioni sono spesso maturate in contesti particolari. Nella storia moderna sono due gli eventi assurti a rappresentazione del male per eccellenza: il terremoto di Lisbona del 1755 e Auschwitz.

Il modello della teodicea costituisce secondo Esposito (2002: 89 e ss.) uno dei più importanti meccanismi immunitari di cui le società si sono dotate. Storici e filosofi<sup>15</sup> hanno individuato nel XVIII secolo<sup>16</sup> il periodo del graduale crollo di tale modello religioso. Il terremoto di Lisbona del 1755 ha costituito per molti lo spartiacque che ha segnato il declino del modello religioso e l’ascesa del modello secolare fondato sullo Stato.

---

<sup>15</sup> Per una rassegna è molto utile l’introduzione di Andrea Tagliapietra (2004) alla raccolta dei testi filosofici attorno al terremoto di Lisbona.

<sup>16</sup> Infra 1.5.

Ciò che faremo è analizzare brevemente questi momenti, sulla scorta sia dell'analisi di Neiman che alla luce dell'approccio simbolico alle catastrofi su esposto.

### 3.2. Teodicea

Il termine *teodicea*, seppure a volte riferito a testi dell'antichità, è stato coniato da Leibniz nel 1705 nell'opera *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, pubblicata poi cinque anni dopo ad Amsterdam. La parola deriva dal greco e dall'unione di due lemmi *théos* (Dio) e *díke* (giustizia) e indica un genere discorsivo, afferente alla teologia, che ha come oggetto il rapporto tra il male del mondo e l'esistenza di Dio.

Ciò che qui mi interessa non è discutere dell'aspetto filosofico, bensì il fatto che le teodicee collocano la sofferenza entro delle strutture di intelligibilità, riconciliandoci con il male passato e insegnandoci a prevenirlo per il futuro (Neiman, 2002: 239).

Il modello della teodicea è per eccellenza il Libro di Giobbe, uno dei tredici libri sapienziali della Bibbia. Giobbe era un uomo giusto e retto e fedele a Dio che a un certo punto della sua vita viene sconvolto dalle disgrazie: perde le proprie ricchezze, i figli muoiono e lui si ammala. Da qui nasce l'interrogazione sul perché del male. Vengono avanzate varie ipotesi e l'unica argomentazione che sembra reggere la sofferenza di Giobbe consiste nel renderla funzionale alla salvezza ultraterrena: le sofferenze sono cioè una *prova* finalizzata al raggiungimento di Dio.

Questa ultima spiegazione, frutto del dialogo tra Giobbe e Eliuh, apre quello che nella filosofia moderna si definisce teodicea, come spiegazione razionale del male e giustificazione di Dio.

Il punto più alto nella tradizione della teodicea nel mondo moderno è appunto quello raggiunto da Leibniz: paradossalmente il testo che assegna un nome a una intera tradizione filosofica ne segna anche il declino. Leibniz porta la fede davanti al tribunale della ragione (si parla in questo senso di una tribunalizzazione del problema della vita): applicando il principio di non contraddizione e quello di ragione sufficiente il filosofo tedesco giunge alla conclusione che “quello in cui viviamo è il migliore dei mondi possibili” e che non c'è male assoluto, in quanto “tutto ciò che sembra male dal punto vista finito della monade individuale, dal punto di vista della Totalità è un sacrificio necessario per il bene superiore di quest'ultima” (Dupuy, 2005: 41 trad. it.).

Ciò che più ci interessa è che la ricerca di una causa alla sofferenza e al male è in realtà una ricerca dei valori. La sua funzione è rendere intelligibile i fatti dolorosi del mondo, dandovi un senso, e legittimare un ordine sociale: “since unexplained suffering threatens to

explode established order, those interested in maintaining the order had better find explanation fast [...] Theodicy thereby preserves each group in the place it's accustomed to occupy" (Neiman, 2002: 105). La teodicea costruisce dunque quello che abbiamo definito una struttura di contenimento che, spiegando la sofferenza e dandole un senso, permette di preservare l'ordine sociale che, di fronte a eventi disastrosi, minaccia di esplodere.

In generale, come abbiamo visto anche negli studi antropologici di Douglas, il modello della teodicea implica che la sofferenza che si realizza negli esseri umani è provocata da una colpa fondamentale: peccato originale, peccato commesso da ogni singolo essere umano nella sua vita o peccato di un'intera comunità, il male è il castigo che ne consegue. Ma tale castigo è male solo dal punto di vista contingente dell'essere umano o della comunità: in realtà il fine ultimo è la salvezza, quindi ogni male è apparente e comunque necessario al raggiungimento di un bene superiore.

Abbiamo in precedenza visto quanto il concetto stesso di giustizia implichi, da un punto di vista narrativo, la presenza di un Destinante sociale che riesca a difendere i valori, stabilire un ordine e fissare anche le punizioni. Il modello della teodicea è la matrice culturale di quello che in ambito giuridico si definisce appunto *giustizia retributiva*<sup>17</sup>:

secondo la giustizia retributiva, il male richiama il male, il bene, il bene; il delitto merita una pena equivalente, la buona azione, il premio corrispondente. È una proiezione dell'idea del contrappasso o del contraccambio: la giustizia come vendetta o come riconoscenza. La funzione della giustizia è distribuire sanzioni e ricompense. Non è detto però che cosa sia bene e che cosa male; che cosa sia pena e premio. Per questo, siamo ancora una volta di fronte solo a una formula. Ma non c'è dubbio che essa indica una concezione etica dei rapporti interpersonali: la giustizia non ci impone nulla, fino a che non si sia colpiti da qualcosa. Non ha a che vedere con la costruzione di una società giusta, ma solo con il ripianamento di uno squilibrio particolare (nel bene o nel male) determinatosi tra due soggetti.

Non è una virtù attiva che porta a fare del bene, ad agire spontaneamente da giusto. È una virtù reattiva che ha come fine la soddisfazione del torto subito o il ricambiamento del bene ricevuto, perché tutto torni a restare come prima. Riportate le cose com'erano e, spenta la sete di vendetta o pagato il debito di riconoscenza, si può andare di nuovo ciascuno per la propria strada e, magari, non incontrarsi mai più. (Zagrebelsky, 2007: 6)<sup>18</sup>

Come si vede dalla definizione che ne dà il giurista italiano la giustizia retributiva mette in campo un Destinante sociale che si pone tra due soggetti, infliggendo una sanzione ad uno e una ricompensa all'altro, al fine di ristabilire un ordine che è stato in qualche modo rotto. La *giustizia retributiva* è dunque un modello possibile di ristabilimento dell'ordine e risoluzione

---

<sup>17</sup> È il discorso di Elifaz che esprime questo modello: "Per quanto io ho visto chi coltiva iniquità, chi semina affanni, li raccoglie" (Giobbe 4,8).

<sup>18</sup> <http://dirittiumani.utet.it/dirittiumani/files/breviari/pdf/giustizia.pdf>

del conflitto, fondato sempre sulla presenza e la costruzione di un Destinante sociale che tutela il contratto assiologico<sup>19</sup>.

La teodicea, come genere, si affranca dal campo religioso proprio nel XVIII secolo, cioè nel Secolo dei Lumi che, nella definizione di Lotman, rappresenta un momento esplosivo nella storia della cultura dell'Europa. La teodicea, in senso stretto, rimane quella modellata da Leibniz, ma in senso più allargato penetra nel campo filosofico divenendo un genere di discorso in cui si cerca di dare significato al male e ad affrontare la disperazione che esso causa, al di là della giustificazione di Dio (Neiman, 2002: 239).

Il progetto illuminista cerca di operare sul modello della teodicea rimettendolo in discussione: fare a meno di Dio vuol dire dividere il mondo in due domini, quello naturale, regolato dalle leggi della fisica e della biologia, e quello culturale legato alle scelte degli esseri umani. Da ciò discendono due tipi di male: il male naturale, che non dipende dall'azione dell'essere umano ma è un problema di scienza, e il male morale, che invece discende dalle azioni e dalla libertà dell'essere umano.

Questo nuovo modello di mondo proposto dall'Illuminismo e che opera sempre all'interno del lessico e della struttura logica della teodicea troverà la sua nascita, e verrà messo in crisi, nel disastroso terremoto di Lisbona del 1755. Di quell'evento discuteranno tutte le massime intelligenze del continente e ne uscirà un nuovo modo di concepire il male e il bene che avrà ripercussioni per i secoli a venire.

### **3.3. Un caso esemplare: Lisbona 1755**

Il terremoto di Lisbona costituisce per storici e filosofi una vera e propria cesura nella storia europea. Esso non ha provocato solo danni materiali e fisici a cose e persone bensì ha imposto, o forse solo reso visibile, una ristrutturazione complessiva del modo in cui la società, o quantomeno l'istituzione, pensa se stessa.

I terremoti dice Dickie “creano un caos che esige di essere spiegato, risolto attraverso una storia” e a volte “la tensione narrativa sembra irradiarsi sulla scia delle onde sismiche” (2008: 93). Come vedremo è indubbiamente questo il caso del terremoto lusitano che è stato capace di rendere “reale una paura del collasso culturale che è di per sé uno degli aspetti costituenti

---

<sup>19</sup> Vi sono altri tipi di modelli di giustizia: quella distributiva e quella riconciliativa o riparativa. La prima si fonda sull'equa divisione delle risorse per il raggiungimento di una giustizia sociale; la seconda è particolarmente interessante come strumento di pacifica risoluzione del conflitto. Si veda l'analisi di Demaria (2006a) su un modello di giustizia riparativa: la *Truth e Reconciliation Commission* sudafricana. Questi modelli di giustizia spesso coesistono all'interno di uno stesso ordinamento e non sono necessariamente applicati al dominio della giurisdizione: un principio di giustizia distributiva è spesso applicato alla legislazione in materia fiscale e quella retributiva e riconciliativa sono due modelli a volte compresenti all'interno dell'ordinamento giuridico.

della cultura” (ib.). Tale disastro ha prodotto una serie di narrazioni, risultato di visioni apocalittiche, con la funzione di ristabilire l’ordine sociale.

Tuttavia, come dice Dickie, i terremoti non riescono a sedimentarsi nelle forme istituzionalizzate della cultura, come per esempio succede alle epidemie (la peste medioevale è alla base di molte opere narrative a cominciare in Italia dal *Decameron*) ma, adottando un approccio metanarrativo, l’analisi del modo in cui essi vengono rappresentati può “insegarci moltissimo sulla forza delle narrazioni degli eventi storici nel momento in cui avvengono” (ib.: 93). Per questo prenderemo in analisi questo evento storico e il modo in cui è stato discusso in particolare da Rousseau.

Walter Benjamin nel 1931 curava alla *Berliner Rundfunk* un programma in cui raccontava in venti minuti la storia di alcune catastrofi. Il 31 ottobre toccò al terremoto di Lisbona: “dire Lisbona distrutta era, per quell’epoca, un po’ come dire oggi, per noi, Chicago o Londra distrutte” (Benjamin, 1931: 509 trad. it.).

All’epoca in cui Benjamin raccontava di Lisbona, Auschwitz non era ancora “Auschwitz” e Hitler era solo uno dei tanti politici tedeschi. Inoltre la catastrofe lusitana costituisce il centro di alcune discussioni tra Settembrini e Hans Castorp ne *La montagna incantata* (1924) di Thomas Mann e, ancora nel 1972, viene citata in *Potere e sopravvivenza* di Elias Canetti. Nella memoria collettiva il ricordo di quella catastrofe si è quindi lentamente spento, non perché essa sia stata dimenticata totalmente, ma perché non ha nel modello di mondo attuale quel posto di “male assoluto” che aveva nel XVIII e XIX secolo.

Come ci ricorda Neiman nell’epoca in cui avvenne, il terremoto di Lisbona assunse la forma del male radicale e contribuì a ridefinire la strutturazione dell’universo morale di una intera epoca. Oggi invece “*Lisbon* denotes the sort of thing insurance companies call natural disasters, to remove them from the sphere of human action” (Neiman, 2002: 3) e quell’evento rimane importante soprattutto per qualche storico e studioso dell’Illuminismo.

Il giorno di Ognissanti del 1755 Lisbona fu colpita da un terremoto che rase al suolo la città sia per effetto dei movimenti sussultori e ondulatori del sisma, sia soprattutto per lo tsunami che si alzò dall’oceano e che si abbatté sulla capitale del Portogallo già distrutta. Al ritiro del mare il panorama era desolante, migliaia erano i morti e la città praticamente inesistente. Per avere un’idea della forza distruttiva del sisma si deve pensare che esso ha colpito con una magnitudo appena inferiore a quella dello tsunami che il giorno di Santo Stefano del 2004 ha distrutto vaste regioni dell’Asia e dell’Africa. Come quel terremoto fu avvertito sulle coste asiatiche e africane affacciate sull’Oceano Indiano, così il terremoto lusitano fu avvertito in tutta Europa, come diversi documenti attestano (dal racconto di

Casanova, colto dal terremoto mentre architetta la fuga dal carcere dei Piombi, a Goethe ancora bambino che lo racconta nella sua autobiografia). Il terremoto di Lisbona fu un fenomeno globale sia per la sua potenza naturale sia per la sua “copertura mediatica”, come diremmo oggi, assoluta.

L'evento assunse una tale importanza per diversi fattori, in primo luogo culturali:

- Lisbona era la capitale di un impero che, seppure in forte difficoltà, costituiva ancora un importante centro di potere politico ed economico. Questo spiega perché terremoti che dal punto di vista fisico erano stati molto più disastrosi di quello lusitano, come i terremoti cinesi negli anni trenta del XVIII secolo che avevano provocato duecentomila morti, non hanno rappresentato per il sistema di pensiero occidentale dei “danni concettuali”;
- il terremoto avviene in un periodo di forte fermento culturale che vede gli illuministi avanzare una nuova e diversa idea di mondo, di provvidenza e di natura. Il progetto è quello di dividere il mondo in un campo “naturale” e in uno “morale”, dove il primo è regolato dalle leggi della scienza e il secondo invece attiene alle scelte degli esseri umani;
- il terremoto si inserisce in una lotta politica che vede da una parte i sempre più forti stati nazionali e dall'altra il potere religioso. La vicenda lusitana è esemplare nel descrivere la vittoria dei primi sul secondo, con il passaggio dal regime del potere pastorale a quello del potere governamentale<sup>20</sup>.

L'importanza del terremoto di Lisbona da un punto di vista di storia della cultura è tale quindi non solo per la distruttività dell'evento in sé, ma perché si inserisce in un modello di mondo che già da secoli era in bilico sotto i colpi prima del Rinascimento e poi dell'Illuminismo.

### *3.3.1. Il modello di Rousseau: male naturale e male morale*

Le reazioni al terremoto furono diverse. Le prime rispondevano a un modello di mondo in cui ogni male era in realtà responsabilità degli esseri umani in quanto “massa dannata”.

In particolare di tale punto di vista si fecero portatori i teologi: il terremoto puniva i portoghesi per il loro peccato derivante da comportamenti licenziosi e dalla ricchezza accumulata dai domini coloniali. Dall'altra parte alcuni si chiedevano: perché Lisbona e non Londra o Parigi, che al pari della capitale portoghese vivevano nel peccato?

---

<sup>20</sup> Cfr. 1.5.

Si faceva invece largo un diverso modo di interpretare la catastrofe che, sullo sfondo del paradigma ancora dominante della teodicea, delineava un nuovo modello di mondo nato dall'Illuminismo.

Questa nuova semantica, non solo della catastrofe ma di un intero nuovo modo di pensare il mondo, è rinvenibile in particolare nell'opera di Rousseau e in una lettera che questi ha indirizzato a Voltaire il 18 agosto del 1756 come risposta al *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756). In quella lettera Rousseau trattò il problema del male come problema filosofico, qualcosa che secondo Neiman in pochi avevano fatto a causa della presenza di due sole opzioni disponibili: "either there is no problem of evil, or there is no answer to it" (Neiman, 2002: 42).

Rousseau invece compie due operazioni: divide il male morale dal male naturale e formula il principio di una provvidenza generale, creando il quadro entro cui tutte le interrogazioni sul male da quel momento in poi prenderanno il via.

Sulla differenza tra male morale e naturale Rousseau scrive:

non credo che si possa cercare l'origine del male morale al di fuori dell'uomo libero, perfetto e ciononostante corrotto; e quanto ai mali naturali, se la materia sensibile e impassibile è, a mio parere, una contraddizione, essi sono inevitabili in qualunque sistema di cui l'uomo faccia parte. (*Lettre à François-Marie Arouet de Voltaire [18 août 1756]*): 24 trad. it.)

Così egli traccia due domini: il male morale è quello derivante dalle scelte dell'essere umano, mentre quello naturale fa capo al funzionamento proprio della materia che, non potendo essere allo stesso tempo sensibile e impassibile, produce inevitabilmente dei mali.

Rousseau dice però anche, a proposito di Lisbona:

restando al tema del disastro di Lisbona, converrete che, per esempio, la natura non aveva affatto riunito in quel luogo ventimila case di sei o sette piani, e che se gli abitanti di quella grande città fossero stati distribuiti più equamente sul territorio e alloggiati in edifici di minor imponenza, il disastro sarebbe stato meno violento o, forse, non ci sarebbe stato affatto. (ib.: 25)

Rousseau compie dunque un doppio movimento, all'interno di una inedita riflessione sul male. In primo luogo distingue il male dovuto alle leggi proprie della materia e quello dovuto alle scelte umane, come voleva il paradigma illuminista emergente. Nei disastri naturali, al contrario di ciò che dice la religione, non va cercato alcun senso cioè alcuna intenzione divina: vulcani, terremoti e alluvioni si collocano al di là della cultura e delle sue ragioni e abitano il mondo della natura che è indifferente a colpe e peccati. Questi eventi non costituiscono segni che rinviano a una intenzione divina superiore.

Allo stesso tempo però Rousseau richiama la colpa dell'umano e le sue scelte azzardate. La colpa però ora non è il peccato ma cattive scelte pratiche: le città sono costruite male, dice Rousseau. Pur permanendo nel filosofo francese un riferimento alla semantica del peccato – alcuni dei lusitani morti si sarebbero ostinati a restare “per voler prendere chi i propri abiti, chi i documenti, chi i soldi” (ib.), meritando la morte – egli fa riferimento a un altro e diverso ordine di ragioni.

Così come dice Neiman il riferimento al peccato fu allo stesso tempo superato e preservato: “while Rousseau underlined the modern separation between natural and moral evil, he did so in a way that seemed to blame us for both” (2002: 39). Non ci sarebbe alcuna novità se non fosse che Rousseau ridisegna contestualmente il ruolo della Provvidenza:

per esempio, quando confutate la teoria della catena degli esseri, così ben descritta da Pope, voi affermate che non è vero che se si potesse togliere anche un solo atomo dal mondo quest'ultimo non potrebbe più sussistere. Voi citate, su questo punto, il Signor de Crousaz, e poi aggiungete che la natura non è soggetta a nessuna misura precisa né ad alcuna forma; che nessun pianeta si muove intorno a un'orbita assolutamente regolare; che nessun essere conosciuto possiede una struttura perfettamente matematica [...] non abbiamo nessuna ragione per affermare che un atomo di meno sulla terra sarebbe la causa della distruzione della terra stessa. Vi confesso, Signore, che su tutto questo sono più colpito dalla forza dell'asserzione piuttosto che da quella del ragionamento [...] tutto deriva da una legge comune e non ci sono eccezioni per nessuno. Bisognerà credere che i singoli eventi individuali non contano nulla agli occhi del Signore dell'Universo e che la sua provvidenza sia solo universale. Il Signore dell'Universo si accontenta di conservare i generi e le specie e di presiedere al tutto senza preoccuparsi del modo in cui ogni individuo trascorre questa breve vita. (*Lettre à François-Marie Arouet de Voltaire [18 aout 1756]*), 27 trad. it.)

Rousseau si riferisce qui alla teoria della catena degli esseri che verrà criticata da Voltaire nel *Dictionnaire Philosophique* (1764), di cui appunto curerà la voce /chaîne des êtres créés/. Secondo tale modello ogni parte del creato rimanda continuamente nel suo disegno complessivo alla Provvidenza. Se Voltaire respinge tale disegno, Rousseau lo preserva ma elaborando l'immagine di una Provvidenza che non interviene direttamente nei destini umani, ma si limita a conservare complessivamente il disegno del creato, cioè a preservare la catena dell'essere.

In questo modo l'esistenza di Dio è preservata, come dice Rousseau alla fine della lettera a Voltaire, ma la sua posizione è ridisegnata: l'esistenza di Dio si manifesta nelle leggi immutabili e per tutti valide della natura ed egli non interviene quotidianamente nella vita dei singoli esseri. Le leggi della Provvidenza sono dunque sostituite con quelle della scienza.

Il problema del male naturale diviene così un problema di scienza e non più di religione: non occorre più capire quale peccato è stato commesso né accettare fatalisticamente il male

naturale come conseguenza del peccato originale, occorre piuttosto capire le leggi della natura, perché ogni male naturale è in realtà il risultato scientificamente determinato e determinabile di una cattiva scelta (e dunque di un male morale). Di colpo Rousseau trasforma tutto il male in un male morale, cioè pone la responsabilità della sofferenza tutta sulle spalle degli esseri umani, ma inscrivendo al contempo il male morale in una logica indagabile con i mezzi propri della ragione.

Come ci spiega Neiman:

his [di Rousseau] moral psychology did not abolish distinctions between moral and natural evils but wrote them into nature. Where every sin carries its own punishment naturally, punishment may be viewed not as an evil but as a warning [...] cold air teaches wild boys not to break windows without submitting them to human coercion. Indigestion shows Parisian decadents the folly of their banquets without subjecting them to sermons. Pain is as providential as any earlier theodicy could wish. Indeed, it may be more so. Rousseau's account asserts suffering to be part of a natural order finer and vaster than earlier theologians had dreamed. (2002: 54)

Se prima il problema del male non era un problema filosofico né si poneva in termini di soluzione pratica, ora invece esso può essere risolto, perché entra totalmente nel campo di scelta umano: se la punizione è il risultato naturale di una scelta sbagliata, evitabile attraverso la conoscenza delle leggi che presiedono al funzionamento della natura, allora tutto è riconducibile alla responsabilità umana. Da qui deriva anche una naturalizzazione dei sistemi economici e sociali, come delle filosofie della storia. Se si fa a meno di Dio, non si può fare a meno di un ordine, ora iscritto nelle leggi della ragione, che è “so flawless it could almost run on its own” (*ib.*: 55). Nasce così un modello di mondo nuovo, pur conservando molte delle logiche medievali, che ha nelle cronache seguenti il terremoto lusitano le sue prime manifestazioni.

Infatti la questione se il terremoto fosse da leggere come un messaggio di Dio oppure come un semplice evento naturale, la cui gravità era dovuta all'incuria umana, ha avuto una diretta conseguenza sulle scelte politiche dei governanti portoghesi e sulla storia di tutta Europa.

Le reazioni all'interno della società portoghese furono essenzialmente due: leggere il terremoto come il primo segno di una Apocalisse vicina che Dio mandava sul Portogallo come punizione per i suoi peccati; leggere il terremoto come un evento naturale che aveva sconvolto la vita collettiva e che doveva essere ora adeguatamente superato trovando soluzioni adatte alle malattie, alla carestia e alla mancanza di edifici per i sudditi.

Il governo portoghese, con a capo il marchese di Plombal, decise per la seconda interpretazione: “the more earthquakes were viewed as normal events, the easier it would be

to incorporate them into a normal world – or to view the return to normalcy as a merely practical problem” (Neiman, 2002: 248).

La prima interpretazione fu sostenuta dai gesuiti guidati dall'italiano Gabriel Malagrida che, in una serie di sermoni, sfidò lo stesso Plombal e, profetizzando un'altra catastrofe, gettò la città di Lisbona nel panico nel primo anniversario del terremoto. Quello che dovevano fare i lusitani era pregare e pentirsi e non continuare nei loro affari e nell'opera di ricostruzione. Così mentre Plombal cercava di salvare le vite dei cittadini dalla malattia e dalla fame, risolvendo le sorti dello Stato, Malagrida cercava di salvare le anime dall'Inferno. Due anni dopo Malagrida fu arrestato e condannato a morte. Nel 1759 i gesuiti furono cacciati dal Portogallo – esempio che sarebbe stato seguito da lì a pochi anni da tutti i paesi europei cattolici, accelerando in Francia e Spagna il processo di secolarizzazione – e nel 1761 lo Stato prese le redini dell'Inquisizione e nell'ultimo atto da fé mise al rogo lo stesso Malagrida. La storia di Malagrida e Plombal è emblematica: il passaggio dal potere pastorale del Cristianesimo a quello governamentale dello Stato si compie.

Questa lunga digressione sul terremoto di Lisbona e l'interpretazione di Rousseau ci fornisce un quadro di riferimento importante che ci aiuterà nell'analisi del caso londinese. Come dice Dupuy (2005) oggi è possibile vedere come all'interno della società, attraverso la stampa e i media, vengano avanzati più modelli d'interpretazione di catastrofi e disastri che spesso sono indifferenti al fatto che ci si trovi davanti a un evento provocato dall'essere umano o a un evento naturale. Si pensi alle diverse discussioni attorno all'11 settembre: alcuni intellettuali avanzarono proprio una interpretazione legata alla giustizia, cioè gli americani ottenevano la giusta punizione per la sofferenza causata a vari popoli nel mondo.

Si pensi a come oggi vengono interpretati i disastri naturali: non più come fenomeno della natura, appunto, ma come conseguenza dell'agire umano (per esempio il surriscaldamento del Pianeta come conseguenza dell'attività economica). Il modello interpretativo di Rousseau, con il collasso tra i due domini, culturale (morale e oggetto di riflessione filosofica) e naturale (attinente alla scienza) sembra oggi ancora utile per inquadrare ciò che avviene nelle nostre società. Il collasso tra i due domini si ritrova a livello testuale nel trattamento unificato dei vari rischi, indifferentemente al loro essere causati direttamente da un agente umano o meno. Per questo pur interessandoci soprattutto al fenomeno terroristico, l'indagine sui modi in cui le società se ne proteggono riceve importanti suggerimenti anche dagli studi sulla elaborazione e l'interpretazione delle catastrofi cosiddette “naturali”.

Come riassume Andrea Tagliapietra, dalle rovine di Lisbona è sorto “un mondo in cui si discuterà sempre meno di peccato e di colpa, e sempre più di catastrofe e di rischio, si

smetterà di risalire ogni volta alle logiche apocalittiche del diluvio universale e si lasceranno parlare i sistemi descrittivi e gli apparati empirici” (2004: XVII). Questa trasformazione costituisce le basi della “società moderna e contemporanea, dove il rischio, e non più il pericolo, viene immaginato come permanente, e dove, quindi, si dà il bisogno di una semantica della catastrofe stabile e atta a indirizzare l’azione” (ib.: XX)<sup>21</sup>.

### 3.4. Semantica della catastrofe

Il modo in cui una cultura colloca il male è spesso inscritto nella storia stessa delle parole che lo designano. Il male, sia nel senso morale che naturale, viene etichettato come “catastrofe”, “disastro” o “sciagura”.

Il termine catastrofe ha una storia piuttosto sintomatica del modo in cui il racconto di un disastro sia filtrato da veri e propri modelli narrativi. Il termine infatti deriva dal greco *katastròphè* che vuol dire “rivolgimento, soluzione” e dal verbo *katastréphèin* che ha il significato di “rivoltare, rovesciare” nella unione delle parole *katá* “giù” e *strephéin* voltare (DELI: /catastrofe/).

In prima istanza il termine faceva riferimento esclusivamente alla parte della tragedia classica in cui avviene lo scioglimento dell’intreccio, significato che permane fino almeno al 1752 quando nel secondo volume della *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers, par un société de gens de lettres* alla voce /catastrofe/ si legge “c’est le changement ou la revolution qui arrive à la fin de l’action d’un poeme dramatique, et qui la termine”.

Quattordici anni dopo, nel 1766, alla voce /tremblement de Terre/ contenuta nel sedicesimo volume si può invece leggere: “L’Europe est à peine revenue de la frayeur que lui a causée l’affreuse catastrophe de la capitale du Portugal”<sup>22</sup>. Il termine passa così dal modello della

---

<sup>21</sup> Per verificare tale ipotesi è molto interessante e utile l’approccio comparativo adottato da Dickie che ha confrontato la sua analisi del terremoto messinese del 1908 con l’analisi del terremoto che colpì la Calabria nel 1783, dunque pochi anni dopo Lisbona, compiuta da Augusto Placanica in *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento* (1985). Dickie (2008: 145 e ss.) ha dimostrato come l’evento del 1783 sia stato letto alla luce del paradigma che abbiamo definito della teodicea: il terremoto era un evento che Dio aveva mandato sulla Terra per punire gli esseri umani per i loro peccati. Nel 1908 tale paradigma viene superato da un approccio più razionalizzante che definisce anche meglio il rapporto tra Stato e Chiesa. Sia le letture escatologiche compiute dalla Chiesa che le omelie che parlano di pentimento e castigo riportate nel 1783 vengono abbandonate. Il cambiamento è anche da ricondurre a un dato della storia della cultura: la sismologia, come scienza, è stata da subito un dominio di studio del clero. I due più importanti sismologi italiani, Antonio Stoppani e Giuseppe Mercalli (inventore dell’omonima scala) erano l’uno prete e l’altro abate. Al metodo comparativo esemplificato da Dickie informerò nel capitolo 5 la mia analisi delle misure di sicurezza a Londra.

<sup>22</sup> Tuttavia in Italia viene a designare già nel 1673 “sciagura gravissima” (Segneri per il vocabolario della Crusca cit. in DELI: /catastrofe/)

tragedia aristotelica a nominare un evento reale che si presenta come una orrenda (affreuse) sciagura che provoca spavento (frayeur).

La catastrofe è dunque un capovolgimento dell'ordine, una sorta di rovesciamento di uno stato precedente causato da una sciagura o da un disastro. Come sottolinea Hayden White la catastrofe

è il momento nell'intreccio in cui le cose si separano (il greco *sparagmòs*, "strappo", "lacerazione"), portando al *dénuement* della storia e al "riconoscimento" (*anagnorisis*) del significato "profondo" dell'evento, cioè di ciò che è rivelatore della natura umana e dei misteri di una specifica esistenza sociale. (White, 2000: 151 trad. it.)

Questo modello narrativo traduce il disastro o la disgrazia: entrambe le parole condividono il prefisso privativo dis- con valore negativo e con significato di dispersione o separazione. Il disastro è una cattiva stella e la disgrazia uno stato di disgiunzione dalla grazia cioè dalla fortuna o dalla benevolenza divina. Anche il termine "sciagura" rimanda a un ordine superiore, che lega l'avvenimento alle dimensioni del fato, del destino o del sacro. La sciagura è infatti una disgrazia di estrema gravità che trova la sua origine nel verbo latino *exaugurātu(m)* cioè "profanare, sconsecrare", composto di nuovo dal suffisso privativo ex- e dalla parola *augurāre* e cioè consacrare con gli auguri. Originariamente lo sciagurato era dunque una persona non consacrata, profanata.

Il disastro, la disgrazia e la sciagura sono dunque eventi ricondotti a un ordine superiore, a una volontà onnipotente che sovrasta la limitatezza umana producendo come effetto uno stravolgimento catastrofico. Quest'ordine superiore può assumere le fattezze di un dio che punisce gli uomini per una colpa commessa (la massa dannata del peccato originale) oppure le fattezze della natura matrigna.

Il fatto che questi eventi vengano da un "altrove" non prevedibile è messo in luce in particolare dalle strategie di difesa poste dalla società di fronte all'evento luttuoso: riti presieduti da un membro eletto della comunità, lo sciamano, dovevano aiutare il corpo sociale a condividere ed elaborare tali paure e soprattutto a dialogare con quel luogo altro, il divino, da cui arriva l'evento che produce la catastrofe.

Questa una volta accaduta viene poi rielaborata, entrando nella memoria collettiva della comunità e tramandata dai membri più anziani del gruppo o registrata in libri a volte poi canonizzati: è il caso del diluvio universale, un mito che accomuna molti libri sacri. La sciagura in quel caso arriva da un dio che punisce gli esseri umani per il male commesso e in cui l'eroe – Noè (per le religioni del Libro), Utnapištim, Xisouthros, Ziusundra o Atram-hasis per i diversi miti mesopotamici o Tamander in alcuni miti delle popolazioni del Sud America – garantisce la continuità della vita della comunità dopo il disastro. La catastrofe monda il

male umano grazie a un altro male, la punizione divina, finalizzato al raggiungimento del bene (sancito nel racconto biblico dall'arcobaleno, segno della nuova alleanza tra Dio e l'uomo). Come dice De Martino questi miti rappresentano una importante forma di risoluzione della fine, che aiutano a esorcizzare l'angoscia dell'apocalisse possibile, garantendo una vita dopo il disastro.

Nel passaggio dalle culture premoderne a quelle moderne, caratterizzate da un processo di secolarizzazione e di sviluppo tecnologico, si assiste alla ricollocazione dell'evento nefasto, cioè a una diversa costruzione di quella che gli psicologi del disastro chiamano *locus of control*<sup>23</sup> e che, da un punto di vista narrativo, forse chiameremmo Destinante. Le istituzioni sociali hanno abbandonato infatti il ricorso alla stregoneria o alle pratiche magiche, di divinazione e a quelle religiose e hanno dato a disgrazie e disastri soprattutto la forma del rischio.

Le tecnologie del rischio e le strategie poste in essere dalle società per difendersi da questi eventi hanno prodotto una ricollocazione della catastrofe in un diverso spazio della cultura. Questo processo è stato ben descritto da Niklas Luhmann:

le culture antiche avevano sviluppato delle tecniche di elaborazione del tuo differenti e non avevano necessità di un termine per ciò che noi oggi chiamiamo rischio. Certamente il problema dell'incertezza del futuro esiste da sempre, ma allora ci si affidava prevalentemente alla prassi della divinazione che, se non poteva garantire una certezza affidabile, poteva comunque garantire che la propria decisione non suscitasse l'ira degli dei o di altre potenze divine e fosse invece protetta dal contatto con le misteriose forze del destino [...] anche il complesso semantico del peccato (cioè del comportamento che contraddice le indicazioni religiose) offre un equivalente funzionale, nella misura in cui può servire a spiegare come si giunge alla sventura. (1991: 16 trad. it.)

Il rischio, il pericolo e l'emergenza rappresentano oggi le categorie culturali attraverso le quali comprendiamo il male, lo collochiamo nel mondo e ci relazioniamo a esso.

#### 3.4.1. Pericolo, Rischio, Emergenza

L'origine della parola "rischio" è molto dibattuta. Alcuni fanno risalire la nozione a *tò rizikó* "sorte, destino", oppure a *ē ríza* "scoglio" o *ē rýsis* "salvazione, protezione" (DELI: /rischio/).

Sicuramente nel XII secolo la parola *kakoríziskos* veniva impiegato per indicare la "sfortuna". La parola è probabilmente d'origine marinara e si è propagata a partire dalla

---

<sup>23</sup> Il *locus of control* è "il sistema di attribuzione di causalità a cui il soggetto ricorre per spiegare i risultati raggiunti, nel corso di uno specifico evento, o come diretta conseguenza del proprio operato (*locus of control interno*) o come conseguenza dell'azione di eventi a lui esterni, indipendenti e sfuggenti al controllo e potere personale (*locus of control esterno*)" (Lavanco e Novara, 2003: 35).

Grecia sia verso Occidente che verso Oriente, forse passando attraverso il filtro della cultura araba. Inizialmente essa indicherebbe semplicemente la navigazione in acque ignote, non segnate sulle carte (Brandimarte e altri, 2006: /rischio/) e quindi sarebbe una concezione legata all'attraversamento di uno spazio. Questa nozione è usata nel Medioevo specie nel campo della navigazione, quando le compagnie stipulavano i "contratti di fortuna" (da qui l'ipotesi di alcuni etimologi sull'origine della parola da "scoglio", che rappresenta l'ostacolo alla navigazione per eccellenza).

Un altro filone indica invece l'origine della parola in altri usi. Nell'ottavo secolo la parola *rouzikon* indica il pagamento in natura contrapposto al pagamento in denaro relativamente alla tassa che gli individui pagavano per il mantenimento di truppe d'occupazione (permane dunque la marca spaziale). L'espressione viene tradotta nell'arabo dei conquistatori in seguito alla conquista dell'Egitto con il termine *rizq*.

Nel XII secolo Eustazio di Salonicco utilizza l'espressione *ándres tôu rizikôu*, sempre riferendosi a una tassa per il pagamento di truppe d'occupazione, dove l'espressione designa i "soldati di fortuna" o "ventura" (ventura che vuol dire di nuovo destino o sorte). L'espressione ricorreva dunque lì dove si discuteva del pagamento di persone deputate a proteggere una comunità e un territorio: i soldati, persone che esercitavano la professione delle armi ricevendo in cambio appunto dei soldi (il valore economico sarà sostituito dal valore morale con la nascita dello stato nazione e il senso d'appartenenza alla patria che giustifica la leva di massa non retribuita), avevano il compito di proteggere il destino di una comunità. Secondo alcuni etimologi questo spiega il passaggio della parola *rizikón* al campo semantico della fortuna, della ventura, della sorte e del destino (DELI: /rischio/).

La parola rischio entra però gradatamente nelle società moderne nel campo di una nuova tecnologia di gestione e costruzione del pericolo: l'assicurazione. François Ewald spiega appunto che l'intera teoria assicurativa si fonda sulla nozione stessa di rischio. L'assicurazione è un modo di proteggersi da un evento futuro e incerto detto incidente:

in everyday language the term 'risk' is understood as a synonym for danger or peril, for some unhappy event which may happen to someone; it designates an objective threat. In insurance the term designates neither an event nor a general kind of event occurring in reality (the unfortunate kind), but a specific mode of treatment of certain events capable of happening to a group of individuals [...] Nothing is a risk in itself; there is no risk in reality. But on the other hand, anything can be a risk; it all depends on how one analyzes the danger, considers the event.  
[...] Rather than the notions of danger and peril, the notion of risk goes together with those of chance, hazard, probability, eventuality or randomness on the one hand, and those of loss or damage on the other – the series coming together in the notion of accident. (1991: 198-199)

La transizione semantica è evidente: si passa da una logica spaziale del termine a una logica temporale, da una causalità legata alla fortuna a una legata alle leggi statistiche, da una costruzione del pericolo come ostacolo alla costruzione del rischio come possibilità.

Il rischio non è inoltre esattamente un evento, come il disastro, la catastrofe o la disgrazia, ma il risultato di quella che Ewald chiama *insurantal imaginary*. Esso consiste nell'immaginare un evento, che chiamiamo pericolo, in termini di probabilità che esso avvenga e ai danni che esso potrebbe provocare irrompendo nella vita individuale o collettiva. Il pericolo viene quindi, a livello di immaginario, portato già all'interno della vita individuale e collettiva attraverso delle tecniche di previsione e inclusione prima che esso accada. Si cerca cioè di evitare il caos che esso potrebbe provocare, e di includerlo nella vita normale, non percependolo più come un accidente esterno che fatalisticamente può accadere.

La tecnologia del rischio ha come suo problema principale quello "dell'irruzione dell'avvenimento" (Foucault 2004a: 33 trad. it.) e di tutti gli "eventi possibili", temporanei e aleatori, "che bisogna inscrivere in uno spazio dato" (ib.: 29 trad. it.). Ciò che si fa è prevedere attraverso tutti gli strumenti di calcolo statistico il grado di rischio di ogni atto, cioè quanto è probabile che un avvenimento accada o meno.

La differenza tra pericolo e rischio tracciata da Niklas Luhmann mi pare a tal proposito illuminante per capire il salto logico, narrativo e culturale che si compie passando dall'uno all'altro:

o l'eventuale danno viene visto come conseguenza della decisione, cioè viene attribuito ad essa, e parliamo allora di rischio, per la precisione di rischio della decisione; oppure si pensa che l'eventuale danno sia dovuto a fattori esterni e viene quindi attribuito all'ambiente: parliamo allora di pericolo. (Luhmann, 1991: 31 trad. it.)

Luhmann collega dunque la differenza tra rischio e pericolo in una collocazione della fonte di potenziale catastrofe all'interno o all'esterno del campo decisionale, che come abbiamo visto concerne il rapporto tra natura e cultura o comunque tra uno spazio interno, controllato dagli esseri umani, e uno spazio esterno appartenente ad altre forze, divine o naturali.

Le tecniche di prevenzione, previsione e precauzione trasformano in tal senso tutti i pericoli in rischi portando ogni evento nel campo dell'azione umana: anche la non-decisione a quel punto diviene una azione. Così la società moderna inquadra il male non dal lato del pericolo – e quindi della impossibilità della previsione con l'assunzione di un atteggiamento fatalista come accadeva nelle società pre-moderne – bensì dal lato del rischio, con l'assunzione di responsabilità rispetto all'utilizzo di tutti quegli strumenti per evitare o mitigare il disastro.

La graduale formazione di una “cultura del rischio” è probabilmente funzionale al meccanismo economico capitalistico, in cui appunto il profitto o utile è la ricompensa che viene data a chi corre un rischio particolare, quello d’impresa. Infatti, come ci ricorda Luhmann:

marcare i rischi fa dimenticare dunque i pericoli; marcare i pericoli, invece, fa dimenticare i profitti ai quali si potrebbe mirare con delle decisioni rischiose. Nelle società più antiche viene quindi marcato piuttosto il pericolo, in quella moderna fino a poco fa piuttosto il rischio, poiché in tal caso si tratta di un migliore sfruttamento delle opportunità. (1991: 34-35 trad. it.)

Il pericolo di perdere tutto produrrebbe la paralisi completa dell’agire economico così come pensato da alcuni secoli. Il rischio di perdere tutto invece permette di graduare e quantificare il pericolo garantendo anche la possibilità di essere remunerati per il fatto di correrlo.

Il rischio è però, dal punto di vista strettamente assicurativo, il calcolo delle probabilità rispetto a un pericolo che si mantiene al di qua della soglia di catastrofe, cioè di quella potenza distruttiva che interagendo con il sistema ecologico e socio-politico di una comunità lo trasforma radicalmente, facendolo diventare altro: un forte terremoto in una zona densamente popolata, uno tsunami, un disastro nucleare o un attentato terroristico di proporzioni catastrofiche sono avvenimenti che avvengono di rado e che quindi hanno teoricamente un basso rischio, ma la loro portata distruttiva è tale da non consentire un calcolo. La radicale incalcolabilità di questi rischi porta a utilizzare altre tecnologie, in particolare quelle dello scenario e della simulazione.

In tali casi la categoria di rischio si affianca a quella di emergenza latente. Per emergenza latente si intende “il bilancio complessivo della vulnerabilità di ciascun territorio [quando] i sistemi potenzialmente pericolosi non hanno ancora sviluppato la propria azione distruttiva” (Castelli e Sbattella, 2003: 28-29). Il calcolo delle vulnerabilità viene di solito fatto passando a un diverso tipo di immaginario, quello appunto della simulazione o dello scenario.

Per vulnerabilità socio-sistemica si intende l’insieme di “debolezze” che il sistema naturale (vulnerabilità geofisica e ambientale), il sistema sociale (vulnerabilità sociale) e politico-economico (vulnerabilità gestionale ed economica) hanno rispetto alla possibilità che un evento pericoloso diventi concreto. Il rischio dell’emergenza è quindi la somma delle vulnerabilità che un sistema esibisce di fronte a una situazione di pericolo, che si presenta come una fonte di rischio, cioè appunto una fonte di emergenza latente (vedremo nella seconda parte come questo concetto è stato applicato alle politiche di sicurezza a Londra dopo il 7/7).

Non esiste rischio lì dove non esiste vulnerabilità né esiste rischio lì dove non vi è qualcosa suscettibile di distruzione dal punto di vista della vita: un terremoto sui fondali oceanici o nel mezzo di un deserto non è né un pericolo né un rischio, ma semplicemente un evento naturale. C'è rischio e pericolo lì dove c'è un sistema antropico suscettibile di essere danneggiato o distrutto dall'impatto di un evento disastroso.

La definizione ufficiale di emergenza è invece quella fornita nel *Internationally agreed Glossary of Basic Terms Related to Disaster Management* stilato dal *Department of Humanitarian Affairs* delle Nazioni Unite in occasione del *Decade for Natural Disaster Reduction* (1990-99): si tratta di “un evento determinato da un agente fisico che produce un impatto distruttivo sul territorio in cui si manifesta, la cui entità dipende sia da caratteristiche fisiche e fenomenologiche dell'evento, sia dalla struttura socio-politica preesistente sul territorio di riferimento”.

La differenza tra rischio, nel senso assicurativo, ed emergenza sta nel modo di esistenza del pericolo: virtuale nel caso del rischio, realizzato nel caso dell'emergenza (che si avvicina dunque più al campo semantico del pericolo); inoltre se il rischio prende in carico un evento collettivo che però colpisce in maniera puntuale un elemento della comunità (agendo quindi sul lato delle unità partitive), l'emergenza è un evento collettivo che colpisce una collettività nella sua totalità. Ma ritroviamo qui nuovamente il medesimo schema del rischio: da una parte abbiamo l'evento, che abbiamo chiamato pericolo, dall'altro un altro sistema preso in uno stato normale, cioè il territorio e la struttura socio-politica della comunità. Il rapporto tra le caratteristiche fenomenologiche dell'evento e la struttura socio-politica della comunità può produrre l'emergenza. Se nel rischio però la categoria che traduce il pericolo è la probabilità, nel caso dell'emergenza è la vulnerabilità.

Ma questo non basta: il rischio e l'emergenza sono funzione della situazione omeostatica di un sistema. La rivolta del pane in Egitto del 2008 è il risultato di una situazione di scarsità che è stata definita di emergenza. Tale situazione in alcuni paesi in cui la scarsità purtroppo è un problema sistemico, non è considerata una emergenza bensì la vita normale del sistema sociale, politico ed economico di quei paesi.

L'emergenza e il rischio, al contrario del pericolo, non sono inoltre due concetti che designano un evento puntuale bensì le conseguenze durative di un evento pericoloso. Inoltre sono il risultato di operazioni che potremmo chiamare “immaginative” e governate da alcune tecnologie del sapere che sono le tecniche statistiche (la probabilità) e tutte le tecniche previsionali oggi utilizzate in vari campi, tra i quali quello della protezione civile e quello militare. Ciò che si deve immaginare è il risultato dell'impatto tra un sistema pericoloso, con

la sua potenza distruttiva, e la comunità nei vari aspetti ecologici, sociali, politici ed economici. Sono queste operazioni di previsione che fanno entrare l'evento pericoloso in una modalità di esistenza latente, che potremmo definire in termini semiotici, virtuale: l'emergenza, come somma di vulnerabilità è già presente.

### **3.5. Memoria come protezione: Mito, Storia e Sicurezza**

Le analisi lessematiche ed etimologiche ci permettono di passare a un altro livello, quello testuale. In particolare, a mio avviso, schemi culturali di costruzione dell'evento disastroso corrispondono a stili di ragionamento diversi, come anche a pratiche e generi discorsivi differenti a cui farò riferimento: la storia, il mito, la sicurezza. Leggerò queste tre pratiche discorsive attraverso il filtro della categoria di immunità.

Roberto Esposito sostiene che i meccanismi immunitari si fondano sulla temporalità del "futuro anteriore" (2002: 37 e ss.), cioè cercano di anticipare ciò che potrebbe avvenire. È questo il caso della legge che è tale "solo se è in grado di prevenire qualsiasi evento possa avvenire, qualsiasi accidente possa eccederla". In tal senso è "il continuo ritorno del passato" a garantire il presente "dall'incertezza che su di esso fa pesare il futuro". Il meccanismo immunitario è per Esposito "l'assicurazione nei confronti di un rischio futuro pagata attraverso la sua assunzione preventiva in dosi sostenibili" (ib.: 37). Il filosofo napoletano mette quindi in evidenza come i meccanismi immunitari costruiscano una temporalità ciclica: gli eventi passati, che fanno parte della memoria collettiva di una comunità, costituiscono la base per la costruzione e rappresentazione di quelli eventi futuri da cui in qualche modo la comunità è chiamata a difendersi. La costruzione dell'evento futuro minaccioso costituisce – nella mia ipotesi sul funzionamento semiotico dei discorsi e delle rappresentazioni della sicurezza – ciò che Esposito chiama assunzione preventiva del rischio in dosi sostenibili.

Qui per Esposito si installa il grande parallelo tra procedure immunitarie attuate dalla medicina sul corpo dell'individuo singolo, e le procedure immunitarie attuate dalle istituzioni sul corpo collettivo<sup>24</sup>.

La medicina prevede, con il vaccino, l'inoculazione nel corpo dell'individuo del virus da cui l'organismo deve proteggersi. Il virus viene introdotto in uno stato tale da non causare la patologia (cioè appunto nelle modalità e nelle dosi sostenibili), ma il corpo deve riuscire a riprodurre vicariamente il percorso della malattia producendo poi gli anticorpi necessari a riconoscere il nemico nel momento in cui si presenti realmente nell'organismo. Il sistema

---

<sup>24</sup> In realtà fonte prima di questo approccio sono gli studi antropologici di René Girard.

immunitario terrà quindi memoria del nemico e questa memoria permetterà il riconoscimento nel caso l'evento, cioè l'incontro tra l'organismo e il virus, si realizzi.

A livello politico i sistemi di sicurezza funzionano come costruzione di memoria funzionale ai meccanismi di riconoscimento: o l'evento è avvenuto nel passato, e quindi si sono prodotti su di esso testi e rappresentazioni (non necessariamente testi narrativi) che ne permettono il riconoscimento e la prevenzione, oppure questo evento non si è ancora realizzato e la società se ne vuole comunque proteggere in qualche modo costruendone delle esperienze vicarie che di seguito analizzeremo<sup>25</sup>.

### *3.5.1. Dalla imprevedibilità alla prevedibilità*

Il rapporto tra memoria e protezione è stato lungamente tematizzato all'interno delle nostre società: se si vuole che un evento non si realizzi più occorre ricordarlo o in qualche modo esorcizzarlo per esempio attraverso dei riti. Questa idea è alla base della concezione della storia come maestra di vita o comunque come guida per il futuro della comunità. Ma si pensi anche all'approccio psicanalitico: occorre recuperare il ricordo dell'evento traumatico per impedire che esso ritorni in altre forme.

La memoria in particolare è ciò che rende gli eventi prevedibili e che ci permette quindi di riconoscerli e muoverci in essi, dotandoli di senso. Il modello lotmaniano ci viene ancora una volta incontro in particolare con le categorie di prevedibilità e imprevedibilità e con quella di "esplosione". L'esplosione è appunto il verificarsi di un evento o di un fenomeno che la cultura non può prevedere, perché non è stato mai vissuto, e che quindi non può elaborare né inserire nelle proprie strutture di contenimento. Lotman precisa che l'idea di esplosione non deve essere ridotta alla detonazione di "polveri, della dinamite o del nucleo atomico" né semplicemente alle "idee di devastazione", "simbolo di distruttività" (1993: 20 trad. it.).

---

<sup>25</sup> Non mi soffermo sulle varie discussioni filosofiche che questo tema apre, a partire da quella sul *phármakon* così come rilanciata da Derrida (1972). Lo stesso Eco (1990) si è interessato al modo in cui l'immunologia ha preso in prestito la metafora della memoria e del riconoscimento per spiegare il funzionamento del sistema immunitario. E d'altra parte è sempre rischioso reificare e naturalizzare il funzionamento dei sistemi politici utilizzando metafore biologiche. È un dato di fatto però che tra il dominio medico e il dominio politico-giuridico vi sia una strettissima relazione, che può arrivare a una loro completa sovrapposizione, come nel caso della biopolitica.

Dal mio punto di vista è interessante vedere come una struttura logica si trasferisca in un altro dominio e ne strutturi il discorso: la filosofia (Esposito, 2002), le scienze politiche e l'antropologia (Girard, 1972), hanno preso come modello interpretativo l'immunologia. È difficile capire tuttavia quale modello, se quello medico o quello politico, abbia strutturato prima il discorso nei due domini. Per esempio nel discorso pubblico il funzionamento del sistema immunitario è filtrato dalle categorie politiche di "conflitto", "invasore", "nemico", "identità" e "guerra": si vedano le analisi sulla rappresentazione dell'AIDS di Marita Sturken (1997) e il saggio di Donna Haraway "Biopolitica dei corpi postmoderni: la costituzione del sé nel discorso sul sistema immunitario" (1989). O per chi è nato a partire dagli anni Settanta come una tradizione di cartoni animati "pedagogici" abbia insegnato ai bambini a pensare al sistema immunitario come alle forze dell'ordine e militari di una società (l'organismo).

Tuttavia alcuni di questi eventi devastanti, anche se non tutti, costituiscono momenti culturalmente esplosivi. Come hanno indicato sia De Martino che Dickie nel suo caso di studio, disastri e catastrofi riportano in superficie le mitologie della fine (come le apocalissi). Lotman vede riemergere “nel momento dell’esplosione le idee escatologiche, come l’approssimarsi del Giudizio Universale, della rivoluzione mondiale [...] e altri analoghi fatti storici” (ib.: 30 trad. it.). Mi pare che Lotman e De Martino guardino qui sotto rispetti diversi a fenomeni molto simili.

In questo caso secondo Lotman l’evento esplosivo è ciò che provoca una rottura dell’ordine culturale e sociale perché la comunità non ha memoria di un evento paragonabile: non è possibile narrarlo né collocarlo nella struttura di mondo di cui una data società dispone.

L’opera di traduzione dell’evento esplosivo passa attraverso una sua ricollocazione da una logica dell’imprevedibilità e della discontinuità a una logica della prevedibilità e della continuità. Questo può essere fatto riportando la narrazione dell’evento dal livello della *casualità* – un evento subitaneo e imprevedibile è letto come fatalità o caso – a una logica *causale*, cioè l’evento è il risultato di una serie di altri eventi. Uno dei possibili processi di traduzione viene compiuto dagli storici, che rendono l’evento intelligibile alla comunità inscrivendolo nel *continuum* della sua storia:

il quadro degli eventi, caotico per il semplice osservatore, esce dalle mani dello storico ulteriormente organizzato [...] Questo punto, alla base del quale vi è la casualità, ricoperto in superficie di tutta una falda di congetture arbitrarie e di legami di causa ed effetto pseudo convincenti, acquista sotto la penna dello storico un carattere quasi mistico. In esso viene visto il trionfo di predestinazioni divine o storiche e il momento che conferisce senso a tutto il processo precedente. (Lotman, 1993: 30 trad. it.)

Vediamo come lo stesso Lotman veda nella scrittura storica proprio l’installazione di una nuova figura di Destinante che da un “altrove assiologico” riesce a dare senso all’evento, reinserendolo nelle strutture di prevedibilità elaborate da una società. Le varie entità a cui Lotman si riferisce – divine o storiche – rispondono alle varie filosofie della storia: dal mondo classico alla filosofia della storia hegeliana o benjaminiana in vari momenti storici sono stati evocati diversi ordini trascendenti capaci di dare senso agli eventi (Angelozzi in Prodi 1999: 101 e ss.).

Tuttavia il processo traduttivo di un evento catastrofico che si configura come esplosione simbolica può essere compiuto anche su un altro piano, che è quello del mito. Prendo qui come punto centrale la tesi di Hayden White (2000) sulla ricostruzione di società in seguito a un evento disastroso attraverso il discorso mitico.

Secondo White il mito è una risorsa culturale fondamentale per indirizzare l'azione di ricostruzione sociale. La logica narrativa del mito non è tanto quello della causalità, come indica Lotman nel discorso storico, quanto della conformità, cioè ogni cosa e ogni persona hanno un luogo e un tempo ben collocato all'interno della struttura sociale e rispondente a una regola di condotta:

se localizzate appropriatamente nello spazio e nel tempo, le cose funzionano bene; se non lo sono tutto procede in maniera negativa. Rovina, distruzione e disastro sono conseguenze di una dislocazione spaziale e temporale. Il mito pertanto spiega o, meglio, esplica i tipi di situazioni che noi moderni potremmo caratterizzare come "ricostruzione di società", attraverso la segnalazione, l'individuazione e l'identificazione delle violazioni delle regole di conformità. (White, 2000: 141 trad. it.)

Il mito così ci fornisce una struttura per dare forma narrativa alla distruzione permettendoci di moralizzare l'evento, cioè assegnando a esso una causa e dunque una fonte d'origine che non sia solo meramente fisica. Nel momento in cui gli esseri umani si trovano coinvolti in un evento che distrugge l'infrastruttura materiale della comunità, si cerca di costruire una narrazione che assegni in qualche modo un *valore* alla sofferenza umana.

La costruzione narrativa del disastro e la sua trasformazione in catastrofe per White può avere tre tipi di "assimilazione":

- la mistificazione;
- la normalizzazione in tecniche di classificazione, catalogazione e conservazione;
- la revisione e la delegittimazione della stessa memoria appartenente alla tradizione.

I tre punti di White ci permettono di sistematizzare tre esiti dei processi traduttivi (quelli che lui chiama di assimilazione) dell'evento nella memoria comune: elaborazione mediante un approccio mitologizzante, elaborazione mediante un approccio razionalizzante e infine mancata elaborazione e dunque rottura del patto sociale. I primi due possibili eventi traduttivi, come vedremo, non sono affatto tra loro mutuamente esclusivi, ma spesso coesistono. Come appunto dicevamo in precedenza una delle caratteristiche di questi fenomeni è infatti di mettere in evidenza conflitti tra concezioni culturali diverse: è il caso di Lisbona in cui si sono confrontati un approccio mitologizzante, quello di Malagrida, e un approccio razionalizzante, quello di Plombal.

È il caso ancora oggi per esempio della tragedia di Sarno<sup>26</sup>, analizzata dallo stesso White, in cui la versione mitica dell'evento ha avuto la meglio su quella razionalizzante conducendo alla non-azione (ib.: 145 trad. it.). O per esempio dello tsunami asiatico del 2004 in cui sono stati chiamati in causa sia fenomeni "naturali" (la teoria geologica, lo spostamento dell'asse

---

<sup>26</sup> Il 5 maggio 1998 la città campana di Sarno fu colpita da una grave frana che investì metà del territorio del comune, distrusse molti edifici e fece 137 vittime.

terrestre, il disastro ambientale) sia fenomeni “moralì” (la distribuzione della ricchezza sul pianeta e il rapporto tra la condizione dei turisti occidentali colpiti e le popolazioni locali) tra di loro spesso strettamente imbricati (Dupuy, 2005).

La risoluzione narrativa della catastrofe si traduce sul piano dei comportamenti: l’affermarsi del modello di Plombal ha prodotto la ricostruzione di Lisbona secondo i criteri urbanistici innovativi dell’epoca; la risoluzione mitizzante della tragedia di Sarno ha prodotto l’inazione; la risoluzione moralistica della tragedia dello tsunami ha prodotto il più grande trasferimento di denaro per scopi benefici da singoli cittadini occidentali verso ONG e stati asiatici.

### *3.5.2. Pratiche e testi della sicurezza*

I meccanismi di protezione sono quelli che puntellano le strutture di contenimento culturale impedendo o cercando di impedire che un evento pericoloso penetri nella comunità e ne laceri il tessuto di contenimento. La funzione dei discorsi della sicurezza che analizzeremo nella seconda parte è quella di ricondurre qualsiasi evento nell’ambito della prevedibilità, agendo da meccanismo traduttivo tra ciò che la cultura concettualizza come esterno alla comunità, e che deve rimanere tale, e ciò che essa vede come interno.

Se riportiamo a questo livello la tipologia messa a punto da White, le pratiche di sicurezza si trovano al secondo livello: si tratta di forme di normalizzazione, classificazione, catalogazione e conservazione che rispondono a un approccio razionalizzante rispetto al disastro. Tuttavia, come vedremo, spesso questo tipo di pratiche al loro interno possono sconfinare in “stili di ragionamento” che si avvicinano anche all’approccio mitologizzante (per esempio il pensiero gnostico, come vedremo nell’analisi del caso londinese) o affiancarsi ad approcci mitologizzanti (le narrazioni apocalittiche). In questo senso occorre compiere una operazione di astrazione rispetto ai ruoli sociali: non è detto che uno stile di ragionamento “razionalizzante” sia di esclusivo appannaggio delle istituzioni governative. Occorre dunque imparare a non far corrispondere automaticamente ruolo tematico sociale e stile di ragionamento.

La tesi che sostengo è dunque che i discorsi e le pratiche della sicurezza svolgano oggi la stessa funzione del mito e della narrazione storica: fornire le risorse simboliche affinché una società si protegga dal pericolo oppure ricostruisca la propria struttura di mondo nel momento in cui tale pericolo si realizza.

Nel primo capitolo ho parlato di sistemi di sicurezza come costituzione di una memoria prospettica e con funzione protettiva. Nel secondo capitolo ho sostenuto l’ipotesi di una

cultura che si costituisce, per dirla con Lévi-Strauss, come opera difensiva di una comunità. In questo capitolo ho affermato che la cultura agisce come una struttura di contenimento della comunità, permettendo a individui e collettività di agire nel mondo e collocare gli eventi. Se la cultura è la memoria non ereditaria di una collettività, nel corso di queste pagine abbiamo visto il medesimo fenomeno sotto rispetti diversi.

Così le pratiche e i testi della sicurezza sono a mio avviso un oggetto empirico fondamentale che ci permette di testare l'ipotesi di fondo avanzata, permettendo di verificarla oggi nel contesto post-11 settembre. Gli studi finora visti riguardano i modi in cui una comunità pensa e ricostruisce se stessa dopo un disastro. Questi studi ci danno alcuni strumenti e ci permettono di avanzare alcune ipotesi per capire come funzionano i testi e le pratiche della sicurezza. Tuttavia vi è una sostanziale differenza: queste non riguardano solo le pratiche di ricostruzione sociale dopo l'evento catastrofico, ma anche i modi in cui evitare la distruzione o contenerla prima che un evento catastrofico accada.

Possiamo riassumere la tesi che qui voglio sostenere in quattro punti:

1. le pratiche di sicurezza costruiscono una protezione e una struttura di contenimento rispetto a eventi disastrosi che sono possibili nel futuro;
2. dal pericolo al rischio: le tecnologie del rischio e le pratiche di sicurezza operano presentificando un evento che potrebbe accadere in futuro;
3. memoria prospettica e protettiva: le tecnologie del rischio inscrivono nella memoria di una società un evento che è avvenuto ma che si potrebbe ripresentare oppure un evento non ancora avvenuto ma che potrebbe verificarsi. L'obiettivo è la protezione;
4. l'analisi delle pratiche di sicurezza ci permette di vedere quali sono i valori culturali messi in gioco in una società, quali i modelli culturali e le dinamiche identitarie operanti.

### **3.6. Regimi temporali nei testi e nelle pratiche di protezione: memorie del futuro**

Due dei quattro punti che ho messo in evidenza nella mia tesi riguardano la memoria e la costruzione della temporalità. Ciò che sostengo è che i meccanismi di sicurezza presentifichino non solo qualcosa di assente perché accaduto in passato, ma qualcosa di assente in quanto appartenente a un futuro possibile.

È indubbiamente singolare parlare di memoria di eventi futuri, dal momento che la memoria, per senso comune, è legata ad avvenimenti del passato. Qui si assume però il concetto di memoria in un senso più largo e moderatamente anti-referenziale: della memoria collettiva non fanno parte solo eventi realmente accaduti, come quelli narrati nei testi di

storia, ma tutto ciò che una cultura ha prodotto e registrato. Fanno perciò parte della memoria collettiva sia eventi reali, sia eventi non avvenuti: dai romanzi, ai film di fantascienza, dalle profezie ai vangeli, dai miti ai libri di storia. Queste narrazioni possono pertanto riferirsi a eventi realmente accaduti o di fantasia e per l'appunto a eventi che devono presumibilmente ancora accadere.

Sarebbe naturalmente una errata semplificazione mettere insieme nella memoria collettiva *Se questo è un uomo* di Primo Levi e un romanzo di fantascienza. In realtà all'interno della cultura esistono dei meccanismi di distinzione che la semiotica ritrova a livello testuale attraverso la categoria di contratto enunciazionale: sappiamo che aprendo un romanzo o un libro di storia siamo di fronte a due narrazioni diverse, la prima è un universo finzionale cioè “un mondo possibile diverso dalla nostra esperienza”, mentre il secondo “si riferisce a eventi presentati come realmente accaduti” (Eco, 1979: 69-70)<sup>27</sup>.

### **3.7. Prevenzione e anticipazione: la costruzione del pericolo dopo l'11 settembre**

Mi pare di particolare utilità la proposta avanzata da Richard Grusin nel 2004 per analizzare le logiche governamentali e mediatiche che informano la rappresentazione e la copertura di eventi dopo l'11 settembre.

Nel 1999 Richard Grusin con Jay Bolter ha scritto un libro molto discusso per lo studio dei nuovi media, dal titolo *Remediation: Understanding New Media*<sup>28</sup>. La tesi dei due autori è che i media, e non necessariamente quelli nuovi, “refashion prior media forms” (Grusin, 2004: 17)<sup>29</sup>. Cinque anni dopo, Grusin ritorna sul fenomeno della *remediation* valorizzando alcuni elementi che nell'analisi del film che aveva ispirato quell'ipotesi, *Strange days* (1995) di Kathrine Bigelow, erano passati secondo l'autore americano inosservati.

Nell'analisi di quel film era andato perso un importante aspetto che è per Grusin quello della *premediation*:

The logic of remediation insists that there was never a past prior to mediation; all mediations are remediations, in that mediation of the real is always a mediation of another mediation. The logic of premediation, on the other hand, insists that the future itself is also already mediated, and that with the right technologies [...] the future can be remediated before it happens. (Grusin, 2004: 19)

Occorre chiarire la differenza sul come Grusin utilizzi il termine *mediation* cioè mediazione e come lo utilizziamo noi, nell'ambito degli studi semiotici. L'utilizzo che ne fa

---

<sup>27</sup> Nel prossimo capitolo definiremo più attentamente le caratteristiche del discorso della sicurezza come testo.

<sup>28</sup> Vedi anche per una rilettura del concetto in ambito semiotico Cosenza (2008).

<sup>29</sup> In realtà già Benjamin in *L'opera d'arte al tempo della sua riproducibilità tecnica* mette in evidenza come spesso nelle vecchie forme di espressione artistica prendano già forma nuove tecniche che verranno perfezionate da media successivi: è il caso del rapporto tra dadaismo e cinema (1955: 44 trad. it.).

Grusin è indubbiamente alquanto ambiguo. A volte sembra che i fenomeni di *remediation* si riferiscano ai modi in cui i nuovi media inglobano le potenzialità dei vecchi dal punto di vista tecnico e di organizzazione del piano dell'espressione: in questo senso il cinema ha sicuramente inglobato in sé i media precedenti, quali le arti figurative e il teatro. Dall'altra parte alcune volte Grusin sembra concentrarsi sul modo in cui i nuovi media ri-rappresentino eventi già rappresentati da altri media: ci troviamo davanti a una stessa espressione per definire fenomeni molto diversi.

Il concetto di *premediation* si riferisce invece sicuramente alla possibilità di rappresentare un evento probabile prima che esso accada: in questo senso per esempio i media non cercano più di raccontare la cronaca di ciò che sta accadendo, ma cercano di anticipare ciò che avverrà. Mi sembra che i due concetti non siano equiparabili e che l'uso sia alquanto ambiguo. Cercherò dunque di rileggerli da un punto di vista semiotico.

L'uso che Grusin fa del termine mediazione, con i relativi prefissi, presenta due limiti:

- per la semiotica, soprattutto di stampo peirciano, ogni conoscenza di un evento non può che essere mediata da una rappresentazione o segno e non esiste alcuna forma di conoscenza immediata e basata sull'intuito. Quindi la costruzione, la rappresentazione e l'interpretazione di ogni evento futuro è relativamente "premediata", anche se mai completamente predeterminata, da categorie e schemi culturali preesistenti;
- la parola *premediation* suggerisce che vi sia un evento reale che sia successivamente suscettibile di essere mediato attraverso rappresentazioni. Sappiamo al contrario che non è possibile uscire fuori dalla rete di rappresentazioni attraverso cui conosciamo i fatti e gli stati del mondo, per giungere idealmente a un evento nella sua dimensione "reale".

Circoscriviamo quindi l'uso del termine *premediation* alla designazione di quelle rappresentazioni che cercano di inscrivere e costruire nel presente eventi che stanno per accadere o che verosimilmente accadranno.

Grusin vede la *premediation* come "a fundamentally response to 9/11, in which the US seeks to try to make sure that it never again experiences live a catastrophic event like this that has not already been premediated" (2004: 21). L'evento futuro così emerge non immediatamente nel presente, ma arriva prima ancora che esso accada.

Sebbene in seguito, nell'analisi del caso londinese, ci concentreremo sul livello istituzionale, occorre vedere questa logica in atto a un livello molto più generale, sia nell'azione del governo che dei media:

Just as the U.S. government's establishment multiplies and extends its own networks of political, investigative, and juridical practises to prevent the occurrence of another 9/11, so the media multiply or proliferate their own premediations of potential terror attacks, or war in Iraq, as a way to try to prevent the occurrence of another media 9/11. Like the U.S. government's establishment of a color-coded security system of terror alert, the media's preoccupation with premediating future strives to maintain a low level anxiety among the American public in order to protect them from experiencing the immediacy of another catastrophe like 9/11. (ib.: 26)

Questo secondo lo studioso americano ha prodotto una sorta di “juridico-disciplinary apparatus” (ib.: 23) che accomuna istituzioni e media nell'obiettivo di proteggere la società dal trauma di un evento improvviso e non precedentemente elaborato.

Grusin argomenta la sua tesi analizzando la copertura mediatica di tre casi: l' attacco all'antrace del 2001<sup>30</sup>, il caso dei cecchini che nel 2002 seminarono il panico a Washington e nei dintorni<sup>31</sup> e la guerra in Iraq.

In tutti questi casi i media hanno abbandonato la loro funzione di fare la cronaca di ciò che accade e hanno svolto il ruolo “profetico” o “predittivo” di anticipare gli eventi: dove sarà inviata la prossima busta all'antrace? Dove colpirà il “belt sniper” di Washington? Dove cadrà il primo missile nella imminente guerra irachena?

In tutti questi casi i media costruiscono gli scenari del prossimo evento piuttosto che narrare ciò che è già stato. Si tratterebbe di narrazioni modalizzate dal punto di vista temporale sul futuro, dal punto di vista aletico sulla probabilità e da quello aspettuale sulla duratività, quando invece le cronache riguardano il passato prossimo e spesso sono aspettualizzate sulla terminatività o al massimo sulla duratività del presente se si coglie l'evento dal vivo.

Mi sembra illuminante paragonare questo regime mediatico a quello del real-time analizzato da Mary Ann Doane nel saggio “Information, Crisis, Catastrophe” (1990) dove vengono prese in analisi tre catastrofi di fine anni Ottanta: l'esplosione dello shuttle *Challenger* del 1986<sup>32</sup>, un incidente aereo del 1987<sup>33</sup> e la copertura dell'uragano Gilbert nel 1988<sup>34</sup>. Secondo Doane l'interruzione della prevedibilità e della regolarità dei programmi regolarmente previsti dalle reti televisive sono alla base di quegli effetti di senso che

---

<sup>30</sup> Nel 2001 una serie di lettere contenenti il batterio dell'antrace furono inviate a dei senatori americani, al New York Post e al telegiornale della NBC. L'antrace è una patologia provocata da un batterio che può manifestarsi a livello cutaneo, gastroenterico o polmonare. Il decorso può essere, specie nell'ultimo caso, mortale.

<sup>31</sup> Nell'ottobre del 2002 John Allen Muhammad e Lee Boyd Malvo uccisero dieci persone e ne ferirono gravemente tre, sparando in posti e momenti diversi e seminando il panico tra il settembre e l'ottobre del 2002.

<sup>32</sup> Si tratta dell'esplosione di uno shuttle della NASA in cui morirono tutti i componenti dell'equipaggio. La tragedia fu seguita in diretta televisiva e causò uno shock nazionale.

<sup>33</sup> Nell'incidente aereo, consumato nell'aeroporto di Detroit, morirono più di 150 persone

<sup>34</sup> L'uragano Gilbert è stato il più potente uragano della zona atlantica. In dieci giorni, nel settembre del 1988, colpì il Sud e il Centro America, terminando poi in Texas.

chiamiamo istantaneità e “liveness” tipici del real-time. La continua interruzione del normale flusso mediatico attraverso l’introduzione di speciali o aggiornamenti “live” dai luoghi del disastro “functions both to generate anxiety and to suppress it” (Grusin, 2004: 25).

Secondo Grusin anche se la logica della premediazione si caratterizza, contrariamente al real-time, da un abbandono del presente e da una narrazione che va verso il futuro possibile, l’effetto patemico e le conseguenze di tale regime mediatico sono molto simili a quelli della copertura mediatica *live* di eventi catastrofici: “because of the repetitive structure of the everyday built into televisual programming, the repeated premediation of future disasters or catastrophes works to guard against the recurrence of a trauma like 9/11 by maintaining [...] an almost constant level of fear” (ib.: 26).

Questo tipo di costruzione mediatica genera un livello costante e sostenibile di paura, permettendo agli spettatori di immaginare il prossimo possibile disastro o le forme che assumerà il sicuro disastro imminente. Allo stesso tempo però inserendone la copertura in un regime di prevedibilità, quello costruito dal tempo dei palinsesti televisivi, e quindi integrandolo già nella vita quotidiana degli spettatori in dosi che potremmo dire, con Esposito, sostenibili, permette di controllare l’ansia e soprattutto di proteggere gli spettatori-cittadini dall’effetto traumatico di un disastro reale. I media preparano così preventivamente una narrazione che, costruendo e gestendo l’evento, permetterà forse di proteggere la nazione dal trauma di un disastro imprevisto o imprevedibile.

La tesi fin qui delineata può essere dunque riformulata in questo modo: il discorso sulla sicurezza agisce come un meccanismo di premediazione e trasformazione degli eventi imprevedibili in eventi prevedibili, attraverso la costruzione di una narrazione che contenga l’evento – e che quindi ne costruisca una memoria – prima che esso accada allo scopo di proteggere la comunità dalle potenziali conseguenze distruttive sia sul piano fisico che psicologico.

Sono due a mio avviso i dispositivi in gioco a livello politico e di rappresentazione mediatica all’interno di quella che oggi definiamo guerra al terrorismo. Questi svolgono il ruolo di collocazione degli eventi da un regime di imprevedibilità a uno di prevedibilità cercando di rispondere alla questione “come anticipare ciò che non è ancora accaduto?” (Esposito, 2002: 38) : parliamo dell’eccezione e dell’emergenza<sup>35</sup>. L’analisi differenziale di

---

<sup>35</sup> Devo molte di queste riflessioni all’articolo di Colin Wright “Sovranità, legge marziale e media: la rappresentazione degli obiettori di coscienza” (2008) che ha costituito per me una importante base di partenza per approfondire l’argomento.

questi due dispositivi ci permetterà di illuminarne il senso e di ipotizzare quali dinamiche semiotiche sono oggi in gioco nella definizione del pericolo terroristico e non solo.

### 3.7.1. *L'eccezione: quando manca la memoria*

In 2.8.1. abbiamo definito il Sovrano come colui che si colloca esattamente al limite dei confini della comunità e che a partire da quella posizione, extragiuridica e trascendente, fonda l'ordine giuridico interno e immanente. Facevamo riferimento a un classico del pensiero politico che è la "Definizione della sovranità" di Carl Schmitt (1922: 33-41 trad. it.).

Ritorniamo al problema della sovranità per discutere appunto di eccezione. Dice infatti Schmitt: "Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione" (ib.: 33 trad. it.). Per comprendere cosa sia l'eccezione dobbiamo ritornare alla funzione della legge come sistema di memoria e protezione.

Come abbiamo detto la legge opera in una situazione di anticipazione presupposta e per far questo lo strumento logico principale a disposizione del legislatore è la costruzione di una *ipotesi normativa* o *fattispecie ideale*, cioè si costruisce una azione che può probabilmente realizzarsi nella realtà e si dispone che di fronte al verificarsi di quel dato evento si producano certe conseguenze: se si verifica l'evento X che ha le caratteristiche *a, b, c...* allora si dispone Y, rimedio che ha la funzione di ristabilire l'ordine (per esempio nel caso della giustizia retributiva la sanzione nei confronti di chi ha infranto l'ordine e la ricompensa per chi è stata ingiustamente danneggiato). I comportamenti reali sono dette *fattispecie concrete* che, riconosciute come occorrenze della ipotesi normativa, producono le conseguenze che la legge stessa prevede (vedi anche infra 1.2.1. e Eco, 1984: 285). Abbiamo così un evento probabile, definito e prevedibile (per esempio un omicidio) di fronte al quale la legge dispone certe conseguenze per chi ne è responsabile.

Di fronte a un evento come l'11 settembre si è assistito al recupero della definizione di *eccezione*: non è detto che la legge possa sempre anticipare un evento perché ci sono eventi, imprevedibili ma possibili, che non possiamo né immaginare né definire. Di fronte a questo evento minaccioso, indefinibile e imprevedibile, il potere trova tutela nella figura del Sovrano, che opera in un dominio extragiuridico e che costituisce il fondamento stesso della legge.

Possiamo quindi ritornare e comprendere ora meglio le definizioni di Schmitt: il Sovrano interviene di fronte al verificarsi di un evento che "si sottrae all'ipotesi generale" (Schmitt, 1922: 39 trad. it.), cioè che la legge non ha saputo descrivere preventivamente. L'evento minaccioso diviene, nel passaggio dallo strumento logico della *ipotesi normativa* a quello

dello *stato d'eccezione*, da evento circoscritto e definibile a un evento generale e sempre possibile e che per sua natura non può essere definito (se lo fosse sarebbe prevedibile e quindi regolabile con gli strumenti propri della legge). Il sistema viene così protetto attraverso due meccanismi: uno ordinario, che ha il suo strumento nella legge con la definizione delle varie minacce probabili e contingenti, e uno eccezionale, attuato dal sovrano di fronte a un evento che è sempre possibile ma imprevedibile e indefinibile e che si costituisce quindi non come evento contingente ma possibilità strutturale.

L'eccezione si sottrae così alle normali e giuridiche procedure di protezione configurandosi come “il caso non descritto nell'ordinamento giuridico vigente” o come ciò che può al massimo “essere indicato come caso di emergenza esterna, come pericolo per l'esistenza stessa dello Stato” (ib.: 34 trad. it.). L'eccezione è dunque la procedura di protezione al limite dell'ordinamento statale, che viene invocata in ragione del “diritto di autoconservazione” (ib.: 39) in capo allo Stato. Essa viene invocata quando il sistema non ha in memoria un “caso precedente”, ossia un evento già avvenuto a cui è possibile assimilare quello in corso nel presente.

Lo stato d'eccezione è stato spesso richiamato a proposito del campo di prigionia di Guantanamo o delle misure successive all'11 settembre contenute nel *USA Patriot act* del 2001 come dimostrato da Giorgio Agamben (2003: 12):

La novità dell'”ordine” del Presidente Bush è di cancellare radicalmente ogni statuto giuridico di un individuo, producendo così un essere giuridicamente innominabile e inclassificabile. I talebani catturati in Afghanistan non sono non godono dello statuto di POW<sup>36</sup> secondo la convenzione di Ginevra, ma nemmeno di quello di imputato di un qualsiasi delitto secondo le leggi americane [...] essi sono oggetto di una pura signoria di fatto, di una detenzione indefinita non solo in senso temporale, ma quanto alla sua stessa natura, poiché del tutto sottratta alla legge e al controllo giudiziario. (Agamben, 2003: 12)

Ma probabilmente la sottrazione completa all'ordinamento giuridico, in questo caso internazionale, si misura con il concetto di *guerra preventiva*. La logica di costruzione dell'evento minaccioso che informa il concetto stesso di guerra preventiva è assolutamente conforme alla costruzione della minaccia dello stato d'eccezione: la minaccia non è definibile e descrivibile ma si costituisce come un pericolo la cui “realtà” è fissata arbitrariamente, non esistendo nessuna possibile forma di accordo intersoggettivo. La lenta trasformazione della definizione dell'evento minaccioso si misura nella differenza tra *preemptive war* e *preventive war*, due termini che in italiano avrebbero la medesima traduzione ma che in inglese hanno due significati diversi e corrispondono a modi diversi di costruire la minaccia che giustifichi un intervento armato.

---

<sup>36</sup> È l'acronimo che sta per *Prisons of War*.

La differenza tra i due termini è coglibile risalendo alle loro origini etimologiche. *Preemption* deriva da *præemptiō* termine utilizzato per indicare il diritto di qualcuno a comprare un bene prima che venga messo in vendita ad altri. In inglese indica l'azione di "purchase before an opportunity is offered to others", quello che in italiano è chiamato diritto di prelazione. *Prevention* deriva invece da *prævent* "precede, anticipate" (The Oxford Dictionary of English Etymology, III ed.). Il primo termine si riferisce quindi a un evento preciso il cui realizzarsi è certo e consiste nella possibilità per qualcuno di approfittare strategicamente della propria posizione, mentre il secondo è la generica anticipazione di un evento.

La *preemptive war* è una guerra lanciata da uno Stato che si sente minacciato ed è legata ai criteri di necessità, immediatezza e proporzionalità dell'attacco. Uno dei criteri indispensabili è che la minaccia sia dimostrabile e che quindi la comunità degli Stati (l'ONU oggi, la Società delle Nazioni un tempo) possa verificare le ragioni della guerra, sebbene questo concetto non sia unanimemente condiviso da tutti.

La *preventive war*, è stata invece evocata per giustificare la seconda guerra nel Golfo. Di fronte alla impossibilità di far rientrare il conflitto nel quadro della *preemptive war* e di definire una minaccia condivisa dai membri della comunità internazionale (culminata nel discorso di Colin Powell alle Nazioni Unite nel febbraio 2003 nel quale il Segretario di Stato americano cercò di fornire le prove dell'esistenza delle armi di distruzione di massa di cui l'Iraq sarebbe stata in possesso), il governo statunitense ha cercato di allargare il concetto di *preemption* finendo per definire il concetto di *prevention*.

Lo scivolamento è provocato proprio dalle caratteristiche della minaccia, che può essere non visibile e non percepibile ma non per questo non meno reale. Il passaggio dalla *preemption* alla *prevention* è ben spiegato nel *The National Security Strategy* del 2002 del governo statunitense:

For centuries, international law recognized that nations need not suffer an attack before they can lawfully take action to defend themselves against forces that present an imminent danger of attack. Legal scholars and international jurists often conditioned the legitimacy of preemption on the existence of an imminent threat—most often a *visible mobilization of armies, navies, and air forces preparing to attack*. We must adapt the concept of imminent threat to the capabilities and objectives of today's adversaries. Rogue states and terrorists do not seek to attack us using conventional means. They know such attacks would fail. Instead, they rely on acts of terror and, potentially, the use of weapons of mass destruction—*weapons that can be easily concealed, delivered covertly, and used without warning*.<sup>37</sup> (corsivo mio)

---

<sup>37</sup> <http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.html#>

L'imminente minaccia da visibile diviene nascosta e coperta e quindi indimostrabile perché non fornisce sintomi e indizi della sua presenza. Le pratiche di sicurezza nella "guerra al terrore" sembrano caratterizzate, come vedremo, da una medesima costruzione dell'evento minaccioso: la minaccia è diffusa, imprevedibile, non definibile e difficilmente percepibile, al punto da essere anche non credibile. Non è circoscrivibile ma caratterizza essenzialmente ogni ambito della vita sociale. Non essendo delimitabile a un circoscritto "scenario di guerra" essa può essere ritrovata potenzialmente in ogni aspetto della vita quotidiana.

Nell'eccezione e nella guerra preventiva non abbiamo alcuna possibilità di costruire l'evento minaccioso, descriverlo e definirne le caratteristiche allo scopo del riconoscimento e della prevenzione. Come vedremo questa è una delle caratteristiche delle comunicazioni istituzionali per la sicurezza a Londra dopo gli attentati del 7/7: il nemico o la minaccia assumono contorni vaghi e indefiniti. Inoltre questo stile di ragionamento informa molte nuove disposizioni di legge. Nel caso inglese possiamo citare i nuovi poteri della polizia di *stops and searches* in cui, contrariamente al funzionamento "normale" della legge, la polizia può fermare qualsiasi individuo anche se non vi sono fondate ragioni per farlo.

### 3.7.2. *Le tecnologie dell'emergenza come costruzione di memoria*

Già mettendo a confronto l'analisi del concetto di emergenza ed emergenza latente fatte in precedenza, con quello di stato d'eccezione salta agli occhi la differenza sostanziale tra i due paradigmi di protezione: l'uno dichiara l'impossibilità di costruire e descrivere l'immagine di un pericolo che è radicalmente imprevedibile, l'altro invece consiste nella costruzione simulacrale dell'evento con l'obiettivo dichiarato di prevederlo, prevenirlo e dunque proteggersi.

Entrambi i paradigmi di protezione sono attualmente usati nella gestione del pericolo e, come vedremo, il loro impiego ha subito una accelerazione notevole subito dopo l'11 settembre. Nel caso però dell'impiego delle tecnologie dell'emergenza, sebbene il pretesto sia stato indubbiamente l'irruzione del pericolo terroristico nella forma catastrofica dei fatti di New York, esso si estende anche al pericolo biologico (epidemie), naturale (terremoti e alluvioni), ecologico (inquinamento) o umano (terrorismo o incidenti a industrie e infrastrutture).

Un importante campo d'applicazione che ha ricevuto molta attenzione subito dopo l'11 settembre è sicuramente quello della biosicurezza<sup>38</sup> che ci servirà qui per illustrare il

---

<sup>38</sup> Traduciamo qui il termine inglese *biosecurity* con biosicurezza, sebbene in Italia esso designi soprattutto la tutela dei consumatori rispetto alla genuinità dei prodotti alimentari.

funzionamento delle attuali tecnologie dell'emergenza che poi analizzerò più diffusamente nella sezione d'analisi.

L'interesse alla biosicurezza ha subito una importante e profonda accelerazione prima degli attentati di New York e in particolare con la fine della Guerra Fredda, quando “the collapse of the Soviet Union led to the disintegration of safeguards on the activities of the world's top biological weapons scientists” (Collier, Lakoff e Rabinow 2004: 3). Il rischio che armi non convenzionali vadano in mano a terroristi ha portato molti stati a rafforzare le difese contro la minaccia bioterroristica.

Da un punto di vista semiotico ciò che è interessante è la genealogia, l'immaginario e l'articolazione nel rapporto tra la minaccia delle armi biologiche e la biosicurezza. Secondo il gruppo di lavoro di antropologia della contemporaneità guidato da Paul Rabinow, la biosicurezza è un ottimo campo di indagine per capire come un apparato istituzionale, e non solo, trasforma un pericolo percepito (quello del bioterrorismo) in un rischio: “we focus on the process through which a threat of loss is made part of a calculation about our present actions and institutions” (ib. 2004: 5).

Il campo è interessante perché è solo oggi in una fase di formazione. Ed è in questa fase che si può vedere come i valori culturali e le forme sociali indirizzano istituzioni e comunità a prendere in considerazione un determinato “risk portfolio”, in cui è possibile evidenziare come “common values lead to common fear” (ib.: 5): ritorniamo così al rapporto tra patto sociale e pericolo.

La semiotica può naturalmente svolgere questo lavoro a partire dall'analisi di testi e pratiche di sicurezza. I testi e le pratiche più interessanti dal punto di vista della mia tesi sono i cosiddetti scenari di risposta, che sono “representational forms intended to simulate a biological attack and its aftermath” (Schoch-Spana, 2004: 8). In particolare tali testi sono “symbolic structure through which a particular kind of danger is constructed, and particular social identifications and relationships are made, with manifest political consequences” (ib: 13).

Queste rappresentazioni possono assumere diverse forme:

whether read as a text, played as a computer game or dramatized as a role-playing exercise or an operational drill, a bioterrorism scenario is an artifice through which a person or group conjures a potential biological attack into their immediate experience. Participants are thus witness to a hypothetical attack. (ib.: 8)

Il valore circolante in questo tipo di pratiche è la *domestic preparedness*, cioè l'essere preparati a un attacco biologico. Come dice Schoch-Spana la funzione di testi, giochi virtuali

di simulazione o delle esercitazioni dal vivo, è quello di rendere i partecipanti o i lettori/spettatori testimoni di un possibile attacco biologico. L'obiettivo è costruire una memoria prospettica e protettiva che aiuti a far fronte al pericolo, difendersi e mitigarlo nel momento in cui questo si presenti nella realtà.

Come abbiamo già visto nell'analisi di Grusin anche per Schoch-Spana si è creato con l'11 settembre e il caso antrace una sorta di apparato giuridico-disciplinare che mette insieme istituzioni e media. Gli scenari di bioterrorismo infatti non hanno come loro fonte principale solo le autorità ma anche e soprattutto i media, attraverso sia programmi di informazione che la produzione massiccia di docu-dramas.

Sono molti gli esempi di programmi televisivi che hanno tracciato scenari di bioterrorismo. Citiamo qui i due più significativi. L'ABC già nel 1999 nel programma *Nightline* dedicò cinque puntate a ricostruire un ipotetico scenario d'attacco all'antrace nella metropolitana di una città americana<sup>39</sup>. Il conduttore all'inizio di ogni puntata si è sempre premurato di avvertire il pubblico che il tragico evento rappresentato era "fabricated" sebbene "real in its potential".

Un altro importante caso è quello della BBC che nel 2002 ha mandato in onda "Smallpox 2002 – silent weapon" che può essere definito un "fictional 'retrospective documentary' from the vantage point of filmmakers who, in the year 2005, chronicle a smallpox pandemic that began with a biological attack three years earlier" (ib.: 10). La struttura temporale di questo documentario è quindi molto singolare: si parla dal futuro, il 2005, e della pandemia di vaiolo che colpisce in seguito a un attacco biologico che si è verificato nel 2002, anno della messa in onda dello stesso documentario.

Possiamo definire tali esperienze "vicarious experiences", cioè esperienze vicarie degli orrori futuri che aspettano i cittadini – nel caso si parli di comunicazione istituzionale – o l'audience – nel caso delle trasmissioni televisive – così da creare aspettative e mettere in luce le vulnerabilità nel funzionamento delle istituzioni, nei concetti e nelle pratiche che aiutano a fronteggiare un assalto bioterroristico.

Così il contratto enunciazionale di questo tipo di testi è alquanto singolare: non si chiede infatti ai lettori/spettatori/partecipanti di sospendere la credenza, come si fa nel caso di testi che descrivono eventi non avvenuti, ma di crederci. Per questo gli scenari devono essere accurati, plausibili ed equilibrati.

---

<sup>39</sup> Nel 1995 si era già verificato nella metropolitana di Tokyo un attentato terroristico con l'utilizzo di gas nervino.

L'accuratezza consiste nel tenere conto, nella costruzione degli scenari, di dati scientifici (siamo nel campo di ciò che White definisce "approccio razionalizzante"). La plausibilità dello scenario dipende da quanto esso è convincente, ragionevole e compatibile con la realtà sociale che ritrae. L'equilibrio dello scenario sta nel non tracciare i cosiddetti "Armageddon scenarios", cioè prospettive da fine del mondo che invece che comunicare al destinatario il valore della *preparedness* conduce a una forma di disperazione e rassegnazione.

Come abbiamo già messo in evidenza nel riportare gli studi di Lotman, Dickie e De Martino e nell'analisi del caso di Lisbona, naturalmente gli scenari istituzionali e mediatici convivono proprio con gli "Armageddon scenarios", cioè con l'emergere in determinati momenti di narrazioni escatologiche e apocalittiche (ib.: 12 e ss.). In tal senso narrazioni apocalittiche secolarizzate o religiose sono spesso presenti nella sfera pubblica e si affiancano o addirittura si compenetrano.

Mi sembra molto interessante in questo senso una analisi di Marita Sturken (2001): la costruzione di *El Niño* a livello mediatico e l'arrivo di uragani e tempeste tropicali a esso legate in California. L'analisi del discorso meteorologico, che aveva già rappresentato l'arrivo di *El Niño* e dei suoi effetti in California prima ancora che dal cielo cadesse una goccia di pioggia, ha fornito a Sturken molti interessanti spunti di riflessione:

- il discorso scientifico meteorologico era in realtà debitore nella sua struttura del modello nazionale: il fenomeno disastroso arriva da oltre i confini della nazione e il suo nome è spagnolo. Come tutte le periodiche influenze invernali – la cinese, l'australiana, la russa solo per citarne alcune – anche i fenomeni atmosferici vengono da un altrove per invadere il territorio nazionale<sup>40</sup>;
- la rappresentazione della nazione sulla mappa rende disponibile secondo Sturken la possibilità di immaginare un "mass subject" ciò che in semiotica probabilmente definiremmo un attante collettivo;
- la catastrofe imminente permette di rifondare l'identità data dalla cittadinanza che si rinnova attraverso i rituali collettivi di *preparedness* (prepararsi comprando le riserve alimentari e adottando le misure per proteggere la propria abitazione o al limite mettersi in colonna per fuggire);
- nascono sull'onda dell'emozione spesso giustificazioni all'evento: l'identità della California è da sempre legata all'attesa della catastrofe, il *Big One*, che distruggerà una delle regioni più prospere, felici della Terra e continuamente proiettata nel

---

<sup>40</sup> Si pensi al fatto che in Italia la pioggia insistente è causata sempre da una "perturbazione atlantica" che riesce a superare le Alpi, e il caldo afoso viene dall'"anticiclone delle Azzorre".

futuro (è una delle immagini irradiate dalle città californiane come San Francisco, per esempio dopo lo stesso disastroso terremoto che la colpì nel 1906 [Dickie, 2008: 201 e ss.]; o come Los Angeles da sempre rappresentata al cinema, pensiamo a film come *Blade Runner* [1982], come la città del futuro), ultima frontiera dei padri fondatori degli Stati Uniti. La colpa per aver inventato “lo stile di vita” e la prosperità sarà ripagata con la distruzione.

L’analisi della Sturken rende l’idea di quanto il regime che abbiamo definito di premediazione e le pratiche di *preparedness* non abbiano solo un valore pratico e strumentale, ma quanto siano strettamente legate anche a questioni politiche e identitarie e alla natura del patto sociale che tiene insieme una comunità.

L’analisi del concetto di *preparedness* e a come esso sia stato utilizzato in seguito agli attentati del 7 luglio del 2005 a Londra in diversi testi e siti internet dedicherò parte della sezione d’analisi.



## 4. PREVENT, PURSUE, PROTECT AND PREPARE: DIFENDERE LONDRA DAL PERICOLO

### 4.0. Londra e gli attentati del 7 luglio

Il 7 luglio del 2005 la città di Londra è stata colpita dal più grande e sanguinoso attentato terroristico della sua storia: quel giorno quattro attentatori suicidi, affiliati a seguito delle rivendicazioni alla rete di Al-Qaida, si fecero saltare in aria su tre treni della metropolitana, intorno a Liverpool Street, Russell Square e Edgware Road, e su un autobus in Tavistock Square. Tra le 8:50 della mattina, momento della detonazione quasi simultanea delle bombe nella metropolitana, e le 9:47, momento dell'esplosione della bomba sull'autobus, la capitale inglese fu interamente sconvolta. Il traffico al centro della città fu bloccato e per molti giorni intere linee della metropolitana rimasero chiuse. Alla fine di quella giornata si contarono 52 morti e più di 700 feriti.

Il 21 luglio 2005 altri quattro attentatori cercarono di farsi esplodere su tre treni della metropolitana, all'altezza di Shepherd Bush, Oval e Warren Street e su un autobus in Shoreditch, questa volta fallendo.

A seguito degli attentati le autorità politiche e il governo sentirono la necessità di rafforzare ulteriormente tutti i meccanismi di prevenzione del rischio terroristico, e di protezione e preparazione di fronte al verificarsi di attentati.

Già dopo gli attentati di New York, come vedremo, le istituzioni centrali e locali avevano avviato un programma di preparazione e protezione in vista sia di attentati sia più in generale del sopravvenire di altre emergenze (di natura soprattutto climatica).

Per quanto riguarda il pericolo terroristico sin dal 2003 il governo inglese aveva messo a punto una strategia denominata CONTEST, *Countering International Terrorism Strategy*, che si articola in quattro punti detti *4Ps: Prevent, Pursue, Protect & Prepare*<sup>41</sup> che possiamo tradurre come prevenire, dare la caccia, proteggere e preparare. Il documento definisce i quattro punti in questo modo:

6. The PREVENT strand is concerned with tackling the radicalisation of individuals.

---

<sup>41</sup> Le relazioni *Countering International Terrorism* e *Addressing Lessons from the Emergency Response to the 7 July 2005 London Bombings. What we learned and what we are doing about it* sono scaricabili alla pagina: <http://security.homeoffice.gov.uk/counter-terrorism-strategy/about-the-strategy/>

7. The PURSUE strand is concerned with reducing the terrorist threat to the UK and to UK interests overseas by disrupting terrorists and their operations.
8. The PROTECT strand is concerned with reducing the vulnerability of the UK and UK interests overseas.
9. The PREPARE strand is concerned with ensuring that the UK is as ready as it can be for the consequences of a terrorist attack.

Nella relazione presentata nel luglio 2006 dal Governo al Parlamento inglese si sottolinea, in seguito agli attentati del 7 luglio, il drammatizzarsi del problema e la conseguente necessità di mettere in pratica immediatamente le misure difensive appropriate. Da allora tutte le misure, in particolare di protezione e preparazione, sono state rafforzate e intensificate. E soprattutto è stato rafforzato notevolmente il coinvolgimento dei cittadini nella messa in opera del programma di protezione, come si afferma nei punti 15 e 16 dello stesso documento:

15. Developing and delivering this counter-terrorism strategy involves all parts of Government acting together and taking a joined-up approach to dealing with this complex and wide-ranging threat. Delivery also depends upon partnerships with the police and emergency services, local authorities, and devolved administrations, as well as with the private sector and the voluntary and charitable sector.
16. Perhaps the most important of all these partnerships is between these bodies, led by the government, and our citizens and communities. Public awareness of the threat, understanding of the measures needed to combat it, and active support and cooperation with the police are critical to the success of the strategy.

Il centro della mia analisi, nel quadro delle pratiche di sicurezza così come descritte in questo documento, si concentra sulla comunicazione del rischio da parte delle istituzioni alla popolazione che riguardano in particolare i punti denominati *pursue*, *protection* e *prepare*.

#### **4.1. Il discorso della sicurezza: una definizione**

Come possiamo definire, almeno nei suoi aspetti formali, il discorso della sicurezza così come in queste rappresentazioni si delinea? Indubbiamente esso ha come oggetto un evento futuro e possibile dal quale difendersi. Come abbiamo visto, nel nostro caso tale evento non è calcolabile nell'ordine della probabilità: se certi eventi si verificano con certezza statistica (ad esempio gli incidenti stradali, domestici, ecc...) e colpiscono singoli o gruppi, altri si caratterizzano per essere eventi unici che colpiscono una intera collettività, causando distruzione e morte. Questi eventi si definiscono nel linguaggio comune *catastrofi*. Un attentato terroristico, come quello del 7 luglio, rientra appunto in questa categoria.

Dire che il discorso della sicurezza riguarda un evento futuro, non lo distingue però ancora rispetto ad altri discorsi: anche un racconto di fantascienza, per esempio, riguarda il futuro e può presentarsi come parabola o ammonimento morale. Nell'ambito della letteratura occidentale esiste la tradizione della letteratura distopica (*1984* di George Orwell ne è un

esempio) o nel cinema esiste il genere fantascientifico e *horror* in cui spesso si rappresentano catastrofi e disastri probabili, a volte anche con intenti politici o morali (Sontag, 1965).

Occorre quindi aggiungere che il discorso della sicurezza deve essere inteso come vero o meglio verosimile e, dal punto di vista del contratto enunciazionale che implica, chiede di essere creduto. Riguarda un evento che non è accaduto, quindi non fa ancora parte della nostra esperienza, ma che non è falso, anzi chiede che lo si consideri vero o perlomeno verosimile (Dupuy, 2005). Dalla forza e dallo statuto veridittivo che un discorso della sicurezza riesce a imporre, inscrivendosi nella storia a venire di una comunità, dipende la sua efficacia. Un discorso della sicurezza che non riesca a imporre la verosimiglianza degli scenari tracciati fallisce, perché non riesce a indirizzare le azioni di prevenzione.

Ma ancora non siamo riusciti a distinguere il discorso della sicurezza da un oroscopo, una profezia di sventura o la pratica della divinazione che, al pari del primo, chiedono di essere creduti. A questo punto agli elementi modali (il possibile) e temporali (il futuro) occorre aggiungere il gioco di verità implicato dal discorso della sicurezza: esso si staglia sul fondo di un rapporto di potere che lega i cittadini allo Stato e che è retto da una serie di tecnologie politiche e da un insieme di saperi e pratiche sociali che, nel regime di veridizione che caratterizza la nostra cultura, sono considerati veri.

Perché il discorso della sicurezza è considerato vero o verosimile mentre gli oroscopi e l'esercizio di arti divinatorie in questo campo, non lo sono? O forse dovremmo dire meglio perché quel tipo di pratiche non sono più considerate vere e utili per proteggere la vita di una comunità? Il processo di modernizzazione e secolarizzazione ha fatto saltare il guscio protettivo garantito dall'ordine trascendente della religione e ha imposto la ricerca di nuovi meccanismi difensivi, soprattutto simbolici, di fronte al rischio (Esposito, 2004: 52). Le varie forme di verità sono il risultato di "giochi strategici di azione e reazione, di domanda e risposta, di dominazione e sottrazione" (Foucault, 1974: 84 trad. it.), e oggi è l'effigie dell'istituzione o della scienza ufficiale, quanto lo erano in passato i segni dell'oracolo, del mago o del profeta, a garantire la verità. Non è più il sacerdote e il pastore di anime, grazie alla preghiera ad assicurare la salvezza, ma è lo stato con i suoi apparati (sanitario, di sicurezza e protezione sociale) a proteggere la nostra vita. Non è più l'anziano capace di leggere i segni della natura a prevedere il tempo, ma un metereologo, spesso con la divisa dell'aviazione, o un esperto legittimato dalla scienza a dirci se pioverà o meno.

Infine il paradosso del discorso della sicurezza è che chiede di essere ritenuto vero al fine di essere falsificato: si mette così in campo una previsione che deve essere negata. Il processo

di immunizzazione dal punto di vista narrativo è dunque la rappresentazione di un evento possibile, quello catastrofico, che deve essere in qualche modo negato.

Proviamo così a definire i tratti caratteristici del discorso sulla sicurezza: esso riguarda un possibile evento futuro che mette in pericolo la vita collettiva; il fine di tale discorso è evitarne o contenerne i danni derivanti o sopravvivere a esso nel momento in cui si verifica; la sua efficacia comunicativa dipende dal rapporto di potere che viene instaurato tra l'enunciatore, che è dotato di un sapere (scienza) o di un potere (autorità civile), e l'enunziatario (la comunità/popolazione).

#### **4.2. Corpus, metodologia e obiettivi d'analisi**

La scelta è quella di concentrarmi sui testi verbali e visivi prodotti dalle istituzioni per realizzare i vari obiettivi (programmi narrativi) che il governo inglese si è posto con la strategia denominata *4Ps*.

Adotterò la metodologia tradizionale della semiotica testuale (Greimas, 1983; Eco, 1979; Pozzato, 2001), con l'obiettivo di descrivere l'enciclopedia (Eco, 1984) sottesa alle pratiche di sicurezza nel loro complesso e in particolare di descrivere come viene rappresentato il pericolo e il valore della sicurezza e della difesa della comunità. La mia scelta però è di non seguire un ordine rigido nell'analisi dei testi, bensì di articularli tra di loro.

Per esempio, come vedremo nel caso del poster *Trust Your Senses*, sarà necessario da una parte far riferimento alla storia del logo *7Million Londoners/ILondon* e alla relativa campagna e, dall'altra, al concetto di *suspicious behaviour*, come costruito nelle campagne della *Metropolitan Police*. Inoltre, nell'analisi della fase di protezione, mi troverò obbligato a ricostruire i riferimenti ai concetti molto importanti di *preparedness* e *resilience*, e alla loro storia. Infine gli attentati del 7/7 si inseriscono in un più generale cambiamento nella rappresentazione del rischio terroristico inserito tra i "future major emergencies, whatever the cause", come recita al punto 88 il documento *Addressing lessons from the emergency response to the 7 July 2005 London Bombings*. Ciò vuol dire che dobbiamo inserire il rischio terroristico nella voce più generale delle catastrofi possibili, in particolare quando passeremo a parlare delle pratiche di protezione e preparazione.

Ogni testo diviene quindi anche una porta d'accesso che rinvia ad altri testi, che costituiscono nel loro complesso ciò che potremmo chiamare *formazione discorsiva*, dove il discorso in questione è quello della sicurezza con le sue regolarità, i suoi funzionamenti e le sue trasformazioni. Intendo organizzare l'analisi seguendo questo principio di concatenazione

dei testi: non quindi l'analisi di un testo, ma di un intero corpus, concepito come formazione discorsiva.

Articolerò il corpus seguendo in parte la *CONTEST strategy*, delle varie fasi della pratica di sicurezza: sorveglianza, protezione e preparazione. Possiamo pensare queste tre fasi come dei programmi narrativi all'interno di uno più generale che possiamo chiamare *pratica di sicurezza*. L'oggetto della pratica di sicurezza è, come recita il punto 41 del documento *Countering International Terrorism*: "to reduce the risk from international terrorism, so that people can go about their daily lives freely and with confidence" (il testo verrà ripreso all'interno del sito UK resilience), cioè appunto garantire la vita e la serenità dei cittadini di fronte alla minaccia terroristica. Come ho detto però nelle ultime fasi del programma di protezione e preparazione rientra non solo il rischio terroristico ma anche tutto ciò che più generalmente può minacciare la vita comune.

Tutti i testi che prenderò qui in analisi sono accomunati dal fatto che invitano il cittadino a immaginare un rischio verosimile e futuro. Sono per essere più precisi dei testi che istruiscono a delle pratiche (Fabbri, 2005). Occorre dunque precisare che quando userò il termine "pratica" mi riferirò sempre all'analisi sempre di un testo che però istruisce a una pratica<sup>42</sup>. Ciò che distingue queste pratiche istruite nelle tre fasi che ho individuato è la modalità di esistenza del rischio.

Le *pratiche di sorveglianza* sono quelle che si attuano per esempio nella metropolitana. Si chiede agli utenti e alla popolazione di segnalare movimenti sospetti e azioni sospette di cui possono essere testimoni. In questa fase l'attentato terroristico è un anti-PN che alcuni anti-soggetti *vogliono* attuare. Da un punto di vista semiotico parliamo di un PN virtualizzato.

Nella *pratica di protezione* siamo invece di fronte alla costruzione di una re-azione preventiva: l'attentato non c'è stato ma la comunità pone in essere una serie di misure di contenimento della sua forza distruttiva immaginata; oppure l'evento disastroso non si è ancora verificato ma potrebbe accadere da un momento all'altro. Così come una fortezza reca in sé già inscritta, come in negativo, l'immagine dell'esercito "immaginato" che la assalirà, così i comportamenti delle persone o la struttura degli edifici vengono ripensati a partire dalla immaginata forza d'urto che un attentato o un evento disastroso potrebbe avere sulla vita individuale e collettiva. Le pratiche di protezione sono pensate quindi a partire dall'immagine di un attentato che degli individui *possono* e *sanno* (competenza) realizzare, o di un evento

---

<sup>42</sup> Questo vuol dire che ciò che affronterò qui non è esattamente l'analisi di una pratica come potrebbe essere, ad esempio, analizzare in contesto una esercitazione di preparazione a una emergenza. Ciò che faccio qui è analizzare i testi che istruiscono i soggetti a mettere in atto delle azioni e delle pratiche.

possibile che può verificarsi. Da un punto di vista semiotico parliamo quindi di un PN attualizzato.

Nella *pratica di preparazione* siamo di fronte al fatto ormai compiuto, cioè l'attentato o l'evento pericoloso è avvenuto e il soggetto si deve proiettare nel dopo-disastro. Una pratica di preparazione durante la guerra fredda era per esempio, in alcuni paesi, la costruzione di rifugi antiatomici nel caso di una guerra nucleare o la preparazione di valigette con il necessario per la sopravvivenza. Ci troviamo in questi casi di fronte a un PN realizzato, in quanto l'anti-PN dei terroristi o delle forze avverse alla comunità (siano esse naturali o meno) è stato posto in essere.

Il PN della sicurezza si costruisce quindi strategicamente sulla base della costruzione simulacrale del nemico o dell'agente distruttivo per la messa in atto di azioni più generalmente protettive. La prevenzione è dunque una re-azione reale ad azioni immaginate prospettate come possibili.

Possiamo articolare il corpus come segue:

- pratiche di sorveglianza: prenderò in esame la campagna *Trust Your Senses* messa in atto dalla *Greater London Authority* e le campagne della *Metropolitan Police*. In questi casi si invita a sorvegliare affinché il nemico che *vuole* mettere in atto un attentato, non giunga al punto di *poterlo e saperlo* fare. A questo aggiungerò l'analisi della campagna *One London* con la relativa costruzione dell'immagine della comunità dopo il 7/7. Questa sezione, dedicata a una analisi della rappresentazione del rischio terroristico, costituirà buona parte della presente analisi;
- pratiche di protezione: analizzerò la campagna *London Prepared*, così come è possibile prenderne visione su internet. Analizzerò inoltre i concetti di *preparedness* e *resilience* applicati alla comunità-metropoli. In questi casi il pericolo è immaginato non come possibile ma certo, il problema è quando esso avverrà. La preparazione consiste nell'organizzare una reazione preventiva;
- pratiche di preparazione: l'evento disastroso è già avvenuto e occorre garantire la sopravvivenza e il ritorno a una vita normale. Questa fase è sempre rappresentata all'interno del sito *London Prepared*.

Molti di questi testi sono poster, quindi combinazioni di immagini e parole che invitano a immaginare il nemico, il pericolo e la comunità, divenendo anche il luogo di definizione dei significati e delle categorie sociali.

Con Nicholas Mirzoeff, sulla scorta degli studi sociologici di Michel De Certeau, vedo in questi testi la possibilità di descrivere una cultura visuale come “una tattica [che] viene adottata quando vediamo il nemico, nella società del controllo in cui viviamo” (Mirzoeff, 1999: 38-39 della trad. it.). L’immaginazione gioca in questo contesto una particolare e forse nuova funzione che Arjun Appadurai ha definito in questo modo:

per comprendere questo ruolo dobbiamo mettere assieme la vecchia idea di immagine – soprattutto immagine riprodotta meccanicamente (...); l’idea di comunità immaginata (in senso andersoniano); e l’idea francese di *imaginaire* come panorama costruito di aspirazioni collettive (...) Immaginare, immaginato, immaginario: si tratta in tutti i casi di termini che ci dirigono verso qualcosa di criticamente originale nei processi culturali globali: *l’immaginazione come pratica sociale*. Non più pura fantasia (oppio dei popoli, le cui attività reali stanno altrove), non più pura via di fuga (da un mondo definito prima di tutto da più concreti obiettivi e strutture), non più passatempo per le *élites* [...] e non più pura contemplazione [...] l’immaginazione è diventata un campo organizzato di pratiche sociali, una forma di opera (nel duplice senso di lavoro fisico e di pratica culturale organizzata), e una forma di negoziazione tra siti d’azione (individui) e campi globalmente definiti di possibilità. (Appadurai, 1990: 50 della trad. it.)

Quello che qui cercherò di fare è descrivere i modi in cui viene immaginata la comunità da proteggere (e che si deve proteggere), il nemico e il pericolo, cioè descrivere la pratica di sicurezza come pratica sociale che istruisce una collettività a immaginare Sé, nella dimensione individuale e nell’appartenenza a una entità collettiva, e l’Altro.

#### **4.3. Le pratiche di sorveglianza: difendere la comunità**

Nella analisi delle pratiche di sorveglianza mi concentrerò prima di tutto sulla comunicazione all’interno del sistema dei trasporti pubblici londinesi, e in particolare sull’analisi del poster *Trust Your Senses* che dal 2007 rappresenta il principale strumento di comunicazione utilizzato dalle istituzioni per invitare la popolazione a sorvegliare. Questo testo sarà centrale per la costruzione del corpus relativo: il logo *7mIllion Londoners/one London* e il concetto di *suspicious behaviour*, presenti nel poster, mi porteranno a collegare a esso i testi relativi alla campagna *We are Londoners*, *We are One* e quelli delle campagne antiterrorismo della *Metropolitan Police*.

Da un lato la storia del logo ci riporta infatti alle settimane seguenti l’attacco terroristico, con il lancio della campagna *One London* e i manifesti *We stand united with our customers*, ideata e portata avanti dalla *Greater London Authority*. Dall’altro è possibile reperire la definizione e la rappresentazione dell’azione sospetta nelle campagne antiterrorismo messe in atto dalla *Metropolitan Police*. Analizzerò quindi i poster della polizia e i due messaggi radiofonici realizzati per le campagne 2006, 2007 e 2008.

Mi è sembrato inoltre molto utile tracciare un paragone tra queste campagne e quelle istituzionali messe in atto dal governo inglese durante la Seconda Guerra Mondiale, in quanto credo che esso faccia emergere, nei differenti (e simili) stili di rappresentazione, le diverse strategie di difesa poi poste in essere.

#### 4.4. La campagna “Trust Your Senses”

Ciò che colpisce, arrivando nella capitale inglese, è l’onnipresenza di un manifesto che si può trovare in vari punti di ogni stazione della metropolitana e a ogni fermata degli autobus. Si tratta del poster *Trust your senses* (figura 1)<sup>43</sup>. Il manifesto si compone di una parte superiore a fondo nero e di una fascia inferiore a fondo bianco. In alto a destra troviamo la scritta *7mIllion Londoners/one London* (sette milioni di londinesi/una sola Londra). Nella parte inferiore troviamo una lista di istituzioni: *Mayor of London* (il sindaco di Londra), *Metropolitan Police* (polizia della zona metropolitana), *City of London Police* (polizia della città di Londra), *British Transport Police* (polizia britannica dei trasporti) e *Transport for London* (trasporti per Londra). La disposizione corrisponde in parte a un *layout* convenzionale che pone gli autori di un messaggio in basso, come per esempio si fa firmando una lettera, e i destinatari del messaggio in alto, come si fa sempre in una lettera appellandosi alla persona a cui si scrive.

Nella parte centrale su fondo nero, collocati in verticale l’uno sotto l’altro<sup>44</sup>, si stagliano un occhio azzurro, un orecchio di colore bruno e delle labbra rosse. All’altezza dell’occhio ritroviamo la scritta *If you see*, all’altezza dell’orecchio la scritta *or hear anything suspicious* e all’altezza delle labbra la scritta *tell our staff or the police immediately*, in cui il rapporto tra messaggio scritto e rappresentazione visiva sembra, almeno a un primo sguardo, puramente illustrativo. Il messaggio si conclude con l’imperativo *Trust your senses* che costituisce, per la rilevanza data dall’uso di un carattere di maggiori dimensioni e l’allineamento centrale, lo slogan del manifesto.

Il messaggio è suscettibile di almeno tre tipi di traduzione, secondo come si voglia interpretare il pronome *you*:

- *you* si può riferire ai londinesi e può quindi essere tradotto con l’italiano “voi”;
- *you* si può riferire a quel particolare londinese che sta leggendo in un momento *x* e in un posto *y* il manifesto e può quindi essere reso con l’italiano “tu”;

---

<sup>43</sup> Tutte le immagini sono fornite nella appendice 1.

<sup>44</sup> Esiste una versione anche orizzontale, in cui *layout* è invariato ma il manifesto si sviluppa da sinistra verso destra.

- *you* può essere interpretato con valore impersonale. Si può dire per esempio “sono cose a cui non pensi finché non ti succedono” oppure, esprimendo lo stesso significato, “sono cose a cui non si pensa finché non succedono”, in cui il tu della prima frase è usato non per indicare quell’enunciatario in particolare ma una generalità, e può essere reso anche alla terza persona (in inglese dal pronome *one*). In italiano questa terza possibile interpretazione può essere resa di nuovo impiegando il pronome “tu”.

Quindi il messaggio può essere tradotto come: “se vedete/o sentite qualcosa di sospetto/ditelo al nostro personale o alla polizia immediatamente” oppure “se vedi o senti/qualcosa di sospetto/dillo al nostro personale o alla polizia immediatamente”. Allo stesso modo lo slogan può essere tradotto come “credete ai vostri sensi” o “credi ai tuoi sensi”, seppure in questo caso sembra più naturale interpretare *you* al singolare ed escludere, dato l’imperativo, l’impiego con valore impersonale. A mio avviso le diverse attualizzazioni sono ugualmente probabili e giocano un ruolo molto importante nella costituzione degli attori implicati sia nel testo che nella pratica di sicurezza.

#### **4.5. Percorsi di interpretazione e percorsi di identificazione**

Soffermiamoci ora sul testo verbale, che si presenta in forma condizionale: se si verifica la condizione X allora compi l’azione Y. Il messaggio non indica quindi una certezza ma costruisce l’azione come evento probabile<sup>45</sup>. Siamo cioè di fronte a quello che Foucault chiamava “il problema dell’irruzione dell’avvenimento” (Foucault, 2004a: 33 trad. it.) e a una dimensione specifica della sicurezza che rinvia “a eventi possibili, a ciò che è temporaneo e aleatorio, e che bisogna inscrivere in uno spazio dato” (ib.: 29 trad. it.). Le pratiche di sicurezza strutturano così un ambiente in funzione di possibili eventi, trasformandolo in uno spazio di sicurezza. A questa caratteristica propria del discorso della sicurezza leghiamo anche una caratteristica più generale dell’esercizio del potere (il manifesto è il messaggio che le istituzioni e gli organi di sicurezza inviano a una popolazione), che si presenta come “un insieme strutturato di azioni che verte su azioni possibili [...] un modo di agire su un soggetto, o su dei soggetti, che agiscono in virtù del loro agire e del loro essere capaci di azioni” (Foucault, 1982: 248 trad. it.). Abbiamo quindi da una parte un insieme di possibili eventi e

---

<sup>45</sup> La possibilità che un attentato da evento probabile diventi evento concreto è “misurato” dal *threat level* verificabile su diversi siti governativi: da quello del ministero dell’Interno (<http://www.homeoffice.gov.uk/security/current-threat-level/>) al sito dei servizi di sicurezza (<http://www.mi5.gov.uk/output/Page16.html>). L’indice di rischio è fissato in base a un protocollo anche questo pubblico (<http://security.homeoffice.gov.uk/counter-terrorism-strategy/about-the-strategy/threat-levels>).

dall'altra un insieme di possibili (re)azioni che i soggetti, componenti della popolazione, sono chiamati a realizzare nel caso la condizione si verifichi. Ritornando alle parole di Appadurai questo poster rappresenta una forma di “negoziante tra siti d'azione (individui) e campi globalmente definiti di possibilità” (1990: 50 della trad. it.), che passa però prima di tutto attraverso la costruzione/rappresentazione del soggetto della comunità.

Formulo la questione che vorrei affrontare proprio in questi termini: come il testo costituisce il soggetto, utente dei trasporti londinesi, come soggetto del fare e più precisamente come operatore di una pratica di sorveglianza? Per far questo l'analisi deve però muoversi su due livelli di pertinenza (Fontanille, 2006): il primo è il livello del testo e della sua organizzazione interna, il secondo è il livello della situazione di interazione tra il poster, che istruisce alla pratica, e l'utente del trasporto londinese.

La mia ipotesi è che il manifesto proponga una serie di percorsi interpretativi (reperibili a livello d'analisi dell'organizzazione interna del testo), che per l'utente del trasporto londinese rappresentano una serie di percorsi identificativi possibili (reperibili a livello d'analisi della situazione) alla fine dei quali egli può riconoscersi nel soggetto *you* e costituirsi ed essere costituito come componente della comunità prima e soggetto del fare (sorvegliare) poi.

#### **4.6. La popolazione: pratiche governamentali**

In primo luogo il testo deve avere alla propria base il “sistema delle differenziazioni che permette di agire sulle azioni degli altri” (Foucault, 1982: 251 trad. it.) che è reperibile a livello attanziale nel rapporto tra un Destinante e un Soggetto (e Destinatario). Come detto in precedenza i ruoli, sull'asse di comunicazione, sono reperibili nell'organizzazione topologica del poster in cui, secondo un *layout* consolidato, i mittenti sono posti in chiusura del testo, attraverso i vari loghi delle istituzioni, mentre i destinatari in testa. Centrale nell'organizzazione del poster risulta essere proprio la costituzione processuale dell'attore con ruolo di Destinatario e Soggetto.

Cominciamo quindi dall'analisi del logo che compare in alto a destra. Esso fonde, in un'unica soluzione grafica, la “popolazione”, rappresentata come una moltitudine formata da sette milioni di individui, con il “territorio”, caratterizzato dalla propria unità (e indivisibilità), cioè *London*. In termini di aspettualizzazione attoriale ci troviamo di fronte a una unità partitiva e a una totalità integrale compresenti.

Il logo costruisce e permette di immaginare le due entità, il territorio e la popolazione, oggettivandole attraverso il dato statistico e quello toponomastico (con il suo referente ideale nelle mappe che rappresentano le linee della metropolitana, dei treni e dei tragitti degli

autobus). In questo senso la popolazione, il territorio (e il rischio) non sono entità oggettive né entità percepibili nella loro totalità, ma sono costruite, oggettivate, immaginate e gestite dall'insieme di "istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale" (Foucault, 2004a: 88) e nei dispositivi di sicurezza "i suoi meccanismi essenziali" (ib.: 87). Si fa qui riferimento al potere di governo e alle pratiche della governamentalità come "modo in cui il potere politico controlla e regola le popolazioni e i beni materiali" (Demaria, 2006: 197).

Non è un caso che Foucault (2004a) abbia posto molto l'accento su strumenti quali i censimenti, la toponomastica e la topografia nell'analisi delle pratiche e dei testi della sicurezza. Benedict Anderson in *Comunità immaginate* (1983) ha descritto questi strumenti come dispositivi che, "quantificando e serializzando le persone" e rendendo "dicibile lo spazio politico" (Anderson, 1983: 19 trad. it.), hanno plasmato l'immaginario collettivo e posto le basi per la nascita e lo sviluppo delle comunità nazionali. In Foucault invece il problema era descrivere i dispositivi di sapere e potere per la messa in sicurezza della città e per garantire in particolare la circolazione e la vita quotidiana. Egli pone l'accento sulla pianificazione urbanistica (2004a: 29 trad. it.) e sulla nascita della statistica (ib.: 84-85), come strumenti indispensabili per l'esercizio delle pratiche governamentali.

L'ipotesi che sostengo è che, a livello narrativo, la pratica di sorveglianza costruisca al medesimo tempo il suo Soggetto/Destinatario anche come Oggetto: il messaggio si rivolge alla comunità, che deve attuare un PN di sorveglianza, ma tale PN è l'esercizio di uno sguardo che la comunità deve esercitare su se stessa (come poi vedremo il nemico è "within our communities" ed è potenzialmente un cittadino britannico). Da un punto di vista narrativo ritroviamo così un medesimo attore che ricopre sincreticamente due ruoli attanziali.

A mio avviso i lavori di Anderson e Foucault ci aiutano a inquadrare meglio la doppia natura di una entità collettiva sottoposta a una duplice strategia di rappresentazione, una soggettivante (comunità) e l'altra oggettivante (popolazione).

#### **4.7. La comunità: Londra e i londinesi**

Il logo *7mIllion Londoners/one London* rappresenta la comunità come destinatario del messaggio. La fusione tra i sette milioni di londinesi e la loro città è ben rappresentata nella forma del logo che permette di immaginare le due entità collettive, mai interamente percepibili nella loro interezza. Seppure quella londinese non sia una comunità nazionale, mi pare che i principi evidenziati da Anderson siano qui perfettamente validi e applicabili.

Il logo è nato all'indomani degli attentati del 7/7 su iniziativa della *Greater London Authority*<sup>46</sup>, all'interno della campagna *One London*. Nell'estate 2005 manifesti con le scritte *7million Londoners* e *One London* in caratteri cubitali furono affissi dappertutto e in particolare attorno alle stazioni della metropolitana colpite negli attacchi. Ciò che preoccupava molto le autorità politiche era il verificarsi di una eventuale ondata di violenza e razzismo contro le comunità musulmane e non solo<sup>47</sup>. Il chiaro fine della campagna è appunto quello di “serrare le fila” e costruire un senso forte della comunità e dell'unità della città di fronte alla minaccia terroristica.

Le due scritte sono poi divenute dei loghi per i manifesti affissi, qualche settimana dopo, in occasione del ripristino completo delle linee della metropolitana<sup>48</sup>. In questa serie di poster si vede una foto dei dipendenti della metropolitana londinese, ritratti in gruppo, e si può leggere un testo che recita (figura 2):

We stand united with our customers  
When an incident occurs, we place our lives in each other's hands. Depending on who is on shift at London Underground these hands could be black or white, male or female, young or old.  
We work in diverse multifaith environment and acknowledge our responsibility for each other.  
We are united in the face of these attacks.  
Londoners will not be divided

Nell'ambito della psicologia dell'emergenza il poster sarebbe una delle manifestazioni della cosiddetta “fase della luna di miele” che caratterizza la vita della comunità nel periodo compreso tra una settimana e i due anni successivi al disastro. Nella fase della luna di miele “per i sopravvissuti è forte la sensazione di avere condiviso con altri una esperienza difficile e di essere riusciti a superarla” (Lavanco e Novara, 2003: 27).

---

<sup>46</sup> La *Greater London Authority* (GLA) è l'istituzione di governo della città di Londra. Riunisce tutte le 33 municipalità londinesi e la *City London Corporation* (che è la municipalità della *City of London*). Il Sindaco di Londra (attualmente Boris Johnson che ha da poco sostituito Ken Livingstone) ne è il portavoce e il responsabile, affiancato da una Assemblea composta da venticinque membri. Del GLA group fanno parte anche *Transport for London* (responsabile dei trasporti londinesi), *Metropolitan Police* (la polizia dell'area metropolitana), *Authority London Development Agency* (agenzia per lo sviluppo di Londra) e *London Fire and Emergency Planning Authority* (i vigili del fuoco e l'autorità per la pianificazione delle emergenze).

<sup>47</sup> Ricordo che dopo l'11 settembre negli Stati Uniti si verificarono diversi casi di violenza, alcuni a danni per esempio di sikh che, indossando il turbante, venivano associati alla figura di Osama Bin Laden. Inoltre il 2005 è stato segnato da forti tensioni per quanto riguarda il problema dell'integrazione, sia in Inghilterra sia più generalmente in Europa. Si pensi alle rivolte delle banlieues parigine che scoppiarono solo qualche mese dopo gli attentati di Londra.

<sup>48</sup> Devo ringraziare l'Acton Depot, il deposito del *London Transport*, per avermi concesso di visionare copia dei poster della metropolitana.

Il soggetto grammaticale del messaggio è un “we” che sta appunto per i lavoratori del *London Transport*. Lo slogan del messaggio descrive un atteggiamento di resistenza e solidarietà che accomuna lavoratori e clienti di fronte al verificarsi di possibili incidenti. Viene veicolato inoltre un senso di fraternità e solidarietà che va oltre il rapporto cliente-azienda: l’atto di mettere la propria vita nelle mani degli altri, riconoscendo la responsabilità di ognuno di fronte all’altro nei momenti di difficoltà, viene dal senso di una comune appartenenza. Infine il messaggio si chiude con un salto a livello enunciativo particolarmente significativo: se il soggetto del messaggio è un “we” che sta per i dipendenti della metropolitana e il topic è il rapporto lavoratori-clienti nel caso di incidenti, alla fine il messaggio pone al centro i *Londoners*, con un salto non precedentemente segnalato. Così il testo e la fotografia si caricano di una nuova valenza: non si parla solo dei lavoratori della metropolitana e dell’ambiente lavorativo del *London Underground*, ma tutta la strategia retorica del poster è basata sull’*exemplum*, dove i dipendenti della metropolitana e l’ambiente lavorativo del *London Underground* sono in piccolo ciò che in generale è in realtà Londra e i londinesi.

La campagna *One London* non si è comunque conclusa immediatamente dopo il 7/7, anzi è ancora in corso e portata avanti in particolare attraverso un sito internet<sup>49</sup>. Quello che vorrei fare ora è appunto vedere brevemente come è strutturata tale campagna e quali sono i valori trasmessi e collegati agli attentati del 7/7, a partire dal sito stesso.

Il sito della campagna è ospitato sul dominio della *Greater London Authority* ([london.gov.uk](http://london.gov.uk)) e si presenta dunque come il sito ufficiale di una istituzione. Nel banner si può vedere una folla di persone esultanti con in primo piano una ragazza. Infine il logo ufficiale e slogan della campagna *We are Londoners* è scritta in rosso e nero, così da permettere la doppia lettura dello slogan: *We are Londoners, We are One* (figura 3).

Nella sezione *About the campaign* si può chiaramente vedere come la campagna tuttora in corso sia diretta conseguenza e continuazione di quella lanciata subito dopo gli attentati:

The 'We are Londoners, We are One' campaign celebrates the fact that London is one of the most diverse cities in the world. It is one of the things that makes it a great city to live in and visit.

The campaign follows on from the successful 'Seven million Londoners, one London' campaign launched after the events of 7 July 2005. Hundreds of thousands of posters, stickers and badges were sent out to Londoners as part of the campaign, showing that the people of the capital were proud to be part of a united city.

---

<sup>49</sup> [www.london.gov.uk/onelondon](http://www.london.gov.uk/onelondon). Utilizzerò nella mia analisi il modello proposto da Cosenza (2008).

Nella sezione è poi possibile acquistare i vari adesivi e spille con loghi e slogan della campagna, scaricare sfondi per computer e cellulari e infine mettere il logo sul proprio sito internet.

Il sito<sup>50</sup>, sin dalla *homepage*, descrive la campagna come una “celebration of London as one of the world's most multicultural cities”. Ciò che colpisce è la strategia enunciativa utilizzata, che si muove tra una presa oggettivante (terza persona) e una soggettivante (prima persona plurale). Questo è particolarmente evidente cliccando sul link *about us*. Sulla *homepage* tale link è riportato sia sulla barra verticale a sinistra che in basso, accompagnato da una foto che ritrae tre persone (una donna, un ragazzo e una ragazza diversamente abili), in mezzo a una folla in Trafalgar Square (è riconoscibile dietro l'edificio della *National Gallery*).

La sezione *About us* si apre con il seguente testo:

Who are the seven million Londoners who live in this city? They cover a huge range of nationalities, cultures and faiths. The story of London is told in its people, so find out more on these pages about who we are and what we do.

Try our 'know it all' quiz to find out if you really do know everything about us, or see the fast facts section for some of the more surprising points about London and its people.

In our slideshow, you can see some of the many events and festivals held in London, giving you a visual reminder of how diverse this great city is.

La strategia enunciativa utilizzata è piuttosto particolare. Generalmente la sezione *About us* è una descrizione della persona, della organizzazione o della azienda a cui il sito fa capo. In questo caso l'espressione è utilizzata diversamente: in primo luogo viene fornita una descrizione degli abitanti della città (sette milioni di londinesi), la cui principale caratteristica è di provenire da nazioni, culture e fedi diverse. Il sito propone poi un percorso di conoscenza: un quiz, una pagina con una serie di informazioni (che passano comunque su tutte le pagine del sito su un ticker posto in basso a sinistra) su “Who we are and what we do” e infine una serie di foto (sezione “See us”). La strategia enunciativa fin qui è ancora poco chiara: il noi è inclusivo o esclusivo? Il sito è rivolto a chi londinese non è o ai londinesi?

La risposta ci viene data già cliccando sulla prima sottosezione relativa al quiz, che si apre con la domanda: “How much do you know about other Londoners?”. Nel confronto tra la pagina del quiz e la pagina *about us* emerge chiaramente la strategia enunciativa del sito: l'*us* è inclusivo e la sezione *about us* non è, come siamo abituati a pensare e vedere in tutti i siti, la descrizione e presentazione dell'organizzazione o della persona a cui il sito fa capo, bensì si rivolge allo stesso utente in quanto parte di un soggetto collettivo unitario: i londinesi. Per

---

<sup>50</sup> In appendice è possibile vederne la mappa.

contrasto la pagina del quiz individualizza, appellandosi all'utente stesso (unità partitiva), cioè lo stacca dall'entità collettiva "londinesi" (unità integrale) a cui però nello stesso tempo viene ascritto: la domanda infatti presuppone la medesima appartenenza a una categoria, quella del londinese, da cui poi scaturisce la richiesta al singolo utente-londinese di testare la propria conoscenza degli "other Londoners". Il sito è dunque dei londinesi e a loro rivolto e quel *us* è inclusivo dell'utente stesso, in una continua oscillazione tra riferimento al "noi" e appellazione diretta al "you". Ci troviamo di nuovo di fronte all'esercizio di uno sguardo interno: siamo noi che ci guardiamo, ci descriviamo, ci definiamo.

Diversa è invece la sezione "Fast Facts", dove si presentano una serie di fatti, preceduti dalla domanda "Did you know that..." seguiti da dieci proposizioni rese in forma oggettiva, cioè attraverso un *débrayage* enunciativo: "London is home to 7.4 million Londoners and that figure is growing rapidly. By 2020, there are likely to be more than 8 million. Londoners speak more than 300 languages". Le frasi, come dicevo in precedenza, appaiono in un ticker permanente e aggiornato ogni volta che ci si muove nel sito.

Infine nella sezione *about us* ritroviamo una serie di foto, inviate dagli stessi londinesi, con immagini di feste o eventi: il capodanno cinese, il Capital Age Festival, l'Europride e l'evento Liberty.

Il sito in questa sezione è dunque una celebrazione dei valori della diversità, della multiculturalità e della convivenza pacifica tra persone che non hanno nulla in comune, se non il fatto di essere londinesi, cioè di aver fatto di Londra la propria "home". La strategia enunciativa del sito è in questo senso molto significativa: si costruisce l'immagine del londinese, si forniscono informazioni su chi è l'abitante di Londra, indirizzando però tale rappresentazione allo stesso abitante della capitale inglese. Così il sito deve fornire sia informazioni oggettive e oggettivate, sia includere in questa rappresentazione lo stesso utente del sito: siamo noi che parliamo di noi, siamo noi che ci vediamo, ci rappresentiamo e ci definiamo e autodefiniamo.

L'inclusione dell'utente nella categoria dei londinesi (*we*) e la sua "chiamata" ad appoggiare la comunità e i suoi valori viene compiuta nella sezione *Our London*, che permette di inviare messaggi e immagini che abbiano al centro il tema della "londinesità", dando per scontato che tale attribuzione sia motivo di orgoglio:

Are you proud to be one of the seven million Londoners? Do you love this city? In this section, we want you to share with us how you feel about London and what you think it means to be 'a Londoner' today. You may also wish to pledge your support to the campaign.

You can also use this section to enjoy London's diversity. Try some of our suggestions for exploring some of the landmarks of the city that show what a mix of people have

contributed to making this city what it is. It's eye-opening to explore London through its many cultural festivals, cuisines, shops and neighbourhoods. We'll start you off with some ideas.

Feel free to tell us about the places **YOU** think make London one of the most diverse cities in the world by emailing us at [onelondon@london.gov.uk](mailto:onelondon@london.gov.uk).

Dopo una prima fase in cui l'utente del sito ricostruisce l'immagine dell'essere londinese (nella sezione *about us*), la sua storia e i suoi valori, in questa sezione lo stesso utente può aderirvi e iscriversi singolarmente in essa. Dal punto di vista della strategia enunciativa è essenziale a tal proposito notare il passaggio dal "we" al "you", ben marcato prima dall'uso enfatico della ripetizione e infine dall'uso del maiuscolo e del grassetto (che secondo le regole della *netiquette* è molto significativo, corrispondendo convenzionalmente a un urlo): questa sezione del sito è specificamente pensata per concentrare l'attenzione non su un soggetto plurale generale (*we*, Londoners) ma su un soggetto singolo (*you*) che deve essere incluso o includersi nel primo soggetto plurale.

Mi concentro qui in particolare sulla sottosezione in questo senso più significativa di tutto il sito, "Proud to be a Londoner", in cui si legge: "stand up and be counted. If you're proud to be Londoner, let us know who you are. Your name will be added to our scroll of Londoners who have signed up to show their support. Please note: your name may be published on this website". L'immagine dell'alzarsi ed essere contato, che richiama l'immagine del banner in cui si vede la ragazza tra la folla che si eleva probabilmente urlando, è molto significativa. Si passa dal punto di vista dell'aspettualizzazione attoriale da un discorso su una unità integrale, i sette milioni di londinesi suscettibili poi di essere affiliati alle varie comunità londinesi (totalità partitive), a una unità partitiva: il singolo utente, che può assumere una propria identità, seppure per pochi secondi, staccandosi dalla folla indistinta dei concittadini.

Il processo di affiliazione, unico momento di vera interattività con il sito, consiste nel mettere il proprio nome nello spazio richiesto e cliccare sul tasto "pledge your support". La scelta del termine impiegato non è banale: "to pledge" vuol dire infatti giurare, promettere e impegnarsi ufficialmente. È usato spesso per indicare i voti religiosi o i rituali di ingresso in confraternite e come sinonimo, nel caso di giuramenti pubblici ufficiali, ha la ancor più formale parola "oath". Mettere il proprio nome e cliccare vuol dire dichiarare il proprio orgoglio di londinese, aderendo al motto della campagna: siamo 7 milioni, siamo 1.

Una volta messo il proprio nome, questo può apparire, seppure per brevi secondi, sul ticker in alto a destra. Il nome è accompagnato dalla proposizione "is proud to be a Londoner" (è orgoglioso di essere un londinese).

Il sito nel percorso di navigazione traccia un PN di conoscenza e autoconoscenza, di riconoscimento dell'altro e di sé in quanto londinesi. Il sito celebra l'orgoglio londinese e chiede al singolo, che si riconosce nei valori della comunità, di dichiarare il proprio sentimento e di renderlo pubblico attraverso una forma di "giuramento" e di appoggio alla campagna.

In questo modo si mettono in campo più dimensioni: Londra, nella sua integralità e unità; i londinesi come collettività indistinta formata da 7 milioni di individui caratterizzati dalla loro diversità; le varie sottocomunità in cui i londinesi possono essere articolati; l'utente del sito, il londinese, a cui si chiede, dopo un processo di immersione e conoscenza della "londinesità", di riconoscersi nella categoria e, appoggiando la campagna, sostenerne il valore fondativo di unità nella diversità.

#### **4.8. Immaginare la comunità**

Mi pare chiaro che la campagna *One London*, subito dopo il 7/7, sia stata pensata come un modo per "serrare le fila" e dare a Londra e ai londinesi un senso di comunità e unità. Vorrei mettere in evidenza qui qual è il rapporto tra questa scelta, eminentemente politica, e gli attacchi del 7/7.

Credo che la campagna *One London* cerchi di fornire ai cittadini gli strumenti per immaginarsi come membri di una comunità e immaginarne gli altri componenti. Benedict Anderson parla in tal senso della possibilità di far vivere nella mente di ognuno l'immagine dell'essere comunità (1991: 25 trad. it.), così che pur non conoscendo mai personalmente tutti i propri compatrioti, e in questo caso concittadini, né sentendo mai parlare di essi, tutti abbiano la consapevolezza del proprio vivere comune.

Lo studioso pone l'accento su tutti gli strumenti che hanno contribuito a rendere possibile il sorgere di questa potente immagine della comunità, in grado persino di giustificare o rendere necessarie e ineluttabili guerre e "martiri laici" e divenendo il punto centrale e imprescindibile della storia politica degli ultimi secoli, dominata dallo stato-nazione. Ciò che si delinea in queste rappresentazioni sono per Anderson:

entità sociologiche di così solida e stabile realtà, che i loro membri possono perfino venir descritti mentre s'incrociano per la strada, senza mai conoscersi, e comunque essere connessi [...] L'idea di un organismo sociologico che si muove ordinatamente in un tempo vuoto e omogeneo, ha una precisa analogia con l'idea di nazione, concepita anch'essa come una solida comunità che si sposta giù (o su) lungo la storia. (Anderson, 1991: 41-42 trad. it.)

L'idea di un tempo vuoto e omogeneo scandito da orologi e calendari in cui una comunità si muove è nata con la modernità, trovando nel romanzo e nella stampa la sua massima espressione. In questo spazio-tempo comunitario si muovono i membri di una comunità, uniti da un "profondo, orizzontale cameratismo" (ib.: 26).

Ritorniamo quindi alla campagna *One London*. È emerso dall'analisi del sito e dei poster il tentativo di rappresentare la comunità e immaginarla nei suoi vari aspetti e nelle varie possibilità di essere, a proprio modo, londinesi. La campagna, inizialmente attuata nell'ambito del sistema dei trasporti, poneva proprio l'accento sui sentimenti di solidarietà (quello che Anderson chiama cameratismo) e unità di fronte agli attacchi. Emerge l'immagine di una comunità che si muove su uno spazio, quello della metropoli londinese, rappresentato nelle innumerevoli mappe della metropolitana, e in un tempo che è il tempo dei trasporti (si noti il riferimento ai turni di lavoro nel poster *We stand united with our customers*).

Emerge anche l'immagine di un soggetto della comunità che può appartenere a qualsiasi fede o a qualsiasi altra comunità nazionale: l'identità londinese non coincide infatti con l'identità britannica ma è più inclusiva e soprattutto sovranazionale.

Questo insieme eterogeneo di persone con storie, origini e credo differente, sono uniti da qualcosa: il considerarsi londinesi, una dimensione a cui, nel sito, si chiede di aderire. È molto interessante vedere che lì dove per Anderson la stampa e il romanzo fornivano la possibilità per ogni membro di immaginare l'esistenza degli altri compatrioti, oggi questa funzione è assolta dalla Rete.

Analizzando il romanzo *Noli me tangere* del filippino José Rizal risalente alla fine del XIX secolo, Anderson ha messo in evidenza come spesso emerga nei romanzi di fine ottocento l'immagine "di centinaia di persone innominate, che non si conoscono, [evocando] immediatamente la comunità immaginata" (ib.: 43 trad. it.). Oggi questa funzione è indubbiamente assolta da altri strumenti: si pensi a fiction come *Six degrees of separation* (ABC, 2006), in cui si racconta la storia di persone che si incrociano a New York senza conoscersi direttamente. E si pensi a come poi la cosiddetta regola del sesto grado si sia trasferita in rete con i vari siti di *social network* (*Facebook* è sicuramente il più famoso) e con la nascita di comunità virtuali.

Nel caso londinese questa funzione cerca di assolverla, seppure in un modo molto rudimentale e simbolico, il sito *One London*. Persone che non si conoscono tra di loro dichiarano di essere fieri di essere londinesi, ed evidentemente di essere accomunati da questa appartenenza. Inoltre il sito con le immagini, i loghi, la richiesta agli utenti di formulare delle

definizioni di “londinesità”, fornisce la possibilità per ognuno di immaginare e immaginarsi come parte di questo organismo collettivo.

#### **4.9. Riparare il trauma: la perdita dell’immunità naturale**

Ma qual è il rapporto tra il desiderio di costruire un senso della comunità e gli attentati del 7/7?

Nella mia ipotesi gli attentati rappresentano ciò che viene comunemente definito *trauma*. Il termine è stato originariamente adottato nell’ambito medico e chirurgico per indicare le “conseguenze sull’insieme dell’organismo di una lesione risultante da una violenza esterna” (Laplanche e Pontalis, 1967: voce /Trauma/ trad. it.), ed è poi stato trasposto in ambito psicanalitico per indicare una esperienza vissuta che provoca una così forte eccitazione a livello psichico che non è possibile elaborarla e dotarla di un senso entro, diremmo ora, dei quadri di contenimento cognitivi e narrativi.

Nel caso londinese però non ci troviamo di fronte a un trauma individuale, bensì a qualcosa che colpisce una intera comunità. Violi, nel trasporre il concetto psicanalitico da un livello individuale a un livello collettivo, descrive il trauma come “una lacerazione che rompe un tessuto di contenimento, la pelle di una società”, che possiamo immaginare come “il sistema delle regole di convivenza (rispetto degli individui, delle loro vite, delle loro cose, della loro sfera privata e almeno un certo grado di tolleranza alla differenza) che costituiscono un vero e proprio involucro per la possibilità stessa della vita civile” (2006: 149).

Alla necessità di ricostruire dei quadri narrativi e cognitivi che mantenessero la comunità unita di fronte agli attentati, l’istituzione ha risposto proprio offrendo ai cittadini una immagine della comunità in cui rispecchiarsi, ricostruendo e ribadendo così quelle regole di convivenza senza le quali gli attentati avrebbero raggiunto un obiettivo ancora più importante: portare nella comunità londinese il conflitto nei termini di odio razziale e di intolleranza religiosa. I manifesti, i loghi e lo stesso sito internet creati all’indomani del 7/7 rappresentano la comunità allo scopo di proteggerne l’integrità, riaffermare le regole del vivere civile, offrendo un luogo di identificazione individuale e collettiva ai suoi membri. Ma ancora di più credo che tale campagna addirittura cerchi di assicurare sull’esistenza stessa della comunità.

Kai Erikson ha dedicato al tema del trauma collettivo un importante saggio dal titolo “Notes on Trauma and Community” (1991). La necessità per Erikson di elaborare una definizione di trauma collettivo è arrivata in seguito a diverse esperienze sul luogo di disastri naturali ed è così che Erikson definisce la differenza tra un trauma individuale e un trauma che colpisce una intera comunità:

By *individual trauma* I mean a blow to psyche that breaks through one's defenses so suddenly and which such brutal force that one cannot react to it effectively [...]  
By *collective trauma* [...] I mean a blow to the basic tissues of social life that damages the bonds attaching people together and impairs the prevailing sense of communality. The collective trauma works its way slowly and even insidiously into the awareness of those who suffer from it so it does not have the quality of suddenness normally associated with "trauma". (Erikson, 1991: 459-460)

Erikson enfatizza ulteriormente i due livelli affermando che mentre in un trauma individuale l'"io", nel suo essere corpo, continua a esistere, nel trauma collettivo ciò che si disgrega è il "noi" "as a connected pair or as linked cells in a larger communal body" (ib.: 460). La campagna *One London* è proprio designata per tutelare il corpo collettivo dal trauma e riparare il danno che l'attacco terroristico poteva arrecare alla città nei termini di convivenza pacifica.

Eppure non credo che la categoria di trauma sia applicabile soltanto a questo livello. Credo piuttosto che dopo gli attentati, sia nel caso del 7/7 che del 9/11, quelle che Erikson chiama "the imageries of trauma" continuino a circolare nel discorso sulla sicurezza.

La tesi che regge tutto il mio lavoro è proprio l'idea di cultura come di un meccanismo difensivo che protegge il singolo e la collettività. Erikson declina a sua volta questo tema, in un modo molto convergente al mio. Egli vede nella cultura proprio questa funzione difensiva nel momento del sopravvenire del trauma:

They [traumatized people] also come to feel that they have lost *a natural immunity* to misfortune [...] One of the crucial tasks of culture, let's say, is to help people camouflage the actual risks of the world around them – to help them edit reality in such a way that it seems manageable, to help them edit it in such a way that the dangers pressing in on them from all sides are screened out of their line of vision as they go about their everyday rounds. (Erikson, 1991: 466 corsivo mio)

Erikson si esprime proprio in termini immunitari: la cultura è per la collettività una sorta di sistema immunitario che il trauma in qualche modo danneggia.

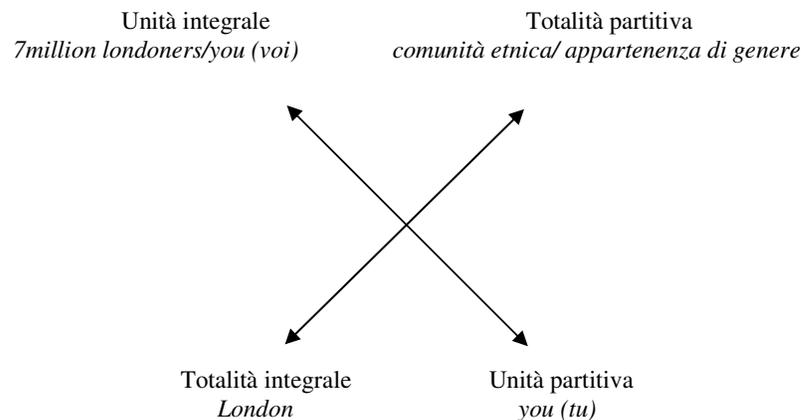
Ciò che accade in seguito a un trauma è quindi l'incapacità di vagliare naturalmente i segni di pericolo, rendendo il soggetto traumatizzato vigilante e sospettoso. Vedremo questo aspetto molto più attentamente nell'analisi delle campagne della *Metropolitan Police* e a come queste istruiscano al riconoscimento del potenziale pericolo e dunque istruiscano il soggetto a una certa visione del mondo.

#### 4.10. Pratiche di totalizzazione e di individualizzazione

Credo che l'analisi della campagna *We are Londoners, We are One*, aiuti a comprendere meglio la strategia rappresentativa della comunità posta in essere in questo tipo di testi e soprattutto nel poster TYS.

La comunità è suscettibile di essere costruita come insieme di altre entità collettive. Se si guarda infatti la rappresentazione degli organi di senso nel poster TYS questi sono connotati come appartenenti a determinate categorie: l'occhio è azzurro, l'orecchio è bruno, le labbra sono rosse e sembrano femminili. Si fa quindi riferimento a differenze etniche e di genere. Così come la foto del poster *We stand united with our customers* rappresentava un gruppo di persone composto da uomini e donne, bianchi e neri, e il testo menzionava mani che potrebbero essere "black or white, male or female, young or old", anche questo poster fa riferimento metonimicamente (dove gli organi di senso stanno per entità sociali collettive) a gruppi identitari. L'affiliazione alla comunità londinese è così mediata da diverse appartenenze etniche o di genere: Londra è, come spiega il poster *We stand united with our customers*, "a diverse multifaith environment" ed è composta da bianchi e neri, uomini e donne, giovani e anziani, etnie, comunità e gruppi diversi ma tutti riconducibili alla più vasta e inclusiva comunità londinese.

Possiamo allora vedere come questo poster costituisca processualmente quel *you* del messaggio, Soggetto e Destinatario, definendone le caratteristiche e le appartenenze in diverse modi:



#### 4.11. Il soggetto e il testo: essere londinesi

L'analisi dei testi ci permette di passare ora a livello della pratica in situazione. Per situazione semiotica Fontanille intende "una configurazione eterogenea che raccoglie tutti gli

elementi necessari alla produzione e all'interpretazione della significazione di un'interazione comunicativa" (2006, 165 trad. it.). Il passaggio di pertinenza modifica il piano d'immanenza dell'analisi, portandoci dall'organizzazione interna del testo, all'analisi dello spazio e delle circostanze di enunciazione in cui queste pratiche interpretative si realizzano. All'interno di questa pratica, che definiamo pratica di sorveglianza, ritroviamo quindi un testo, con funzione di Enunciatore-Destinante, e l'utente, con funzione di Enunciario-Destinario. Il testo ha il compito di istruire il soggetto rispetto a una pratica di sorveglianza.

Quando ci troviamo di fronte a un testo scritto ciò che viene richiesto è di "attualizzare implicitamente, a livello di contenuto, una metaproposizione del tipo "qui c'è (c'era) un individuo umano che ha enunciato il testo che sto leggendo in questo momento e che chiede (oppure non chiede) che io assuma che sta parlando del mondo della nostra comune esperienza"" (Eco, 1979: 4.4.). Questa è la fase in cui si instaura tra testo e lettore un contratto enunciazione. Ma nel caso del poster TYS questo è possibile solo in un determinato spazio, fisico e semiotico, cioè quello del sistema dei trasporti londinesi. Se per esempio si affiggesse il poster nella metropolitana di Liverpool il senso cambierebbe molto e l'utente, o gli utenti, non potrebbero riconoscersi nello *you* del messaggio né riconoscere nell'espressione *our staff* il personale della metropolitana di Liverpool, visto che entrambi gli attori nel testo sono costruiti come dotati della marca di "londinesità". Il messaggio non avrebbe efficacia in quanto il testo prevede la propria circostanza di enunciazione e costruisce i propri indici, quel *you* e quel *our*, caricandoli di determinate caratteristiche

La realizzazione del programma narrativo passa in primo luogo attraverso la costituzione del soggetto: l'utente della metropolitana deve riconoscersi come destinatario del messaggio e per far questo deve riconoscersi come membro della comunità. I processi identificativi passano per i diversi percorsi interpretativi possibili:

*Interpretazione comunitarista:* il messaggio si appella direttamente ai londinesi, come unità integrale (voi). L'utente si riconosce direttamente come parte di questa entità collettiva.

*Interpretazione multiculturalista:* il messaggio si rivolge a delle totalità partitive, cioè gruppi etnici e appartenenze di genere. In questo caso l'utente magnificherà le connotazioni d'appartenenza etnica e di genere presenti nelle immagini degli organi di senso e delle labbra.

*Interpretazione individualista:* quel *you* è una appellazione diretta all'utente della metropolitana. L'utente si riconosce come unità partitiva (tu) di quei sette milioni di londinesi a cui il messaggio è rivolto.

La strategia enunciativa usata nel poster produce una serie di potenziali luoghi semiotici in cui soggetti diversi, magnificando o narcotizzando alcuni elementi, possono trovare il loro

posto all'interno della comunità londinese. Viene così prodotta un'idea molto larga e inclusiva di identità, in cui l'inclusività riguarda i vari possibili modi e le varie possibili filosofie attraverso cui un singolo può iscriversi all'interno di una entità collettiva più vasta. Soltanto la costituzione di un soggetto come membro della comunità può poi condurre alla realizzazione del programma narrativo esposto dal messaggio.

Il contratto enunciazionale diviene così contratto sociale: un individuo, in ragione del suo essere soggetto della comunità, viene modalizzato secondo un dovere e un volere rispetto alla necessità di difendere la società di cui è membro. Il soggetto della comunità è tale in un doppio senso: in un senso partitivo, quello messo in evidenza nell'analisi della costituzione aspettuale dell'attore, e in un senso genitivo, cioè il soggetto è della comunità e dunque sottostà a degli obblighi che scaturiscono dall'accettazione di un contratto sociale.

La strategia che sottostà al poster TYS è a mio avviso non molto diversa da quella che ho cercato di evidenziare nel caso della campagna *We are Londoners, We are One*. Abbiamo visto che nel sito il percorso di navigazione portava alla pagina "pledge your support", al termine di una serie di fasi di "competenzializzazione", in cui il soggetto acquisiva dei saperi o veniva istruito sugli "other Londoners". Apporre il proprio nome nella pagina "pledge your support" con la successiva pubblicazione sul sito, vuol dire dichiarare pubblicamente la propria identità di londinesi, il senso d'orgoglio che ne deriva e l'impegno a sostenerne i valori.

Allo stesso modo la strategia enunciazionale posta in essere nel poster TYS chiede implicitamente in primo luogo un riconoscimento della verità sulla propria identità: sei londinese, uno dei 7 milioni che vive in questa città. In secondo luogo chiede di aderire a dei valori di unità e lealtà alla comunità di appartenenza e quindi di sottostare a un obbligo di sorveglianza.

#### **4.12. "If you suspect it, report it": le campagne della Metropolitan Police**

Il manifesto TYS non fornisce affatto una descrizione dell'azione sospetta, ma lascia all'utente il compito di riempire questo spazio bianco del testo, rimandando quindi a conoscenze enciclopediche collettivamente condivise. Queste conoscenze devono istruire il soggetto al riconoscimento dell'altro, del nemico. Ritroviamo molte di queste istruzioni nelle campagne antiterrorismo che hanno l'obiettivo di fornire una immagine del nemico e del pericolo, finalizzato al riconoscimento e quindi alla denuncia alle autorità di sicurezza.

Il termine riconoscimento è polisemico e molto usato nell'ambito delle scienze umane. Qui lo definiremo nei termini di una semiotica cognitiva. Le campagne antiterrorismo istruiscono al riconoscimento dell'altro nel senso che forniscono una serie di interpretazioni pubbliche e

registrate (contenuto nucleare) che permettono di identificare percettivamente qualcosa di cui non si ha mai avuto esperienza, quelle che Eco chiama “istruzioni per l’identificazione” (1997: 3.3.2.1). Questi interpretanti dovrebbero aiutare il soggetto a “farsi un’idea” dell’azione sospetta, a costruire un tipo cognitivo tentativo che aiuterà a identificare il potenziale pericolo: è quindi in questo senso che decliniamo semioticamente anche la definizione di immaginazione come pratica sociale data da Appadurai. L’immaginazione è una pratica sociale, e quindi non individuale o introspettiva, che per noi assume rilevanza nel momento in cui diviene costruzione di interpretazioni pubbliche e registrate finalizzate, nel caso della sorveglianza, al riconoscimento dell’”amico” (noi) e all’identificazione del “nemico” (loro).

Il poster TYS, a partire dal suo stesso slogan, richiama una campagna contro il terrorismo messa in atto dalla *Metropolitan Police*, che riunisce la *British Transport Police* e la *City of London Police*, tra il febbraio e il marzo 2007 denominata appunto *Trust Your Instincts* (TYI) e il cui slogan è *If you suspect it, report it*. La campagna TYI è in realtà la penultima di una serie di campagne iniziate nel 2006 e provviste di un sito internet, di poster e di una cartolina di presentazione. Sulla cartoline della campagna si spiega che “communities can defeat terrorism. You can help make London a hostile place for terrorists”. Il messaggio è quindi di nuovo rivolto alla comunità, e alle comunità, e si focalizza sulla città come luogo da rendere sicuro. Leggiamo nel sito<sup>51</sup>:

Peter Clarke, head of the Met's Counter Terrorism Command and National Co-ordinator of Terrorist Investigations, urged anybody with concerns about suspicious behaviour to report them to the confidential Anti-Terrorist Hotline:

“We want people to look out for the unusual - some activity or behaviour which strikes them as not quite right and out of place in their normal day to day lives.

Terrorists live within our communities, making their plans whilst doing everything they can to blend in, and trying not to raise suspicions about their activities. I would ask people to think about unusual behaviour they have witnessed, or things they have seen which seem to have no logical or obvious explanation. I totally understand and appreciate concerns or reservations some people may have about contacting the police - either because their friends or family may find out, or their suspicions may prove to have innocent explanations. But let me reassure everyone. All information to the hotline is treated in the strictest of confidence and is thoroughly analysed and researched before, and if, any police action is taken. Terrorists have a lot of work to do before they attack. They need money and may commit cheque, credit card and identity fraud to finance their activities. They also need transport to move around in and they may raise questions over where they are going by being vague about their movements. We are asking members of the public to trust their instincts and call the confidential Anti-Terrorist hotline to pass on information which could help stop terrorists in their tracks”.

---

<sup>51</sup> [http://www.met.police.uk/campaigns/other\\_agencies.htm](http://www.met.police.uk/campaigns/other_agencies.htm)

Il capo dell'antiterrorismo si appella a qualunque persona (londinesi e non) affinché riferisca su comportamenti sospetti, cioè non aventi una spiegazione logica o ovvia. L'immagine che viene costruita del terrorista è quella della persona che vive nella comunità e che cerca di passare inosservato per non sollevare sospetti.

Ma qual è l'azione sospetta che non ha "ovvie spiegazioni"? Per illustrare l'azione sospetta nella campagna 2007 sono stati usati due manifesti e una cartolina.

Nella cartolina (figura 4) si può leggere:

COMMUNITIES CAN DEFEAT TERRORISM. YOU CAN HELP MAKE LONDON A HOSTILE PLACE FOR TERRORISTS.  
TERRORISTS NEED RECRUITS. Do you know someone whose behaviour has changed suddenly?  
TERRORISTS NEED PLACES TO LIVE. Are you suspicious of your tenants or neighbours?  
TERRORISTS NEED TRANSPORT. Has a vehicle sale or rental made you suspicious?  
TERRORISTS NEED STORAGE. Are you suspicious of someone renting commercial property?  
Let the police decide if the information you have is important.

I destinatari sono di nuovo le communities, cioè gruppi di persone che, per varia ragione, etnica, religiosa, di vicinato, sono tra loro collegati.

In realtà, tornando alla prima campagna (quella del 2006), è molto significativo notare che lo sforzo descrittivo non era tanto concentrato su chi sono "loro" ma su chi siamo "noi", sull'onda probabilmente della campagna *We are Londoners, We are One*. Il primo annuncio radio infatti recita:

Male voice over:  
You are someone who lives in London  
Someone who takes the tube  
Gets the bus  
Hails a cab  
You are someone who stands on the right, out of the door, smiles at strangers  
You are someone with a partner, friends and family  
Mates and colleagues  
You are someone with hopes and fears  
Ambitions and dreams  
A past and a future  
And you are someone who knows that terrorists won't succeed as long as someone calls the police to report anything suspicious  
You are that someone!

Police officer voice over:  
If you see anything suspicious: a bag, a vehicle or just a way a person's behaving, don't leave it at someone else.  
If you suspect it, report it! Call 999. Metropolitan Police working together for a safer London.

In primo luogo vengono descritti coloro che vivono a Londra, mentre di sottofondo sentiamo i rumori della città. “Tu sei uno che vive a Londra, che prende la metropolitana, l’autobus, il taxi, che sta sulla destra, sorride agli stranieri; tu sei uno che ha un partner, amici e famiglia, compagni e colleghi, tu sei quello con speranze, paure, ambizioni e desideri, un passato e un futuro”. A questo punto il sottofondo con i rumori della città lascia il posto a una sorta di silenzio, o di lontano fragore. La voce continua dicendo: “tu sei uno di quelli che sanno che i terroristi non ci riusciranno [a compiere un attentato] se qualcuno chiama la polizia per riferire su qualcosa di sospetto. E tu sei quel qualcuno!” Il passaggio nel sottofondo suggerisce la possibilità che tutto questo, la vita londinese, possa improvvisamente scomparire a causa loro.

L’annuncio radio è molto significativo: da una parte abbiamo il londinese, che vive e si muove nella sua città, che ha una vita affettiva, delle speranze e delle paure, che è educato, rispettoso delle regole e cordiale. Poi ci sono i terroristi che vogliono distruggere tutto questo, messaggio implicito nell’annuncio, e il “future”, una parola pronunciata con particolare enfasi. La strategia enunciativa è esemplare e si muove tra oggettivazione, è tutto alla terza persona, e continua appellazione al destinatario: tu sei “someone”, l’abitante londinese, che vive in questo modo; tu sei “someone” cioè uno di noi. Attraverso un *débrayage* enunciativo si produce in realtà un effetto di soggettivazione e individualizzazione ancora più forte. A un soggetto viene descritta una verità, relativa alla identità di un “someone”, che il soggetto stesso deve riconoscere come propria.

Nella seconda parte interviene verosimilmente un poliziotto che invita a segnalare qualsiasi cosa sospetta non lasciando l’incombenza ad altri. Il messaggio si presenta come la negazione di una possibilità: se qualcuno segnala il sospetto, i terroristi non avranno successo. Seppure tale possibilità sia negata direttamente nel testo, essa viene comunque evocata nel cambio del sottofondo: dai rumori della città nella vita quotidiana, al silenzio successivo al disastro. Nel testo vi sono dunque due sviluppi narrativi compresenti ma mutuamente esclusivi: il sottofondo lascia intravedere “a orecchio” la possibilità del disastro mentre la voce la nega caricando il soggetto destinatario della responsabilità della sorveglianza. Abbiamo già visto come appunto questa sia una caratteristica propria di una pratica immunitaria: rappresentare il pericolo per negarlo. Abbiamo evidenziato come il discorso della sicurezza si presenti narrativamente come un percorso che si biforca: la prima possibilità è il disastro, la seconda la salvezza. Il soggetto deve essere portato in qualche modo sulla soglia della prima possibilità, quella catastrofista, affinché, riconoscendone le conseguenze, non la imbocchi. In questo caso la condizione della salvezza è il controllo e la sorveglianza.

L'obiettivo è fare di Londra un luogo ostile per i terroristi e coerentemente allo slogan della *Metropolitan Police* si invita a lavorare insieme per una Londra più sicura (*Working together for a safer London*), dove quindi di nuovo i valori messi in gioco sono l'unità della città con l'obiettivo della sicurezza. L'azione di sorveglianza deve essere esercitata non su persone sconosciute, esterne alla comunità, ma su "tenants or neighbours" o su "someone whose behaviour has changed suddenly", e quindi su persone che conoscevamo già in precedenza. Il sospetto serpeggia all'interno delle stesse comunità, come il capo dell'antiterrorismo, nella presentazione della campagna sul sito, ci spiega.

I manifesti (figura 5 e figura 6) forniscono ulteriori elementi per la comprensione del comportamento sospetto, non ritraendo il nemico-agente ma gli oggetti da questo utilizzati e le azioni che questi oggetti aiutano a compiere.

Infatti queste campagne focalizzano l'attenzione non sull'attentato in sé ma sulle fasi precedenti di preparazione. Come abbiamo letto nella presentazione sul sito, i terroristi hanno molto lavoro da fare prima dell'attacco. Concordemente alla definizione di pratica di sorveglianza che ho cercato di formulare, stiamo vedendo ora una fase della pratica di sicurezza in cui il pericolo dell'attentato è immaginato in una modalità di esistenza virtuale: ci sono dei soggetti che vogliono attuarlo, ma si devono dotare di un potere e di un saper fare.

Per quasi ogni oggetto ritratto nei poster 2007 esistono diversi poster singoli che risalgono alla campagna 2006. La strategia di rappresentazione nei poster del 2006 è molto interessante da analizzare. Il messaggio implica: ci sono delle persone, i terroristi, che vogliono compiere degli attentati (informazione lasciata nell'implicito); ma, "se qualcuno riferisce dell'esistenza di valige, veicoli o comportamenti sospetti, i terroristi non ci riusciranno; e tu sei quel qualcuno; chiama il 999 (il numero della polizia corrispondente al nostro 113); se sospetti, riferisci" (figura 7).

La strategia enunciativa consiste anche qui nel porre una serie di dati di fatto, attraverso un *débrayage* enunciativo. Si passa poi a un secondo livello in cui il messaggio, e l'istituzione, investe direttamente il destinatario, individualizzandolo: tu sei quel qualcuno che può sventare un attentato. Inoltre la foto colloca direttamente il soggetto nella posizione di sorvegliante: nel poster che sto analizzando ciò che vediamo è lo sguardo di controllo esercitato su un luogo affollato e di passaggio (forse una stazione?).

In altri è la foto di un oggetto sospetto (un furgone) o di un luogo da tenere sottosorveglianza (le rive del Tamigi).

Il cittadino viene collocato attraverso la foto nella posizione di chi deve sorvegliare e ciò che si fa con queste immagini è istruire il cittadino alla sorveglianza ponendolo, come in una

simulazione, di fronte alla possibilità di trovarsi a essere testimone di un comportamento/oggetto sospetto da segnalare.

I più recenti poster, relativi alla campagna 2008 (figura 8), hanno virato invece verso una rappresentazione decisamente più astratta: si vede uno stesso oggetto ripetuto decine di volte e uno (nel caso dell'oggetto telefonino ne vengono evidenziati quattro) cerchiato a indicare l'"oggetto sospetto". Non sappiamo chi è esattamente il nemico e non possiamo rappresentarlo, ma sappiamo ciò che fa, gli oggetti che usa e come li usa.

La difficoltà nel definire il nemico e i criteri che distinguono l'azione sospetta da quella quotidiana, si può reperire anche nell'annuncio radio della campagna 2007 di cui riporto la trascrizione:

Female Voice over:

How d'you tell the difference between someone just video-ing crowded place and someone who's checking it out for a terrorist attack?

How can you tell if someone's buying unusual quantities of stuff for a good reason or if they're planning to make a bomb?

What's the difference between someone just hanging around and someone behaving suspiciously?

How can you tell if they're a normal everyday person, or a terrorist?

Male voice over:

The answer is, you don't have to.

If you call the confidential Anti-Terrorist Hotline on 0800 789 321, the specialist officers you speak to will analyse the information. They'll decide if and how to follow it up.

You don't have to be sure. If you suspect it, report it.

Call the Anti-Terrorist Hotline on 0800 789 321 in confidence.

Un poliziotto, uomo, istruisce una donna (si conferma qui un luogo comune delle campagne di propaganda: è la donna che deve essere istruita con particolare cura) su come riconoscere l'azione sospetta e su come riconoscere il nemico. Di fronte alle domande della donna il poliziotto risponde: "la risposta è, non devi [dire se una persona è una persona comune di ogni giorno o un sospetto terrorista e se l'azione è sospetta o meno]". L'invito è di chiamare la linea anti-terrorismo e dare le informazioni necessarie. Sarà la polizia a quel punto a decidere se il comportamento è sospetto o meno. L'istruzione non sembra fornire affatto un contenuto nucleare capace di aiutare qualcuno a "farsi un'idea" di chi è il nemico, chi è il terrorista e di come agisce. Questo si traduce nell'invito a sospendere il dubbio: "non devi essere sicuro. Se sospetti, riferisci". Il dialogo risulta piuttosto paradossale: una donna chiede istruzioni su come distinguere un terrorista da una persona comune, una azione di tutti i giorni da una azione sospetta, e nella risposta si esordisce con un "non devi" e si conclude

con “se sospetti, riferisci”, quindi facendo riferimento di nuovo a quel concetto che doveva essere chiarito all’inizio della conversazione.

La nozione di sospetto e comportamento sospetto è in realtà, secondo tutti i poster visti e gli annunci radio, ricavabile in negativo a partire da ciò che è normale, quotidiano e comune. Se ciò che è normale, quotidiano e comune è tutto ciò che sappiamo spiegare e che ha senso, la categoria del sospetto e del comportamento sospetto è tutto ciò che non ha spiegazione che eccede il senso del quotidiano e comune. Il comportamento sospetto è quindi una categoria del non-senso e dell’inspiegabile, che in quanto tale è appunto sospetto: se ogni comportamento è spiegabile, ciò che non lo è può essere considerato sospetto.

#### **4.13. Il modus e il confine noi vs. loro**

Ciò che emerge dall’analisi di queste campagne è l’irrappresentabilità del nemico: ciò che vediamo sono oggetti e non persone, ciò che leggiamo sono descrizioni di azioni e non descrizioni di chi le compie.

Se guardiamo all’immagine del “noi”, come emerso nell’analisi della campagna *We are Londoners, We are One* anche in questo caso, non credo si possa riconoscere una chiara definizione di chi sia un londinese. Londra è casa per persone di differente origine e di diverso credo, al punto che la stessa identità londinese non è sotto ordinata a una identità nazionale (come può essere l’essere romano o parigino rispetto all’essere italiano o francese), né a una appartenenza culturale precisa, né tantomeno a un diritto di sangue o di terra. Se l’asse semiotico “intorno al quale si costituisce ogni istituzione sociale” è “quello che stabilisce il confine tra l’io e l’altro – tra noi e gli altri” (Esposito, 2002: 179), nel nostro caso mi pare che questi testi non riescano a renderne conto.

Su questa linea si inserisce anche l’analisi del politologo Carlo Galli:

lo Stato ha un obiettivo ordinativo: di far perdere alla relazione amico-nemico la sua indeterminatezza, di stabilizzarla, e spazializzarla. Lo Stato è infatti un continuo creatore di pace interna, e questa è la “legge” positiva, il suo comando razionale [...] E creare la pace significa creare la distinzione categoriale, senza la quale non si capisce la politica moderna, fra *interno* ed *esterno*. (2007: 28)

Abbiamo visto come per garantire la pace interna l’istituzione abbia dovuto rappresentare i vari “noi” come nel poster *We stand united with our customers* e TYS nei termini di una inclusività senza chiari limiti: il londinese può essere chiunque. Questo non permette una divisione categoriale interno vs. esterno né la possibilità di stabilizzarla e far uscire dall’indeterminatezza la relazione amico-nemico. L’unica divisione categoriale è quella forse spaziale dove però lo spazio di Londra non è più uno spazio interno anteposto a uno spazio

esterno ma semplicemente un tutto sul quale corrono le linee di metropolitana e autobus, che non trova un "fuori" da cui distinguersi. Rispetto all'analisi di Galli l'indeterminatezza identitaria ha funzionato in tutt'altro modo: essa è stata essenziale per il mantenimento dell'ordine nella città inglese, permettendo di tutelare le comunità non-europee da eventuali attacchi razzisti.

Esposito, come abbiamo visto nel primo capitolo, ha individuato nella legge il principale meccanismo di differenziazione noi/altro e di conseguente immunizzazione, reperendo nel funzionamento logico della norma quella funzione di definizione dell'esterno, e di conseguenza del confine, che deve rimanere tale. Eco ne ha descritti i meccanismi semiotici e logici, riportandoli a un modello di interpretazione proprio della razionalità occidentale fondato sul principio di identità, di non contraddizione e del terzo escluso:

Questi principi prevedono, se non il riconoscimento di un ordine fisso del mondo, almeno un *contratto sociale* [...] La norma logica è *modus*, ma il *modus* è anche limite, e quindi confine [...] L'ossessione latina del confine spaziale nasce con il mito della fondazione: Romolo traccia un confine e uccide il fratello perché non lo rispetta. Se non si riconosce un confine non può esserci *civitas*. (Eco, 1990: 41 corsivo mio)

Il *modus*, nell'arricchimento apportato in senso giuridico e contrattuale dal razionalismo latino a quello greco, rappresenta il principio logico e semiotico di funzionamento dello stato moderno e dunque dell'iscrizione anche spaziale del confine.

Tale confine è però tracciabile solo se abbiamo chiaro chi è l'altro e chi siamo noi. Mentre oggi ci troviamo di fronte a una figura diversa e in parte nuova dell'"altro", quella del nemico-fanasma. Caduta la chiara differenza tra un "Noi" e un "Loro", iscritta nei corpi (pelle, tratti somatici) o nei segni di una inimicizia che assume le forme della guerra regolata dal diritto internazionale (uniformi, bandiere, regolamenti), non ci rimane che l'enigma sull'identità dell'altro e soprattutto sull'identità dell'amico: è il nostro vicino di casa, padrone di casa o familiare che il capo dell'antiterrorismo ci invita a controllare; la minaccia al Regno Unito viene "from within British communities", perché ci viene ricordato che "the bombers were British citizens brought up in this country", "[and they] brought home the risk of suicide attacks" (punto 11 e 38 del documento *Countering International Terrorism*).

Questo nemico, il terrorista, già difficilmente definibile politicamente e giuridicamente, è anche "di difficile individuazione pratica: è il nemico che si mimetizza, che assume le nostre fattezze, e che anche per questo ci terrorizza; è, inoltre, il nemico che ci costringe ad agire come lui" (Galli, 2007: 40). Secondo Galli, dopo la Guerra Fredda "interno ed esterno si confondono fino a scomparire (ib.: 39), così che nella "guerra globale il più intenso conflitto coesiste [...] con la più alta indistinzione fra amico e nemico" (ib.: 41). Galli riconduce a

questo la caratteristica delle campagne di propaganda attuali che sono “più attente alla costruzione virtuale delle identità dell’amico che non alla raffigurazione del nemico” (ib.).

Mi pare che l’analisi di Galli riesca a cogliere anche la cifra delle pratiche e dei testi della sorveglianza fin qui analizzati. Se il *modus*, come modello interpretativo e di costruzione della *civitas* fallisce nella sua funzione di distinzione categoriale amico-nemico e costruzione del confine, cosa ha preso il suo posto in queste campagne? La mia ipotesi è che le rappresentazioni tipiche delle campagne antiterrorismo siano ricollegabili più generalmente a un modello cospirativo, e dunque di *semiosi ermetica*, che ha come conseguenza precisi effetti di tipo patemico e cognitivo. La verifica di questa ipotesi passa però per un ritorno ai testi e al loro “stile interpretativo” e a un confronto tra questi e gli strumenti che la propaganda inglese ha usato nel passato per definire il “nemico” e distinguerlo dall’“amico”.

#### **4.14. Figure del nemico: una breve genealogia da Hitler all’IRA**

Il Regno Unito ha una lunga e ricca tradizione nella propaganda della sicurezza e credo che ripercorrerne una breve e sicuramente non esaustiva genealogia aiuti a comprendere meglio i testi che stiamo vedendo.

Nella rappresentazione del nemico, e specie del nemico che agisce all’interno dei confini nazionali, le immagini che indubbiamente più vengono in mente sono quelle classiche dell’agente segreto, su cui la letteratura inglese (e poi il cinema naturalmente) si è molto esercitata. Durante la Seconda Guerra Mondiale il governo inglese lanciò la campagna *Careless Talk Costs Lives* per contrastare la presenza del nemico sul territorio nazionale (figura 9, figura 10, figura 11).

La serie presenta molte variazioni ma veicola un unico messaggio riassumibile nella classica frase: “silenzio il nemico ti ascolta”. Siamo di fronte a una iper-rappresentazione del nemico, cioè a una caricatura dei suoi tratti caratteristici e distintivi. Hitler si moltiplica sui muri (anche i muri hanno orecchie e occhi), si materializza in un autobus o un treno della metropolitana accompagnato da Goebbels, oppure, non si sa da dove, riesce a percepire le conversazioni imprudenti semplicemente tendendo l’orecchio.

Le campagne americane seguono la linea inglese copiandone lo stesso slogan (figura 12). Anche in quel caso il nemico tende l’orecchio per cogliere le chiacchierate imprudenti di qualcuno (la conseguenza si può leggere in uno stralcio di giornale: ventidue marinai uccisi). Il messaggio è: “tieni la bocca chiusa”, come indica chiaramente il nastro posto sulle labbra, perché il nemico, dai tratti zoomorfi, tende l’orecchio e ti ascolta.

Per la società britannica dopo la Seconda Guerra Mondiale, il nemico interno principale, che può colpire la vita dei cittadini, è l'IRA. In realtà già negli anni Ottanta del XIX secolo un gruppo terroristico irlandese e americano di ispirazione repubblicana portò a termine una serie di attentati proprio nelle zone colpite più di centotrent'anni dopo dagli attentatori suicidi e con obiettivo di nuovo il sistema, allora innovativo, dei trasporti sotterranei. La minaccia dell'IRA (Irish Republican Army) è stata costante sulla capitale inglese e anche sulla vita di politici di primo piano (tentativi di assassinare Margaret Thatcher furono sventati diverse volte dai servizi di sicurezza).

Questo ha portato il governo ad attuare altre campagne antiterrorismo negli anni Settanta e Ottanta, di cui si possono vedere alcuni esempi nell'*Imperial War Museum* di Londra (figura 13, figura 14): si tratta in questo caso di due poster che l'*antiterrorism branch* di Scotland Yard indirizzava ai poliziotti

Nel primo manifesto (figura 13) si invita a individuare la bomba e l'immagine è quella di un poliziotto in servizio per le strade di Londra. Come in un gioco il poliziotto è invitato a trovare la bomba: il primo premio è "la tua vita e probabilmente molte altre". Le regole del gioco sono: "ogni cosa può essere una bomba, ogni posto può essere un obiettivo, ogni momento di giorno o di notte. Se si individua una sospetta bomba non la si deve toccare, si deve liberare la zona circostante e chiamare i corpi specializzati".

Il secondo invita (figura 14) invece a "stare in allerta per restare vivi". Anche qui con una rappresentazione giocosa, un poliziotto spiega a un altro cosa sia un incidente sospetto: individui sospetti interessati alla caserma; strani incidenti e avvenimenti; qualcuno che fa troppe domande in un pub.

Diverso è invece il caso dell'informazione ai cittadini. Il pericolo per i cittadini, negli anni dell'IRA, derivava in particolare dagli attentati in metropolitana, solitamente compiuti lasciando borse o valige imbottite di esplosivo. Per questo il principale pericolo era appunto individuato nel *bag* lasciato incustodito. Ancora oggi nella metropolitana londinese si possono sentire le continue raccomandazioni a non lasciare incustoditi borse e bagagli ma, guardando a questi manifesti, il topic principale della comunicazione non è "segnala il pericolo" ma "non procurare un falso allarme". Inoltre sono utilizzati ancora poster che invitano a non rendere la propria borsa sospetta. Il primo poster (figura 15) è in questo senso abbastanza chiaro: in primo luogo pensa a tenere con te i tuoi effetti personali e non procurare un falso allarme che può provocare ritardi e bloccare i trasporti; poi se vedi borse o valige abbandonate, chiama la polizia.

Se il primo manifesto (figura 15) risale agli anni Ottanta e Novanta, durante i quali la minaccia era l'IRA, il secondo (figura 16) è oggi visibile, seppure molto di rado, in alcune stazioni della metropolitana.

Il secondo e più recente poster pone il problema della vigilanza più in primo piano, sempre però conservando il topic: “non rendere la tua borsa sospetta”. Altri avvisi al pubblico del *Transport for London* invitano i clienti a segnalare la valigia o il pacco abbandonato e istruiscono a come lanciare l'allarme e a cosa fare. Solo di rado, e solitamente in fondo ai manifesti, si invita anche a segnalare eventuali “suspicious activity”.

#### **4.15. Paranoia: Is “we” behaving suspiciously?**

Le somiglianze e le divergenze stilistiche mi sembrano piuttosto sorprendenti nel confronto tra le varie campagne di sicurezza e quelle antiterrorismo attuali. In primo luogo rispetto ai poster della propaganda della Seconda Guerra Mondiale:

- in *Careless Talk Costs Lives* il nemico assumeva le fattezze di Hitler, ritratto come teso ad ascoltare e carpire le informazioni che qualcuno, in conversazioni imprudenti, si lasciava sfuggire. Il nemico tendeva l'orecchio e strabuzzava gli occhi, assumendo anche delle fattezze non umane, per sentire “noi”, ascoltare “noi” e infine provocare morte e distruzione. Il messaggio è: “silenzio il nemico ti ascolta”. Occorre fare attenzione nelle conversazioni o, come indica il nastro posto sulle labbra, tacere;
- nel poster TYS ciò che viene rappresentato è un “noi a pezzi”: non potendo rappresentare un soggetto con fattezze etniche precise, si prendono vari pezzi provenienti da vari possibili “noi”. Il “noi” deve tendere l'orecchio e ascoltare, strabuzzare gli occhi per vedere e infine riferire. Il poster TYS è rispetto al messaggio dei poster *Careless Talk Costs Lives*, esattamente un ribaltamento nella posizione-rappresentazione del soggetto collettivo. Il messaggio non è più: “silenzio, il nemico ti ascolta”, ma “ascolta, il nemico sta parlando”. Le labbra si liberano del nastro e sono chiamate a parlare e non più a tacere.

Il confronto con la campagna antiterrorismo nel periodo della minaccia dell'IRA ci pongono di fronte ad altri problemi:

- le istruzioni per il riconoscimento del sospetto erano rivolte alla polizia dalla sezione antiterrorismo della stessa polizia. Ogni cosa può essere una bomba e può trovarsi in ogni luogo e in ogni momento del giorno e della notte. Alla popolazione

era invece dato il compito di non contribuire a lanciare falsi allarmi e soltanto in seconda istanza segnalare eventuali comportamenti sospetti;

- istruzioni per il riconoscimento del sospetto vengono fornite a tutta la popolazione attraverso poster o manifesti. Lo slogan “you are that someone” è indubbiamente significativo dal punto di vista della strategia enunciativa in quanto nello stile simile ai tanti poster di arruolamento su modello dello “zio Sam”. La funzione di sorveglianza si allarga: non più solo la polizia ma tutta la comunità è un apparato di sicurezza-sorveglianza<sup>52</sup>. La nozione di azione sospetta e sospettato è inutilizzabile: nel dialogo-annuncio radio che abbiamo visto il poliziotto dice alla donna che non deve “distinguere un terrorista da una persona comune”. Così come “anything can be a bomb” nel nostro caso “anyone can be a terrorist”.

La messa in prospettiva nelle campagne della *Metropolitan Police* è appunto sul nemico: egli fa diverse cose per preparare un attentato (usa garage, solventi chimici, fotografa i sistemi di sicurezza), noi, che siamo dall'altra parte, glielo dobbiamo impedire.

Come facciamo questo? Sorvegliando chi ci sorveglia, facendo quello che il nostro nemico fa. Questo dato emerge in maniera forte: lo abbiamo già visto paragonando il poster TYS con i poster della Seconda Guerra Mondiale. Ma lo vediamo ancora di più se ritorniamo e complessifichiamo l'interpretazione della serie di poster della *Metropolitan Police* del 2006 (figura 7) sia di uno dei poster 2008 (figura 8).

Nel primo caso la stessa struttura del poster lascia le immagini nell'ambiguità rispetto alla posizione valoriale dell'attante osservatore: c'è qualcuno che guarda ma è il “noi” che sorveglia o il “loro” che spia? Il testo del poster del 2008 rappresenta chiaramente l'ambiguità dell'azione strategica: “terrorists use surveillance to help plan attacks, taking photos and making notes about security measures, like the location of the CCCTV cameras. If you see someone doing that we need to know”. I terroristi sorvegliano per portare avanti i loro piani di attacco. Noi per sventarli dobbiamo compiere la stessa azione: sorvegliare su chi ci sorveglia.

Assumere il ruolo del nemico è una strategia non nuova e che nasce con la figura del partigiano resistente durante la guerra di Spagna, sul finire della campagna napoleonica. Carl

<sup>52</sup> L'argomento esula dalla mia analisi ma si consideri che la ridefinizione del nemico ha un effetto speculare sulla ridefinizione dei ruoli degli organi di protezione dello Stato e probabilmente anche del ruolo dei cittadini civili nelle funzioni di difesa. Lo Stato infatti si difende da due tipi di minacce: il nemico e il criminale. Il primo è spesso esterno alla comunità e rappresenta una minaccia all'ordine costituito e all'esistenza politica dello Stato stesso: è il caso dell'altro Stato nemico. Il criminale invece non rappresenta una minaccia all'ordine politico, bensì a quello sociale, e non è un nemico esterno ma interno. Il militare è l'organo di difesa preposto a difendere dal nemico esterno, le forze dell'ordine, come la polizia, difendono dal criminale in quanto nemico interno. Nel momento in cui questa distinzione salta si assiste a una generale militarizzazione delle società e probabilmente questo provoca uno slittamento anche a livello della funzione del ruolo del civile nell'ambito delle funzioni di difesa: ora al cittadino sono assegnate dei doveri di sorveglianza precedentemente non previsti.

Schmitt in *Teoria del partigiano* (1963) per descrivere la strategia d'attacco a cui questa figura aveva portato, fa proprie le parole di Napoleone pronunciate durante quella campagna: "Il faut opérer en partisan partout où il y a des partisans" (ib.: 24 trad. it.), cioè bisogna adottare la stessa strategia del partigiano ovunque vi siano dei partigiani.

La campagna produce così una sorta di cortocircuito. Non sappiamo chi è il nemico, come si muova e quali siano le sue fattezze. Sappiamo che è come noi, perché è un cittadino britannico, nato e cresciuto in Inghilterra, probabilmente musulmano e di origine asiatica o africana.

L'unica soluzione è quindi sorvegliare i vicini, i familiari e gli amici perché è all'interno della comunità che si annida il nemico e se ciò che il nemico fa è sorvegliarci noi facciamo come lui, cerchiamo di sorvegliarlo. Vorrei mettere in evidenza in particolare due punti che mi pare riassumino e definiscano le campagne dal punto di vista delle strutture semio-narrative profonde implicate.

In primo luogo la pratica di sorveglianza pone così sia come Oggetto che come Soggetto del fare, dal punto di vista attanziale, la Popolazione/Comunità: è la Popolazione/Comunità che sorveglia se stessa, ed è il soggetto, riconosciutosi come soggetto della comunità (nella doppia possibile interpretazione partitiva e genitiva che abbiamo evidenziato), che si integra ai meccanismi tecnologici di sorveglianza<sup>53</sup>, alle CCCTV e alle Control Room (figura 17), attuale espressione del *Panopticon*.

La rappresentazione del soggetto collettivo "londinesi" risponde dunque a una doppia logica concordemente alla doppia posizione occupata dallo stesso attore all'interno della struttura attanziale: sono una popolazione oggetto di una pratica di sorveglianza e controllo (all'interno più generalmente delle pratiche governamentali) e sono una comunità rappresentata come soggetto del vivere collettivo.

La seconda riflessione implicata dalla prima deriva da una constatazione: nella guerra al terrorismo, quando questa diviene un problema di sicurezza sul territorio nazionale, quella funzione dello Stato di stabilire l'interno e l'esterno, l'amico e il nemico, semplicemente viene meno. L'indistinzione caotica di questa guerra è secondo Galli "manifestazione di angoscia paranoica [...] è una politica che rivolge contro di sé, stravolgendoli, i dispositivi di sicurezza con cui la politica moderna voleva neutralizzare il conflitto interno e gestire sovranamente quello esterno" (Galli, 2007: 36). L'enigma sull'identità del nemico diviene così speculare all'enigma sull'identità dell'amico: è lo stesso vicino di casa o familiare a poter

---

<sup>53</sup> Non è un caso credo che il poster TYS si ispiri chiaramente a un famoso poster della IBM (dove ritroviamo al posto della I un occhio e al posto della M una bocca).

essere il nemico. Il *nemico-fantasma* di cui parla Galli viene rappresentato solo virtualmente e questa immagine “ci costringe ad agire come lui” (ib.: 141).

Massimo Recalcati (2007) descrive proprio questo meccanismo di ribaltamento del ruolo sorvegliato-sorvegliante che sembra tipico della struttura del comportamento paranoide, in cui un soggetto collettivo, sentendosi minacciato da un nemico che lo sorveglia, il contragente costruito come simulacro in queste campagne, cerca di invertire la sua posizione, realizzando quello stesso comportamento da cui si sente minacciato:

Lo sguardo dell'Altro persecutore è vissuto nella paranoia come un *Panopticon* inesorabile. Il soggetto non può sfuggirvi. Questa è l'esperienza che accomuna i paranoici, anche se questo sguardo può incarnarsi diversamente: in quello particolare del vicino di casa, del capoufficio o della propria madre, come in quello universale della Storia, della Natura o del Partito. [...] Nel programma paranoico di invertire specularmente la relazione tra l'essere l'oggetto passivo della persecuzione e diventare l'agente di un'attività persecutoria, lo sguardo continua a mantenere la sua centralità. Sentirsi sempre sottoposto allo sguardo dell'Altro può ribaltarsi nel sottoporre sempre l'Altro al proprio sguardo. (Recalcati, 2007: 286)

Nell'*Enciclopedia della psicoanalisi* (1967) Laplanche e Pontalis definiscono la paranoia come una “psicosi cronica caratterizzata da un delirio più o meno ben sistematizzato, dal predominio dell'interpretazione, dalla assenza di indebolimento intellettuale” (1967: voce /paranoia/ trad. it.). Alla voce /paranoia/ si affianca in particolare quella di /posizione paranoide/ elaborata da Melanie Klein che usa il termine paranoide “per designare l'aspetto persecutorio del delirio”.

Alla base di un atteggiamento paranoico vi è una visione del mondo in cui, per dirla con Lacan, “tutto è segno”, cioè ogni cosa è riportata a un senso e a una ragione e il non-senso è soppresso dal registro dell'esperienza. La struttura identitaria del paranoico è caratterizzata da una continua localizzazione e identificazione del Male nel diverso da sé, attraverso “l'esercizio del sospetto nei confronti dei possibili segni della cattiva volontà dell'Altro” (Recalcati, 2007: 261).

Elliot Jaques, psicoanalista formatosi alla scuola di Klein, in “Sistemi sociali come difesa contro l'ansia persecutoria e depressiva” (1951) afferma appunto che le istituzioni, attraverso i meccanismi culturali che li caratterizzano, costituiscono un meccanismo di difesa socialmente organizzato contro l'ansia paranoide e l'ansia depressiva (in termini differenti questa era anche la posizione di Erikson [1991] già illustrata). Nel primo caso, quello che ci interessa, la gestione dell'ansia paranoide dal livello individuale a collettivo passa attraverso i meccanismi di assorbimento e deviazione. Un esempio di assorbimento è il seguente:

La *costruzione sociale immaginaria* del processo di assorbimento si può scorgere, per esempio, nel caso di un primo ufficiale di una nave, il quale, oltre ai suoi soliti compiti, vien ritenuto responsabile di molte cose che vanno male, ma di cui egli non era realmente responsabile. Gli oggetti e impulsi cattivi di ciascuno possono essere inconsciamente messi nel primo ufficiale, che consciamente viene considerato, per comune consenso, origine degli inconvenienti. Mediante questo meccanismo, i membri dell'equipaggio possono inconsciamente provar sollievo in merito ai loro persecutori interni. (Jaques, 1955: 614 trad. it. corsivo mio)

Un esempio invece di deviazione è il seguente:

Il processo di deviazione si può notare in certi aspetti della complessa situazione di nazioni in guerra. La struttura sociale palestinese è quella di due eserciti in lotta, ciascuno assistito e sorretto dalla sua comunità. Tuttavia, sul piano della fantasia, possiamo considerare la seguente possibilità. I membri di ciascuna comunità pongono i loro cattivi oggetti ed impulsi sadici del nemico esterno comunemente condiviso e accettato. Si liberano dei loro impulsi ostili e distruttivi proiettandoli nei loro eserciti perché vengano deviati contro il nemico. L'ansia paranoide della comunità totale – si tratti di un esercito o di civili – può essere alleviata, o almeno trasformata in paura di *nemici noti e identificabili*, poiché gli impulsi e oggetti cattivi proiettati nel nemico ritornano, non sotto l'aspetto dei fantastici persecutori introiettati, ma di una reale aggressione fisica, che può essere sperimentata nella realtà [...] il nemico cattivo e sadico viene combattuto non nella solitudine del mondo inconscio interno, ma in collaborazione con i compagni d'arme nella vita reale. Il tal modo, gli individui si liberano dalla persecuzione fantasticata. (ib.: 614-615 trad. it. corsivo mio)

Jaques evidenzia la fondamentale funzione della istituzione nel convogliare tali istinti soprattutto sul piano della fantasia. Egli infatti parla di “forma e contenuto dei rapporti sociali sul piano delle fantasie dell'individuo comune” dove “il carattere delle istituzioni è determinato e precisato non solo dalle loro funzioni esplicite o consciamente avallate e accettate, ma anche dalle loro molteplici e non riconosciute funzioni sul piano della fantasia” (ib.: 613 trad. it.).

Ritorniamo dunque a quella funzione della fantasia o, per dirla con Appadurai, dell'immaginazione, come pratica sociale fondamentale anche nel funzionamento dell'istituzione come meccanismo difensivo e regolatore di stati passionali e psichici. Se però Jaques, da psicanalista, intende la fantasia come “un'attività intrapsichica completamente inconscia”, noi qui la intendiamo nel senso già visto di attività sociale coglibile in testi e interpretanti.

La paranoia si configura nelle definizioni che abbiamo visto come una mania interpretativa: il paranoico esercita sul mondo una attività interpretativa con il fine di ricostruire una realtà caratterizzata da rapporti di casualità rigidamente fissati e fornisce narrazioni in cui i sospetti sono assunti come prove per la ricerca del male e del persecutore.

Nulla in tale disegno è lasciato al caso ma tutto è ricondotto a una ragione spesso recondita e rivelatrice di una volontà maligna occultata e imputabile all'altro.

Il paranoico necessita dunque da un punto di vista narrativo di costruire l'immagine dell'altro, a livello di fantasia o immaginazione, del diverso da sé, caricandolo di una volontà di distruzione e persecuzione. Il delirio paranoico può ad un certo punto trasformarsi, di fronte alla minaccia dell'altro, nella volontà di difesa dello spazio vitale in cui "il soggetto paranoico si impegna in una pratica di distruzione, a sua volta persecutoria, dell'Altro" (Recalcati, 2007: 42). Ciò che caratterizza lo stile collettivo e politico della paranoia, nell'ambito di una pratica di sorveglianza, è la necessità di verificare l'oggettività del sospetto "al di là di qualunque prova di realtà" così che "il sospetto paranoico anticipa – e costruisce in questa stessa anticipazione – i segni che lo confermerebbero" (ib.).

La paranoia è dunque una possibile degenerazione propria di tutte quelle procedure di immunizzazione del corpo collettivo che hanno nell'"anticipazione presupposta" (Esposito, 2002) della minaccia il loro principale meccanismo di prevenzione: lì dove è impossibile distinguere il "normale" dal "pericoloso", l'"ordinario" dal "patologico", l'"amico" dal "nemico", i meccanismi di anticipazione presupposta e di prevenzione si esercitano su tutto e tutti senza alcun filtro selettivo, perché la mancanza di prova diviene un segno possibile della esistenza del pericolo per sua natura occultato, invisibile e indefinibile.

Come si diceva prima la costruzione di un nemico che perseguita e sorveglia può portare il soggetto paranoico, in questo caso collettivo, a cercare di invertire il *panopticon*: da oggetto passivo della persecuzione diviene agente di un'attività persecutoria e il sentirsi sempre sottoposto allo sguardo dell'Altro può ribaltarsi nel tentativo di sottoporre sempre l'Altro al proprio sguardo. In tal senso la paranoia, nella prospettiva freudiana, è un modo patologico di difesa dell'identità e un ispessimento del confine che divide dall'altro a cui per assurdo assomigliamo sempre di più.

Il modello narrativo della paranoia e del sospetto paranoico, per come qui l'abbiamo descritto, ricorda molto da vicino l'analisi che Eco (1994: 145 e ss.) ha fatto del caso de *I protocolli dei Savi di Sion* e in generale delle teorie cospirative, come caso di semiosi ermetica (Pozzato, 1989): il successo dei protocolli consisteva, e forse consiste ancora, nella capacità che essi hanno avuto di tracciare nell'immaginario collettivo l'immagine di un soggetto persecutore, causa dei molti mali dell'umanità, e cioè l'ebreo. L'ebreo perseguita il resto dell'umanità, è affiliato alle forze del male e alla sua volontà maligna vanno riportati tutti gli eventi dolorosi che colpiscono il mondo. Il risultato è un ribaltamento della posizione

persecutore-perseguitato: il soggetto paranoico che si sente seguito dallo sguardo persecutore dell'ebreo, inverte la relazione in un programma di distruzione dell'Altro.

La paranoia si configura qui come un effetto passionale conseguente a una attività interpretativa senza limiti, in cui il modello logico del *modus* cede il passo a un altro modello interpretativo, quello della semiosi ermetica. Tale modello conduce a una "interpretazione paranoica" o a una "sindrome del sospetto" (Eco, 1990: 53) in cui "è vero solo ciò che *non* si può spiegare" (ib.: 44 corsivo mio). Se il *modus* pone dei limiti controllabili all'interpretazione del testo o del mondo, l'attività interpretativa del paranoico o del sospettoso non ha più tali limiti. Come abbiamo visto lo stato d'eccezione, la guerra preventiva e i poteri di polizia come lo *stops and searches* si basano proprio sull'idea che il pericolo che si affronta esorbita la capacità dei metodi di protezione tradizionale, per l'impossibilità di spiegarlo e descriverlo: non possiamo prevedere ciò che è imprevedibile, non possiamo vedere ciò che per propria natura è invisibile. Il pericolo è reale proprio perché invisibile, dobbiamo perciò agire fidandoci dell'istinto e assumere per reale ciò che è al di là di qualsiasi prova di realtà.

Credo che le campagne della sicurezza londinesi seguano proprio questa logica. Abbiamo già visto come la semantica del "suspicious behaviour" riconduca all'idea che è sospetto ciò che non rientra nell' "obvious reason". Le campagne inoltre non forniscono affatto un contenuto per definire una azione sospetta: nell'annuncio radio della campagna 2007 (Trust your Instincts) si invita appunto a non cercare di distinguere un terrorista da una persona comune, ma di riferire fidandosi dei propri sensi e dei propri istinti.

Non è più possibile distinguere un terrorista da una persona comune o comunque se è possibile farlo non è possibile spiegare come. L'invito è semplicemente quello di credere ai propri sensi e credere al proprio istinto (o intuito) di fronte al materializzarsi di una minaccia sempre immaginata, vista sullo schermo televisivo o cinematografico e filtrata attraverso gli stilemi della finzione e spesso ritenuto evento impossibile della vita quotidiana: le campagne antiterrorismo ci chiedono di integrare nel nostro orizzonte di aspettative "reali" ciò che abbiamo sempre visto come un "mondo narrativo" (i terroristi, gli agenti segreti, tutto ciò che vediamo al cinema o in TV o leggiamo in un romanzo). Ci chiedono di integrare qualcosa che è spesso considerato incomprensibile, fuori dal nostro orizzonte di senso; ci chiedono di credere alla possibilità dell'irruzione di un evento che per noi, cittadini occidentali dopo la Seconda Guerra Mondiale, è ormai fuori da ogni schema narrativo che non sia quello rispondente alla "finzione" o al massimo alla notizia TV proveniente da qualche remoto

angolo della terra<sup>54</sup>. Questo però può tradursi, come dice Recalcati nella richiesta di credere a qualcosa anche “al di là di qualunque prova di realtà”, cioè in una deriva interpretativa, in una interpretazione sempre sospettosa del mondo e infine in una forma di paranoia collettiva.

Se infatti torniamo all’analisi di Jaques in questo tipo di campagne sono bloccati i due principali meccanismi ritenuti psicologicamente fondamentali per la difesa dalla deriva paranoica. Le campagne *We are Londoners*, *We are One* hanno infatti bloccato la possibilità del processo di assorbimento: non è possibile individuare all’interno della comunità uno o un gruppo di individui (i musulmani) responsabili degli attacchi terroristici, pena il deflagrare del conflitto interno. D’altra parte non è possibile neanche un meccanismo di deviazione per la mancanza di qualsiasi figura del nemico noto e identificabile su cui convogliare l’odio. Anzi, paradossalmente, la creazione di un vasto sistema integrato di controllo-sorveglianza, contrariamente all’esempio dell’esercito e della guerra tradizionale fatta da Jaques, porta a un ritorno sul civile di quelli stati d’ansia e paranoia che dovrebbero essere gestiti a livello istituzionale da corpi specializzati nella difesa. Secondo molti psicologi dei disastri sia la nuova natura delle minacce che la dimensione globale assunta dai fenomeni sta facendo venire meno quel contenimento dell’ansia persecutoria che le piccole comunità in passato e le comunità nazionali più di recente, hanno sempre garantito (Lavanco, 2003).

#### **4.16. Una analisi passionale: la paura dell’attentato**

Ho già affrontato estesamente il tema della paura nel secondo capitolo. Proviamo a cercare di vedere le dinamiche patemiche in gioco nelle campagne antiterrorismo. E prenderò per questo come esempio l’annuncio *You are that someone*:

Male voice over:

You are someone who lives in London  
Someone who takes the tube  
Gets the bus  
Hails a cab  
You are someone who stands on the right, out of the door, smiles at strangers  
You are someone with a partner, friends and family  
Mates and colleagues  
You are someone with hopes and fears  
Ambitions and dreams  
A past and a future  
And you are someone who knows that terrorists won’t succeed as long as someone  
calls the police to report anything suspicious  
You are that someone!

Police officer voice over:

---

<sup>54</sup> Vedi sul tema Žižek (2002).

If you see anything suspicious: a bag, a vehicle or just a way a person's behaving, don't leave it at someone else.  
If you suspect it, report it! Call 999. Metropolitan Police working together for a safer London.

Se prendiamo la descrizione della semantica della paura l'annuncio costituisce una sua espansione: la prima parte, fino a "future", è la descrizione della vita della metropoli, dei valori di umanità, cordialità, convivialità che caratterizzano il soggetto londinese ideale nel presente. Alla parola "future", pronunciata con molta enfasi, il sottofondo cambia a favore di un silenzio che sembra suggerire un'idea di desolazione. Se l'oggetto di valore è "la vita futura dei londinesi", ciò che si prospetta a partire da "and you are someone who knows..." è la possibilità di perdere tutto questo. Il messaggio si presta dunque da un punto di vista patemico a provocare paura, proiettando l'immagine di un attentato, al fine però di invitare il cittadino a fare di tutto per evitarlo.

C'è traccia invece di un dispositivo testuale che inibisca la vergogna? Come afferma Lotman nella sua descrizione, il meccanismo della vergogna unisce la comunità, ma soprattutto i piccoli gruppi. La vergogna è la pena di chi si sottrae al dovere del rispetto delle regole o della solidarietà all'interno di un gruppo sociale, cioè alla violazione di un valore condiviso.

Cosa accade nella campagna antiterrorismo:

I totally understand and appreciate concerns or reservations some people may have about contacting the police – either because their friends or family may find out, or their suspicions may prove to have innocent explanations. But let me reassure everyone. All information to the hotline is treated in the strictest of confidence and is thoroughly analysed and researched before, and if, any police action is taken.

Nella presentazione della campagna si fa proprio riferimento alla possibilità che conoscenti o familiari scoprano l'atto delatorio che rompe il legame di solidarietà sociale. La soluzione è l'offerta del segreto: "the strictest confidence". È significativo il fatto che l'annuncio radio 2007 punti l'attenzione per ben due volte, nella spiegazione della voce maschile, al valore della riservatezza della informazione:

The answer is, you don't have to.

If you call the confidential Anti-Terrorist Hotline on 0800 789 321, the specialist officers you speak to will analyse the information. They'll decide if and how to follow it up.

You don't have to be sure. If you suspect it, report it.

Call the Anti-Terrorist Hotline on 0800 789 321 in confidence.

Ma vi è anche il problema del falso allarme che, tanto quanto la delazione, può provocare vergogna. Ciò che infatti viene rotto è lo stesso ordine sociale e il pacifico vivere quotidiano.

Il falso allarme rompe dunque comunque un valore socialmente condiviso ed espone il soggetto allo stigma sociale.

Dal punto di vista delle dinamiche patemiche e identitarie la campagna antiterrorismo deve dunque puntare a proteggere il singolo dalla vergogna dell'essere scoperto in quanto spia all'interno della propria cerchia sociale, promettere di proteggerlo da una eventuale stigmatizzazione conseguente a essere causa di disagi e paura per aver lanciato un falso allarme che rompe il quieto vivere sociale, e allo stesso tempo puntare sulla paura del possibile attentato che distrugge la vita, sia nella sua dimensione individuale che collettiva.

Le passioni e il loro uso nel discorso pubblico si rivelano così i dispositivi più potenti per totalizzare e individualizzare, staccare il singolo dalla propria cerchia sociale e integrarlo ai sistemi di sorveglianza dell'autorità. In generale ogni pratica di sorveglianza e ogni discorso sulla sicurezza non può che essere un potente dispositivo d'azione di costruzione e formazione di identità individuali e collettive che ha nelle passioni lo strumento più potente di realizzazione.

#### **4.17. Pratiche di protezione e preparazione**

Cosa invece accade quando si immagina il disastro, provocato sia dall'azione umana che da forze naturali, come un evento che sicuramente avverrà? Entrano a questo punto in campo quelle che ho definito pratiche di protezione e pratiche di preparazione. Le pratiche di protezione sono l'insieme di misure che singoli e collettività devono adottare per ridurre i danni che l'impatto di un disastro potrebbe avere su cose e persone. Nel caso del terrorismo ci troviamo nell'evenienza in cui i terroristi fanno e possono agire. Le pratiche di preparazione invece riguardano tutte quelle misure che garantiscono la continuità della vita sociale, in ogni suo aspetto, subito dopo un evento catastrofico. Entrambe queste pratiche sono immaginative: vengono fornite istruzioni e consigli per immaginare l'eventuale evento minaccioso e i danni che esso potrebbe causare a cose – case e aziende nella loro struttura materiale – o persone.

Il pericolo terroristico, che è stato fino ad ora al centro della mia analisi, viene affiancato a tutti i possibili rischi a cui la comunità, presa sia nel suo insieme che nelle sue singole componenti, può andare incontro. La rappresentazione e il “trattamento unificato” di tutte le possibili minacce fa parte di quello che è stato definito *all-hazards planning*, un approccio che è entrato nelle politiche di sicurezza inglesi proprio subito dopo l'11 settembre. Il rischio di un attentato simile a quello di New York ha spinto le autorità sia centrali che locali a dotarsi dei vari strumenti di protezione e preparazione indispensabili ad affrontare qualsiasi evenienza.

Nel 2002, nel più generale complesso di costruzione di un sistema di protezione coordinato, il governo lanciò il programma *UK resilience* che si pone come obiettivo quello di “to reduce the risk from emergencies so that people can go about their business freely and with confidence”<sup>55</sup>. L’obiettivo è quindi da una parte di trovarsi pronti di fronte alle emergenze, e dall’altra di garantire ai membri della comunità di vivere la propria vita quotidiana con fiducia e libertà.

All’interno del programma governativo viene posta particolare attenzione alla preparazione della capitale. Per questo, sempre nel 2002, è nato il *London Resilience Team* composto da tredici istituzioni (dalla *Greater London Authority* alla *British Red Cross*) che si pongono come obiettivo quello di “to ensure that in the event of an emergency, the response from all concerned will be quick and effective, with the result that lives are saved, and the impact on property and the environment is minimised”<sup>56</sup>. Viene quindi richiamato il concetto di una emergenza generale di fronte alla quale la risposta deve essere tale da minimizzare i danni a cose e persone, risparmiando vite umane.

Strumento principale di comunicazione tra i cittadini londinesi e le istituzioni è il sito internet *London Prepared* che sarà il punto di partenza dell’analisi delle pratiche di protezione e preparazione che vorrei affrontare in quest’ultima sezione.

La presentazione del sito (tabella 2 e figura 18), nella sezione *about us*, spiega sia il contesto in cui è maturata la scelta di mettere in piedi il programma di *preparedness* sia gli obiettivi che il *Resilience Team* si pone:

11 September 2001 brought sharply into focus the need for London to be able to respond quickly and effectively if a similar incident occurred in the capital. A coalition of key agencies – known as the London Resilience Partnership – joined forces in May 2002 to plan and prepare for potential emergencies. This was the first time a strategic, pan-London regime was established that could co-ordinate planning across London.

L’attacco terroristico dell’11 settembre 2001 ha quindi spinto le istituzioni a mettere in pratica un piano di preparazione che però non è limitato al solo pericolo terroristico, bensì a tutte le possibili emergenze che possono verificarsi.

Già nella combinazione dei diversi siti e dei diversi organigrammi istituzionali sono due i concetti, e i valori, che ricorrono più frequentemente: *preparedness* e *resilience*. Con *preparedness* si indicano tutta quella serie di pratiche che hanno come obiettivo il raggiungimento e il mantenimento di un certo livello di allerta e preparazione della comunità di fronte a un evento disastroso (Lakoff, 2007). Con *resilience* invece si indica la capacità di

---

<sup>55</sup> Il sito è disponibile all’indirizzo <http://www.ukresilience.gov.uk/>.

<sup>56</sup> Le citazioni sono tratte dalle pagine del sito <http://www.londonprepared.gov.uk/>.

un organismo di resistere all'impatto di un evento disastroso o di riprendersi da esso velocemente. Potremmo dire dunque che i due concetti sono strettamente correlati, dove il grado di resilience di una comunità dipende appunto dal suo livello di preparedness.

Non esiste in Italia una traduzione ufficiale del termine preparedness, non essendoci nel nostro paese una tradizione paragonabile a quella anglo-americana. Lo traduco con il termine *preparazione*. Il termine resilience invece ha una sua tradizione all'interno di diverse discipline e quindi lo traduciamo con il termine *resilienza*.

#### **4.18. Immaginare la prossima minaccia: il concetto di preparedness**

Con il termine preparedness si indicano tutti quei testi e quelle pratiche che “provides security experts with a way of grasping uncertain future events and bringing them into a present intervention” (Lakoff, 2007: 247). In particolare queste pratiche costituiscono oggi in alcune nazioni, Stati Uniti e Regno Unito in testa, l'elemento principale delle strategie di sicurezza contro attacchi terroristici, terremoti, epidemie o problemi climatici.

Per comprendere esattamente cosa distingue la preparazione da altre pratiche di sicurezza occorre confrontarla con il concetto di assicurazione che già abbiamo in parte affrontato nel terzo capitolo. La preparazione è infatti un approccio alla sicurezza che diviene particolarmente importante quando le minacce percepite superano il limite della razionalità assicurativa: la probabilità del loro accadere non è calcolabile ma le conseguenze a cui si va incontro se dovessero verificarsi sono appunto catastrofiche. Possiamo distinguere le due strategie di sicurezza articolandole in diversi punti (tabella 3).

Le due strategie di protezione utilizzano due diversi tipi di rappresentazione dell'evento. Nel caso dell'assicurazione ciò che si fa è misurare il tasso di incidenza di un evento in un dato sistema: per esempio sappiamo che statisticamente in un determinato arco di tempo si verificano un certo numero di incidenti che producono danni a cose e persone. Questi dati sono poi elaborati dal punto di vista statistico in tavole di frequenza che permettono allo Stato (e anche alle assicurazioni) di trasformare l'evento individuale in un problema collettivo (del sistema nel suo insieme), consentendo la distribuzione dei costi su tutta la società.

Da un punto di vista semiotico l'assicurazione costruisce uno spazio di sicurezza in cui è possibile reperire sia una certa costruzione della soggettività che della temporalità. Lo spazio di sicurezza è dato dalla percezione dell'esistenza di un pericolo che potrebbe alterare la vita del singolo. Questo pericolo però non è imputabile tanto all'azione del singolo quanto al funzionamento complessivo del sistema che, “naturalmente”, produce certe disfunzioni (da qui la distribuzione dei costi a livello collettivo). Questo comporta la decisione di prendere il

problema del singolo – incidente stradale, sul lavoro, vecchiaia, malattia, ecc – e trasformarlo in un evento-tipo (categoria assicurativa) i cui costi sono distribuiti sull'intera popolazione.

L'assicurazione permette di trasformare così il pericolo in un rischio che è già preventivato tra i “costi sociali” prima ancora di sopravvenire. La costruzione del pericolo come una “patologia sociale” o disfunzione del sistema comporta anche una certa costruzione degli attori coinvolti nella pratica. Il soggetto “assicurato” non è responsabile dell'evento, essendo questo un malfunzionamento di un sistema sociale di cui non si può fare a meno (ad esempio la circolazione stradale oppure la serie di mestieri usuranti come quello di alcune classi di operai nell'industria).

Tra l'assicurazione e la preparazione è tuttavia possibile inserire un'altra strategia recentemente molto utilizzata all'interno delle politiche di sicurezza, che è il principio di precauzione. In questo caso l'applicazione delle tecniche assicurative trova il proprio limite perché non si sa se il fenomeno sia pericoloso o meno: per esempio nel caso degli OGM molte legislazioni nazionali si informano a un principio di precauzione, cioè in alcuni stati se ne evita l'uso perché non si conoscono gli effetti che potrebbero avere sull'ambiente o sul corpo umano.

La preparazione si applica invece agli eventi che non sono regolari, e quindi non sono calcolabili né prevedibili con le conoscenze a disposizione, ma i cui effetti sono potenzialmente catastrofici per la comunità. Per fare questo (come già abbiamo indicato nel terzo capitolo) si cerca di immaginare il pericolo, narrandolo, e mettendo quindi in luce le vulnerabilità del sistema. Questo naturalmente in contrasto con la tecnologia assicurativa che invece utilizza gli archivi per rappresentare il pericolo e difendersi da esso.

Sono diverse le tecnologie di costruzione del pericolo nel caso della preparazione, in cui ciò che occorre è soprattutto una forma di narrazione o simulazione dell'evento: queste forme di simulazione sono generalmente chiamate pratiche di *enactment*<sup>57</sup>. Le cosiddette “practises of imaginative enactment” (Lakoff, 2007: 254) costituiscono un nuovo modo di produrre conoscenza relativamente alle vulnerabilità e ai rischi sia a livello individuale che collettivo. Sebbene si utilizzino anche in questo campo dei dati d'archivio, il loro uso è funzionale alla comprensione di un evento futuro incerto che potrebbe essere molto diverso da quello verificatosi in passato. Così per esempio, come dice Collier, test nucleari o le bombe di Hiroshima o Nagasaki “provided data about the vulnerability of structures that, when

---

<sup>57</sup> Nel campo giuridico con questo termine si indica l'entrata in vigore di una legge, la sua promulgazione. In questo contesto significa invece simulazione ma nel senso di una sorta di messa in pratica del disastro.

combined through enactment with features of a future event, allowed planners to understand how a similar detonation – or a larger one – would affect an American city” (2008: 233).

Le strategie di preparazione sono quindi finalizzate a portare queste esperienze di distruzione già all’interno della vita comunitaria. Alla base di questo tipo di pratiche, come vedremo, vi è la costruzione di un attante collettivo, la comunità, che è suscettibile al suo interno di essere segmentato attraverso la rappresentazione di diversi altri attori: la famiglia, l’individuo, le aziende e i turisti. Tutti questi attori sono responsabili all’interno del più vasto consesso comunitario, di mettere in azione i vari meccanismi di difesa e protezione dagli eventi catastrofici.

#### 4.18.1. *Be prepared: la tradizione anglo-americana alla preparazione*

Rispetto all’Italia, e forse in generale a tutti i paesi del Sud Europa, il Regno Unito ha una storia di comunicazione istituzionale sul pericolo e la preparazione più consolidata. In particolare tra gli anni Settanta e Ottanta il Governo, in seguito alla vittoria dei conservatori nelle elezioni del 1979, lanciò una campagna di *Civil Defence* che consisteva in una serie di strumenti – libretti, messaggi radio e piccoli film-documentari – che dovevano preparare la popolazione all’evenienza di un prossimo attacco nucleare:

For over 30 years our country, with our allies, has sought to avoid war by deterring potential aggressors. Some disagree as to the means we should use. But whatever view we take, we should surely all recognise the need - and indeed the duty - to protect our civil population if an attack were to be made upon us; and therefore to prepare accordingly.

The Government is determined that United Kingdom civil defence shall go ahead. The function of civil defence is not to encourage war, or to put an acceptable face on it. It is to adapt ourselves to the reality that we at present must live with, and to prepare ourselves so that we could alleviate the suffering which war would cause if it came.

Even the strongest supporter of unilateral disarmament can consistently give equal support to civil defence, since its purpose and effect are essentially humane.

Why bother with civil defence?

Why bother with wearing a seat belt in a car? Because a seat belt is reckoned to lessen the chance of serious injury in a crash. The same applies to civil defence in peacetime.

War would be horrific. Everyone knows the kind of devastation and suffering it could cause. But while war is a possibility - however slight - it is right to take measures to help the victims of an attack, whether nuclear or 'conventional'.

È questo il messaggio d’apertura del libretto *Civil Defence: why we need it*<sup>58</sup> in cui l’*Home Secretary* (quello che in Italia chiamiamo Ministro dell’Interno), spiega la necessità di prepararsi alla possibilità di una guerra. La difesa civile consisteva infatti in tutta quella serie di operazioni tese alla preparazione della comunità, nelle sue varie componenti, in previsione

<sup>58</sup> Consultabile al sito <http://www.cybertrn.demon.co.uk/atomic/cdwhy.htm>.

di una possibile guerra, e in particolare di un possibile attacco nucleare. La difesa civile viene pensata come un bisogno ma anche e soprattutto come un dovere a cui sono chiamati tutti, istituzioni e singoli. Nel testo la difesa civile viene pensata come l'applicazione di un sistema di preparazione all'evento minaccioso e contenimento dei danni derivanti, a livello collettivo, paragonabile all'atto di allacciarsi la cintura di sicurezza mettendosi alla guida della propria auto. Come vedremo questo tipo di schema è piuttosto frequente: il soggetto chiamato in causa è un soggetto collettivo che è poi a posteriori variamente articolabile nelle sue componenti.

Il Governo preparò e stampò una serie di libretti, il principale dei quali è il *Protect and Survive*, e con la BBC produsse dei piccoli documentari in cui si istruivano i cittadini rispetto alle operazioni da effettuare nel caso di un attacco nucleare (questi ultimi destinati a essere messi in onda solo nel caso di effettiva guerra).

In realtà la storia di quella che potremmo definire “ideologia della preparedness” comincia negli Stati Uniti e risale a prima dell'inizio della Guerra Fredda, quando l'esercito americano studiò gli effetti dei bombardamenti su Germania, Giappone e Inghilterra giungendo alla conclusione che occorreva riprogettare gli spazi e le zone urbane tenendo conto di una nuova possibile guerra. Da quella proposta è nata ufficialmente nel 1950 la prima istituzione deputata alla cosiddetta *civil defense* e cioè il *Federal Civil Defense Administration*. La prima definizione di *civil defense* è “the mobilization of the entire population for the preservation of civilian life and property from the results of enemy attacks, and with the rapid restoration of normal conditions in any area that has been attacked” (Kerr, 1983: 20). La difesa civile è dunque definita come la difesa della comunità nazionale contro l'attacco di un nemico sia in senso preventivo che nel senso di recupero della vita normale della comunità subito dopo un attacco.

Lo slogan di quegli anni era “pensare l'impensabile” (Lakoff, 2007: 259) e per far questo l'unico mezzo a disposizione era lo sviluppo di scenari. Secondo Herman Kahn, uno dei principali strateghi americani dell'ultima parte del secolo scorso, è proprio l'immaginazione che “has always been one of the principal means for dealing in various ways with the future, and the scenario is simply one of the many devices useful in stimulating and disciplining the imagination” (Kahn, 1962: 145).

Tra gli anni Cinquanta e Sessanta il concetto di *Civil Defense* ha subito una espansione: non è più la protezione della vita civile di fronte alla possibilità dell'attacco di un nemico ma anche la preparazione di fronte a disastri naturali, come uragani, alluvioni e terremoti. Si

passa dunque al cosiddetto *all-hazards planning*: il meccanismo di difesa così messo in campo riguarda tutte le fonti di potenziale catastrofe, siano esse umane o meno.

Arriviamo dunque ai nostri giorni e alla creazione di un paradigma di protezione in cui la preparazione della comunità e dei singoli è generica e tagliata su un avversario non specifico che può assumere fattezze umane o meno: il problema non è più “chi” potrebbe minacciare la comunità, bensì “come” essa potrebbe essere minacciata.

L’obiettivo di tutte queste pratiche è migliorare ciò che viene definita resilienza: cioè la resistenza della collettività nel suo insieme e delle sue singole componenti di fronte al disastro.

#### **4.19. Resilienza: difendersi dal trauma**

Il termine resilienza deriva dal latino *re salio* che vuol dire sia rimbalzare che non essere toccati da qualcosa. Il concetto di resilienza è usato in molte discipline e taglia trasversalmente sia il campo scientifico che umanistico. In particolare con questo termine si indica, in fisica e ingegneria, la capacità di alcuni materiali di resistere a urti, e a violente sollecitazioni. Nel campo psicologico, per estensione metaforica, indica la capacità di un individuo di resistere a stress o di adattarsi a situazioni rischiose o traumatiche. Il concetto è nato a partire dall’abbandono di un paradigma patocentrico, cioè si passa dal vedere ogni situazione rischiosa o traumatica come causa naturale di una patologia nel soggetto, alla possibilità di vedere soggetti o gruppi superare indenni momenti difficili o traumatici facendo leva sulle proprie energie fisiche e psicologiche. Questo passaggio si è avuto proprio quando, usando il modello patocentrico, si sono verificati casi frequenti di persone che sono usciti intaccati o rafforzati da eventi traumatici e stressanti (guerre, rapimenti, infanzia difficile)<sup>59</sup>.

Oliviero Ferraris definisce la resilienza, in tal senso, “il sistema immunitario della psiche” (2003: 20), ciò che permette all’individuo di conservare l’equilibrio fisico e psicologico di fronte alle avversità. Il termine può assumere una doppia significazione: possiamo parlare di resilienza come processo, in quanto interazione tra fattori di rischio e fattori di protezione, oppure di resilienza come caratteristica propria (esito) di un dato sistema psichico e fisico, capace di resistere a stress e difficoltà.

In ambito psicologico il termine designa quindi una caratteristica della psiche individuale ed è stato inizialmente utilizzato nell’ambito degli studi sull’infanzia e l’adolescenza (Fergus e Zimmerman, 2005). Solo recentemente – negli anni Novanta negli Stati Uniti e negli ultimi

---

<sup>59</sup> Per la ricostruzione della storia e del significato delle termine mi è stato molto prezioso l’articolo di Gabriele Prati (2006).

sette anni in Italia – la sua applicazione si è allargata all’ambito della psicologia di comunità all’interno della quale oggi si parla di “resilienza di comunità”.

Sono diversi gli studi che hanno analizzato la resilienza delle comunità in relazione a fattori di rischio. Prenderemo qui in considerazione lo studio più importante al fine di questa ricerca che è quella condotta da James Kendra e Tricia Watchendorf (2003) sulla analisi degli elementi di resilienza di comunità a New York in seguito all’attacco dell’11 settembre, in cui viene approfondito il concetto di *community resilience*.

I due studiosi hanno ricostruito il modo in cui la città di New York e le sue istituzioni hanno reagito alla distruzione completa del *Emergency Operations Center* della città, collocato proprio nel complesso del *World Trade Center*. Si parte dalla definizione di resilienza come “the ability of a system to reduce the chance of a shock, to absorb a shock if it occurs (abrupt reduction of performance) and to recover quickly after a shock (re-establish normal performance)” (ib.:99) : la resilienza è dunque la capacità di un sistema di ridurre le proprie vulnerabilità rispetto a una serie di eventi che potrebbero rivelarsi traumatici.

La resilienza si può misurare in base a quattro caratteristiche:

- robustezza: l’abilità degli elementi, dei sistemi e di altre unità di analisi di sostenere un dato livello di stress o richieste senza soffrire una degradazione o una perdita di funzione;
- ridondanza: elementi, sistemi o unità di analisi sono sostituibili l’uno all’altro o sopperire a mancanze funzionali di parti del sistema;
- rapidità: tempestività nelle reazioni di risposta;
- ricchezza di risorse: capacità di identificare i problemi, stabilire priorità e mobilitare le risorse necessarie.

I due studiosi alle caratteristiche su viste ne aggiungono però una che per loro è essenziale: l’anticipazione.

Il concetto di resilienza quindi è strettamente legato a quello di preparazione attraverso proprio il concetto di anticipazione. Abbiamo visto nel lavoro compiuto fin qui quanto appunto sia l’elemento anticipatorio<sup>60</sup> a costituire il principale strumento dei meccanismi immunitari: si tratta di organizzare una re-azione preventiva prima ancora che l’evento minaccioso si manifesti. Se nel caso della legge abbiamo visto che questa funzione è espletata dallo strumento della fattispecie ideale e nel caso dei sistemi assicurativi dalla costruzione di eventi tipo la cui ricorrenza è misurata statisticamente, nel caso delle tecniche di preparazione,

---

<sup>60</sup> Vedi capitolo 1 e 3.

tese a rafforzare le capacità di resilienza di una comunità, è l'elemento narrativo e simulativo messo in gioco nelle strategie di *enactment* che svolge il ruolo di sistema di anticipazione.

Inoltre il concetto di preparazione e resilienza è strettamente legato a quel regime di premediazione che abbiamo illustrato in precedenza (3.7.): sia a livello istituzionale che mediatico si cerca di mantenere nella popolazione un sostenibile livello d'ansia, prospettando i futuri disastri che attendono la comunità, per impedire che si verifichi nuovamente un trauma simile a quello dell'11 settembre. Le pratiche di preparazione quindi rinforzano le difese rispetto a traumi costruendone una narrazione che li contenga e permette alla popolazione di muoversi in caso di eventi disastrosi come attentati terroristici o calamità naturali.

La capacità della città di New York di reagire di fronte a un tale disastro derivava proprio dalle precedenti attività di simulazione ed esercitazione. Queste hanno permesso una pronta risposta perché la preparazione della comunità non era concentrata in un singolo elemento del sistema (l'*Emergency Operations Center*), bensì assumeva la forma di una organizzazione dei ruoli nella città e di una "distribuzione" delle conoscenze acquisite dagli operatori della sicurezza e dai membri della popolazione. Per questo occorre che ogni singolo cittadino o membro dei corpi preposti all'ordine civile (corpi di polizia, protezione civile, vigili del fuoco, ecc...) abbia un'idea della comunità e del sistema di difesa nel suo complesso, e abbia anche la capacità di collocarsi in esso.

L'elemento anticipatorio, la preparazione della città, la distribuzione di ruoli e conoscenze tutto finalizzato al miglioramento della sua resilienza: sono appunto gli elementi messi in gioco nella campagna di preparazione della città di Londra.

#### **4.20. London prepared: la città come attante collettivo**

Il sito attualmente in uso è stato messo online nel 2006 e si compone di diverse sezioni in ognuna delle quali è possibile prendere visione dei consigli e dei protocolli relativi alle misure di protezione e preparazione (tabella 2).

La *homepage* (figura 18) presenta in alto i link di prassi: la presentazione del sito, le notizie, gli eventi, le risorse, i termini e le condizioni e i vari strumenti di navigazione interna al sito (mappa del sito, motore di ricerca, indirizzi mail).

Già nel logo è possibile identificare sia i valori circolanti nel sito che il programma narrativo di massima che esso propone agli utenti: prepararsi all'emergenza per migliorare la resilienza della città di Londra.

Il logo (figura 19) è in realtà la schematica rappresentazione di una sintassi di preparazione e gestione dell'emergenza:

- informarsi (sapere);
- conoscere i numeri d'emergenza;
- mettersi al riparo;
- stare al riparo;
- rimanere sintonizzati (con radio, tv, ecc...);
- fornire aiuto.

“Go in, stay in, tune in” è quello che potremmo definire il programma narrativo di base di questo tipo di campagne. È il consiglio più importante dato dalle autorità e sviluppato dal “National Steering Committee on Warning and Informing the Public”, una commissione governativa incaricata di “to encourage improvements in the arrangements for warning members of the public of an imminent or actual threat to life, health or property and to inform them of the appropriate action to take”<sup>61</sup>.

Il messaggio generale è poi declinato all'interno del sito secondo i vari destinatari: le istituzioni, le aziende, i singoli e i turisti. La strutturazione dei contenuti in base ai destinatari si duplica quasi esattamente su entrambi i lati della pagina, ma mentre a sinistra abbiamo i link interni per gli accessi alle pagine dedicate a una determinata categoria, a destra abbiamo i link ai documenti essenziali e le informazioni pratiche. Per le istituzioni si tratta dell'*Emergency Strategic Plan*, per i singoli la lista degli oggetti da portare nel *ready bag* e per le aziende la lista degli *essential documents*.

Al centro invece abbiamo i documenti in primo piano e di recente aggiornamento e spesso riguardanti tutte le categorie previste dal sito.

Sin dalla *homepage* dunque il sito costruisce un attante collettivo che è suscettibile di essere segmentato al proprio interno da diversi attori sociali: questi perseguono lo stesso Oggetto di valore, il mantenimento di un certo ordine e in alcuni casi la sopravvivenza stessa, di fronte al realizzarsi di un evento minaccioso. Ogni attore sociale però giunge a tale obiettivo seguendo strade differenti. Il sito e il programma di preparazione e resilienza si propone come strumento di rappresentazione di un'entità collettiva, la popolazione nella metropoli, e allo stesso tempo è uno strumento di individualizzazione della molteplicità di attori sociali che vi operano.

---

<sup>61</sup> <http://www.ukresilience.gov.uk/nscwip/about.aspx>

#### 4.20.1. La sezione istituzionale: i London's plan

La sezione per le istituzioni è quella relativa ai London's plan (figura 20) cioè ai piani da attuare nel momento stesso dell'emergenza, dei piani di esercitazione oltre che della presentazione degli organigrammi del *Resilience Team* (che raccoglie le istituzioni pubbliche) e dei *Resilience Forums* (che raccoglie istituzioni pubbliche e private). Diverse pagine sono invece dedicate ai casi passati di emergenza: gli attentati del 7 luglio 2005, il caso di Buncefield<sup>62</sup> e il caso Litvinenko<sup>63</sup>.

La sezione istituzionale si distingue per la sagoma stessa della città, riconoscibile dalla linea che la taglia in due (il Tamigi). Nella sezione è possibile visionare più piani: i due più importanti sono il piano *Strategic Emergency* (il cui link è infatti presente in ogni pagina della sezione istituzionale) e il piano *London Command and Control Protocol*. Entrambi fissano le strategie emergenziali oltre che gli organigrammi e i protocolli istituzionali da attivare al momento dell'emergenza. Ci troviamo dunque di fronte a piani che istruiscono a quelle che ho definito in precedenza pratiche di preparazione: l'evento è già avvenuto e le istituzioni devono mitigarne gli effetti mettendo in pratica il piano preposto.

Il sito pone come propria base legislativa il *Civil Contingency Act del 2004* che definisce emergenza:

- (a) an event or situation which threatens serious damage to human welfare in a place in the United Kingdom,
- (b) an event or situation which threatens serious damage to the environment of a place in the United Kingdom, or
- (c) war, or terrorism, which threatens serious damage to the security of the United Kingdom.

Le emergenze dunque sono quelle che minacciano l'integrità della vita umana o dell'ambiente all'interno del territorio nazionale, oppure guerra e atti di terrorismo che minaccino la sicurezza del Regno Unito sia all'interno che all'esterno dei confini.

La sezione costruisce così lo spazio della metropoli come un tutto suscettibile di essere segmentato e articolato in base all'istituzione di competenza, resa responsabile di far fronte a determinati fenomeni o di portare a termine determinati compiti.

---

<sup>62</sup> A Buncefield, una cittadina a quaranta chilometri da Londra, sorgeva il quinto deposito di carburanti del Regno Unito. Nel 2005 una violenta esplosione causò un grande incendio che, seppur domato dopo più di due giorni, oscurò per diverso tempo con il denso fumo prodotto i cieli della capitale inglese.

<sup>63</sup> Aleksandr Litvinenko era un agente dei servizi segreti russi che aveva ottenuto asilo politico nel Regno Unito. È morto a Londra nel novembre 2006 per un avvelenamento da polonio-210, una sostanza radioattiva le cui tracce sono state poi rinvenute in vari luoghi della città. Il caso ha permesso di testare le capacità delle forze di polizia di individuare fonti di contaminazione radioattiva o biologica.

#### 4.20.2. Lo Strategic Emergency Plan

Prenderemo qui in considerazione in particolare lo *Strategic Emergency Plan* che si pone come il piano che in un certo senso organizza tutti gli altri piani fissando responsabilità e organigrammi:

The objectives of this plan are:

- To put into one place summaries of London's key plans used in the response to a large scale incident in London;
- To act as a signposting document to more detailed plans which explain how to activate the London regional response;
- To provide an overview of the key responding plans of the London Resilience Partnership;
- To provide an understanding of responsibilities during a regional level incident;
- To act as a standard reference document for the partnership, as well as the public, in illustrating the response arrangements of the London Resilience Partnership. (*Strategic Emergency Plan*, 1)

I piani previsti sono dodici:

The London Command & Control Protocol  
The London Recovery Management Protocol  
The London Mass Evacuation Plan  
The London Flu Pandemic Response Plan  
The London Flood Response Strategic Plan  
The London Humanitarian Assistance Centre Plan  
The London Mass Fatality Plan  
The Media / Public Information Protocol  
The London Site Clearance Plan

Additionally, the Partnership owns the following plans which are not widely published:

The Voluntary Sector Funding Protocol  
The Disaster Appeal Fund Plan  
Government Office for London Emergency Response Plan (ib.: 12)

Il protocollo di direzione e controllo presenta un organigramma delle istituzioni e delle agenzie che devono far fronte alle emergenze, dividendole in due categorie: le emergenze a impatto immediato e quelle "rising tide" cioè previste e che arrivano con una maggiore gradualità.

Il protocollo di gestione della fase di recupero dalle conseguenze di un disastro "provides for a coordinated, multi-agency approach to the development and subsequent implementation of strategy aimed at restoring and re-building communities following an incident" (ib.:10) . In questo caso quindi vengono soprattutto fissati ruoli post-emergenza.

Il piano di evacuazione, detto anche *Operation Sassoon* invece:

enables the Capital's responding services to facilitate the large scale evacuation of part of Greater London in the event of incidents arising from natural disasters, industrial

accidents and terrorism with the primary aim being to save lives either immediately following or before an emergency. (ib.: 11)

Vi sono poi due protocolli specifici: quello relativo alla pandemia possibile e al rischio di alluvioni nella città dovuti allo straripamento del Tamigi (l'ultimo avvenuto nell'estate 2007 ha causato danni molto ingenti).

Il piano per il centro di assistenza umanitaria permette invece di mettere in funzione durante l'emergenza i centri di assistenza e informazione per chi è colpito direttamente o indirettamente da un incidente o evento disastroso.

Il piano per gestire gli eventi con un alto numero di vittime permette di organizzare le operazioni di interrimento o distruzione di cadaveri, cercando di conciliare necessità sanitaria e riti e tradizioni culturali.

Infine vi sono i protocolli di gestione dei rapporti con i media durante l'emergenza, la gestione di macerie e rovine provocate da disastri e i protocolli economici per la creazione di fondi per l'attività di volontariato e la gestione dei disastri.

A questi occorre aggiungere un piano ulteriore che è quello relativo alle Olimpiadi del 2012: anche in questo caso le autorità londinesi vogliono anticipare ogni inconveniente ed eventuale emergenza che potrebbe verificarsi in occasione di quell'evento.

Ogni piano ha all'interno del sito la sua propria sezione in cui è indicata la descrizione dell'evento che provoca l'attivazione del piano, gli obiettivi e in forma di link i vari documenti con le istruzioni necessarie.

#### *4.20.3. Le aziende:business continuity*

La sezione dedicate alle aziende (figura 21) ha come obiettivo quello di fornire le competenze necessarie per garantire la continuità della vita economica dell'azienda di fronte a eventi avversi.

La sezione propone un percorso al termine del quale l'azienda dovrebbe essere in grado di far fronte a qualsiasi emergenza prevista nel "risk portfolio":

1. stimare il grado di rischio;
2. redigere un piano;
3. comunicarlo;
4. praticarlo;
5. [misure] dopo un incidente;
6. servizi di emergenza;
7. casi di studio.

La stima del grado di rischio si presenta nuovamente come una analisi delle vulnerabilità, così da prendere le necessarie misure per impedire che alcuni rischi non si realizzino. Si tratta quindi di mettere in moto un PN a partire dall'acquisizione di una competenza. La sezione sul "security risk assessment" si concentra in particolare sulla costruzione di misure di protezione contro ladri e vandalismo e quindi contro la criminalità, ma in realtà la preparazione alle emergenze è una preparazione generica contro qualsiasi agente di turbamento della normale attività economica.

La redazione del piano è al centro della pratica di protezione dell'azienda. Tale piano deve essere calibrato sulla grandezza dell'impresa: piccola, media o grande. In ogni caso le fasi sono cinque: analizzare l'impresa, valutare i rischi, sviluppare la strategia, rivederla insieme agli altri membri dell'azienda e insegnarla ai dipendenti.

Il primo e il secondo punto delle sezioni di business continuity sono totalmente interne all'azienda. Ma la strategia deve essere resa nota a una serie di soggetti in modo tale da integrare il piano di protezione e preparazione dell'azienda alla comunità in cui essa è inserita (dipendenti, vicini, comunità locale, fornitori, azionisti e banche, media), così da costruire una rete di protezione locale che funzioni al momento del bisogno.

L'ultima fase che permette all'azienda di acquisire un potere e un sapere rispetto alla capacità di far fronte all'emergenza è la pratica dell'esercitazione. In questa fase l'azienda potrà mettere in atto i piani di emergenza immaginandosi in una situazione di pericolo.

#### *4.20.4. Singoli e famiglie: proteggere se stessi*

La sezione dedicata invece a singoli e famiglie è denominata "Protecting yourself" e viene introdotta nel modo seguente:

London has worked hard to prepare for emergencies. The government, the Greater London Authority, London Bouroughs and emergency services plan and exercise regularly. Although the city can respond to disasters, only you can prepare yourself and your household for emergencies. Click on the various links for further information on the emergencies we could face as Londoners and for important advice on how to respond and prepare. Share the information with your family, friends and colleagues. Be prepared!

Vi è una chiara strutturazione della città e degli elementi che la compongono: le istituzioni e il sistema pubblico in generale, pensato come "the city", e dall'altra parte i singoli e le famiglie. Di nuovo, come nel caso del sito *onelondon*, ci troviamo però davanti alla chiara costruzione di una identità comune: noi, in quanto londinesi, potremmo essere chiamati ad affrontare alcune emergenze.

Il sito fornisce una lista di probabili emergenze divisi in quattro categorie: malattie, condizioni atmosferiche, minacce e sicurezza informatica da affrontare e che possono coinvolgere singoli, famiglie e anche gli animali, sia da bestiame che domestici. Anche in questo caso il sito invita a fare una sorta di inventario delle vulnerabilità e immaginarsi nelle varie situazioni di pericolo, preparando un *ready bag*, cioè una borsa pronta con il necessario per far fronte a qualsiasi emergenza.

Il sito si propone inoltre come porta d'accesso a documenti utili da scaricare e prodotti da varie istituzioni. Nel 2008 uno degli strumenti più presenti e utilizzati sul sito è un flyer scaricabile e stampabile (figura 23) prodotto dal *borough* di *Waltham Forest*, una zona posta nella Londra esterna. Lo strumento è una matrice per porre in essere un *Family Emergency Plan*. Il testo lega la necessità della preparazione alla possibilità di sopravvivere di fronte al verificarsi di disastri di diverso tipo: "Emergency can happen at any time and will take people unaware. Your best form of survival is preparation".

Anche in questo caso la prima pagina propone una *grab bag checklist* cioè una guida per preparare una borsa che possa essere immediatamente presa per scappare. Alla lista per riempire la "borsa di sopravvivenza" è affiancata quella per l'immediata evacuazione e una lista di numeri necessari per rimanere in contatto con autorità e organi di informazione. Infine vi è uno schema da riempire con i numeri più importanti delle persone della propria cerchia sociale.

La seconda pagina fornisce invece una traccia per organizzare il piano familiare, articolato in quattro punti:

- prepararsi;
- collegarsi (ma nel senso di "fare rete");
- disporre (un rifugio alternativo alla propria casa);
- kit necessario.

Il testo propone un programma narrativo al termine del quale il soggetto sarà preparato ad affrontare l'emergenza e quindi a garantire la propria sopravvivenza.

#### 4.20.5. *Turisti*

L'ultima parte è invece dedicata proprio ai turisti (figura 24):

London has over 30 million visitors each year who are attracted by the vast numbers of shops, theatres, museums, and sporting events. Please use these pages to assist your visit to our city.

La strategia enunciativa anche qui è chiara: il sito è marcato come un sito “interno”, cioè di Londra e dei londinesi e si rivolge a chi non è londinese ma visita la città.

La sezione si concentra in particolare sui vari accorgimenti per muoversi all’interno della città usando i trasporti, su come muoversi nelle ore notturne e infine sul denunciare eventuali crimini di cui si è vittima o testimone. Il turista quindi viene invitato soprattutto a proteggersi personalmente non tanto da emergenze collettive, quanto da fenomeni di criminalità che lo potrebbero coinvolgere. Nonostante ciò anche i turisti sono chiamati ad agire responsabilmente, prendendo visione all’interno del sito, delle emergenza che potrebbero verificarsi in città.

In tal senso la sezione da un punto di vista tematico subisce uno scivolamento: non più disastri che colpiscono tutta la comunità, bensì eventi singoli legati alla criminalità locale. Questo produce un chiaro cambiamento della struttura valoriale: se famiglie e aziende devono pensare alla propria preparazione e sviluppare la propria resilienza di fronte a eventi minacciosi ma nel quadro di una difesa della comunità (da qui la necessità di “fare rete”), il turista deve soprattutto pensare alla propria “personal safety”.

#### **4.21. La distributed preparedness: rappresentare la città**

L’analisi del concetto di resilienza e di quello di preparazione e la descrizione del sito *London Prepared* ci ha consentito di vedere in tali pratiche e testi la costruzione di un attante collettivo: la metropoli. Il programma narrativo di tale attante è proprio la protezione e la resistenza di fronte alla possibilità del sopravvenire dell’emergenza. Questo programma narrativo passa però attraverso anche la parallela rappresentazione di attori sociali che costituiscono l’insieme-metropoli, proprio perché pongono come obiettivo lo stesso Oggetto di valore, la sicurezza, attraverso la realizzazione di diversi programmi narrativi. Il sito si propone dunque come un doppio strumento: rappresenta il corpo sociale come un’unità-spazio della metropoli, che si costituisce però individualizzando e rappresentando le sue singole parti.

Questo tipo di politica e costruzione dei sistemi di sicurezza viene definito negli studi del gruppo di antropologia della contemporaneità (Collier, Lakoff, Rabinow, 2004) come *distributed preparedness*, preparazione distribuita:

we mean that responsibility was delegated to different levels of government and to both public and private agencies, according to their competencies and capacities and according to their spatial relationship to a critical target. (Collier e Lakoff, 2008: 11)

La preparazione distribuita è dunque una segmentazione dello spazio politico della nazione, finalizzata alla individualizzazione della molteplicità di attori sociali, a cui l'autorità assegna determinati compiti (PN) da portare a termine, delle responsabilità e dei ruoli e spazi ben precisi nell'insieme più complesso della comunità politica (sia essa nazione, metropoli o borgo urbano). La caratteristica principale della preparazione distribuita è il suo non essere finalizzata alla difesa di un confine o di un nemico esterno, ma piuttosto la valutazione delle vulnerabilità e la preparazione rispetto alle emergenze.

I valori di resilienza e di preparazione dunque non si applicano solo al corpo sociale, rappresentato come l'insieme della metropoli, bensì anche e soprattutto a ogni singola sua parte allo stesso tempo individualizzata e integrata, attraverso le pratiche prescritte, nel più complesso sistema di preparazione messo in piedi dall'istituzione.

La preparazione distribuita è quindi la rappresentazione di tutto il corpo sociale e delle sue singole parti. A ogni parte viene assegnato un PN di protezione da portare a termine per il bene di se stessi e dell'intera comunità. Un esempio schematico di preparazione distribuita è quello rappresentato dallo schema di difesa civile messo a punto negli Stati Uniti nel 1950 (figura 25). Lì troviamo appunto lo spazio politico e i suoi vari elementi:

- il governo federale che fornisce aiuto e mezzi se necessario;
- gli stati federali che forniscono sostegno e mezzi necessari;
- le città nelle zone circostanti quella colpita che si devono muovere per aiutare chi ha bisogno;
- la comunità che deve porre immediatamente in opera la difesa civile (si vede nell'immagine un piccolo uomo davanti a una grande radio);
- il vicinato (si vedono una serie di case unite da una piccola rete);
- la famiglia “the base of organised self-protection”;
- l'individuo “calm and well-trained”;
- tutto attorno immagini di infrastrutture, vigili del fuoco, ospedali, ecc...

Il caso londinese, pur non disponendo di una tale rappresentazione, traccia proprio l'immagine di una società:

- HM Government (che con la propria effigie segna molti dei documenti che abbiamo visto);
- il governo londinese;
- le varie istituzioni che operano all'interno dello spazio della metropoli organizzate nei vari protocolli esaminati;

- i boroughs locali;
- le aziende;
- le comunità;
- i vicinati;
- le famiglie;
- i singoli.

Sono tutti chiamati a “fare rete” in nome di un comune obiettivo: difendere se stessi dal pericolo e difendere così anche la metropoli nel suo complesso.

Inoltre ogni elemento del sistema non solo ha la possibilità di costituire la propria protezione ma anche di immaginarsi all’interno di questo attante collettivo<sup>64</sup>, costituendo così una forma di aggregazione identitaria che ha la sua ragione nel bisogno vitale di sopravvivere.

Le pratiche di preparazione e protezione costruiscono così dei soggetti che vengono collocati in uno spazio sociale, a cui vengono assegnate delle responsabilità e anche una capacità d’agire da utilizzare in caso di pericolo. Si realizza in questo modo la possibilità di portare il *locus of control* di un evento da uno spazio esterno, incontrollato e incontrollabile, a uno spazio interno, quello della scelta personale di singoli o gruppi sociali.

All’interno della psicologia di comunità, e non solo, questo processo si definirebbe di *empowerment*: ogni soggetto deve essere dotato di un piano d’azione di cui egli è responsabile e che permetta di reagire attivamente a un evento potenzialmente soverchiante.

#### **4.22. Paradigmi di sicurezza tra spazio politico e spazio urbano**

Nel corso di questo capitolo abbiamo guardato alla città di Londra come allo stesso tempo il soggetto e l’oggetto di una serie di pratiche tese a garantirne la sicurezza, la protezione e l’integrità. Si tratta di garantire la sopravvivenza della comunità come insieme di persone, infrastrutture e luoghi organizzati nel contesto dello spazio urbano.

Abbiamo visto quanto le pratiche che abbiamo chiamato di prevenzione mettano in gioco aspetti di politica dell’identità, di visione della città e dei suoi abitanti, di costruzione del pericolo e del nemico. Nel caso delle pratiche di preparazione abbiamo visto come esse restituiscano una immagine della città come comunità e come società, individualizzandone le parti e integrandole in un insieme che cerca di essere in ogni suo nodo preparato e resistente a ogni emergenza.

---

<sup>64</sup> Nell’analisi di Marita Sturken (2001) su *El Niño* (infra 3.7.2.) abbiamo parlato in quel caso di *mass subject*.

I testi e le pratiche della sicurezza si informano a dei paradigmi politici che hanno un preciso effetto sui modi in cui il territorio e la comunità vengono immaginati e conseguentemente anche progettati.

Sono tre i paradigmi possibili presi in considerazione da Lakoff e Collier (2006): il paradigma della sovranità, quello della governamentalità e quello della biopolitica (tabella 4). Questi tre principi strutturano spazialità, temporalità, soggettività e più in generale la rappresentazione e l'organizzazione della comunità, in relazione al pericolo e all'emergenza in modi molto diversi.

Il paradigma della sovranità ha come obiettivo quello di assicurare i confini della nazione e mantenere il potere sovrano sul territorio, a partire dall'individuazione di un nemico esterno o interno da cui difendersi. La principale forma di razionalità in gioco in questo paradigma di protezione e nelle pratiche di sicurezza che a esso fanno riferimento è la strategia.

Il paradigma della governamentalità è quello che abbiamo visto in gioco nel caso dell'assicurazione: occorre difendere la popolazione dalle cosiddette patologie del sociale, attraverso tutti quei meccanismi assicurativi messi in piedi dallo Stato.

L'ultimo paradigma è quello della sicurezza dei sistemi vitali che Collier e Lakoff definiscono come

the protection of systems that are critical to the maintaining economic and political order. These include key infrastructures (roads, electricity grids, communications, food and water supply), key institutions (markets and governmental entities), and key public services (hospitals). Vital systems security is concerned with threats that may be difficult or impossible to prevent, such as natural disasters, terrorist attacks, or pandemic disease. Its aim, thus, is to reduce the vulnerability of critical systems to these events, and to increase the capacity to respond to and recover from them. (2006: 3)

Il concetto di sistemi vitali è affiancabile a quello proprio di biopolitica che abbiamo già illustrato nel secondo capitolo. Si pensa alla società e allo spazio urbano come a un organismo composto da infrastrutture, nodi istituzionali, agenti indispensabili alla vita comune che bisogna proteggere dalle minacce incombenti sul sistema.

Il rapporto tra città, protezione e forma politica è già stato messo in evidenza sempre da Foucault (2004a) con cui abbiamo aperto questo capitolo e con cui vorremo chiuderlo. Egli prende in analisi in particolare tre elementi: la sovranità, la disciplina e la sicurezza:

la sovranità "capitalizza" un territorio e pone come problema decisivo la sede del governo; la disciplina dà forma architettonica a uno spazio e pone come problema essenziale una distribuzione gerarchica e funzionale degli elementi; la sicurezza cerca invece di strutturare un ambiente in funzione di serie di eventi o elementi possibili che occorre regolare in un quadro polivalente e trasformabile. (Foucault, 2004a: 29 trad. it.)

La sovranità necessita della costruzione di una città-capitale che sia rappresentazione anche dell'ordine sociale e politico della nazione: essa si deve trovare al centro del territorio su cui esercita il proprio potere, deve fornire al resto della nazione un modello di appartenenza politica e deve essere esempio di moralità e di bellezza.

La disciplina invece necessita della costruzione di spazi che permettano il controllo dei movimenti di cose e persone, permetta di individualizzarli e identificarli oltre che di dirigerne i comportamenti. In tal senso la disciplina, dice Foucault sulla base delle sue ricerche storiche, è ordine della costruzione: le strade, i cunicoli della metropolitana, le case e i luoghi pubblici devono essere fatti in modo tale da rispettare un principio gerarchico e d'ordine. La disciplina vuole quindi evitare in maniera assoluta il verificarsi di alcuni eventi come per esempio i disordini urbani, le rivolte o incidenti gravi causati da "difetti di circolazione".

La sicurezza, nel senso in cui usa questa parola Foucault, opera invece sui rischi e gli inconvenienti che si verificano sicuramente e i cui effetti bisogna cercare di minimizzare o mitigare: il furto, le malattie, la gestione dei miasmi, ecc... Ciò che si vuole fare con le pratiche di sicurezza è far diventare la città un grande agente di circolazione: garantire che la città – come infrastruttura composta di strade, punti nodali, banchine, ecc – funzioni e garantisca il movimento di cose e persone e cioè di tutti quei meccanismi alla base della vita economica della comunità, nonostante i fisiologici intoppi che la caratterizzano.

Se ritorniamo all'analisi delle politiche di sicurezza a Londra ritroviamo nei vari testi e rappresentazioni la co-presenza di paradigmi politici e conseguenti paradigmi di protezione che rappresentano e al medesimo tempo progettano la città.

Nella prima parte abbiamo visto come questi testi propongano una sorta di patto sociale tra il londinese e l'istituzione, un patto che è alla base del principio stesso della sovranità. Su questa base è possibile attuare e costruire un apparato di sorveglianza e disciplinare che mette insieme cittadini e istituzioni nel comune sforzo di impedire un nuovo attentato terroristico. Le pratiche di preparazione e il principio di distribuzione operano sul piano della previsione di ogni evento catastrofico e della preparazione a ogni evenienza: malattie, attentati, alluvioni o altri problemi climatici non devono bloccare la vita stessa della comunità. Questi tre paradigmi contribuiscono insieme alla rappresentazione della città come spazio sociale della comunità e allo stesso tempo si pongono come chiaro principio d'azione e progettazione dello stesso spazio urbano.

L'obiettivo è mantenere la metropoli sempre in vita e funzionale: è d'altronde il messaggio veicolato dal logo stesso del sindaco della città che compare in molti dei manifesti istituzionali affissi nella metropoli. Ritorniamo così al primo manifesto che ha aperto questa

lunga analisi (figura 1). Il poster *Trust your senses* si chiude in basso a sinistra con la scritta *Mayor of London*, dove la *on* finale è evidenziata in rosso. Mantenere quindi la metropoli “accesa” cioè viva: questo è l’obiettivo principale di tutte le pratiche di prevenzione, protezione e preparazione messe in piedi nella città di Londra.

## 5. COMUNITÀ DI FEDE: LA GUIDA SPIRITUALE DEGLI ATTENTATORI DELL'11

SETTEMBRE

### **5.0. Di fronte all'altro: note sulla soggettività dell'analista**

Nel corso della mia ricerca ho spesso illustrato in convegni, lezioni o discussioni private alcune parziali riflessioni sulla figura dell'attentatore suicida, argomento di questo capitolo. Le reazioni sono state a volte di scetticismo o di aperta critica verso il tentativo d'analizzare questo fenomeno. Consultando la letteratura sull'argomento, molti sono i casi di studiosi nel campo delle scienze umane che hanno trovato notevoli difficoltà a indagare le ragioni del terrorismo suicida (Hage, 2003), non per gli obiettivi limitati posti a una indagine empirica (ad esempio non è naturalmente possibile una indagine etnografica del fenomeno), ma per i risvolti politici che questo tipo di studio può avere.

Il problema sorge nel momento in cui collochiamo il fenomeno degli attentatori suicidi all'interno di un più vasto contesto, quello del post-colonialismo. Il mio discorso si inserisce dunque in un più generale quadro storico e sociale in cui io, occidentale e di cultura comunque cristiana, eleggo a oggetto d'analisi un soggetto che, all'interno della struttura di dominazione, si caratterizza per la propria "subalternità". Il risultato sarebbe una semplice affermazione di una posizione di dominazione e una probabile essenzializzazione e reificazione delle posizioni di dominio.

Punto centrale di riflessione rispetto a questo problema è indubbiamente l'opera di Edward Said *Orientalismo* del 1978 che ha avuto il pregio di ammonire gli studiosi rispetto agli effetti sociali e politici del loro discorso, in particolare rispetto a un approccio essenzialista al problema dell'identità. La naturalizzazione delle identità pone l'altro al di fuori della storia e della cultura e, fissandolo nella staticità dello stato di dominato, garantisce la perpetuazione di una certa configurazione di potere. L'orientalismo è una ideologia che trova un preciso quadro istituzionale negli apparati burocratici e accademici che avevano il fine di gestire le relazioni dell'Occidente con l'Oriente, particolarmente nella produzione di discorsi e rappresentazioni nel contesto delle politiche coloniali e post-coloniali.

Il monito di Said è rivolto in particolare verso quelle scienze dell'Islam e i dipartimenti di scienze orientali<sup>65</sup> in generale che con la loro attività sono stati, consapevolmente o

---

<sup>65</sup> Si veda anche Burgio (1999) rispetto al ruolo dell'antropologia, della letteratura o della medicina nella costruzione di una ideologia razzista nella storia d'Italia tra il 1870 e il 1945.

inconsapevolmente, arma delle politiche di dominazione dei governi occidentali. Nel momento in cui mi accingo a effettuare una ricerca che ha come oggetto d'analisi il radicalismo islamico e il soggetto suicida, questo monito è inaggirabile. Esso può avere infatti l'effetto di sancire l'impossibilità di parlare di questi argomenti nel timore di "orientalizzare" l'altro giocando, consapevoli o meno, il ruolo dell'occidentale.

L'argomentazione di Said, sviluppata e portata alle estreme conseguenze, si ritorce però contro lo stesso ricercatore ed analista che, come lui, sostiene un approccio costruttivista e anti-essenzialista al problema dell'identità<sup>66</sup>. Secondo questo schema argomentativo il ricercatore europeo o americano, per esempio, non potrebbe trattare questo genere d'argomento in quanto "occidentale".

Per non correre il rischio di divenire strumento politico in un rapporto di dominazione, attraverso la naturalizzazione dell'altro, lo studioso occidentale viene di riflesso naturalizzato, cioè non potendo sfuggire alla propria identità come dato di fatto e acquisito deve rinunciare ad esprimersi e a riflettere sulle altre culture, perché correrebbe il rischio di naturalizzarle. L'eccesso di cautela e la paura, giusta e ragionevole, di orientalizzare l'altro, finisce allora per occidentalizzare il ricercatore, dando ragione a quell'approccio naturalizzante alla questione dell'identità che allo stesso tempo si vuole combattere.

Questa mia prima obiezione però non risponde all'effettivo rischio di costruire una immagine dell'altro frutto della posizione del ricercatore, del suo sguardo e del suo sistema culturale, da cui lo studioso non può sfuggire. L'unico antidoto a questo tipo di rischio è quello di definire i limiti di questo discorso, che vuole essere scientifico, ma dando all'espressione "discorso scientifico" un preciso significato, riconducibile a una certa visione dell'analisi semiotica come pratica:

la ricerca semiotica non assomiglia alla navigazione, dove la scia del battello sparisce non appena la nave è passata, ma alle esplorazioni via terra, dove la traccia dei veicoli e dei passi, e i sentieri tracciati per attraversare una foresta, entrano a modificare il paesaggio stesso e ne fanno da quel momento parte integrante, come variazioni ecologiche. (Eco, 1975: 0.9)

All'adagio etico, giustamente posto dai lavori di Said, si oppone quindi una consapevolezza circa la non neutralità e oggettività del discorso in relazione al fenomeno che si vuole descrivere in quanto "chi interpreta è parte di ciò che descrive, e ciò che descrive è anche il luogo in cui intervenire" (Demaria, 2003: 57). Non si vuole quindi costruire un

---

<sup>66</sup> Said stesso nella postfazione a *Orientalism* del 1994 dice esplicitamente che non era affatto sua intenzione affermare che per parlare di Oriente occorra essere orientali, sottraendosi così a un tipo di interpretazione del suo testo che secondo alcuni portava a chiudere la possibilità dei ricercatori di parlare di culture diverse da quella propria d'origine (Said, 1994: 319 e ss. della trad. it.).

discorso corazzando le affermazioni dietro l'autorità di un principio di oggettività o neutralità. Piuttosto il presente lavoro si sostiene su un principio di indeterminazione per cui "significare la significazione o comunicare la comunicazione" non può "non influenzare l'universo del parlare, del significare, del comunicare" (Eco, 1975: 0.9), essendo impossibilitati a uscire dal reticolo enciclopedico su cui agiamo e da cui siamo agiti e che è condizione d'esistenza del nostro stesso discorso.

In questo senso i discorsi che andrò ad analizzare non sono nella sostanza diversi dal mio in quanto "ciò che chiamiamo "scienza" differisce dai più antichi miti, non perché sia qualcosa di sostanzialmente diverso" ma perché consiste in una tradizione "di secondo grado" che fa propria la discussione critica di miti" (Popper, 1969: 219 trad. it.). Allora il miglior antidoto al pericolo di naturalizzare l'altro è costruire la propria critica a partire da un'intelaiatura di tradizioni sociali dalla quale procedere verso una critica di altre tradizioni sociali, rendendo palesi e trasparenti le premesse teoriche sul quale questa ricerca è costruita. Quello che appunto ho cercato di fare nel corso di questo lavoro.

### **5.1. Uno scontro di definizioni**

Kamikaze, attentatori suicidi, martiri, *shuhadā*, *suicide killers*, *suicide bombings*, *Islamikaze*: parole diverse, in lingue diverse, con diverse possibili traduzioni per raccontare lo stesso fenomeno, per descrivere uno "stesso soggetto" e per narrare, da prospettive diverse, i medesimi eventi.

La semiotica, a partire da Hjelmslev, ha pensato le parole come "luoghi culturali" che raccolgono, condensano e rendono virtualmente disponibili ai parlanti dei percorsi di senso. Un lemma non *ha* soltanto una propria storia, nel senso etimologico, ma è almeno una storia o una potenziale serie di storie. Una parola diviene così anche il caleidoscopio attraverso cui degli eventi vengono costruiti, dotati di senso e raccontati. E la nascita di una parola, di un concetto o la sua applicazione a una "nuova realtà", produce una complessiva ridefinizione non soltanto di quell'evento ma di tutta una serie di eventi, cioè di quella che chiamiamo memoria culturale.

Da un punto di vista semiotico dove pensiamo di vedere essenze ci sono invece significati, diversamente stratificati e in continuo mutamento, nonostante la stabilità del significante (la parola) ci dia l'illusione che nulla sia cambiato.

Non sono interessato a scoprire se la definizione di *shahīd* sia una rappresentazione vera e corretta della realtà, ma sono interessato piuttosto a capire come qualcuno, utilizzando le possibilità offerte dai sistemi di significazione, riesca a convincere altri che quella definizione

sia veritiera e corretta. Ciò a cui presterò attenzione sono: “lo stile, le figure retoriche, il contesto, gli artifici narrativi, le circostanze storiche e sociali, e non la correttezza della rappresentazione, la sua fedeltà rispetto all’originale” perché “nel discorso culturale, e negli scambi interculturali, a circolare non sono ‘verità’ ma rappresentazioni” (Said, 1978: 30 trad. it.).

Il linguaggio, le rappresentazioni, i testi, sono responsabili infatti della nostra ontologia e il loro significato risiede negli effetti pragmatici e nei *fatti* reali che essi producono e da cui sono a loro volta prodotti, in una circolarità che annulla ogni tentativo di fissare semplici e unidirezionali rapporti causali. Per esempio la *Guida spirituale* (che analizzerò in seguito) produce altri discorsi, compreso questo che ne è un interpretante, e soprattutto produce delle azioni reali e delle politiche specifiche e materiali: persone che si sono uccise con lo scopo di uccidere altre persone considerate nemiche, la costruzione di muri per dividere comunità, ridefinizione di confini e frontiere culturali e geografiche, politiche di integrazione e controllo degli individui, ridefinizione dei diritti soggettivi e di quelli di cittadinanza cioè conflitto e scontro.

È ‘scontro’ l’altra parola che qui ci interessa: le parole che utilizziamo per definire degli eventi non sono neutrali ma forniscono delle versioni dei fatti tra loro in conflitto, in quello che Edward Said, nella sua dura critica ai testi di Samuel Huntington, ha chiamato “The Clash of Definitions” (2001).

Il mito dell’omogeneità culturale e delle identità collettive monolitiche hanno consentito a Huntington (1995) di parlare di “civilization identity” come di “a stable and undisturbed thing like a roomful of furniture in the back of your house” (Said, 2001: 581). Huntington, secondo Said, è uno degli agenti di un più complesso processo di ridefinizione sia del canone della cultura occidentale – argomento in agenda negli Stati Uniti e in Europa a partire perlomeno dai primi anni Novanta – sia soprattutto dei suoi nemici e di “what stands beyond it and threatens it” (ib.: 577). Huntington in ragione della sua appartenenza alla cultura ufficiale è stato capace di modellare e fornire una immagine della cultura stessa nel suo complesso, fissando “definitions of patriotism, loyalty, boundaries [...] belonging” (ib.)<sup>67</sup>.

Il discorso di Huntington, direbbe Lotman, è stato capace di affermarsi come un metalinguaggio che, fornendo una immagine della propria cultura di riferimento, permette di parlare di insiemi monolitici – la cultura occidentale o giudaico-cristiana e quella islamica – e

---

<sup>67</sup> Huntington è stato in realtà spesso molto critico per l’uso politico che è stato fatto di *The Clash of Civilization* i cui contenuti sarebbero stati spesso distorti ed estremizzati. Su questo punto si è consumata per esempio la rottura con Francis Fukuyama uno dei suoi più importanti allievi e collaboratori.

soprattutto ha la capacità di parlare in nome del tutto – la civiltà occidentale – che quello stesso discorso contribuisce a costruire, presupponendolo.

Alla retorica di Huntington e di tutti quelli che vedono nella guerra al Terrore uno scontro di civiltà, opponiamo una diversa impostazione del problema, che deriva dagli assunti epistemologici della semiotica, oltre che dalle riflessioni dello stesso Said: non si può parlare di scontro di civiltà ma di scontro di definizioni, relativamente a “what may or may not be said, those prohibitions and proscriptions that are necessary to any culture if it is to have authority” (Said, 2001: 578).

E lo scontro di definizioni non riguarda i fronti opposti ma divide all’interno i dibattiti nazionali e internazionali: sappiamo quanto i rapporti tra Europa e Stati Uniti siano stati difficili in questi anni e come all’interno dei singoli stati si siano sviluppati dibattiti tutt’altro che pacifici che hanno al centro proprio il problema delle definizioni (si pensi solo al dibattito sulla Costituzione europea). Allo stesso modo dall’altra parte si tende a vedere il “fronte islamico” come un insieme monolitico, quando invece la caduta del regime di Saddam Hussein e la morte di Arafat, per citare solo due eventi, ha fatto riemergere ancora più chiaramente conflitti interni che trovano le loro radici nella storia stessa dell’Islam (a cominciare dalla divisione tra sunniti e sciiti).

### *5.1.1. Procedure di nomina e strutture narrative*

In Italia tendiamo a nominare gli attentatori suicidi con il termine “kamikaze”. Se si scorrono gli archivi di giornale (*la Repubblica* e il *Corriere della Sera* a partire dal 1984) si vedrà che il termine non è di nuovo utilizzo né di nuovo conio. In primo luogo perché il termine kamikaze è stato sin da subito accettato e adottato dalla stampa europea e americana nel dopoguerra per designare quei soldati giapponesi che, a partire dal 1944, hanno accettato di immolarsi per la difesa dell’Imperatore e dell’Impero nipponico, gettandosi con gli aerei sulle navi americane nel Pacifico (rispondendo a una ideologia religiosa e nazionalista che era il *bushido*). Il termine nella cultura italiana si è poi allargato negli usi metaforici che spesso se ne fanno. Anche nella designazione del corpo Basijī iraniano composto da giovani soldati suicidi, *la Repubblica* il 3 gennaio 1986 ancora virgolettava il termine kamikaze, indicandone evidentemente l’uso improprio.

Con il tempo tale uso si è sempre più radicato fino ad assurgere, con l’11 settembre, a etichetta propria degli attentatori suicidi di New York e Washington (forse proprio a causa dell’evidente analogia con i kamikaze giapponesi che arrivavano sui loro nemici americani dall’alto). L’uso è significativo: impiegare una parola straniera connotata geograficamente

come orientale indica, seppur vagamente, la provenienza del nemico. Altrettanto significativa è la differenza nel processo di addomesticamento delle due figure, quella del kamikaze giapponese e quella dell'attentatore suicida islamista.

Nel primo caso si è accettata l'etichetta che lo Stato giapponese aveva dato ai suoi soldati, nel secondo caso invece ci si rifiuta di assimilare il termine arabo, *shahīd*, tanto quanto la sua traduzione: martire. Siamo di fronte a una evidente asimmetria nelle due figure: i kamikaze giapponesi operano per conto di un Destinante riconosciuto e ben identificabile, lo Stato e l'Imperatore, inoltre la loro storia è ben inserita in un contesto narrativo e interpretativo che, anche se estremo, è ben riconoscibile, e cioè la guerra totale; questo non vale per gli attentatori suicidi islamisti che non hanno dietro di loro uno Stato e un'autorità riconosciuta dagli altri stati e spesso operano in un quadro narrativo confuso e non ben delineabile (vedremo poi le dovute differenze).

D'altra parte se confrontiamo gli attentatori suicidi islamici con la storia più generale e vasta degli attentatori suicidi del XX secolo vediamo che in alcuni casi l'elemento suicida scompare, assorbito dal più generale frame narrativo di guerra tra nazioni: reparti suicidi furono di fatto presenti nell'esercito tedesco e agirono durante la battaglia di Berlino contro l'Armata sovietica. Ed è ragionevole pensare che, come nell'esercito italiano furono previsti corpi d'avanguardia destinati al suicidio (Sacco, 2005), in molte guerre soggetti suicidi-omicidi, riconosciuti o meno, siano stati presenti, ma senza ottenere ufficialmente quel tipo di etichetta. Basti appunto ricordare che in una guerra propriamente detta molte azioni vengono ridefinite ricevendo ufficialmente etichette diverse da quelle normali: a un soldato in guerra non sarà mai data dai propri compatrioti, né tantomeno dalle autorità statali, l'etichetta di omicida.

La definizione di questi soggetti non dipende affatto dunque dalla tecnica reale impiegata, quella del suicidio-omicidio, ma dal contesto e dalla struttura del conflitto, dai rapporti di potere implicati e dalla sua struttura narrativa. In tal senso l'uso delle definizioni, che a noi sembra promanare da dati oggettivi, è sempre dovuto a questi elementi. Criticare queste definizioni o non accettarle vuol dire dunque criticare la stessa struttura rappresentativa dell'evento nel suo complesso.

Il nome che userò per indicare coloro che si fanno saltare in aria allo scopo di uccidere indiscriminatamente dei civili, nell'attuale contesto, è "attentatore suicida". Come ho detto le definizioni che si danno a soggetti ed eventi non sono mai neutre, nascondendo sotto l'illusione del significante una storia o una serie di potenziali storie che inquadrano gli eventi

da un punto di vista interpretativo. Credo che l'etichetta di "attentatore suicida" sia quella più adatta per descrivere a un livello, esclusivamente descrittivo, eventi e soggetti molto diversi.

Ciò che però faremo nei paragrafi seguenti è analizzare la figura dell'attentatore suicida islamista e della definizione che questo rivendica e cioè quella di martire. Vorrei quindi definire cosa è un martire e tracciare brevemente una storia del martirio-suicidio così come si è andata affermando perlomeno dalla rivoluzione iraniana. Mi concentrerò sulle logiche culturali che regolano il fenomeno degli attentatori suicidi per poi soffermarmi sull'analisi semiotica di un testo: la *Guida Spirituale* degli attentatori dell'11 settembre.

## **5.2. Il martire in una prospettiva immunitaria**

La parola "martire" viene dal greco *mártys* e vuol dire "testimone". La sua applicazione alla sfera religiosa avviene solo con il Cristianesimo. Fino almeno al II secolo d.C. infatti essa non indica la morte per una causa – sia essa religiosa o patriottica – e coloro che si facevano ammazzare per adorare la figura del Cristo erano visti come dei "suicidi irrazionali" (Khosrokhavar, 2002: XIII trad. it.).

Dal punto di vista narrativo, cioè nel genere agiografico, il martirio comporta una triangolazione: abbiamo il martire, il nemico e l'uditorio, in qualche modo convocato nella storia. Il martire è una persona che decide di soffrire o morire per dimostrare – testimoniare, appunto – una assoluta devozione alla causa. Egli deve aderire fortemente a un sistema di credenze e voler sfidare un altro sistema di credenze. Il martire ponendosi tra questi due sistemi, quello della propria religione e il sistema di valori altrui, diviene una sorta di avamposto della fede. Come dice David Cook (2007), sul cui lavoro baso le presenti riflessioni, (insieme a quello di Leonardo Sacco [2005] e Farhad Khosrokhavar [1995 e 2002]) :

He or she will stand at the defining point where belief and unbelief meet [...] and define the relationship between the two. In this sense the martyr creates a boundary with his or her life that may or may not have previously been apparent. [...] Second, he or she creates an example, a standard of conduct by which to judge other fellow believers [...] And third, by creating boundaries and examples, the martyr also creates cohesion and substance where previously there had been drift and lack of definition. (Cook, 2007: 2)

Dal punto di vista narrativo assistiamo alla costruzione di un uditorio in forma simulacrale (una folla di persone testimoni del martirio) oppure di una figura di mediazione che Cook chiama agente comunicativo. La fase della trasmissione della storia a un uditorio è fondamentale, dice Cook: sia che l'uditorio sia presente sia che il racconto sia mediato da un

agente singolo, è importante che il martirio si trasformi in una storia, si coaguli nella memoria collettiva di un gruppo e assuma il segno di un “emotional and traumatic event” (ib.: 3).

Affinché la narrazione divenga storia di martirio occorre infine che il nemico sia “an absolute evil upon which the audience can focus their revulsion” (ib.). Questo male assoluto si deve presentare come un potere soverchiante o rappresentare un sistema estraneo e per natura oppressivo.

Ci sono altri elementi narrativi che secondo Cook devono essere presenti: il nemico-persecutore stesso deve riconoscere la santità del martire e autoriconoscere, almeno tacitamente, il proprio essere maligno; vi possono essere altre figure mediane tra il martire e l’uditorio, come coloro che assistono al martirio non avendo il coraggio di prendere posizione (si pensi alla storia della Passione di Cristo) per paura del confronto con il male e per mancanza di volontà. Questo gruppo di “ignavi” verrà trasformato dagli eventi e convertito al sistema del martire.

Non è qui difficile cogliere degli importanti elementi di riflessione per una semiotica della cultura:

- il martire è colui che si pone ai confini, proteggendo la comunità di fede dall’assalto di ciò che è estraneo;
- il martire è l’esempio da seguire, si pone come un modello di comportamento per tutta la comunità.

Tutto il presente lavoro è stato ispirato dalle riflessioni di Lotman: sin dal primo capitolo (*infra* 1.4.) abbiamo visto come la cultura possa essere analizzata a partire dalle sue linee esterne (confini) e dalle sue varie linee interne, più o meno esplicitate in testi e norme.

Nell’analisi della figura del martire è invece di particolare utilità lo studio etimologico-concettuale portato avanti da Émile Benveniste ne *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969: 419-441 trad. it.) in cui il linguista notava che l’area semantica connessa alla religione si sdoppia nell’area indoeuropea in due orizzonti di senso che sono molto vicini ma non sovrapponibili: il sacro e il santo. Lo stesso Esposito prende l’analisi di Benveniste evidenziando come ai due concetti sottostanno due modi di concettualizzare lo spazio sociale molto differenti, come anche due modelli di protezione.

Sacro (latino *sacer*, greco *hierós*) è lo spazio interno della comunità, protetto dalla divinità dove può prosperare la vita sociale e dove la società può espandersi e acquisire vigore.

Santo (latino *sanctus*, greco *hágios*) è invece il divieto di venire in contatto con qualcosa, sancito dalla legge. Da qui la *sanctio* e cioè la pena che colpisce chi viola il divieto cioè chi valica il confine. Il santo quindi divide il sacro dal profano e si pone come confine

invalicabile tra i due ordini: “ciò che è *sanctus* è il muro, ma non è il territorio che il muro circonda, che è detto *sacer*, è *sanctum* ciò che è proibito per mezzo di alcune sanzioni [...] Si direbbe che il *sanctum* è ciò che si trova alla periferia del *sacrum*, che serve a isolarlo da ogni contatto” (Benveniste, 1969: 428 trad. it.).

Il martire è il santo che è stato perseguitato per la sua fede (tutti i primi santi cristiani sono martiri ma non lo è per esempio San Francesco d’Assisi che non è stato perseguitato per il suo credo) e che quindi ancora di più si erge come avamposto difensivo della comunità. Conformemente all’analisi di Cook e all’analisi di Benveniste il martire è dunque colui che si pone al confine della comunità proteggendo il sacro da un sistema estraneo.

### **5.3. Breve genealogia del martire suicida**

Negli ultimi anni la letteratura sull’origine e lo sviluppo della nozione di martire suicida nel mondo islamico è naturalmente moltiplicata, specie dopo il 2001. In realtà Iran, Iraq, Libano e Palestina, in momenti diversi sono interessati dal fenomeno da quasi trent’anni, cioè dall’inizio della guerra che divide l’Iraq di Saddam Hussein all’Iran dell’ayatollah Khomeini. Abbastanza unanimemente gli studiosi dell’Islam individuano nel pensiero sciita la matrice culturale che ha dato inizio alla pratica del martirio-suicidio, per varie ragioni che cercherò di riassumere brevemente.

Tanto quanto il Cristianesimo anche l’Islam ha vissuto degli scismi interni, il primo e più importante dei quali si è consumato quasi cinquant’anni dopo la morte di Maometto (632), dividendo l’Islam in due rami: il sunnismo, che ne rappresenta i nove decimi e lo sciismo a cui sono affiliati poco meno di un decimo dei musulmani in tutto il mondo.

Dal punto di vista geografico la culla dello sciismo è l’Iraq e in particolare Karbala dove nel 680 fu ucciso e martirizzato il terzo imam sciita al-Husayn: in quella battaglia si consumò la divisione tra i rami dell’Islam. La divisione si basa sul problema dell’imamato: per gli sciiti sono autorizzati a guidare la *Umma*, cioè la comunità dei fedeli, solo i discendenti del Profeta, mentre per i sunniti qualunque fedele di media conoscenza religiosa, anche non discendente di Maometto, può prendere la guida della comunità.

La divisione ha determinato nel corso dei secoli un progressivo allontanamento su diversi fronti, uno dei quali è il problema del martirio. Gli sciiti, molto più dei sunniti, hanno inaugurato una tradizione martirologica ben prima dell’anno mille quando è già presente una lista di 189 persone uccise e definite martiri (Cook, 2007: 52). I sunniti invece non hanno dato particolare importanza alla figura dei martiri e comunque hanno concettualizzato tale figura molto diversamente dagli sciiti.

Secondo Cook la mancanza di una tradizione martirologica di tipo sciita o cristiano nel pensiero sunnita è dovuta al semplice fatto che, tranne negli otto anni della *hijra* (*egira*) cioè dell'allontanamento di Maometto e dei suoi proseliti da La Mecca, i sunniti non sono stati solo un movimento religioso ma anche un movimento politico e militare che ha costantemente mantenuto il potere:

from this time [622, anno della *hijra*] until the present day Islam has only rarely been divorced from power, and for the most part the Muslim paradigm of martyrdom as departed radically from other faiths which were either deprived of worldly success for their formative period of existence. (Cook, 2007: 14)

Questo allontana storicamente la religione islamica da altre: il Cristianesimo ha impiegato quasi tre secoli ad affermarsi come religione (convenzionalmente l'editto di Costantino nel 313 ne segna il riconoscimento) dominante all'interno di un sistema politico; gli ebrei il tempo delle diaspore (l'egiziana, la babilonese e l'ultima terminata con la Seconda Guerra Mondiale); i buddisti sono ancora perseguitati.

Così il concetto di martirio nell'Islam è diverso da quello delle altre religioni: martiri sono coloro uccisi nella battaglia sia durante il periodo della egira che nel periodo delle grandi conquiste (634-732) e in parte sono quelli uccisi durante i periodi delle epidemie di peste. Questo ha comportato delle divergenze concrete per esempio nella storia di Cristo come riportata nel Corano e come riportata nei vangeli: se per questi ultimi il martirio di Cristo, con la sua umiliazione e sofferenza, fonda e redime la comunità, per il Corano e l'Islam questa possibilità di martirio è totalmente preclusa per cui Cristo sarebbe stato semplicemente portato da Allah nell'alto dei cieli e non ucciso e crocifisso (Cook, 2007: 19).

Molto diverso è il caso degli sciiti che, in quanto minoranza, vedono come momento fondatore della propria comunità non una vittoria militare ma una sconfitta – quella di Karbala del 680 – e nel culto della figura di Al-Husayn e dei martiri la celebrazione della stessa comunità. Al ricordo di Husayn è dedicato il decimo giorno del mese di Muharram, detto dell'*ashura*, che cade solitamente nel nostro calendario tra dicembre e gennaio. I riti sono molto simili a quelli del Venerdì Santo cristiano così come ancora oggi si possono vedere in alcune zone del Sud Italia e della Spagna.

Non è quindi un caso che a partire dallo sciismo si affermi la figura del martire suicida. Per far questo però secondo Khosrokhavar si è passati per una necessaria secolarizzazione della figura di Husayn e per l'affermarsi di una certa interpretazione della sua storia. Solo attraverso questo processo è stato possibile vedere nella vicenda di Husayn un modello di comportamento e quindi aprire la possibilità della imitazione.

Negli anni Sessanta e Settanta secondo Khosrokhavar si assiste a una operazione di revisione della storia di Husayn e della sua posizione: posto con Maometto, Fatima e i dodici imam nel gruppo dei Quattordici Puri, la possibilità della imitazione era totalmente preclusa. Il modello di Husayn era un modello seguito nell'ambito dei riti del martirio (è la sua storia che si ricorda in quanto paradigma di martirio) mentre nel rapporto con il potere è un'altra figura, quella del più diplomatico fratello Hasan, che veniva seguita (Khosrokhavar, 1995: 360).

Arriviamo quindi a Khomeini, nel 1979, vicario generale del dodicesimo imam<sup>68</sup> che, attorniato da vari altri ayatollah, rompe con la trascendenza di Husayn e così facendo lo rende potenzialmente modello di comportamento: “il Principe dei Martiri diventa vicino agli uomini, e si possono seguire i suoi passi imitandolo fino all'atto del sacrificio supremo” (Khosrokhavar, 2002: 67 trad. it.). È in questo cambiamento culturale importante che nasce ciò che oggi chiamiamo attentatore suicida che, nel periodo della guerra Iran-Iraq (1980-1988), assume le fattezze dei giovani aderenti al movimento Basijī e dell'ondata martiropatica: “la logica che può provocare la morte si sostituisce a quella che sovrintende la lotta per la vita al servizio di un'ideale divino” (ib.: 66).

I giovani aderenti al Basijī, come è possibile verificare nella mole di diari lasciati, sanno di andare incontro alla morte: si suicidano per uccidere quanti più iracheni è possibile e conquistare il Paradiso. Il martirio diviene così suicidio sacrificale, per la difesa dei confini della comunità dall'assalto di una forza nemica e straniera (in questo caso uno stato in via di laicizzazione come quello iracheno di Saddam Hussein).

Per affermarsi ed essere giustificata la pratica deve essere necessariamente legata a una fonte autoritativa da ricercare nella memoria della comunità ma, come dice Khosrokhavar, “anche quando si propone come riproduzione di un passato immemore, quest'ultimo è profondamente rimaneggiato” (ib.: 74 trad. it.). Siamo di fronte a ciò che lo storico Eric Hobsbawm ha chiamato con Eric Ranger “invenzione della tradizione”:

per tradizione inventata si intende un insieme di *pratiche*, in genere regolate da *norme* apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura *rituale* o *simbolica*, che si propongono di inculcare determinati *valori e norme di comportamento ripetitive* nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato. Di fatto, laddove è possibile, tentano in genere di affermare la propria *continuità con un passato storico opportunamente selezionato*. (Hobsbawm, 1983: 3 trad. it., corsivo mio)

La definizione di tradizione di Hobsbawm fa riferimento quindi a pratiche, norme simbolicamente, che regolano comportamenti suscettibili di imitazione e ripetizione nel

---

<sup>68</sup> Il dodicesimo imam, scomparso misteriosamente a sei anni e da allora occultato, è l'ultimo per gli sciiti ad avere diritto di guidare la comunità dei fedeli in quanto discendente dal Profeta.

presente in forza della loro origine nel passato fondativo della comunità. Soltanto così si apre la possibilità di codificare nuove forme di comportamenti, riconosciuti dalla comunità, suscettibili di imitazione e anche di inclusione nella memoria collettiva.

Il modello martiriale, come nuova tradizione, non tarda a diffondersi prima di tutto proprio nell'area a maggioranza sciita, culturalmente pronta ad accettare il nuovo modello. È il Libano con il movimento Hizbullāh che fa uscire l'attentatore suicida dalla guerra Iran-Iraq e da un contesto di guerra convenzionale tra stati sovrani, spostandolo nei movimenti armati dell'area medio-orientale.

L'11 novembre 1982 un ragazzo di quindici anni, Ahmad Qasir, diviene il modello degli shuhadā libanesi, lanciandosi con una Mercedes contro il quartier generale israeliano a Tiro, nel sud del Libano. Il 18 aprile e il 23 ottobre 1983 le auto-bombe guidate da attentatori suicidi colpirono prima l'ambasciata degli Stati Uniti e poi i contingenti militari francesi e americani di stanza a Beirut. Gli attentati causarono più di trecento morti e il ritiro della forza multinazionale di pace.

Molto più complicato è stato invece il passaggio al mondo sunnita, per le ragioni culturali precedentemente spiegate. Il primo contatto avviene nel dicembre del 1992 quando Israele deporta quattrocentoquindici dirigenti palestinesi nel sud del Libano portandoli involontariamente a contatto con gli Hizbullāh, già esperti nelle operazioni di terrorismo suicida. Così i dirigenti di Hamas e del Jihad Islamico, a maggioranza composti da ultra-fondamentalisti sunniti palestinesi, hanno ricevuto la lezione dello sciismo libanese esportandola nella lotta contro Israele nei Territori Occupati.

Nel frattempo in seguito all'uccisione di diciannove palestinesi di fronte alla moschea di Al-Aqsa (1990), Hamas dichiara il Jihad contro Israele: il 6 aprile 1994 il primo uomo-bomba palestinese si fa esplodere in territorio israeliano. Da lì la pratica si diffonderà prima di tutto in Cecenia, Kashmir e Algeria e poi in Afghanistan e in Iraq.

Il passaggio dal mondo sciita a quello sunnita passa attraverso una ricontestualizzazione del martirio: nel mondo sunnita si perde il riferimento a Husayn e ciò che conta è assolvere al dovere del Jihad contro lo Stato di Israele, accusato di occupare il territorio dell'Islam. Quella del terrorismo suicida è però una pratica che preesiste alla ridefinizione martiriale.

Dal punto di vista storico il primo attacco suicida risale infatti al maggio del 1972 quando due esponenti dell'*Armata Rossa Giapponese* si fecero esplodere nell'aeroporto Lod di Tel Aviv uccidendo 26 persone e ferendone 80 (Sacco, 2005: 108; Seidensticker, 2004: 114 trad. it.). Il movimento dell'Armata Rossa Giapponese si ispirava all'ideologia dei kamikaze della Seconda Guerra Mondiale, coniugandola all'ideologia comunista e a uno spiccato

antisemitismo. Questo li condusse ad una alleanza internazionale con il *Fronte Popolare per la liberazione della Palestina*, con cui nel 1971 fondarono l'*Armata Rossa Araba*. Tra il 1974 e il 1978 furono compiuti altri attentati suicidi sul modello di quello attuato dai giapponesi da parte di palestinesi affiliati a movimenti nazionalisti di sinistra.

L'arrivo dell'ideologia martiropativa sciita in campo sunnita non trova dunque una totale mancanza di precedenti, quantomeno tecnici, di suicidi-omicidi nell'ambito della guerra che vede israeliani e palestinesi gli uni contro gli altri. La novità è l'apporto della religione, che naturalmente gioca un ruolo centrale nella rappresentazione e autorappresentazione delle parti in conflitto anche in movimenti politici da sempre considerati laici. Si guardi alle ultime mosse di Yasser Arafat nei mesi in cui è stato tenuto segregato a Ramallah, o di Saddam Hussein negli ultimi minuti sul patibolo: esponenti politici da sempre sostenitori di una laicizzazione della lotta politica e militare si dipingono e si autodichiarano shuhadā.

L'11 settembre del 2001 si assiste al più grave attentato suicida, quello di Washington e New York: quattro aerei vengono dirottati, due si schiantano sul *World Trade Center* di New York, uno sul Pentagono e un altro in una foresta della Pennsylvania. Anche in quel caso gli autori degli attentati rivendicano per sé la definizione di martire.

#### **5.4. Diffusione del terrorismo suicida e logiche culturali**

Tra il 2000 e il 2004 ci sono stati nel mondo 472 attacchi suicidi in 22 paesi, nel solo 2005 se ne sono verificati 460 (di cui la maggior parte in Iraq). La breve genealogia che ho cercato di tracciare ha messo in evidenza un elemento: la pratica suicida, vista come martirio, ha attraversato tradizioni e culture diverse nel corso di quasi due decenni.

In questi anni si sono moltiplicati gli studi relativi alle pratiche suicide con l'obiettivo di comprendere le motivazioni e le cause che spingono centinaia di persone a farsi esplodere per uccidere quante più persone possibile. Comprendere sotto una stessa etichetta, quella di terrorismo suicida, fenomeni che si consumano in teatri di guerra e contesti culturali e sociali diversi, ha prodotto una semplificazione eccessiva. Da un punto di vista semiotico quella serie di gesti e comportamenti che conducono una persona a farsi esplodere in un luogo pubblico può essere vista come un piano significante che, secondo il contesto in cui avviene, viene inscritta in universi di senso molto diversi e di cui occorre tenere conto.

Robert Pape nel suo *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism* (2005) – punto di riferimento per l'analisi del fenomeno – applicando una metodologia d'analisi di tipo quantitativo, afferma che la strategia del terrorismo suicida è finalizzata alla liberazione di terre considerate occupate da una potenza straniera. Gli attentatori suicidi sarebbero dei

combattenti per la liberazione del loro territorio. Secondo Pape il 95% degli attentati suicidi corrisponderebbe a questo modello e persino gli attentati dell'11 settembre sarebbero riconducibili a una guerra per la liberazione dell'Arabia Saudita dalle forze armate americane, che lì si erano installate dopo la guerra del Golfo (quindici dei diciannove attentatori erano appunto sauditi).

Scott Atran (2006) ha fortemente criticato l'approccio di Pape. In primo luogo Pape basa le sue analisi quantitative sugli attentati compiuti tra il 1980 e il 2003: quale nazione gli attentatori di Londra volevano liberare? Il fatto che gli attentatori suicidi operanti in Iraq siano per la maggior parte non iracheni permette ancora di definirli combattenti per la liberazione di un territorio nazionale occupato? Secondo Atran "it's quite a stretch to identify the common thread as a secular struggle over foreign occupation of a homeland, unless 'secular' covers transcendent ideologies, 'foreign occupation' includes tourism, and 'homeland' expands to at least three continents" (2006: 134).

L'analisi sociologica di Khosrokhavar (2002) ha prodotto una tesi invece che sembra molto più vicina a un approccio semiotico. Ci sarebbero almeno due modelli di martirio operanti negli attentatori suicidi: quello della lotta di liberazione nazionale (è il caso iraniano, palestinese o ceceno) e quello del terrorismo internazionale. Se il primo modello risponde ancora alla logica della sovranità nazionale, il secondo allarga il proprio orizzonte inserendosi nel più largo scenario della globalizzazione e della diaspora musulmana.

La metodologia semiotica è molto lontana da un approccio quantitativo al fenomeno: è nei discorsi e nei testi che possiamo avanzare localmente delle ipotesi sulle motivazioni, gli obiettivi e sull'universo di senso in cui un atto, come quello dell'attentatore suicida, si iscrive. Gli attentatori suicidi palestinesi, quelli iracheni, quelli ceceni o quelli dell'11 settembre rispondono a logiche culturali, motivazioni, valori e costruzioni del mondo morale molto diversi. Ciò che si tenterà qui è quindi analizzare un testo ben preciso: la *Guida spirituale* degli attentatori dell'11 settembre. È a partire da questo testo, e senza l'ambizione di generalizzare, che cercherò di tracciare un profilo psicosemiotico dell'attentatore suicida.

### **5.5. La guida spirituale: ritrovamento, reazioni e letteratura**

Quella che è stata chiamata *Guida spirituale*<sup>69</sup> è un documento ritrovato in una delle due borse da viaggio di Muhammad Atta, il leader del gruppo di diciannove attentatori suicidi dell'11 settembre. Dello stesso documento ne sono state ritrovate altre due copie, una nella

---

<sup>69</sup> La scansione del testo originale e della traduzione a fronte in italiano è fornita in appendice 2 e tratta da *Terrore al servizio di Dio. La "Guida spirituale degli attentatori dell'11 settembre"*.

macchina di uno degli attentatori e un'altra, ridotta in brandelli, tra i resti dell'aereo *United 93* schiantatosi in Pennsylvania.

Tra il 28 e il 30 settembre 2001 alcuni giornali pubblicarono il testo o ne riferirono il contenuto (tra questi l'*Observer*, il *The New York Review of Books*, il *The Washington Post*) in seguito a una conferenza stampa tenuta dal segretario alla Giustizia americano John Ashcroft e del direttore del FBI Robert Muller.

La reazione di fronte al ritrovamento della *Guida spirituale* è stata piuttosto cauta e molti hanno preferito ignorare questo documento. Credo si possano riassumere le argomentazione contro una analisi della *Guida* in due posizioni. Alcuni ritengono che essa sia un falso o una operazione di *black propaganda*. Per questo il documento non dovrebbe essere preso in considerazione nell'analisi del discorso terroristico se non appunto in quanto falso. Altri ritengono che cercare di comprendere le ragioni degli attentatori dell'11 settembre, e in generale degli attentatori suicidi, a partire da un loro documento, voglia dire giustificarne l'agire.

Per quanto concerne la prima obiezione (il documento è falso), le prove di una sua autenticità si sono in realtà andate sommando sin dal momento del ritrovamento. In particolare nell'aprile del 2002 Yosri Fouda, capo della sede londinese di *Al-Jazeera*, in un incontro con alcuni dei terroristi che pianificarono gli attentati (Karachi Ramzi Binalshibh e Khalid Sheik Mohammed oggi reclusi in una località segreta negli Stati Uniti) ha avuto conferma del fatto che la *Guida* è stata scritta da Abdulaziz al-Omari, membro del gruppo di Atta (Seidensticker, 2004: 55 trad. it.). Ma soprattutto non sono mai state date finora delle prove convincenti e argomentate sulla falsità del documento. Allo stato attuale dunque la tesi del falso non regge, se non inquadrata in un paradigma cospirativo o in una teoria del complotto (Kippenberg, 2004a).

La seconda obiezione (analizzare questo documento vuol dire giustificare gli atti terroristici) poggia sulla relativa sovrapposizione tra il significato del verbo "comprendere" e quella del verbo "giustificare", lì dove entrambi i lemmi si riferiscono all'atto di legittimare e perdonare un'azione altrui. Analizzare questo documento vuol dire invece cercare di dare un contributo alla descrizione e spiegazione di un evento storico recente, la cui tragicità a distanza di anni continua a lasciarci sbigottiti. E ciò non costituisce affatto una giustificazione dell'azione terroristica (Hage, 2003; Bori, 2007). Forse, per esempio, studiare la propaganda antisemita nazista o i Protocolli dei Savi di Sion vuol dire cercare di giustificare i campi di sterminio?

Il documento dal punto di vista scientifico ha attirato l'attenzione soprattutto degli studiosi di scienze delle religioni. In questo contesto il contributo più importante è stato indubbiamente quello di Tilman Seidensticker e Hans Kippenberg (2004) che hanno tradotto la *Guida* dall'arabo al tedesco (partendo dalle scansioni del documento originale e integrale) e hanno invitato una serie di studiosi ad analizzarlo. Il risultato di questo lavoro lo troviamo in *Terror im Dienste Gottes. Die «Geistliche Anleitung» der Attentäter des 11. September 2001*. In Italia questo lodevole lavoro di traduzione è stato compiuto da Pier Cesare Bori che ha tradotto la *Guida* – in occasione della pubblicazione dell'edizione italiana del libro di Seidensticker e Kippenberg – insieme a un gruppo di lavoro italo-arabo, fornendo sia un apparato di note che il testo originale a fronte.

Il lavoro di Seidensticker e Kippenberg, e in Italia quello di Bori, è diventato un punto di riferimento per altri studiosi. Alcuni hanno contribuito all'analisi del testo attraverso articoli-commento pubblicati insieme alla traduzione della *Guida*.

Prima della traduzione e della pubblicazione degli studi del gruppo tedesco altri studiosi si erano soffermati sul testo. Tra questi Juan Cole (2003) che ha tradotto e commentato la prima parte della *Guida*, quella che chiameremo “L'ultima notte”. Altri studiosi invece hanno citato o preso in analisi il testo in opere dedicate più generalmente ad altri argomenti e utilizzando traduzioni e commenti provenienti dalla stampa (senza quindi alcun controllo sul testo originale). Tra questi di particolare rilievo sono le riflessioni di David Cook (2005) e quelle del sociologo delle religioni Massimo Introvigne (2004).

### *5.5.1. Metodologia d'analisi: il problema della traduzione*

Come abbiamo già avuto modo di vedere trattare un argomento così attuale e analizzare un testo così problematico espone a critiche di natura politica e di etica della ricerca. L'analisi di questo testo nella pratica metodologica ci pone invece di fronte a sfide diverse, la prima delle quali è quella della traduzione.

L'opera di traduzione di un testo non è una semplice trasposizione di uno stesso contenuto da un sistema significativo a un altro e implica necessariamente una previa operazione interpretativa da parte del traduttore. Questo comporta, se guardiamo al nostro oggetto d'analisi, molti limiti: cosa si sta analizzando in traduzione, se non un testo già interpretato e filtrato dalle scelte di qualcun altro?

D'altra parte neanche la conoscenza, più o meno scolastica e più o meno approfondita, della lingua araba ci dà la certezza di non incorrere in errori e fraintendimenti. Robert Fisk, uno dei più importanti esperti del Vicino Oriente, ha messo in evidenza, analizzando la prima

traduzione inglese del testo riportata dalla stampa, come i traduttori, pur essendo probabilmente di madrelingua araba, abbiano proiettato sul testo una fuorviante interpretazione cristiana (Kippenberg, 2004a: 17 trad. it.) facendo delle scelte traduttive molto opinabili.

La mia scelta nell'analisi di questo testo è stata lavorare sulla traduzione italiana annotata e provvista di versione originale a fronte. La traduzione è opera di Pier Cesare Bori affiancato sia da esperti italiani e stranieri di lingua araba, sia da studenti di cultura arabo-islamica.

Il lavoro certosino e molto attento di Bori è stato da me intrecciato soprattutto con il lavoro dei traduttori tedeschi e inglesi così come pubblicato nella edizione inglese della *Guida, The 9/11 Handbook: annotated translation and Interpretation of the Attackers' Spiritual Manual* (2006)<sup>70</sup>. Per la prima parte del testo (quella definita "l'ultima notte") ho utilizzato infine anche la traduzione di Juan Cole (2003) disponibile su internet e quella di David Cook (2005) che è però una traduzione del *New York Times*.

Dove le diverse traduzioni sembravano divergere per degli aspetti significativi al fine della mia analisi, sono andato a controllare personalmente il testo originale e a cercare le ragioni delle diverse scelte traduttive nelle note e nei commenti al testo. Il mio controllo è tuttavia limitato a termini singoli, lì dove la traduzione italiana o inglese sembravano perdere, per scelte traduttive, alcuni elementi essenziali (in particolare come vedremo riguarda la traduzione dei termini con la radice *dhkr* e alla resa del termine *nafs*, traducibile in italiano in più modi).

Infine vorrei precisare la "maglia metodologica" che userò nell'analisi di questo testo, che è quella propria della semiotica del testo di ispirazione generativa. Non mancheranno tuttavia passaggi in cui me ne discosterò (in particolare nell'analisi del modello ergativo), lì dove a mio avviso la singolarità del testo ha la precedenza rispetto all'applicazione ortodossa della metodologia.

L'analisi semiotica aiuterà spero a illuminare alcuni aspetti del testo soprattutto dal punto di vista della struttura narrativa, ideologica e di costruzione del soggetto agente. In questo senso la disciplina potrà dare un contributo peculiare alla comprensione della *Guida* usando gli strumenti elaborati e messi a punto in anni di analisi su testi diversi.

L'ambizione di questo lavoro è appunto di porsi accanto a quelli di chi, nell'ambito delle scienze delle religioni, ha svolto soprattutto una indagine sugli aspetti filologici, storici e teologici del testo.

---

<sup>70</sup> Devo precisare che lo stesso Bori ha tenuto continuamente presente le diverse traduzioni disponibili in inglese e tedesco.

## 5.6. Struttura del manoscritto

Il manoscritto originale arabo è composto da quattro pagine e divide l'azione terrorista in tre fasi: l'ultima notte, cioè la notte tra il 10 e l'11 settembre; il trasporto dall'appartamento all'aeroporto; l'imbarco e l'azione di dirottamento. Il testo divide poi ciascuna fase in un'altra serie di azioni da compiere per il buon fine della missione complessiva. La natura di queste istruzioni non è tecnica, cioè non si descrivono le modalità del dirottamento degli aerei né le modalità dell'azione terrorista, né ritroviamo nel testo l'obiettivo finale dichiarato di tutto il processo.

Ci troviamo invece di fronte a una serie di ingiunzioni relative al compimento di riti, di esercizi spirituali, di invocazioni e preghiere e infine di recitazione di sure coraniche. Quindi non solo non si parla di "azione terrorista", ma il testo si configura come un operatore di costituzione e trasformazione del significato dell'azione e del soggetto.

Il percorso narrativo è riassumibile in particolare in due programmi narrativi: il compimento del piano e il martirio. Quello che risulta essere il principale è appunto il raggiungimento del paradiso (martirio) che si ottiene tramite la lotta contro il nemico. Al centro di tutto il testo troviamo quindi la preoccupazione e lo sforzo per il raggiungimento di certi stati dell'anima: purezza (prima fase), serenità nell'azione e timore verso Dio (seconda fase) e infine fermezza nell'accogliere la morte (terza fase).

Di seguito passerò in rassegna tutto il testo, riassumendone le parti e spiegandone i contenuti, soprattutto lì dove questi fanno riferimento alla storia e alla dottrina dell'Islam. In seguito cercherò di articolare i modelli d'analisi che a mio avviso chiariscono la struttura e il senso del testo. Infine cercherò di tirare le fila dell'analisi concentrandomi in particolare sull'aspetto della costruzione dell'identità e sulla rappresentazione del modello di mondo sottostante alla *Guida*.

## 5.7. L'ultima notte: preparare l'anima

La fase dell'ultima notte si compone di quindici punti. Si apre con l'invito a giurare di morire, a radersi e fare l'abluzione e si chiude, con il quindicesimo punto, con il divieto a uscire dall'appartamento "se non in stato di purezza".

Questa prima fase<sup>71</sup> ha quindi un programma narrativo ben chiaro: la preparazione interiore alla missione e il raggiungimento di uno stato di purezza. È significativo che il testo, in questa

---

<sup>71</sup> Questi primi quindici punti sono stati trasposti sullo schermo in maniera molto suggestiva ed efficace da Paul Greengrass in *United 93* (Universal Pictures, 2006).

sua prima parte, si apra con le principali pratiche di purificazione, prescrivendo in seguito la recitazione di preghiere legate all'attraversamento di soglie culturalmente definite.

Il secondo punto contiene un rinvio testuale importante che è sintomatico rispetto alla *intentio del testo*: “conoscere in modo eccellente il piano”. Il rinvio al piano, cioè a un insieme di istruzioni riguardanti il dirottamento, ci dice cosa la *Guida* non farà: essa non fornirà gli aspetti tecnici e organizzativi dell'azione terroristica, compito che spetta a un altro testo. Al secondo punto troviamo anche il riferimento al nemico: si invita a immaginarne le possibili reazioni e resistenze.

Il punto tre ci dice invece, in positivo, cosa il testo è: il suo topic non è l'how-to-do dell'azione ma l'how-to-be. Recitare le sure, meditare sul loro significato e soprattutto pensare a cosa Dio prepara per i martiri, vuol dire collegare l'azione a una precisa porzione enciclopedica: i testi sacri.

Questo permette di dotare l'azione di un significato religioso preciso e, di conseguenza, di dotare il soggetto di una precisa identità, quella di credente e martire (*shahīd*). Il compito non è secondario, occorre infatti costruire l'azione come battaglia religiosa e allontanare la possibilità che essa si possa configurare come un atto criminale contro la fede, cioè come una strage e un suicidio collettivo (quindi non gradito a Dio). Nel punto tre sono citate due sure in particolare: la sura della Conversione (numero 9) e quella del Bottino (numero 8). Queste sono le prime di una lunga serie: nella sezione che stiamo analizzando si possono contare dieci citazioni contenute in otto dei quindici punti, e più generalmente nel testo si possono contare non meno di ventiquattro citazioni coraniche. La loro funzione, come vedremo, non è esclusivamente religiosa ma soprattutto opera sul piano della memoria collettiva della comunità.

Il quarto punto esprime al meglio la natura di “guida spirituale” del testo, infatti l'oggetto della pratica è l'anima stessa che deve essere piegata all'ascolto e all'obbedienza per essere predisposta alla sfida. La traduzione inglese e quella italiana qui presentano una lieve, ma importante, discordanza: se nella traduzione italiana si può leggere “ricordare all'anima l'ascolto e l'obbedienza [...] e domina la tua anima”, in quella inglese si legge “reminding yourself [...] pull yourself together”. La discordanza è dovuta alla polisemia del termine *nafs* che vuol dire sia “anima” che “stesso”.

Il quinto punto enuncia l'istruzione pratica principale per questa fase: vegliare tutta la notte, pregando per la vittoria e invocando la protezione e il favore di Dio. I punti successivi espliciteranno più analiticamente l'istruzione precisando cosa ricordare, cosa recitare, cosa invocare e come comportarsi.

Il sesto punto riguarda l'importanza della recitazione del *Corano* e del ricordo di Dio. Anche sul sesto punto abbiamo una importante discordanza tra la traduzione italiana e quella inglese. Quella italiana recita "Ricordare [Dio]" mentre quella inglese "Reciting". Ciò deriva dalla complessa significazione della parola araba *dhkr*, che vuol dire comunemente ricordare ma anche recitazione e in particolare recitazione della preghiera che ricorda, menziona e descrive Dio. In tal senso *dhkr* "non è solo un 'dire' ma sempre anche un 'ricordare'" (Kippenberg, 2004b: 84 trad. it.). L'altro tipo di preghiera qui particolarmente citata è la *du'ā'*, che è invece la preghiera in quanto invocazione. Come vedremo la sesta istruzione segna, dal punto di vista enunciativo, un fondamentale passaggio perché contiene tutti i soggetti pronominali usati in questa prima parte del testo, apre le vere e proprie istruzioni per l'ultima notte e infine segna il passaggio definitivo alla messa in prospettiva sulla seconda persona singolare, cioè sul singolo attentatore suicida, con la fine dell'elencazione impersonale che caratterizza i primi cinque punti.

Il settimo punto ritorna nuovamente sui riti di purificazione. In questo caso la purificazione passa per un'opera di oblio: dimentica il mondo e la tua vita come gioco. Inoltre si invita a coltivare un sentimento di rimorso o penitenza che deve spingere gli attentatori all'obbedienza a Dio.

Le istruzioni 8 e 9 hanno invece al centro lo stato patemico del soggetto e lo invitano alla serenità: si invita ad aspettare la buona compagnia di Dio, dei profeti, dei giusti e dei martiri tra le cui fila già gli attentatori sono annoverati. Si invita all'ottimismo e quindi ad abbracciare la morte e il destino con serenità. Il detto profetico "ciò che ti deve colpire non potrebbe esserti evitato e ciò che è stato evitato non poteva colpirti", racchiude l'ineluttabilità dell'evento e del suo farsi in quanto governato dalla volontà di Dio. Nelle due istruzioni vengono citate due sure: quella delle donne (la quarta) e la sura della famiglia di Imran (la terza). Quest'ultima è una delle più importanti e citate.

Le istruzioni 10 e 11 sono inviti al ricordo. Nella prima istruzione si invita al ricordo della parola di Dio attraverso la citazione di due sure: quella della famiglia di Imran e quella della Vacca. Nella 11 si invita invece a ricordare a se stessi<sup>72</sup> le invocazioni. In entrambe le istruzioni c'è un riferimento al nemico ma filtrato attraverso le citazioni coraniche: il nemico delle sure due e tre del Corano viene paragonato al nemico che nel presente gli attentatori

---

<sup>72</sup> La traduzione inglese è "Remind yourself". Nell'originale arabo ci troviamo di fronte alla seconda occorrenza del termine *nafs* accompagnato dal suffisso del possessivo alla seconda persona singolare (*k*). La prima è nella quarta istruzione nella parte in cui i traduttori italiani hanno riportato l'espressione "domina la tua anima".

devono affrontare, un nemico dalle forze numericamente soverchianti. Nella decima istruzione si fa infine riferimento al desiderio di morte che Dio sta realizzando.

La dodicesima istruzione ha al centro una pratica detta *ruqya*. Non mi soffermo qui sulla storia di questo rituale, ma ci basti ricordare che consiste nella recitazione di due sure coraniche a cui segue l'atto di sputare sul palmo della mano, per toccare poi con la saliva le cose e le persone da proteggere. Inoltre si noti qui la somiglianza tra le due parole utilizzate nel testo originale: *nafs* e *nafih* (sputare). Quest'ultima oltre che indicare la saliva e l'atto dello sputare vuol dire anche 'soffiare' o 'sbuffare', allo stesso modo della parola *nafs* che tra i suoi significati ha anche quello di respiro. La vicinanza sul piano dell'espressione e del contenuto delle due parole è stata conservata nella traduzione di Cook (2005) che traduce il passaggio come "The expectoration from the soul...".

La tredicesima istruzione pur essendo apparentemente di natura pratica, deve essere ricondotta nuovamente alla dimensione rituale. Si invita a controllare l'arma prima del viaggio e immediatamente prima dell'imbarco. Le armi in questione sarebbero dei semplici taglierini e l'obiettivo è quello di rendere l'uccisione della vittima sacrificale meno dolorosa possibile. Il nemico diviene così, nella costruzione dell'azione, una vittima sacrificale paragonata agli animali che si sgozzano e si offrono a Dio durante i riti. L'istruzione conferma una volta di più la costruzione dell'atto terroristico come di un rituale offerto a Dio e in suo onore e il nemico viene quindi ridotto al rango dell'animale sgozzato nel contesto di un rito sacrificale.

La quattordicesima istruzione riguarda invece i vestiti: gli attentatori sono invitati a seguire le norme vestimentarie dei pii antenati, indossando calzini e stringendo bene i piedi nelle scarpe affinché non vi escano.

L'ultima istruzione di questa prima parte precede l'uscita dall'appartamento: all'alba si devono compiere le preghiere del mattino e quella del ricordo. Bisogna raggiungere lo stato di purezza, subito dopo l'abluzione, perché questa è l'unica garanzia di protezione. Solo così gli angeli potranno fare da intermediari presso Dio: nella traduzione italiana si usa il verbo "impetrare", cioè supplicare, mentre nella traduzione inglese si parla di "ask (God) to forgive". Si potrà dunque uscire dall'appartamento solo in stato di purezza e ricordando un passo della sura dei Credenti. La scelta della sura non è casuale: la lotta è infatti tra i credenti e i miscredenti, tra i fedeli a Dio e i seguaci di Satana come vedremo più attentamente nell'analisi della seconda parte.

## 5.8. Verso l'imbarco: dominare la paura ricordando Dio

La seconda parte della *Guida* è segnalata dall'*incipit*: “dopo questo, la seconda tappa” e si conclude con il quindicesimo punto in cui si ricorda che Dio assicura protezione, sollievo e aiuto ai suoi servi<sup>73</sup>. In questa sezione si descrive il tragitto dall'appartamento ai momenti precedenti all'imbarco. Nelle riflessioni che devono accompagnare questo momento pare essere dominante l'aspetto patemico: la paura e il timore sono al centro di questa sezione della *Guida* e di fatto costituiscono il punto dirimente di divisione del credente dal non credente.

Il primo e il secondo punto segnalano le soglie di attraversamento: usciti dall'appartamento in stato di purezza ognuno è chiamato a ricordare Dio attraverso le preghiere e a invocare il suo nome<sup>74</sup>.

Le preghiere scandiscono e segmentano lo spazio dell'attraversamento: si compie la preghiera del viaggio, quella della città e quella del luogo e, come prescrive il secondo punto, per ogni attraversamento di soglia occorre recitare l'invocazione (*du'ā'*) del luogo. Il punto 2 apre una serie di istruzioni sullo stato patemico con il riferimento al sorriso. Sorridere mentre si compie la missione e si va incontro alla morte certa è in realtà una tradizione “martiriale”. Nel 1983, in occasione del più sanguinoso attacco suicida in Libano (il primo attacco “islamico” agli Stati Uniti), fu proprio il soldato di guardia a riferire che l'autista del mezzo esplosivo sorrideva durante la corsa verso il suo obiettivo. Nella tradizione islamica sciita si parla di *bassamat al-farah* cioè sorriso di gioia, simbolo dell'avvenuta conquista del Paradiso (Sacco, 2005: 167)<sup>75</sup>.

Il terzo e il quarto punto riportano una serie di citazioni coraniche aventi come oggetto la grandezza di Dio e l'invocazione della sua protezione contro il nemico. I credenti potranno avventarsi contro gli infedeli contando sulla protezione e la garanzia di Dio: è questo l'elemento che non solo protegge fisicamente i credenti dall'assalto fisico dei nemici ma soprattutto li protegge dalla paura.

---

<sup>73</sup> Da questo punto in poi il testo originale non presenta una numerazione che i curatori e i traduttori italiani, inglesi e tedeschi hanno però introdotto a scopo analitico. La seguirò accorpondo talvolta alcuni punti.

<sup>74</sup> Non si segnalerà più da questo punto in poi le discrepanze sistematiche tra i traduttori della versione italiana e di quella inglese, dovute soprattutto alla resa del termine *dhkr*: nella traduzione inglese continua a essere una “recite” o un “prayer” mentre per i traduttori italiani un ricordo di Dio nella preghiera. Come però abbiamo detto i traduttori della versione inglese sono consapevoli della doppia significazione del termine.

<sup>75</sup> Negli ultimi anni sono stati resi pubblici due video in cui si vedono i dirottatori dell'11 settembre ridere davanti le telecamere, a volte cercando di registrare il proprio testamento. Il primo è stato reso pubblico in concomitanza con le elezioni presidenziali americane del 2004, quando fu diffuso un video con Atta, Bin Laden e Ziad Jarrah, dirottatore dell'aereo *United 93*. L'altro reso pubblico nel novembre del 2008 in cui si vede Ziad Jarrah provare a registrare il proprio video testamento. Entrambe le registrazioni risalgono probabilmente allo stesso periodo (2000) e sono state fatte in Afghanistan. Nei paesi occidentali questi video sono stati spesso interpretati come la rappresentazione di una nuova “banalità del male”. Non è invece da escludere una possibile interpretazione martiriale: la gioia della morte e della prossima conquista del paradiso, conformemente alla tradizione del *bassamat al-farah*.

La quinta e la sesta istruzione sono un invito a ricordare il premio per i servi di Dio, fornendo un esempio tratto dalle scritture coraniche: chi ha creduto e non ha temuto è tornato senza che gli fosse stato fatto alcun male, perché Dio l'ha protetto. Dalla citazione coranica si apre un confronto diretto con la situazione presente: la tecnologia, l'equipaggiamento e le misure di sicurezza degli aeroporti (le porte sono probabilmente i *metal detectors*) non aiuteranno né nuoceranno al piano d'attacco tranne che Dio non l'abbia previsto.

Le istruzioni 7 e 8 hanno al centro la paura, passione che presiede alla stessa definizione del “noi” e del “loro”. La paura è la massima forma di adorazione e si deve solo a Dio e il credente si definisce proprio come colui che trova in Dio l'unica fonte di timore. Non si devono temere invece le forze del nemico né tantomeno Satana: chi infatti teme Satana o teme gli amici di Satana (cioè i miscredenti) diviene devoto al Male (essendo la paura una forma di adorazione). Così le due istruzioni, attraverso la figura centrale della paura, regolano molto chiaramente la definizione di miscredente e credente, nemico e sodale, Bene e Male, Dio e Satana. L'ottava istruzione è l'unica in cui il nemico presente viene nominato: “la civiltà occidentale”.

Dalla nona alla dodicesima istruzione l'attenzione è invece puntata sulla preghiera di ricordo: *lā ilāha illā llāh* (non c'è Dio all'infuori di Dio). Questa è considerata la più grande preghiera di ricordo di Dio costituendo la prima parte del credo musulmano. La preghiera di ricordo deve essere pronunciata senza che il nemico se ne avveda e nuovamente con il sorriso sulle labbra. La forza della formula sta nella sua perfezione<sup>76</sup> e nel fatto che con essa si professa l'unicità di Dio sotto il cui vessillo l'attentatore si prepara a combattere, come prima di lui hanno fatto Maometto e i suoi compagni e come faranno tutti coloro che seguiranno fino alla fine del mondo.

Le ultime tre istruzioni di questa seconda parte ritornano sullo stato patemico: non bisogna mostrarsi smarriti ma occorre essere felici, contenti e sollevati perché Dio sostiene quest'opera e perché il paradiso con le vergini dagli occhi neri attende. Si ritorna nella quattordicesima istruzione al sorriso che deve suscitare la morte seguita all'ingresso in paradiso. L'invocazione e il ricordo di Dio deve accompagnare l'attentatore in ogni momento e Dio da parte sua assicura al credente la protezione e il sostegno.

---

<sup>76</sup> Quando nel testo si parla di superiorità dell'espressione derivante dalle “lettere senza punti”, ci si riferisce al fatto che in arabo le lettere sono distinte dai punti posti sopra e sotto. La prima parte del credo arabo è invece senza punti come lo era la scrittura araba ai tempi di Maometto.

### **5.9. La morte: una battaglia sulla via di Dio**

L'ultima parte del testo narra i momenti dell'imbarco e si conclude evidentemente con la morte (che sappiamo essere provocata dallo schianto sull'obiettivo). Questa parte del testo ha come suo *topic* principale la definizione dell'azione come "incursione sulla via di Dio" lungo cui poi sopravverrà la morte. Un altro punto importante è il chiaro intrecciarsi di "presa diretta" sull'avvenimento nel suo farsi e del ricordo storico: l'azione del dirottamento si sovrappone e viene sovrapposta alle battaglie fondative della comunità.

I primi due punti ricordano nuovamente di invocare Dio e di svolgere le preghiere del ricordo ponendo l'attenzione sulla natura dell'incursione: essa è condotta sulla via di Dio.

I primi cinque punti sono proprio una sorta di presa diretta sui momenti dell'imbarco: gli attimi immediatamente precedenti, l'entrata nell'aereo, la presa del proprio posto e infine il decollo. Il momento dell'accensione e del decollo deve essere accompagnato nuovamente dalla preghiera del viaggio (viaggio verso Dio) e soprattutto dal ricordo di due sure coraniche una delle quali contiene l'invocazione per la vittoria sugli infedeli. Inoltre il momento in cui l'aereo è fermo prima della ripartenza (si riferisce probabilmente al momento in cui l'aereo si pone in coda sulla pista di decollo aspettando il proprio turno) deve essere pensato come il momento di incontro tra i due schieramenti avversi (quello dei credenti e quello degli infedeli).

I punti 6, 7 e 8 sono quelli immediatamente precedenti all'inizio della battaglia: in quei momenti occorre ricordare ciò che Dio ha fatto, sconfiggendo i nemici dell'Islam e facendoli tremare (vedremo a cosa questo passaggio si riferisce in seguito). Il punto 7 è un invito a invocare la vittoria, a essere fermo nel raggiungimento dell'obiettivo e a non avere paura pensando in particolare al dono del martirio. La 8 è l'ultima istruzione prima della vera battaglia: prima di quel momento occorre stringere i denti come facevano i pii atenati (già citati nella prima parte).

La battaglia comincia dal punto 9, lì dove si invita a seminare il terrore tra gli infedeli gridando *Allāhu akbar*, cioè Dio è grande.

Le istruzioni 11, 12, 13, 16 e 20 disciplinano invece la violenza, eventualmente letale, nei confronti del nemico e il problema del bottino. Nel caso della morte data al nemico, essa deve essere vista come un sacrificio (come abbiamo visto il nemico nella prima parte viene descritto come una vittima sacrificale) eventualmente da dedicare ai propri genitori. Si può inoltre depredate il nemico, conformemente alla tradizione, ma sempre stando attenti a non abbassare la guardia arrecando danno alla missione.

La tredicesima istruzione apre anche un lungo inciso, che arriva al quindicesimo punto, sulla storia di ‘Alī ibn Abī Tālib che esemplifica il divieto a fare vendetta per se stessi. L’istruzione è in tal senso molto interessante, essendo coerente con una certa costruzione della soggettività che domina tutto il testo: l’attentatore rinuncia alla propria soggettività individuale divenendo lo strumento attraverso cui la volontà di Dio si fa. Tutto ciò che dunque fa capo a una individualità, come il desiderio di vendetta personale, deve essere abbandonato. La parabola di ‘Alī esemplifica e rafforza tale divieto. La ventesima istruzione infine ritorna sul livello simbolico della battaglia: bisogna comunque fare bottino, anche solo un bicchiere d’acqua da offrire al proprio fratello. L’azione riceve così generalmente una forte valenza simbolica e rituale.

Le istruzioni 18, 19 e 20 sono pensate come quelle immediatamente precedenti l’ora zero: tutto è andato per il meglio (diciassettesima istruzione), cioè il dirottamento è riuscito e ora bisogna portare a termine il piano. Nel mentre si auspica la possibilità di continuare a recitare alcuni versetti coranici, che abbiano come oggetto coloro che combattono sulla via di Dio, oppure delle poesie (la tradizione islamica prevede un metro particolare per improvvisare poesie in battaglia) per calmare e far gioire i propri fratelli.

La ventunesima e la ventiduesima istruzione invitano con l’ora zero a lacerare il vestito, aprire il petto e aspettare (accogliere) la morte, continuando a ricordare Dio attraverso la preghiera rituale o la professione di fede: “Non c’è Dio all’infuori di Dio e Muhammad è il suo Inviato”. La ventitreesima istruzione lascia appunto presagire la morte.

La ventiquattresima istruzione è in realtà una nota posta alla fine del testo che andrebbe a integrarne il corpo in qualche altro punto. Essa è tuttavia molto importante per quello che vedremo essere la funzione della memoria collettiva all’interno della *Guida*.

### **5.10. Strategie enunciative: tra dimensione individuale e dimensione collettiva**

Nei prossimi paragrafi concentrerò la mia attenzione sulle dinamiche identitarie che presiedono alla costruzione del testo. In particolare la mia analisi si concentrerà su due aspetti: la costruzione della dimensione identitaria sia del soggetto agente singolo che collettivo e la dimensione polemica dove alla costruzione del noi collettivo si contrappone la costruzione di un “loro”, cioè del nemico.

Nel primo capitolo abbiamo già visto quanto la descrizione delle dinamiche soggettive nell’analisi semiotica passi necessariamente attraverso il primato della dimensione relazionale: definire l’io vuol dire fissarne dei confini tramite i quali il soggetto si distingue da un non-io e si colloca nel noi della comunità.

Abbiamo anche visto quanto questo non-noi sia poi meglio articolabile nella dimensione polemica che spesso sovrintende all'iscrizione delle identità nell'ambito di un conflitto.

Questo costituisce un possibile modello di previsione dal quale partire per indagare le dinamiche identitarie inscritte all'interno della *Guida*.

Nel corso del testo il terrorista è invitato a svolgere una serie di operazioni che hanno una particolare natura riflessiva: ricordo (anche nella sua accezione di preghiera), immaginazione, meditazione e autocontrollo sono le principali operazioni cognitive richieste al soggetto. A queste vanno aggiunte le norme vestimentarie, di rasatura e abluzioni, di controllo delle armi e la pratica della *ruqya*. Si assiste dunque a una stratificazione della soggettività, dove ogni pratica opera su due livelli: il sé interiore (l'anima) e quello esteriore (corporeo). L'esito di queste operazioni è, come cercherò di argomentare in seguito, l'abbandono di una dimensione individuale piegata in particolare all'opera di un Destinante che dirige l'azione al di là della volontà del singolo.

La costruzione della dimensione collettiva passa invece attraverso due elementi: il ricorso al ricordo degli antenati e all'utilizzo della memoria canonizzata (il Corano) e la paura. L'iscrizione dell'azione, e dei suoi soggetti, all'interno e sulla scia della tradizione islamica, motiva e giustifica l'atto e lo dota di un senso religioso che altrimenti non avrebbe. I vari *débrayage* enunciativi operano in particolare sulla costituzione dei piani temporali, proiettando tutta l'azione in un tempo storico che è quello del mito. In questo senso non possiamo esattamente parlare di *débrayage* e *embrayage*, seguendo le varie citazioni coraniche e gli incisi narrativi che si aprono all'interno del testo con le storie dei pii antenati; siamo piuttosto nel campo di ciò che Genette chiamerebbe *acronia*, cioè di una organizzazione temporale in cui passato e presente non sono più distinguibili, e si perdono in una struttura temporale circolare in cui vengono rivissuti i ricordi fondativi della comunità, come tramandati nel Corano e nelle tradizioni profetiche.

Questo ha una chiara conseguenza sulla costituzione della dimensione polemica: non solo non c'è differenza tra le battaglie del VII secolo e quella attuale, ma anche il nemico è lo stesso. Viene così recuperato un modello già esistente nella tradizione islamica e cioè il confronto tra l'Islam e la *jāhiliyya*. Tale modello tradizionale fungerà infine da regolatore patemico: come abbiamo visto in precedenza la lotta passa attraverso la collocazione della fonte di paura in una diversa istanza trascendente e di origine dei valori, identificata in questo caso in Dio.

Nei prossimi paragrafi concentrerò dunque la mia attenzione su questi elementi:

- costituzione della dimensione identitaria con riferimento alla costruzione di un soggetto medio;
- costruzione della dimensione polemica con particolare riferimento alla passione della paura e ai ricordi fondativi.

### 5.11. Agire sull'anima (an-nafs)

Come si può leggere in più passaggi, ci troviamo di fronte all'invito continuo ad agire su se stessi e sulla propria anima, in particolare attraverso due operazioni: quella di ricordare e quella di dimenticare. Mi riferisco in particolare, nell'originale arabo, alle occorrenze delle parole *nafs* e all'uso di quelle parole che fanno riferimento al campo semantico del ricordo, con l'utilizzo della radice *dhkr*.

Riprendo il quarto punto della prima fase che è in tal senso emblematico: “ricordare all'anima [*an-nafs*] l'ascolto e l'obbedienza (al 100%) e domina la tua anima [*nafsaka*] e falle capire e convincila e incitala a questo proposito”. A questo bisogna aggiungere l'undicesimo punto sempre della prima fase con l'espressione “Ricorda a te stesso” [*dhikr nafsika*] e il dodicesimo punto con l'espressione “tocca con la saliva te stesso” [*an-nafth<sup>c</sup> alā n-nafs*]<sup>77</sup>. Come si può notare le varie traduzioni partono da una medesima parola – *nafs* – a cui viene poi attaccata la determinazione (*an-*) o i pronomi suffissi che indicano il possessivo (*-ka* che significa “il tuo”, quando il possessore è maschile). Le differenti scelte di traduzione derivano dalla complessa significazione del termine *nafs*.

*Nafs* è traducibile in italiano con le parole “anima”, “identità” e “sé” e viene usato anche con il significato di “stesso”. Ma vuol dire anche “respiro” e nel dominio religioso connota lo spirito vitale: in arabo “l'ultimo respiro” è appunto un *nafs*. Nel campo scientifico, *nafs* è la parola utilizzata per indicare la psiche, la mente e discipline come la psicologia o pratiche come la psicanalisi. Questa parola ha dunque una marca di interiorità (anima, mente, psiche) ed esprime allo stesso tempo ciò che possiamo chiamare principio di vita (dare o restituire la vita, respirare). Nel corso del testo viene richiesto un sforzo di disciplinamento e controllo del sé nelle sue varie manifestazioni: il sé interno, nei vari dialoghi con l'anima e nelle rimemorazioni, e il sé corporeo, nei vari preparativi come la rasatura, le abluzioni, il toccarsi con la saliva e il cingersi i vestiti al modo degli antenati.

---

<sup>77</sup> Da qui le diverse scelte traduttive, per esempio nelle versioni inglesi. Cole (2003) traduce in diversi passaggi il termine *an-nafs* con l'espressione *base self* (probabilmente più vicino al terreno della psicologia); nella traduzione inglese, a partire dal testo tedesco di Seidensticker e Tilman (2004), si è preferito il riflessivo *yourself*. Mentre Cook (2005) traduce la prima occorrenza con *soul* e la seconda con *yourself*.

### 5.11.1 Esperienze non-ordinarie e tecnologie del sé

Abbiamo visto come sia le strategie enunciative sia le scelte lessicali nel testo costruiscano l'azione come interiore. Si tratta di un dialogo di un soggetto con se stesso e di una serie di trasformazioni che questo deve compiere sulla propria anima e sul proprio corpo. In precedenza ho analizzato il testo utilizzando uno strumento descrittivo, quello di programma narrativo, che nasce all'interno di una precisa teoria narrativa e dell'azione: un soggetto agisce su uno stato iniziale del mondo "esterno", imprimendovi alcune trasformazioni, fino al raggiungimento di un nuovo stato di cose, finale. Questo modello descrittivo ricalca una costruzione grammaticale ben precisa che è quella della situazione transitiva, in cui un soggetto agisce su un oggetto, provocando delle trasformazioni di stato.

Ma in questo genere di pratiche all'applicazione dello schema interpretativo transitivo è preferibile un altro tipo di modello interpretativo. Il soggetto infatti in tutto il testo non occupa esattamente il ruolo di agente e causa dell'azione da compiere.

Ci troviamo nel caso della *Guida*, di fronte a ciò che Violi (1999) ha chiamato esperienza non-ordinaria: "a quite open set of varied forms of experience ranging from mystical enlightenment, and contemplative states, to aesthetic epiphanies" (ib.: 243). In questo tipo di esperienze è possibile reperire una particolare costruzione del soggetto, del significato dell'azione, della percezione e della relazione con l'oggetto della pratica.

Nel caso dell'analisi delle pratiche zen, che erano al centro dello studio di Violi, l'obiettivo finale era imparare a tirare con l'arco. In particolare l'atto di scoccare la freccia doveva essere pensato come azione indipendente dalla volontà del soggetto stesso, come un'azione che in qualche modo si fa da sé. Centrare il bersaglio era, nell'ambito delle pratiche di apprendimento, secondario rispetto all'obiettivo di trasformazione interiore del soggetto (ib.: 249), che doveva assimilare un certo modo di essere piuttosto che un modo di fare.

Michel Foucault (1988) ha individuato una categoria di testi e pratiche che, all'interno della cultura, svolgono la funzione di regolare le esperienze non-ordinarie, e le ha definite *tecnologie del sé*:

[le tecnologie del sé] permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione e immortalità. (Foucault, 1988: 13 trad. it.)

Foucault traccia una lunga genealogia, prendendo in analisi due contesti storici in particolare: la filosofia greco-romana nei primi due secoli dell'impero romano e la spiritualità cristiana monastica diffusasi tra IV e V secolo.

In quei precisi contesti storici e culturali il soggetto aveva bisogno per portare a termine una trasformazione del proprio sé nel senso desiderato di testi canonizzati a cui far continuamente riferimento. Prenderò qui l'esempio più illuminante, in particolare per l'analisi della *Guida spirituale*, e cioè il concetto di *askēsis* che il filosofo francese analizza a partire dalle pratiche stoiche e poi da quelle monastiche.

Nella pratica stoica l'ascesi è una forma di memoria, cioè occorre ascoltare, leggere i testi e memorizzarli per poi utilizzarli come regole di condotta. Nella pratica monastica l'ascesi è l'assimilazione della verità finalizzata all'azione: gli atti devono conformarsi alla verità.

Un esempio di tecnica ascetica per noi particolarmente interessante è indubbiamente la meditazione, in cui si assimilano le regole del giusto agire, attraverso la lettura e la riflessione sui testi più importanti, e poi si immaginano azioni o eventi possibili simulando "il percorso del proprio pensiero di fronte a un determinato evento" (ib.: 33).

Nel caso dell'analisi della *Guida spirituale* ci ritroveremo proprio di fronte a un testo comportamentale, analizzabile attraverso il filtro della categoria di tecnologia del sé, che istruisce il soggetto a immaginarsi nell'azione da compiere e a costituire la propria identità come conforme alla verità dei testi considerati sacri.

#### 5.11.2. Il modello ergativo

Violi individua in questi casi un modello alternativo a quello transitivo nella costruzione ergativa. L'ergatività è in linguistica un sistema casuale nominale in cui – dati gli argomenti S (soggetto intransitivo), A (soggetto transitivo) e P/O (paziente o oggetto diretto) – l'argomento dell'agente e quello del paziente o dell'oggetto diretto condividono lo stesso caso. Essa è quindi un "parametro tipologico che coinvolge morfologia, sintassi e semantica e riguarda l'organizzazione dei casi e la maniera in cui essi traducono in superficie i ruoli semantici (agente, paziente, ecc...) connessi al verbo" (Bertoncin, 2006: 1).

La grande maggioranza delle lingue di tutto il mondo presentano tre sistemi di differenziazione degli argomenti:

- il sistema nominativo-accusativo in cui lo stesso caso, il nominativo, è assegnato al soggetto di un verbo intransitivo e all'agente in un verbo transitivo e l'accusativo al paziente/complemento diretto (è il caso del latino);
- il sistema ergativo-assolutivo in cui lo stesso caso, l'assolutivo, è assegnato al soggetto di un verbo intransitivo e al paziente e il caso ergativo all'agente di un verbo transitivo (è il caso del basco o di alcune lingue caucasiche);

- il sistema neutrale in cui tutti e tre gli argomenti hanno una stessa forma casuale e si differenziano tramite concordanze verbali e ordine delle parole (è il caso dell'inglese e delle lingue romanze)<sup>78</sup>.

In linea generale la classificazione è dovuta a un dato strutturale di tutte le lingue: gli unici argomenti che necessitano di essere differenziati sono l'agente e il paziente di una frase transitiva, in quanto co-occorrenti (S non co-occorre mai con P/O né naturalmente con A). Nel momento in cui è l'agente a essere associato al soggetto di una frase intransitiva ci troviamo nel campo del nominativo-accusativo (maggioritario) e a essere marcato è l'oggetto/paziente, mentre nel secondo caso ci troviamo nel caso dell'ergativo-assolutivo, in cui l'elemento marcato è l'ergativo. Nel secondo caso viene invalidata la nozione tradizionale di soggetto: logicamente se si accomunano S e P/O con il caso assolutivo sono questi a essere definiti soggetti e non più l'agente (come si fa nei sistemi neutrali e nei sistemi nominativo-accusativi).

Nonostante molte lingue non grammaticalizzino la differenza tra i due schemi, quindi non portando più l'ergatività a livello di superficie, lo schema ergativo permane a livello interpretativo. Così è possibile, costanti i sistemi grammaticali, interpretare una frase secondo due schemi: uno ergativo e l'altro transitivo. Ciò che è in gioco nella differenza tra i due livelli è la modalità di concettualizzazione dell'azione in rapporto al soggetto:

the variable relates to the source of the process: what it is that brought it about. The question at issue is: is the process brought about from within, or from outside. This is not the same thing as the intransitive/transitive distinction. There, as we saw, the variable is one of extension. The Actor is engaged in a process; does the process extend beyond the Actor, to some other entity or not? (Halliday, 1994: 162)

La differenza in gioco nella distinzione tra verbi transitivi e quelli intransitivi è quella che ha modellato – venendo estesa dalla taglia frastica a quella testuale – la differenza tra enunciati di stato ed enunciati di fare e conseguentemente tra soggetto del fare, operatore e agente, e un soggetto di stato. Sappiamo come appunto il concetto di programma narrativo si fondi su questo schema: abbiamo un soggetto e un oggetto e l'azione del soggetto si estende, transitando, all'oggetto.

Nel caso del modello ergativo il problema dell'estensione cede a quello della causatività: “some participant is engaged in a process; is the process brought about by that participant, or by some other entity” (ib.: 163). Come ci dice Lyons infatti il termine “ergativo” deriva

---

<sup>78</sup> Esistono in realtà altri due casi, ma molto minoritari: il sistema tripartito, in cui esistono casi distinti per tutti gli argomenti (verificato in alcune lingue iraniche) e il caso in cui ad agente e paziente viene applicato lo stesso caso mentre viene differenziato il caso del soggetto del verbo intransitivo (l'unica lingua con questo sistema è il wanggumara, che si parla in alcune zone dell'Australia).

appunto dal greco e ha originariamente il significato di “causare”, “effettuare” o “creare” (1969: 464 trad. it.). Per comprendere meglio la possibilità di una doppia interpretazione pensiamo a una frase in inglese (lingua non ergativa) come “John flew through the air” dove la frase può rispondere a una doppia domanda “che cosa ha fatto John?” oppure “che cosa è accaduto a John?”. Nel primo caso ci troviamo di fronte a una interpretazione agentiva mentre nel secondo caso a una interpretazione non-agentiva.

Halliday fornisce una serie di esempi: *the tourist woke/the lion woke the tourist; the boat sailed/Mary sailed the boat; the cloth tore/the nail tore the cloth; Tom’s eyes closed/Tom closed the eyes; the rice cooked/Pat cooked the rice*. In tutti questi casi possiamo dar vita a una interpretazione transitiva o ergativa: nel primo caso si tratta di vedere nell’interpretazione un attore intenzionale che dà vita a un processo; nel secondo caso ci troviamo di fronte a un processo che avviene non per intenzione di qualcosa o qualcuno ma attraverso questo qualcosa o qualcuno, sebbene tale processo possa essere provocato da un soggetto agente. Il partecipante attraverso cui il processo si realizza e senza cui non ci sarebbe affatto alcun processo è chiamato invece *medio* “since it is the entity through which the process is actualized, and without which there would be no process at all” (Halliday, 1994: 163).

### 5.11.3. Il soggetto medio

Il modello di soggettività messo in gioco in questo tipo di interpretazione richiama una categoria descrittiva usata in ambito grammaticale (per le lingue indoeuropee che ordinano tutto in base al soggetto), che è quella di voce media. La voce è la diatesi fondamentale del soggetto nel verbo cioè “denota un certo atteggiamento del soggetto nei confronti del processo, per cui tale processo si trova determinato nel suo principio” (Benveniste, 1966: 202 trad. it.). A questo fa riferimento Émile Benveniste nel suo studio “Attivo e medio nel verbo” (1966) in cui il linguista francese distingue tra attivo, medio e passivo, dove i primi due elementi sono presi come classi primitive distinguibili in base alla dicotomia azione agita/azione subita.

Per definire cosa sia il medio Benveniste fa riferimento alla grammatica del sanscrito classico di Pānini, che distingue tra il *parasmaipada* come forma dell’attivo e il *ātmanepada* come voce media. Non è un caso che la radice del termine scelto per indicare nella grammatica del sanscrito la voce media sia *ātman* che è tradotta spesso o con il termine “anima” o con l’espressione “per sé”: a questo riferimento di base si affiancano poi le diverse accezioni del medio (possessiva, riflessiva, reciproca, ecc...). Il grammatico indù fa in questo senso un esempio religioso: un rito sacrificale può essere reso con il termine *yajati* o *yajate*

dove il suffisso porta il significato da “egli sacrifica” per qualcun altro a “egli sacrifica” per sé.

Così nell’attivo i verbi descrivono un processo che si realizza a partire dal soggetto e si estende al di fuori di esso, nel medio invece il processo ha luogo nel soggetto che ne è “centro e nello stesso tempo attore” (Benveniste, 1966: 205 trad. it.). I passaggi dal medio all’attivo si hanno attraverso la transitività: il soggetto viene posto fuori dal processo e la sede dell’azione diviene un oggetto.

La scomparsa del medio a livello grammaticale non ha fatto scomparire naturalmente questo tipo di costruzione: “in molte lingue europee moderne (francese, tedesco, italiano e spagnolo, ecc...) la costruzione riflessiva è usata in frasi in cui in greco si trova la voce *media*” (Lyons, 1969: 496 trad. it.).

Questo è molto evidente, e i dizionari lo registrano, nel caso di due verbi che qui ricoprono per noi particolare interesse, ricordare e immaginare. Il Devoto-Oli (I edizione) come seconda accezione del verbo /immaginare/ ci dice che esso è un medio transitivo “configurare alla mente come soluzione personale o di comodo: molti si sono immaginati [...]” e nel caso del verbo /ricordare/ registra nella prima accezione la possibilità di una costruzione *media* intransitiva con l’utilizzo del riflessivo.

#### *5.11.4 Manipolazione e modalità fattitive in uno schema ergativo*

Come ricorda Halliday “the Process and the Medium together form the nucleus of an English clause; and this nucleus then determines the range of options that are available to the rest of the clause” (1994: 164). Ciò vuol dire che sono possibili più opzioni di complemento nelle costruzioni ergative e in particolare ci può essere un altro partecipante al processo che agisce come causa esterna: il processo quindi o è rappresentato come auto-generante, come nel caso di “il bicchiere si è rotto”, oppure come causato da un agente esterno.

Il medio continua a non essere la causa o l’agente attivo a capo del processo ma l’elemento che è in esso totalmente calato. Interviene però una causa esterna che provoca il processo interno. Per esempio nelle frasi “the police exploded the bomb” o “a sergeant marched the prisoners” il significato non è “do to” ma “make to do” (ib.: 169). In questo caso l’azione, pur essendo sempre interna al medio, ha comunque una causa ad essa esterna, ciò che nell’analisi transitiva Halliday chiama iniziatore e che nell’analisi ergativa diviene l’agente: è quest’ultimo che causa un fare (azione) o un essere (stato) nel soggetto medio. In semiotica chiamiamo questo tipo di struttura modalità fattitiva.

È evidente qui la possibilità di rileggere alcuni strumenti della semiotica generativa alla luce dello schema ergativo: la modalità fattitiva e la manipolazione (e quindi la funzione del Destinante). La modalità fattitiva è:

il fare che modalizza il fare. In questa prospettiva, il predicato modale è definibile anzitutto per la sua sola funzione tassica, per il suo scopo transitivo, orientato verso un altro enunciato, considerato come oggetto. (Greimas e Courtès, 1979: /modalità/)

l'enunciato modalizzato [...è] un sintagma, detto percorso narrativo del soggetto [...] l'enunciato modalizzatore, il suo fare non mira almeno direttamente, ad un altro fare, ma a stabilire il percorso narrativo del secondo soggetto e, in primo luogo, della sua competenza [...] per il soggetto modalizzatore si tratta di “fare qualcosa” in modo che, in seguito a questo “fare”, il soggetto modalizzato si costituisca soggetto competente. Il fare del soggetto modalizzatore è ugualmente, di conseguenza, un *far-essere* [...] il luogo in cui si esercita la fattività dev'essere interpretato come una comunicazione contrattuale [...]. Le strutture apparentemente semplici dell'esercizio della fattività (far fare un vestito, per esempio) si sviluppano così in configurazioni complesse della manipolazione (ib.: /fattività/)

Greimas concepisce dunque la modalità fattitiva come una modalità transitiva in cui però l'oggetto verso cui l'azione transita è un altro enunciato. L'enunciato modalizzato è così il programma narrativo dell'attante soggetto, che diviene alla fine della manipolazione e della fase della competenza un essere del fare.

La manipolazione è una delle componenti essenziali dello schema narrativo canonico e rappresenta il contratto tra il Destinante e il Destinatario, in cui il rapporto è da superiore a inferiore. Ciò che appunto vorrei fare è passare, sulla scorta dell'analisi di Halliday, da una interpretazione transitiva a una interpretazione ergativa della figura della manipolazione. Non si tratta di ridefinire il concetto quanto piuttosto di guardarlo sotto un altro punto di vista, sfruttandone alcune diverse possibilità di senso.

Riprendiamo un passaggio della definizione di fattività data dallo stesso Greimas: “il fare del soggetto modalizzatore è ugualmente, di conseguenza, un far-essere, cioè una performance – sebbene di natura strettamente cognitiva” (ib.): la performance è la fase di trasformazione degli stati di cose, cioè il momento in cui il soggetto è soggetto del fare. Se guardiamo quindi la manipolazione non dal lato del Soggetto ma da quello del Destinante, essa non è altro che una performance in cui il luogo dell'azione è il Soggetto stesso (dove quindi il Soggetto sta al posto degli stati di cose). Nella manipolazione, vista dal lato del Destinante, il Soggetto non è ancora Soggetto del Fare ma non è tantomeno Oggetto; esso non è neanche descrivibile nel ruolo di paziente dell'azione espressa in quanto è esso stesso chiamato a compiere l'azione al centro dell'enunciato modalizzato.

Riprendendo l'esempio di Halliday in "un sergente fece marciare i prigionieri", i prigionieri subiscono un'azione ma allo stesso tempo ne realizzano un'altra. L'analisi transitiva di Halliday colloca il sergente nel ruolo di iniziatore mentre i prigionieri nel ruolo di attori: questi ultimi non possono infatti essere pazienti che subiscono l'azione, quella del marciare, anche se allo stesso tempo si trovano in una posizione di paziente rispetto al dover rispettare l'ordine, derivante dal poter far-fare del sergente. L'analisi ergativa scioglie questa contraddizione collocando e collegando le due azioni in un unico schema interpretativo: il sergente diviene l'agente dell'azione manipolativa (far-fare) mentre i prigionieri diventano il medio dell'azione espressa dal verbo dell'enunciato, il marciare. Complessivamente dunque l'enunciato esprime due azioni: il far-fare del sergente (agente) e il fare dei prigionieri (medio), dove la prima azione non può che realizzarsi attraverso l'azione dei secondi.

L'esempio esprime perfettamente ciò che avviene nel rapporto tra Destinante e Soggetto in una fase manipolativa: il primo è agente di una azione (far) causa di un'altra azione (fare) che deve compiere il secondo. Il Soggetto può essere visto in questi casi come il luogo attraverso cui il processo-azione del Destinante si realizza: è quello che precedentemente abbiamo definito un Soggetto medio.

#### *5.11.5. Soggetto medio e Destinante nella Guida*

In precedenza ho cercato di mettere in evidenza quanto sia centrale nel testo il riferimento all'anima – *nafs* in arabo – e come esso abbia al centro tutta una serie di pratiche di trasformazione del sé corporeo e interiore (l'anima appunto).

Nella lettura dello schema ergativo e del soggetto medio, come nella rilettura delle modalità fattitive e delle manipolazione, sono emersi a mio avviso alcuni elementi che possono essere utili alla comprensione della *Guida* e in particolare alla descrizione di ciò che Benveniste chiama "campo posizionale del soggetto", dato dalla persona, dal numero e dalla diatesi (1966: 207 trad. it.).

La strategia enunciativa nel testo realizza non solo la possibilità di rappresentare un soggetto in un'azione che si fa attraverso il soggetto stesso, ma anche la possibilità, nella fase della manipolazione, di compiere un'azione che attraversa il soggetto avendo come fonte e agente una istanza trascendente, cioè Dio. Il martire (attentatore suicida) è in questo senso, nella retorica di tutte le religioni, strumento di Dio, un soggetto attraverso cui la volontà divina in qualche modo si fa.

Ritorniamo all'istruzione 4 della prima fase, che è emblematica già a livello frastico della costruzione ergativa e della messa in campo di un soggetto medio: "ricordare all'anima

l'ascolto e l'obbedienza in quella notte, infatti affronterai circostanze decisive nelle quali sicuramente ci sarà bisogno d'ascolto e d'obbedienza (al 100%) e domina la tua anima e falle capire e convincila e incitala a questo proposito". Abbiamo visto come nell'originale il termine impiegato sia *an-nafs* (e *nafsaka*) che, ricorda molto l'*ātman* sanscrito di Pānini: vuol dire anima ma è anche la parola utilizzata per le costruzioni riflessive (come in italiano "stesso"). L'azione mette in scena un soggetto che agisce su se stesso (come detto in precedenza i traduttori inglesi hanno preferito renderla con *yourself* o *base self*) o almeno su una parte di sé, cioè sull'anima.

A questo nucleo centrale *medio+processo* si aggiunge a mio avviso la struttura Destinante-Soggetto: la costruzione di un soggetto non agente e attivo ma medio, attraverso cui un processo si fa, è funzionale alla messa in campo di una istanza trascendente di origine dei valori e dei processi.

Il soggetto si costituisce come strumento e tramite di una volontà superiore che è in questo caso la volontà di Dio. La costruzione ergativa si arricchisce all'interno del testo di quella opzione agentiva di cui parlava Halliday. Un elemento esplicitato in particolare nella decima istruzione della prima fase: "ciò che ti deve colpire non potrebbe esserti evitato e ciò che ti è stato evitato non poteva colpirti [...] questa prova viene da Dio – maestoso ed eccelso – perché tu sia elevato di rango e ottenga il perdono dei peccati".

Ritroviamo qui il patto tra l'istanza Destinante e il Soggetto. Come abbiamo detto il Soggetto si ritrova tra il fare del Destinante, che predispone un destino già scritto (ineluttabilità dell'azione), e quello del Soggetto che si fa tramite di qualcosa che non ricade nel suo campo d'azione intenzionale ma che è opera dell'istanza trascendente.

Tutta la fase di preparazione all'azione è appunto un processo di trasformazione del soggetto da soggetto attivo a soggetto medio, tramite di un'azione che ha origine nella volontà divina e che trova nel *shahīd* semplicemente un mezzo.

Il disciplinamento della violenza verso il nemico e il divieto di consumare vendetta personale è emblematico di questo tipo di costruzione della soggettività: nulla può essere fatto per sé, che sia l'uccisione del nemico o il deprecare. Abbiamo visto come nella terza fase l'uccisione di un nemico deve essere concepita come atto sacrificale offerto al padre e alla madre e la eventuale deprecazione è un atto simbolico conforme alla tradizione islamica (la sura del Bottino è la principale fonte autoritativa in questi passaggi). Le istruzioni 13-15 della terza fase con la storia di 'Alī ibn Abī Tālib prescrivono il compimento dell'azione che non deve mai essere fatta per sé ma sempre o per la comunità o per Dio: "tutto quello che si fa è per Dio" recita l'istruzione. Inoltre l'uccisione e la deprecazione del nemico, nella storia di

‘Alī, è accompagnata dal rinnovo dell’intenzione (*nīya*), un gesto prescritto dalla *Guida* nella prima istruzione. L’intenzione è la formulazione della volontà di compiere un atto previsto e ordinato dalla legge islamica e tale intenzione determina la validità dell’atto in termini religiosi.

Il disciplinamento della violenza contro il nemico, che non è mai violenza cieca e personale ma sempre fatta nel nome della comunità, dei propri familiari e di Dio, corrisponde a una sorta di disciplinamento morale dell’azione. Come dice Hayden White (cit. in Violi, 1999: 252) la voce media costruisce una forma di coinvolgimento del soggetto nell’azione molto diverso da quello dell’attivo o del passivo: abbiamo un soggetto interno entro cui l’azione si svolge (il ricordare, l’immaginare, il purificare) e un’istanza, che White propone di chiamare appunto coscienza morale, che come un sé “intensificato” agisce sul soggetto stesso. Questo credo ci permetta di rendere conto della costruzione del soggetto così come compiuta in questo testo: viene slegata l’azione terroristica dalla sfera intenzionale del sé ascrivendola a un ordine superiore delle cose fissato da una volontà trascendente.

Qual è la funzione a livello più generalmente ideologico e narrativo di tale strategia enunciativa e di questo tipo di costruzione dell’azione? La costruzione di un soggetto medio, cioè di un soggetto che non si percepisce come autore dell’azione ma come suo tramite, è funzionale alla costruzione narrativa di quella che Amartya Sen (2006) ha definito “illusione del destino”. L’azione non è infatti compiuta dal soggetto ma è qualcosa che lo attraversa, e che accade per una volontà superiore.

Juan Cole (2003) parla in questo senso della costruzione di un *selfless act*. Ma affinché questa azione senza soggetto (agente) possa essere prodotta, occorre passare attraverso una serie di pratiche di preparazione, oggetto della *Guida Spirituale*, che potremmo definire, con Michel Foucault, di “macerazione ascetica” (1988: 47 trad. it.)

La descrizione del testo che ho fin qui proposto corrisponde in molte sue parti alla definizione foucaultiana di tecnologie del sé. È evidente come il testo si proponga proprio come strumento di trasformazione di un soggetto, sia sotto il piano spirituale che corporeo, e che abbia come proprio obiettivo il raggiungimento dello stato di martire.

## **5.12. Paura verso Dio, paura verso Satana**

La paura è stata al centro del presente lavoro in varie parti. L’abbiamo definita passione di confine, perché essa regola la costituzione dell’identità e dell’alterità e caratterizza il rapporto con l’altro, cioè di chi è al di là dei confini della comunità. Abbiamo visto come essa abbia un doppio versante: sul lato interno unisce la comunità rispetto all’origine trascendente dei

valori; sul lato esterno colloca l'altro al di là del confine, al di fuori di ciò che è socialmente compreso e accolto nella comunità.

La seconda fase delle istruzioni ha al centro proprio la paura, passione attraverso cui passa la definizione del NOI e del LORO. Dal secondo al quinto punto si invita alla serenità e a evocare con il pensiero la protezione garantita da Dio verso i suoi fedeli. Il terzo punto in particolare narra di chi, pur avendo di fronte forze nemiche numericamente soverchianti, non ha avuto timore, perché l'unico verso cui provare timore e paura è Dio. La paura è infatti la massima forma di adorazione e non può che avere Dio come unico obiettivo.

È la paura che disegna i rapporti di forza e l'immagine del "campo di battaglia" all'interno del testo: c'è chi ha paura di Dio e questi sono i credenti; c'è chi ha paura della morte e di Satana e questi sono gli infedeli e i non credenti.

Alla paura, che solo si deve a Dio, segue il terrore che invocarne la grandezza (nella nota formula) suscita nei non credenti. La religione diviene uno strumento per invertire la relazione passionale: di fronte a un nemico più potente e dominatore di fronte al quale si dovrebbe provare paura, la religione permette di invertire la relazione passionale spostando la paura verso Dio e provocando timore presso il nemico.

Come riporta Kippenberg gli attacchi suicidi del 1983 in Libano – quelli più sanguinosi e coronati da successo con l'uscita dal paese di Francia, Stati Uniti e Israele – furono salutati da alcune autorità religiose come una rivolta contro la propria paura. Porre il martirio ispirato al timor di Dio come possibilità della lotta, libera i singoli dalla paura della potenza tecnologica e numerica dell'altro e apre la possibilità di essere a propria volta l'origine della paura: "la forza dei credenti consiste nel fatto che sono in condizione e capaci di superare la propria paura della morte. Con questa assenza di paura un combattente islamico insegna la paura alla civiltà occidentale" (Kippenberg, 2004b: 91 trad. it.)<sup>79</sup>.

### **5.13. Visione del campo di battaglia e modello di mondo**

Mneimneh e Makiya in un articolo che accompagnava la traduzione della *Guida* sul *The New York Review of Books* affermava:

to take the shell of a traditional religious conception and strip it of all its content, and then refill it with radically new content which finds its legitimation in the word of God or the example of his prophets, is a deeply subversive form of political and ideological militancy<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Abbiamo visto nel capitolo 2 quanto proprio la paura della morte sia quella che unisce il corpo sociale sotto la forza del sovrano.

<sup>80</sup> Il testo integrale dell'articolo è disponibile all'URL <http://horacejeffery.googlepages.com/mneimnehmakiya-manualfora'raid>

La riflessione dei due studiosi ci aiuta a vedere come la *Guida* modelli il conflitto ispirandosi a una topologia della cultura da ricercare nell'opera di alcuni teorici del *jihad*.

Nella tradizione islamica i giuristi hanno diviso il mondo in tre blocchi: *dār al-Islām*, *dār al-harb* e *dār al-sulh* (Sacco, 2005: 146). Il primo è traducibile letteralmente come la casa dell'Islam, cioè il luogo in cui i musulmani vivono secondo la legge islamica e in un regime di pace e giustizia. Il mondo del *dār al-harb* è invece quello della ingiustizia e della malvagità o, per essere più precisi della *jāhiliyya* cioè della ignoranza religiosa (lo stato anche di chi non ha ancora ricevuto la rivelazione divina). Il *dār al-sulh* è invece un luogo di mediazione (o casa della conciliazione) tra questi due mondi.

Nel pensiero radicale islamico questi concetti sono stati rimaneggiati e resi funzionali a quello che Mneimneh e Makiya chiamano militanza politica e ideologica. Mi riferisco in particolare all'opera di Sayyid Qutb (Sacco, 2005: 148 e ss.; Lincoln, 2004 in Seidensticker e Kippenberg, 2004: 64 e ss. trad. it.; Cook, 2005: 102-104) che rilegge queste categorie disegnando una visione della storia come campo di battaglia che oppone i fedeli dell'Islam a coloro che vivono nella *jāhiliyya*.

Qutb (1906-1966) è stato un politico egiziano militante nelle fila dei Fratelli Musulmani, movimento di opposizione presente all'interno di molti paesi a maggioranza islamica e soprattutto in Egitto (l'assassinio di Sadat nel 1981, in seguito alla firma degli accordi di pace con Israele, fu opera della componente egiziana di questa organizzazione). Nelle sue due più importanti opere, *Pietre miliari* e *All'ombra del Corano*, Qutb sosteneva la necessità di combattere la *jāhiliyya* dovunque, sia all'interno di stati governati da élite che si erano staccate dal credo islamico sia all'esterno, negli stati occidentali.

L'idea di Qutb è quella di restituire a Dio ciò che a lui spetta, e cioè la sovranità (*hākimiyya*), dando al mondo la sua legge, la *shar'ā*, come egli afferma in *Pietre miliari*:

It is the right of Islam to move first, because Islam is not the belief of a [single] group, nor the system of a state, but the way of life of God and a system for the world. Thus it has the right to move to destroy impediments, whether systems or circumstances, that rob the person of the freedom to choose. (Qutb in Cook, 2005: 105)

Abbiamo visto quanto sia importante per una cultura costruire un modello di mondo che è in realtà emanazione dei valori di una comunità e del sistema strutturante che si è imposto come linguaggio meta-semiotico. In particolare sono l'idea di Stato, Nazione e Sovranità ad aver informato le nostre rappresentazioni del mondo.

Il modello di mondo avanzato del radicalismo islamico e dal terrorismo internazionale oppone al modello della comunità nazionale quello della comunità di fede, cioè la *umma*.

Questo modello non risponde a un principio di divisione territoriale nazionale, bensì si fonda sul principio extraterritoriale e su quello confessionale, allargandosi a livello planetario. La mossa di Qutb è stata quella di usare una riserva di forme presente nella memoria collettiva e adattarla alle circostanze presenti.

Il modello di Qutb è diventato il modello del campo di battaglia, dove però la parti opposte non sono più inquadrabili secondo un modello nazionale. Mentre il martirio nazionale (il primo a manifestarsi nel XX secolo) continua comunque a rispondere alla logica dello stato-nazione (sebbene in trasformazione) – come nel caso palestinese, algerino, ceceno o iraniano – il terrorismo internazionale, complice anche i flussi migratori e la cosiddetta diaspora musulmana, è riuscito ad allargare il proprio raggio d’azione immaginando come scenario di battaglia non più solo quello degli ambiti di liberazione nazionale, ma il mondo nel suo complesso.

Questo modello di mondo propone una possibilità di appartenenza che non è più quella nazionale, bensì quella religiosa e di fede della *umma*, sancendo l’incompatibilità tra l’appartenenza (cittadinanza) a uno stato occidentale o comunque non islamico e l’appartenenza alla comunità di fede. Così l’ideologia del radicalismo islamico è riuscita ad affermarsi come il più potente strumento per assoldare non solo cittadini di nazioni in guerra, invase o occupate, bensì anche cittadini di stati occidentali che, superando il modello fondato sulle sovranità statali, si affiliano alla comunità di fede. Questo modello si è rivelato particolarmente utile e funzionale nel contesto culturale della globalizzazione.

La globalizzazione è caratterizzata, secondo Arjun Appadurai, dalla contrapposizione di due “sistemi-mondo” (quelli che noi lungo tutto questo lavoro abbiamo definito modelli di mondo o topologie culturali): il sistema vertebrato e il sistema cellulare. Dal punto di vista biologico questi sono due sistemi di organizzazione delle forme di vita: negli organismi vertebrati il funzionamento di ogni parte è dipendente dalle strutture trasversali che lo reggono (ossa, sistema nervoso, sistemi linfatici e circolatori), mentre nelle strutture cellulari la singola cellula può funzionare autonomamente rispetto all’insieme.

Appadurai vede negli odierni conflitti, e non solo in quello terroristico, lo scontro di due modi diversi di organizzazione del mondo su larga scala: quello statale è il modello delle forme vertebrate “che funziona solamente se presuppone un ordine internazionale garantito da una serie di norme” (Appadurai, 2002: 80 trad. it.), da organismi internazionali e da “una struttura di riconoscimento e comunicazione” (ib.), mentre l’altro è un modello cellulare le cui componenti sono al contempo “connesse ma non gestite in modo gerarchico” (ib.: 83 trad. it.), coordinate ma pur sempre indipendenti.

Esempi di modelli cellulari si sono diffusi in particolare nell'ambito dell'economia capitalista (imprese transnazionali) ma anche in altri tipi di organizzazioni non-statali che perseguono scopi e obiettivi diversi. Dalle organizzazioni finanziarie alle reti di solidarietà, dalle organizzazioni terroristiche alle ONG, dai movimenti ambientalisti e pacifisti ai “no global”, oggi molte organizzazioni si distaccano dal modello vertebrato statale e nazionale e si strutturano su una logica cellulare. Secondo Appadurai è questo il quadro delle attuali crisi che vivono gli stati, non solo nell'ambito della lotta al terrorismo. Si assiste cioè a un confronto tra due diversi sistemi-mondo e a una forte messa in discussione del principio statale come unico principio strutturante del sistema. Con esso anche i sistemi identitari sono naturalmente fortemente messi in discussione.

Al Qaeda si ispira appunto a una logica cellulare: una rete senza struttura, in cui le singole cellule possono costituirsi e riprodursi autonomamente, pur conservando un evidente tratto comune identitario. Il modello elaborato dal radicalismo islamico che reinventa un modello di mondo presente nella tradizione islamica, è funzionale rispetto alla possibilità di superare il sistema nazionale, e dunque anche di opporsi a un sistema di organizzazione delle identità basato sulla cittadinanza nazionale (questo tipo di strumento non è stato usato soltanto per gli stati occidentali, ma anche per quelli africani o asiatici i cui governi non erano ritenuti rispettosi della *sharī'a*).

Questo spiega i cosiddetti fenomeni di *reborning* cioè di cittadini di stati occidentali che rinnegano la loro appartenenza nazionale e si affiliavano a una mitica *umma*. E anche l'incapacità di definire un terrorismo “interno” che ha però al contempo una natura “internazionale” (si pensi al caso inglese in cui sono cittadini inglesi a operare): in questo caso fa difetto il termine “nazionale”, lì dove la logica di Al Qaeda si sottrae a quella vertebrata dello stato e aderisce a una logica cellulare tenuta insieme da una riscrittura della tradizione islamica.

Ma questo tipo di modello non sarebbe tanto efficace se semplicemente opponesse, per dirla con Appadurai, al modello vertebrato statale quello cellulare transnazionale. La sua efficacia e forza persuasiva risiede soprattutto nella capacità di far ricorso alla memoria collettiva della comunità per giustificare gli atti terroristici.

#### **5.14. Funzione narrativa e memoria culturale**

La memoria culturale fa riferimento alle origini mitiche e agli eventi di un passato assoluto, narrati e rimembrati in forme istituzionali all'interno di riti e cerimonie collettive che si avvalgono di iscrizioni su differenti sostanze semiotiche (da testi scritti canonici o sacri

a performance rituali vere e proprie) e la cui conservazione e trasmissione nelle forme della tradizione è gestita da istituzioni sovra-individuali (Assmann, 1992: 30 trad. it.). È sulla memoria che un gruppo si genera, e la memoria culturale, capace di assumere lo statuto meta-semiotico e strutturante di un intero sistema, regola la formazione identitaria dei soggetti.

All'interno di un patrimonio vasto ed eterogeneo ogni religione seleziona, portando al centro del proprio sistema, alcuni eventi e ne sposta altri ai margini o nell'oblio (si veda il caso dei vangeli nel Cristianesimo, con la divisione tra i sinottici e gli apocrifi). Questi ricordi sono "immagini del mondo" e "etichette" (Kippenberg, 2004b: 95 trad. it.) che non sono coercitive ma divengono tali se selezionate e poste al centro di un sistema culturale e "se ottengono una validità riflessiva e pratica mediante un atto di assenso soggettivo" (ib.), come accade nel caso della *Guida*.

Il ricorso alla memoria collettiva costituisce la più forte giustificazione e motivazione dell'azione terroristica, attraverso quello che chiamiamo con Paul Ricœur "memoria manipolata":

Sul piano più profondo, quello delle mediazioni simboliche dell'azione, la memoria viene incorporata alla costituzione dell'identità attraverso la funzione narrativa. L'ideologizzazione della memoria è resa possibile dalle risorse di variazione offerte dal lavoro di configurazione narrativa. E così come i personaggi del racconto sono costruiti in intreccio insieme alla storia raccontata, la configurazione narrativa contribuisce a modellare, nello stesso tempo, l'identità dei protagonisti dell'azione e i contorni dell'azione stessa. (2000: 122 trad. it)

La manipolazione della memoria è la sua ideologizzazione e il "fenomeno ideologico sembra proprio costituire una struttura insuperabile dell'azione, nella misura in cui la mediazione simbolica fa la differenza tra la motivazione dell'azione umana e la struttura ereditaria dei comportamenti geneticamente programmati" (ib.: 118-119 trad. it.).

La *Guida* in quanto strumento narrativo non si ferma così a produrre schematicamente una norma di divisione del mondo, attraverso la regolazione di uno stato patemico come la paura, ma opera sul piano narrativo saturando lo schema topologico che sembra caratterizzare l'ideologia del terrorismo islamico ricorrendo proprio alla memoria collettiva. In questo schema si ritrovano accostati Satana, i confederati, i meccani e la civiltà occidentale da una parte e Dio, Maometto, i pii antenati (con l'esempio di 'Alī) e i terroristi-martiri dall'altra. Fondamentale è dunque la funzione mediatrice della narrazione dell'evento in atto e il suo essere legato strettamente ai ricordi fondativi e alle figure centrali della comunità.

Ciò che colpisce lungo tutto il testo è la quantità di citazioni coraniche presenti. Abbiamo detto che se ne contano non meno di ventiquattro. Il ricordo di Dio e del Corano si accompagna in particolare al continuo riferimento alle parole che usano la radice *dhkr*.

Si deve anche considerare che la preghiera in memoria di Dio, il ricordo religioso per eccellenza, si chiama appunto *adh-dhikr* cioè “il ricordo”. L’azione del ricordo quindi non è solo quella di riportare alla mente passi del Corano, racconti biblici e il non scordare di compiere determinati passaggi rituali, ma è anche una delle possibili forme di preghiera.

Inoltre anche lì dove l’azione del ricordo non appare lessicalizzata, di fatto ci si trova davanti a un invito a ricordare o richiamare alla mente qualcosa. Cioè tutto il testo è un invito continuo, anche nei passaggi in cui *dhkr* non compare sulla superficie del testo, a una azione di rimemorazione.

Il ricorso nel testo alle sure coraniche aiuta nella costruzione di una narrazione che costituisca, per dirla con Ricœur, una struttura insuperabile dell’azione, offrendo al singolo dei modelli di comportamento e delle narrazioni da imitare e a cui ispirarsi. Questa narrazione diviene modello di comportamento e possibilità di identificazione soltanto se è riconosciuta e professata come memoria della collettività, cioè memoria di un gruppo che possiamo definire comunità.

#### *5.14.1. Modello di mondo e struttura polemica*

Ritorniamo alla istruzione 24, collocata dai curatori alla fine del testo: “quando vedi gruppi di infedeli, ricordati della fazioni alleate, il cui numero si aggirava intorno a 10000 combattenti, e come Dio abbia fatto dono della vittoria ai suoi servitori credenti”, segue la citazione coranica tratta dalla sura dei Confederati: “E quando i credenti videro le fazioni alleate dissero: “Questo è ciò che Dio e il suo Inviato ci avevano promesso e Dio e il suo Inviato erano nel vero””.

Il brano costruisce, nella legittimazione e nella costruzione dell’azione, un piano di continuità tra il ricordo fondativo (Assmann, 1992), cioè il ricordo mitico dei momenti della creazione della Comunità, e il presente dell’azione. In particolare il presente storico dell’azione è proiettato sull’eternità del mito e la storia viene riletta nel quadro narrativo di scontro tra Dio e Satana, tra Bene e Male. I Confederati sono “i miscredenti, gli alleati di Satana [...] i passeggeri degli aerei dell’11 settembre e ignari lavoratori negli uffici delle Twin Towers (non importa se eventualmente musulmani)” (Introvigne, 2004: 207).

In questo caso si tratta in particolare della cosiddetta battaglia del Fossato (o battaglia di Medina) combattuta nel 627 tra le forze musulmane e quelle appunto che si definiscono Confederati o Alleati, cioè le tribù di La Mecca (siamo nel periodo dell’Egira).

Il continuo riferimento generale ai pii antenati viene proprio individualizzato attraverso la narrazione della storia di ‘Alī ibn Abī Tālib nel lungo inciso posto verso la fine del testo. La

storia di ‘Alī ha appunto come scenario la battaglia del Fossato che viene strettamente connessa all’operazione dell’11 settembre per la evidente disparità delle forze in campo: numerosi e tecnologicamente sofisticati i miscredenti, numericamente e tecnologicamente inferiori i credenti. Il caso di ‘Alī invece rende disponibile un modello possibile di comportamento, regolando in particolare la violenza nei confronti del nemico.

Nel corso del testo si fa però riferimento, sempre all’interno delle citazioni coraniche, a diverse battaglie e in particolare alla battaglia di Badr del 624 (secondo anno dell’Egira), il primo evento militare nella storia dell’Islam e anche la prima vittoria dei musulmani (numericamente e tecnologicamente inferiori) sui meccani. A quella battaglia si fa riferimento in particolare in tutte le citazioni della sura del bottino e in quelle della famiglia di Imran che rappresentano 15 delle 24 citazioni coraniche di cui il testo è costellato.

Come ho già detto dal punto di vista delle strategie enunciative sebbene si possa parlare di veri e propri *débrayage* enunciativi, in realtà il ritorno all’istanza dell’enunciazione non può essere visto anche come un *embrayage* temporale. L’effetto di senso complessivo delle varie citazioni è la costruzione di una temporalità che potremmo definire mitica: l’11 settembre è in realtà un capitolo della battaglia che dai primi momenti fondativi della comunità contrappone Dio a Satana, il Bene al Male, i Credenti ai Non-Credenti.

Ciò che viene proposto è dunque una sorta di modello archetipico all’interno del quale viene inscritta tutta la struttura polemica della narrazione, con una chiara e possibile identificazione dei vari ruoli attanziali e attoriali in gioco nel testo.

<i>Dār al-Islām</i>	<i>Dār al-harb</i>
Allah	Satana
Credenti	Infedeli

Se Allah e Satana sono Destinante e Anti-Destinante del testo, i Credenti e gli Infedeli sono due attanti collettivi suscettibili però nei vari passaggi di essere investiti a livello attoriale di diversi percorsi figurativi oltre che di essere diversamente *aspettualizzati*. Nelle diverse posizioni attanziali infatti vengono collocati allo stesso tempo: i membri del gruppo terroristico, i pii *antenati*, Maometto o la *umma*. Tra gli infedeli vengono invece collocati la “civiltà occidentale” e i *confederati*. Queste posizioni identitarie sono dunque veri e

propri archetipi, una riserva di forme recuperate dalla memoria della comunità, e che nella *Guida* vengono ricoperte da attori diversi.

A dispetto di qualsiasi temporalità storica non c'è differenza tra VII secolo e XXI né tra le tribù di La Mecca e i passeggeri degli aerei; la figura degli attentatori è sovrapposta a quella dei primi musulmani ed entrambi appartengono alla *umma* che lotta per l'affermazione della legge di Dio, nella quadro di una ancestrale battaglia tra Bene e Male.

## 6. CONCLUSIONI E APERTURA DI UN CAMPO DI INDAGINE

### **6.0. Un riepilogo: comuni valori, comuni paure, comune difesa**

Nel corso del presente lavoro abbiamo guardato alla cultura come a un dispositivo che svolge in primo luogo una funzione protettiva. La formulazione dell'ipotesi è frutto di una rilettura di alcuni classici dell'antropologia e della semiotica: a partire dai testi di Lotman, Lévi-Strauss e Greimas si è cercato di evidenziare come in prima istanza la cultura si dia come “opera difensiva” che istituisce la comunità fissandone i confini, e quindi un fuori (da cui proteggersi) e un dentro (da tutelare).

Non sarebbe stato possibile ritrovare questa ipotesi e rivalorizzarla senza un previo e serrato confronto con il “pensiero della comunità”, così come ha preso forma in Italia con il lavoro di Roberto Esposito. Il confronto tra l'ipotesi del filosofo italiano, quella immunitaria, e il pensiero semiotico ci ha permesso di far emergere la possibilità di guardare al problema dell'identità culturale dal lato del bisogno protettivo.

La ricerca si iscrive in ciò che abbiamo definito semiotica della cultura come scienza della correlazione funzionale dei diversi sistemi segnici: il campo semiotico ha in questo senso agito come principio metodologico e analitico di traduzione tra le varie discipline che hanno attraversato la presente trattazione.

Il concetto di “modello di mondo” è stato fondamentale: ogni cultura costruisce e pensa se stessa elaborando una struttura in cui ogni elemento della comunità può trovare una propria collocazione. Con Lotman abbiamo ipotizzato che tale modello si dia in prima istanza in termini topologici e di determinazione dei confini (da cui è possibile ricavare delle tipologie): linee di divisione tra il fuori e il dentro, linee di divisione interne e zone interstiziali. Ho cercato di rendere conto di alcuni di tali modelli reperendoli in testi – quelli politici di Hobbes e Schmitt sono stati fondamentali – in analisi di eventi storici – il terremoto di Lisbona o l'analisi di quello di Messina – in discussioni filosofiche attorno ai disastri e ai metodi di protezione – il concetto di teodicea, il testo di Rousseau, il concetto di biosicurezza, quelli di eccezione e guerra preventiva e il caso di *El Niño* – in analisi lessematiche che mi hanno fornito modelli di previsione possibili per il successivo lavoro sui testi della sicurezza e sui testi del terrorismo.

Un intero capitolo è stato dedicato alle passioni, che ho definito “di confine”, e al loro ruolo. Credo di aver evidenziato nel campo dell’analisi passionale un elemento da rivalutare: il ruolo giocato dal Destinante all’interno delle dinamiche identitarie e passionali. Queste ultime, alla luce dell’indagine sui modelli di mondo, credo siano tutt’altro che indipendenti dal ruolo del Destinante, come afferma Greimas in *Semiotica delle passioni*, come ho dimostrato proprio rispetto alle passioni della paura, del terrore e dell’orrore.

È possibile descrivere ciò che Nussbaum chiama “contenuto cognitivo” di tali passioni solo a partire da una previa ipotesi sulle strutture politiche che modellano il modo in cui pensiamo la comunità: nel nostro caso i testi di Hobbes e quelli di Schmitt ci hanno fornito un modello topologico dello Stato nazionale a partire dal quale abbiamo potuto distinguere la paura dal terrore, evidenziare le dinamiche identitarie in gioco nel caso dell’attentatore suicida e definire l’orrore come il risultato di una infrazione dei confini stessi dell’umano.

Nei giorni in cui chiudo questo lavoro ho avuto l’opportunità di leggere un testo inedito di Lotman tradotto da Silvia Burini “La caccia alle streghe. Semiotica della paura” (Lotman, 1998), in cui il semiotico russo

interseca due concetti rilevanti ai fini di una riflessione incrociata su Lotman e Greimas: il “tema dell’imprevedibilità e dell’esplosione”, correlato al cataclisma sociale, e quello della “semiotica della paura”, che si riallaccia a un topos greimasiano per eccellenza, ossia la “semiotica delle passioni”. (Burini in Lotman, 1998: 1)

Isabella Pezzini proprio lavorando sui testi lotmaniani e su un confronto con il pensiero di Greimas afferma:

il saggio “Semiotica dei concetti di ‘vergogna’ e ‘paura’” (del 1970, in Lotman-Uspenskij 1973) contribuisce ad ampliare l’approccio “genetico” di una psicologia della cultura, espressione che ricorre spesso negli scritti lotmaniani, e ad articolare, generalizzandola, la compresenza di diversi regimi semiotici contrapposti. [...] Traducendo la questione in termini greimasiani, potremmo dire che si tratta di articolare un’interrogazione di fondo sulla natura del destinante e sugli universi di valore. (Pezzini, 2008: 6)

Il testo lotmaniano e le note di Burini e Pezzini confortano la mia ipotesi: ci troviamo in questi casi nell’analisi passionale di fronte al problema del Destinante e dell’articolazione degli universi di valore. Abbiamo definito tale passaggio strutturazione degli universi morali: definire il bene, il male e porre tutte le difese necessarie per tutelare il primo rispetto al rischio che il secondo distrugga la comunità.

Alla luce di tali ipotesi teoriche ho affrontato l’analisi delle politiche di sicurezza a Londra e della *Guida spirituale*. In entrambi i casi ci troviamo di fronte alla costruzione di una istanza protettiva e offensiva rispetto a ciò che è percepito come una minaccia. Se nel caso di Londra troviamo in azione più dispositivi politici di protezione compresenti, nel caso dell’attentatore

suicida ci troviamo di fronte a un soggetto che si pone a difesa della comunità a partire dall'utilizzo della tradizione e dei testi religiosi.

In entrambi i casi, come credo di aver dimostrato analizzando i testi come la rappresentazione di scene inerentemente politiche e teatrali, la realizzazione di un programma narrativo passa attraverso il delinearsi di campi identitari d'appartenenza che trovano la loro prima forza costitutiva proprio nelle passioni: la paura, la vergogna, il disgusto, l'onore e la fratellanza sono i primi dispositivi di costituzione di identità individuali e collettive.

A comuni valori corrispondono comuni paure: il patto sociale si erge come strumento protettivo del corpo sociale e dei suoi componenti dalle minacce incombenti.

Su questi temi, con il proprio apporto teorico, metodologico e analitico credo che la semiotica possa tornare a occuparsi di una dimensione, quella politica, che forse è uscita fuori dagli interessi centrali della disciplina (cfr. Sedda, 2006). In particolare spero di aver dimostrato come l'utilizzo di una metodologia semiotica possa rendere più comprensibili fenomeni che oggi hanno assunto una rilevanza fondamentale e su cui credo la disciplina possa interrogarsi, dare un contributo e ritornare a una sua vocazione politica:

- il problema del rischio e il bisogno di sicurezza;
- il rapporto tra rappresentazione della comunità, identità e violenza;
- il rapporto tra identità culturale e traumi collettivi.

### **6.1. In preda alla paura: istanza securitaria, paranoia e panico morale**

Il bisogno di protezione e sicurezza è stato al centro di buona parte del presente lavoro: le comunità attraverso testi, norme, rappresentazioni e apparati concettuali appartenenti al campo religioso o politico rappresentano l'esterno e l'interno, ponendo in essere una serie di misure per impedire che la comunità sia danneggiata dall'irruzione nel corpo sociale di una entità percepita come minaccia.

Quella della protezione e della sicurezza è una necessità che potremmo definire "fisiologica" essendo costitutiva di qualsiasi sistema sociale.

Quando questo bisogno di sicurezza invece diviene socialmente e culturalmente problematico? Nel caso di Londra credo di aver evidenziato la possibilità di leggere alcuni testi e immagini delle campagne di sicurezza attraverso un modello di provenienza psicologica: la paranoia. La elaborazione e l'applicazione della scena paranoica alla struttura attanziale di tali testi ci consente di comprenderne molto meglio il funzionamento testuale e anche il modo in cui essi istruiscono a una certa interpretazione del mondo.

La scena paranoica si caratterizza per la rappresentazione di un nemico pubblico all'interno del discorso sociale che viene percepito nella sua qualità di persecutore e minaccia all'ordine. La necessità di difesa impone l'inversione della relazione d'offesa: a un nemico che perseguita e che sottopone singoli e collettività al proprio sguardo minaccioso, si reagisce con una risposta simile e contrapposta attraverso l'intensificazione del controllo sociale.

Tale meccanismo può dare naturalmente esiti diversi.

Nel caso londinese indubbiamente il meccanismo paranoico non è sfociato nella nascita di un conflitto all'interno della metropoli. Questo è stato dovuto probabilmente alla capacità della municipalità londinese di veicolare un senso della comunità, attraverso la campagna *One London*, che ha impedito di vedere nella componente musulmana, e nelle varie diversità che compongono la capitale inglese, il nemico da controllare. Nel caso degli attentati dell'11 settembre, come ricordato, in alcune parti degli Stati Uniti i linciaggi ai danni di comunità musulmane (o anche sikh e indù) erano stati invece, nei mesi successivi agli attentati, una emergenza nazionale.

Nella storia europea casi di costruzione del diverso come persecutore e minaccia ai valori e alla comunità sono spesso sfociati in forme di persecuzione sociale anche drammatica. Il caso dell'antisemitismo in Europa è sicuramente emblematico della possibilità di costruire un nemico come minaccia costante alla comunità, che produce una reazione di difesa i cui esiti conosciamo tutti.

Queste analisi ci aiutano oggi a inquadrare alcuni fenomeni su cui la disciplina potrebbe offrire un contributo importante in termini di comprensione e forse di risoluzione.

Le cronache degli ultimi mesi ci restituiscono spesso l'immagine di ciò che si potrebbe definire probabilmente panico morale, cioè uno stato in cui la comunità individua in uno o più gruppi di individui, percepiti come estranei, una potenziale minaccia al corpo sociale, alla sua integrità e ai suoi valori (in seguito a fatti di cronaca come stupri, rapine o omicidi). Individuato il pericolo si sente la necessità di fare qualcosa, punendo i presunti colpevoli. Il panico morale si accompagna a sentimenti di paura, terrore, ansia, ostilità oltre che a una costruzione dell'identità della comunità come del "bene" per eccellenza. Coloro che sono invece visti come pericolo o minaccia sociale sono quelli che alcuni sociologi, a cominciare dal lavoro seminale di Stanley Cohen, definiscono "folk devils" (Cohen, 1972; Goode e Ben-Yehuda, 1994).

Il panico morale è un fenomeno che si verifica periodicamente nelle comunità e riguarda la regolazione, il controllo e la conferma dei confini morali e ideologici di una società. Le periodiche esplosioni di panico morale possono avere più risoluzioni, una di queste è la

crociata morale: gli imprenditori morali (politici, sacerdoti, intellettuali, ecc...) individuano il pericolo e chiamano tutti alla difesa della società e dei suoi valori rispetto alla minaccia individuata.

Le crociate morali possono assumere varie forme: inasprimento delle pene e delle legislazioni, maggiore controllo sociale, forme di giustizia personale e vendetta, nascita di movimenti politici giustizialisti, ascesa dell' "uomo forte" (si pensi a Hitler come risposta alla crisi di Weimar), ecc...

Nel corso del mio lavoro credo di aver costruito e applicato nel caso londinese molti strumenti utili per meglio comprendere questi fenomeni. Se riprendiamo il "modello teatrale" di Dickie e leggiamo le cronache dei nostri giorni alla luce delle categorie proposte in questo lavoro, si può chiaramente vedere come nelle innumerevoli "emergenze" che affliggono l'Italia vi è proprio in gioco una regolazione culturale e passionale di ondate frequenti di panico morale che non riescono a trovare nell'istituzione un argine e che rimettono in causa la "legittimazione" dell'autorità rispetto alla protezione dei valori fondamentali che devono governare il vivere sociale.

Si sente spesso reclamare la necessità della certezza della pena o della presenza dello Stato sul territorio: ciò che è in gioco è proprio la presenza di un Destinante che tuteli e ripristini di volta in volta le condizioni stesse per l'esistenza della comunità e del pacifico vivere sociale lì dove esse sono turbate da eventi diversi, dalla micro-criminalità alla calamità naturale, dall'incidente umano all'attentato terroristico.

Nei giorni in cui chiudo il mio lavoro le cronache ci raccontano dell'emergenza rumena, dei Rom o dei pedofili e ci annunciano la legalizzazione di ronde civili di controllo, riconosciute dallo Stato e organizzate dalle comunità locali, per la difesa delle aree urbane. Il controllo, la regolazione e l'esito di queste ondate di panico morale con la conseguente necessità di difesa dal pericolo dipendono da quanto l'istituzione riesce ad accreditarsi come Destinante capace di tutelare il contratto sociale: se tale Destinante sociale non risponde più al bisogno di protezione e sicurezza a esso si sostituisce inevitabilmente un Destinante individuale, e al valore della giustizia subentra quello della vendetta (con una conseguente disgregazione del tessuto sociale).

Temo che gli ultimi eventi in Italia abbiano posto in essere, se non aggravato, proprio una crisi di legittimità dell'attore che incarna l'autorità, politica e morale, di fronte alla comunità. Da questa crisi di legittimità derivano naturalmente scelte politiche discutibili (e che spesso pongono l'Italia e il suo sistema politico in una situazione per certi versi singolare e unica): condoni di diversi tipi (da quello fiscale a quello edilizio) fino alla già citata legalizzazione

delle ronde sono solo due esempi di interventi normativi che si sviluppano a partire da un difetto di legittimità dell'autorità governativa.

Questa crisi è spesso confermata da eventi che ricorrono periodicamente. Per esempio le reazioni al terremoto che a San Giuliano di Puglia uccise ventisette bambini in una scuola nel 2002 o più di recente il crollo di un soffitto di una scuola di Torino (e la conseguente morte di un ragazzo) sono due casi di eventi naturali o accidentali in cui emerge una crisi di legittimità – misurata dall'incapacità di proteggere i membri più vulnerabili della comunità – che si ripercuote più generalmente su tutto il sistema socio-politico<sup>81</sup>.

Nel caso inglese invece la deriva paranoica delle campagne della sicurezza non ha prodotto un panico morale tale da provocare le cosiddette “crociate morali” e atti di violenza verso le comunità, specie quelle asiatiche e musulmane.

Il panico morale si è tradotto in un forte inasprimento della legislazione che ha prodotto spesso, su esempio anche delle discutibili scelte dell'Amministrazione Bush, una rottura nella stessa tradizione garantista inglese: primo fra tutti la sospensione dell'*habeas corpus* nei casi di terrorismo.

Se allarghiamo lo sguardo negli ultimi anni da Guantanamo in America, ad Abu Grahib in Asia fino al ritorno alla caccia alle streghe in Africa, le manifestazioni di quella che Eco ha chiamato una storia che si muove “a passo del gambero” (2006) si moltiplicano.

Ma forse Lotman questo ce l'aveva in qualche modo già preannunciato, in diversi saggi contenuti nella raccolta *La semiosfera* (1985):

la conseguenza dell'ondata epidemica di terrore è stata il ravvivarsi in ampi strati della popolazione delle idee superstiziose più arcaiche, l'attivarsi di antichi modelli di coscienza: il credere alle streghe, ai pregiudizi razziali. L'andare avanti ha prodotto un andare indietro [...] Fenomeni analoghi si osservano anche nel XX secolo. Lo studio della semiotica della cultura ci conduce così alla semiotica delle “emozioni culturali”. (Lotman, 1985: 145)

E ancora leggendo l'analisi dell'ode di Lomonosov ispirata al libro di Giobbe ci sembra di leggere una descrizione dei tempi che stiamo attraversando:

le garanzie giuridiche degli accusati di stregoneria erano di fatto annullate e si scendeva così ad un livello rispetto al quale lo stesso buio Medio Evo appariva un secolo d'oro. Fu introdotta una procedura giudiziaria speciale, che aboliva tutte le restrizioni all'uso della tortura. Il sospetto si trasformava in accusa e l'accusa comportava automaticamente la condanna. I difensori degli accusati erano dichiarati loro complici. I testimoni ripetevano docilmente quello che gli accusatori suggerivano loro di dire. Il fatto più rilevante è tuttavia che in quest'atmosfera di paura nevrotica questo ordine cominciò ad apparire naturale non solo ai fanatici domenicani, ma agli stessi spiriti illuminati dell'epoca. (ib.: 151)

---

<sup>81</sup> Si veda il rapporto tra disastri naturali e panico morale in Cohen (1972: 51 e 144-148) e Goode e Ben-Yehuda (1994: 113-115).

Forse quindi quello che nel titolo di questo capitolo ho chiamato “apertura di un campo di indagine”, non è che un ritorno a un tema che già Lotman aveva toccato: come il bisogno di protezione, che abbiamo inquadrato sul lato antropologico, si traduce in termini di costruzione di identità individuali e collettive all’interno della sfera politica?

## **6.2. Identità e violenza: dalla difesa all’autodistruzione**

Nel primo capitolo ho citato – parlando di creazione della comunità, di fissazione dei confini e della funzione traduttiva che questi svolgono rispetto al “fuori” comunitario – l’opera di Walter Benjamin “Per una critica della violenza” (1920-21):

il compito di una critica della violenza si può definire come l’esposizione del suo rapporto col diritto e con la giustizia. Poiché una causa agente diventa violenza, nel senso pregnante della parola, solo quando incide in rapporti morali. La sfera di questi rapporti è definita dai concetti di diritto e di giustizia. (ib.: 5 trad. it.)

la fissazione dei confini è l’archetipo di ogni violenza creatrice di diritto. Dove si stabiliscono confini l’avversario non viene semplicemente distrutto; gli vengono riconosciuti certi diritti [...] Confini posti e definiti restano, almeno nelle epoche primitive, leggi non scritte. L’uomo può superarli senza saperlo e incorrere così nel castigo. (ib.: 24 trad. it.)

Ritroviamo nel testo di Benjamin molti degli elementi che ho cercato di tradurre semioticamente: in primo luogo ciò che Benjamin chiama *Gewalt* che in italiano possiamo tradurre con violenza ma che in tedesco ha anche il significato di ‘autorità’ o ‘potere’; il problema della giustizia e del diritto; il problema della morale come costruzione sociale; il confine come luogo istitutivo del Noi ma anche del Loro.

Non mi addentro nell’analisi del testo benjaminiano ma mi pare qui piuttosto evidente la relazione tra violenza, la costruzione di una identità individuale e collettiva e il problema del Destinante come regolatore sociale.

L’analisi della *Guida spirituale* credo abbia messo in evidenza come un testo possa costruire una identità, quella dell’attentatore suicida rappresentato come martire, legittimando forme di violenza estrema attraverso l’uso di testi religiosi e la manipolazione della memoria collettiva.

Ci siamo ritrovati di fronte la rappresentazione di due comunità, quella dei fedeli e quella degli infedeli, contrapposte; al di sopra di queste ritroviamo la rappresentazione di due entità trascendenti, Dio e Satana, protagonisti di una lotta che affonda nell’eternità del mito. Questo tipo di testi giustificano la violenza, cioè la rendono una violenza giusta, in ragione della

difesa dei valori della fede e della comunità. Il testo regola inoltre l'uso della violenza, vieta la vendetta e rende ogni azione letale un fatto di giustizia divina.

La *Guida spirituale* riesce così a costruire e patrocinare una identità violenta permettendo di immaginare due fronti contrapposti, i seguaci di Dio e i seguaci di Satana, lanciati l'uno contro l'altro in una lotta che non dà altra possibilità se non l'annientamento del nemico assoluto.

È difficile comprendere i motivi per cui una violenza possa spingersi al punto dell'autodistruzione in nome di un ideale comunitario o religioso. Eppure la storia ci presenta molti casi di violenza che si spingono al punto della sicura morte. Abbiamo accennato nel capitolo precedente a molti esempi: dai *kamikaze* giapponesi agli attentatori suicidi iraniani fino agli attuali attentatori suicidi palestinesi.

Roberto Esposito, ispirato ad alcune riflessioni di Jacques Derrida, parla in questi casi di una sindrome autoimmunitaria. Essa colpisce una comunità ormai lacerata e disgregata al punto da fare della morte fisica dei propri membri o del sacrificio dei propri valori fondanti l'ultima difesa per la sopravvivenza. I corpi suicidi giapponesi e iraniani, quelli degli attentatori suicidi di diverse parti del mondo sarebbero la risposta di difesa estrema di una comunità ormai disgregata e lacerata.

Su un altro piano i due filosofi legano le limitazioni e la sospensione delle garanzie giuridiche come un attacco alla democrazia compiuto paradossalmente in nome della salvezza della stessa democrazia: si limita la libertà di stampa, si negano i diritti civili fondamentali e si indeboliscono in generale le istituzioni democratiche perché occorre tutelarle. Tendenze autoimmunitarie sono insite nel meccanismo della guerra preventiva e dello stato d'eccezione dove la prima cerca di evitare il peggio, cioè una guerra disastrosa, nei fatti causandola anticipatamente, mentre il secondo sopprime l'ordinamento giuridico al fine di proteggerlo. In tutti questi casi viene a cadere il principio stesso di regolazione della violenza: le torture divengono normali e la persecuzione del nemico assoluto che minaccia la vita stessa della comunità una misura necessaria.

L'ipotesi è indubbiamente suggestiva ma andrebbe maggiormente indagata sul campo e magari in diversi teatri di conflitto. Nel mio caso l'analisi della *Guida spirituale* ci ha restituito l'immagine di un attentatore che ritrova nella morte l'inizio della propria vita eterna di martire: non quindi morte della comunità ma sua esaltazione.

Diverso forse è il caso di altre figure di attentatori suicidi: nel caso afghano, iracheno o palestinese sulla base di alcune testimonianze e testi disponibili (Berko, 2007) è probabile che ci troveremmo in effetti di fronte all'immagine di un soggetto che non trovando più una

autorità e una comunità che lo protegga si vendichi da sé lanciandosi contro ciò che egli considera nemico. Occorre in questo senso verificare il lessico delle motivazioni di questi soggetti, così come è possibile ricavarli in testi e rappresentazioni.

### **6.3. Traumi culturali e identità collettiva**

L'ipotesi protettiva ha messo a mio avviso in evidenza un lato dei processi di costruzione delle identità culturali: la costruzione di una identità come difesa da un pericolo o da una minaccia già vissuta e che si vuole che non ritorni, sotto varie forme, mai più. Come abbiamo visto nel quarto capitolo parliamo in questi casi di traumi collettivi.

Se si interrogano i testi fondatori delle comunità nazionali essi spesso individuano in un evento o in un fenomeno l'incarnazione del male assoluto da cui la comunità si deve, per dirla con Esposito, immunizzare.

Un esempio emblematico è di nuovo quello dell'antisemitismo e del suo esito più distruttivo: l'Olocausto.

Jeffrey Alexander (2003: 27-127 trad. it. ) ha compiuto una analisi convincente del processo di costruzione dell'Olocausto da semplice crimine di guerra a vero e proprio trauma culturale. La lenta rappresentazione dell'Olocausto come di un male assoluto perpetrato dai nazisti a danno degli ebrei ha spinto la comunità internazionale a dotarsi di una serie di strumenti finalizzati a evitare che un tale evento si ripresenti. Inoltre la rappresentazione dell'Olocausto come di un male assoluto, specie nell'Europa Occidentale e nell'America del Nord, ha condotto di riflesso all'invenzione della tradizione (e dell'identità) "giudaico-cristiana", inimmaginabile all'interno della dottrina di molte chiese, compresa quella cattolica, che vedevano gli ebrei come gli uccisori di Cristo.

L'invenzione di quella tradizione superava le divisioni nazionali, unendo sotto una comune appartenenza diverse nazioni in difesa degli ebrei minacciati dai tedeschi e in difesa delle fondamenta sacre della democrazia occidentale. La retorica giudaico-cristiana ha funzionato, e funziona ancora, come un potente collante che travalica i confini e le appartenenze nazionali permettendo la formazione di una identità culturale funzionale ad alcune scelte politiche.

In altri contesti e in altre nazioni, come ben sottolinea Alexander, non è l'Olocausto ad aver assolto alla funzione di narrazione costitutiva di una identità politica, ma traumi nazionali differenti: in Africa o nell'America centro-meridionale sono spesso le narrazioni sul periodo coloniale ad aver rappresentato l'evento traumatico da cui scaturisce un "mai più" identitario.

Spesso queste stesse dinamiche sono in azione nella formazione di identità “minoritarie”: nel caso dei neri in America è prima la schiavitù e poi le discriminazioni razziali ad aver rappresentato il collante identitario: “slavery [as] a form of remembrance that grounded the identity-formation of a people” (Eyerman, 2001: 1). Tali “ricordi collettivi” sedimentati in tradizioni come canti, tradizioni musicali, testi poetici e narrativi, sono sempre pronti a riemergere nel momento in cui vicissitudini storiche o eventi nefasti risvegliano il ricordo: è il caso molto recente dell’uragano Katrina che insieme a un’emergenza sicurezza (Lakoff, 2007) e al discredito delle autorità ha chiaramente riproposto la questione del razzismo e della posizione degli afro-americani nella società statunitense (il gruppo sociale più colpito dal disastro).

Un altro caso è quello del movimento LGBT<sup>82</sup> che seppure trovi il proprio momento fondativo nelle rivolte di New York del 1969, ha ricevuto dall’epidemia dell’HIV negli anni Ottanta una accelerazione forte ed evidente verso un processo di formazione di una identità collettiva e transnazionale (Caruth e Keenan, 1991).

Siamo disposti a riconoscere un trauma culturale lì dove non solo siamo di fronte a un obiettivo panorama di distruzione e morte (come quello che si presentò a inglesi, sovietici e americani all’arrivo nei campi di concentramento) ma soprattutto quando, nelle rappresentazioni del disastro, emerge una crisi simbolica che nel corso della presente ricerca abbiamo chiamato in diversi modi, seguendo il lessico di vari studiosi: danni concettuali, esplosioni culturali o apocalissi culturali. Abbiamo detto che in questi casi l’evento non trova una sua simbolica risoluzione negli strumenti che già la cultura possiede né nel modello di mondo che essa si è costruito.

Vale qui la pena citare appunto Alexander:

a livello di sistema sociale, ogni società può essere soggetta ad enormi dissesti che non diventano traumatici. Le istituzioni possono non funzionare. Le scuole possono non riuscire ad educare, fallendo miseramente anche nel fornire le capacità di base. I governi possono non essere in grado di assicurare le protezioni basilari subendo quindi gravi momenti di delegittimazione e crisi. I sistemi economici possono essere danneggiati a tal punto che le loro funzioni allocative non riescono nemmeno a fornire i beni fondamentali. Tali problemi sono reali e assai importanti ma non sono in alcun modo necessariamente traumatici per i membri delle collettività colpite – ancor meno per la società in generale. Perché i traumi emergano a livello della collettività, le crisi sociali devono diventare crisi culturali. Gli eventi sono una cosa, le rappresentazioni di tali eventi un’altra. Il trauma non è il risultato di un dolore provato a livello di gruppo. È il risultato del processo per cui questo acuto disagio penetra nel senso di identità collettiva. (Alexander, 2003: 141-42 trad. it.)

---

<sup>82</sup> Acronimo che sta per lesbico, gay, bisessuale e transgender.

Il trauma culturale non promana quindi dall'evento in sé ma dalla sua rappresentazione che mette in evidenza un collasso delle strutture simboliche su cui una comunità si regge. Su quel trauma la comunità, se vuole resistere o rifondarsi, deve ripensare la propria identità collettiva, attraverso un processo di assimilazione e traduzione dell'evento nella memoria collettiva.

Possiamo vedere questi processi in atto in diversi fenomeni. Se ci fermiamo alla storia italiana la rifondazione della comunità nazionale dopo il ventennio fascista, la Seconda Guerra Mondiale e la guerra civile è passata attraverso la scrittura di una Carta Costituzionale che sanciva come valore quello "antifascista". La ricostituzione della comunità passava dunque attraverso il "mai più".

Se ritorniamo al caso dell'Olocausto credo sia importante sottolineare quanto in alcuni casi l'elaborazione del trauma culturale si sia risolto in alcuni momenti della storia d'Israele in quella che, prendendo in prestito una affermazione di Ricœur, è una "pretesa dei nostri contemporanei di installarsi nella posizione della vittima [generando] un privilegio esorbitante, che mette il resto del mondo nella posizione di debitore di crediti" (Ricœur, 2000: 123 trad. it.). L'annotazione di Ricœur mette in evidenza il livello etico-politico nella questione dell'elaborazione del trauma culturale che assume anche in questo caso, nell'evolversi e drammatizzarsi del conflitto israelo-palestinese, un importante punto di riflessione.

Ho cercato di dare alcuni esempi di traumi culturali alla base della costituzione e rifondazione di identità collettive. Ho cercato infine di mettere in evidenza alcuni casi possibili di risoluzione o di continua azione di un trauma culturale che viene inglobato all'interno della costruzione identitaria di una entità collettiva che si definisce Nazione o Popolo.

Ci sono indubbiamente dei casi in cui questo trauma collettivo non viene superato né assimilato. Siamo nel campo di quello che Erikson (1991) definiva dissoluzione del "noi" collettivo e che Jacques Sémelin chiama dissoluzione dei fondamenti immaginari delle istituzioni:

quando una persona ha subito uno choc violento o un forte stress, si può molto spesso trovare uno stato traumatico. Per estensione, si può parlare di 'trauma collettivo' per una nazione o una comunità la cui identità sembra profondamente alterata dalla crisi [...] I punti di riferimento essenziali di questa collettività, che fanno sì che i suoi membri dicano 'noi, i tedeschi', oppure 'noi, gli hutu', sembrano destabilizzati [...] Il 'noi' diventa lamento, lacerazione, sofferenza. (Sémelin, 2005: 11 trad. it.)

Qual è l'esito di una dissoluzione della comunità? Ritorniamo ai punti precedenti: le ondate di panico morale incontrollato, la paura e il terrore che assalgono la popolazione, una reazione violenta che può trasformarsi negli scenari dell'orrore o una divisione interna del corpo sociale, con l'innescarsi di quelle lotte interne che hanno caratterizzato il panorama mondiale negli ultimi venti anni, nell'Europa orientale come in Africa.

Il conflitto comincia prima di tutto al livello dell'immaginario: costruzione del nemico (e della vittima), processi di attribuzione della colpa, individuazione dei capri espiatori sono processi individuabili a livello di immaginario individuale e sociale in testi, rappresentazioni e discorsi. Se questo è vero, come credo, la semiotica attraverso i propri strumenti e la propria metodologia può dare un contributo alla comprensione di tali fenomeni.

E la comprensione è forse il primo passo della risoluzione.

## APPENDICI



Appendice 1

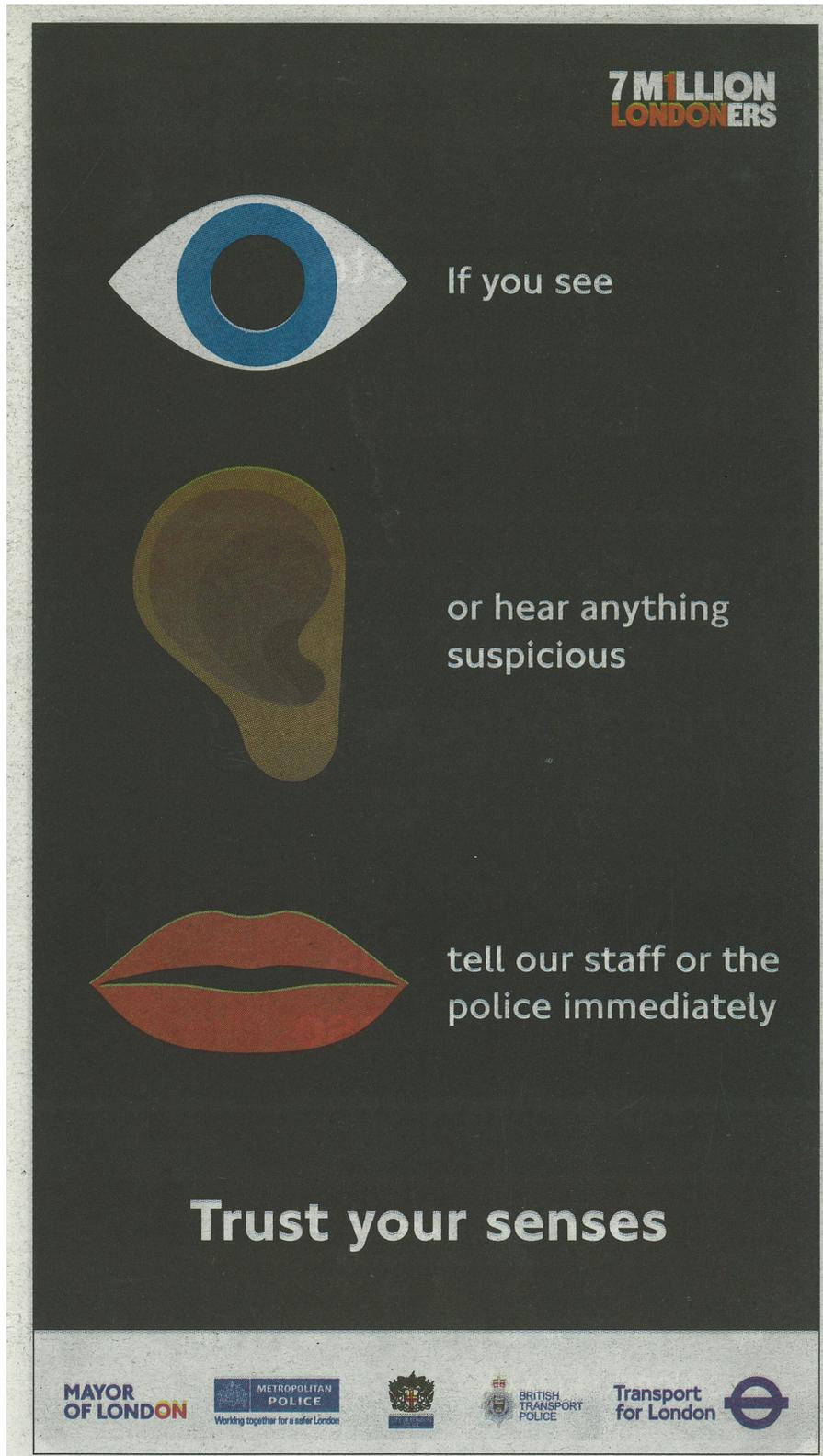


Figura 1. Il poster *Trust Your Senses*



Figura 2. Il poster *We Stand United With Our Customers*



> [Home](#)

[About us](#)

[Our London](#)

[About the campaign](#)

[Campaign materials](#)

[Contact us](#)

## We are Londoners, We are One

The We are Londoners, We are One campaign is a celebration of London as one of the world's most multicultural cities. The campaign is supported by [British Gas](#) and [Capital Radio](#).

- [About the campaign](#)
- [Order free stickers, badges and poster](#)
- [Order banners](#)
- [Pledge your support](#)
- [Tell us what it means to you to be a Londoner](#)
- [Look at some of the photos that you've sent](#)
- [See what our sponsors are doing](#)

### About us



### Our London



**Brian O' Flynn** is proud to be a Londoner.

#### Related links

[Events for London](#)

#### Links to other sites

[British Gas](#)

[Capital Radio](#)

[Capital Radio London Land Grab](#)

[Help Yourself! Award Scheme](#)

#### Did you know...

London is home to 242 foreign-owned banks.

[More fast facts](#)

Figura 3. Homepage del sito *One London*

Homepage
1. About us
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Know it all quiz</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• fast facts</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• see us</li> </ul>
2. Our London
<ul style="list-style-type: none"> <li>• What does it mean to be a Londoner?</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Send your pics</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Proud to be a Londoner</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Explore London</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Global eats</li> </ul>
3. About the campaign
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sponsors</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• The campaign in action</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Translations</li> </ul>
4. Campaign materials
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Posters, stickers and badges</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• For organisations</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Wallpapers</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Screensavers</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Campaign material images</li> </ul>
5. Contact us

**Tabella 1.** La ricostruzione della mappa del sito [www.london.gov.uk/onelondon](http://www.london.gov.uk/onelondon)

**IF YOU  
SUSPECT IT  
REPORT IT**

**CALL  
0800 789 321**

**CONFIDENTIAL  
ANTI-TERRORIST  
HOTLINE**



**METROPOLITAN  
POLICE**

Working together for a safer London

**COMMUNITIES CAN  
DEFEAT TERRORISM.  
YOU CAN HELP MAKE  
LONDON A HOSTILE  
PLACE FOR TERRORISTS.**

**TERRORISTS NEED RECRUITS.**

Do you know someone whose behaviour has changed suddenly?

**TERRORISTS NEED PLACES TO LIVE.**

Are you suspicious of your tenants or neighbours?

**TERRORISTS NEED TRANSPORT.**

Has a vehicle sale or rental made you suspicious?

**TERRORISTS NEED STORAGE.**

Are you suspicious of someone renting commercial property?

Let the police decide if the information you have is important.

**Figura 4.** La cartolina della Metropolitan Police

**TERRORISTS NEED STORAGE**

Lock-ups, garages and sheds can all be used by terrorists to store equipment. Are you suspicious of anyone renting commercial property?



**TERRORISTS USE MULTIPLE IDENTITIES**

Do you know someone with documents in different names for no obvious reason?



**TERRORISTS USE CHEMICALS**

Do you know someone buying large or unusual quantities of chemicals for no obvious reason?



**TERRORISTS USE PROTECTIVE EQUIPMENT**

Handling chemicals is dangerous. Maybe you've seen goggles or masks dumped somewhere?



**TERRORISTS NEED FUNDING**

Cheque and credit card fraud are ways terrorists generate cash. Have you seen any suspicious transactions?

**Figura 5.** Parte di uno dei poster della campagna 2006 della Metropolitan Police

**TERRORISTS NEED INFORMATION**

Observation and surveillance help terrorists plan attacks. Have you seen anyone taking pictures of security arrangements?



**TERRORISTS NEED TRANSPORT**

If you work in commercial vehicle hire or sales, has a sale or rental made you suspicious?



**TERRORISTS NEED TO TRAVEL**

Meetings, training and planning can take place anywhere. Do you know someone who travels but is vague about where they are going?



**TERRORISTS USE COMPUTERS**

Do you know someone who visits terrorist-related websites?



**TERRORISTS NEED COMMUNICATION**

Anonymous, pay-as-you-go and stolen mobiles are typical. Have you seen someone with large quantities of mobiles? Has it made you suspicious?

**Figura 6.** Parte di uno dei poster della campagna 2006 della Metropolitan Police



**Figura 7.** Uno dei poster della campagna 2006



**Figura 8.** Uno dei poster della campagna 2008



Figura 9. Un esempio della campagna *Careless Talk Costs Lives*

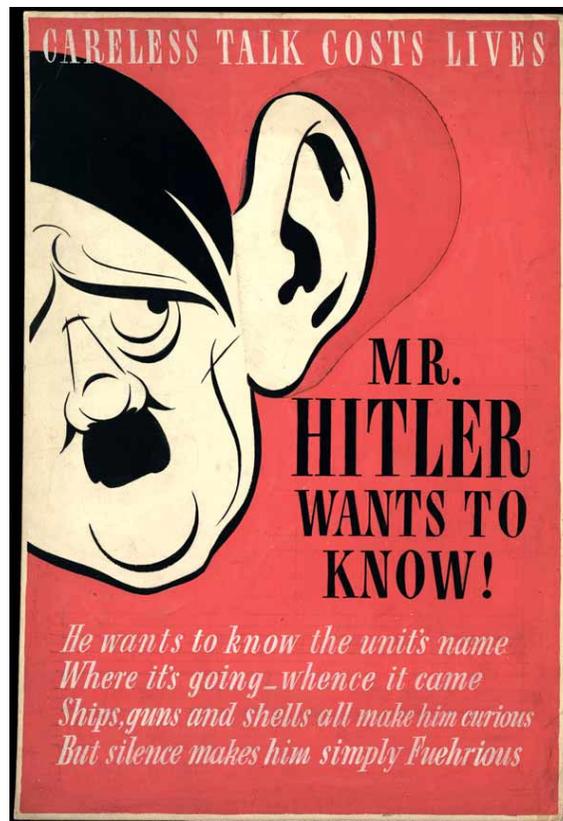


Figura 10. "Mr. Hitler wants to know!" dalla campagna *Careless Talk Costs Lives*



Figura 11. Un esempio della campagna *Careless Talk Costs Lives*



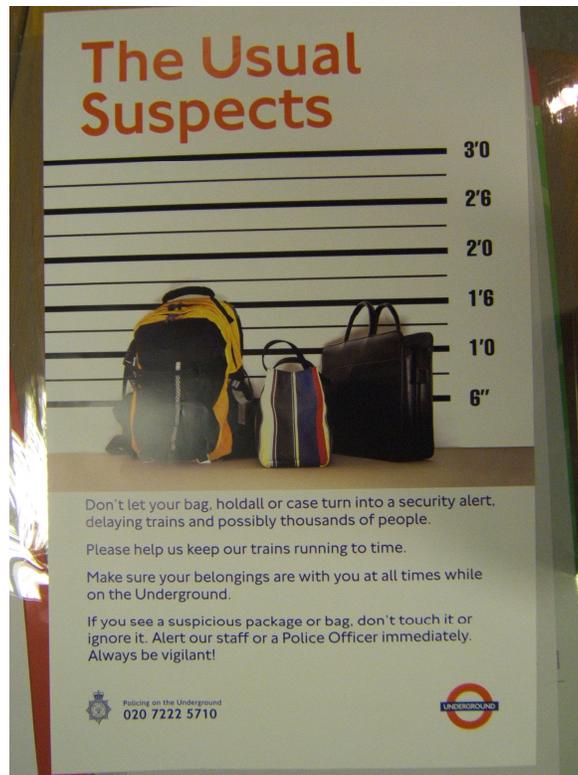
Figura 12. Il corrispettivo americano delle campagne *Careless Talk Costs Lives* inglesi



Figura 13. Un manifesto risalente al periodo dell'IRA conservato presso l'Imperial War Museum di Londra



Figura 14. Un poster conservato presso l'Imperial War Museum londinese



**Figura 15.** Un manifesto in uso negli anni Ottanta e Novanta nella metropolitana londinese



**Figura 16.** Un manifesto ancora in uso nella metropolitana londinese (Canning Town dicembre 2007)

## YOUR SAFETY IS OUR PRIORITY

Docklands Light Railway staff work with British Transport Police to keep DLR stations safe and secure and are working towards Secure Stations awards for every DLR station. Staff regularly patrol the system and CCTV is in constant use. If you are ever concerned for your safety and wish to speak to someone please do one of the following:



### AT STATIONS:

Use the Passenger Alarm to speak to a member of Control Room staff. They will focus the CCTV on you as soon as you press the alarm button.

There are staff available at Bank, Cutty Sark and Island Gardens Stations.

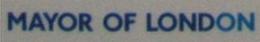


### ON TRAINS:

Approach a Passenger Service Agent. He/she will be able to help and has radio contact with the Control Room. There is always a Passenger Service Agent on board each train.

If it is an emergency, use the Passenger Alarm located near the doors of the carriage.

If you have any comments or complaints please speak to Peter White or one of his Customer Services Team on 020 7363 9700.



MAYOR OF LONDON



**Docklands  
Light Railway**

**Figura 17.** Istruzioni per entrare in collegamento con la *Control Room*




- London's plans
- Business continuity
- Protecting yourself
- Visiting London

**LONDON, 23 FEBRUARY 2009**

**The Family Emergency PLAN**

Disasters can happen with no warning and cause devastation to the population. Make sure you are prepared every time by being prepared - follow the Family Emergency PLAN. [Prepare](#) [Link up](#) [Accommodate](#) [Necessary kit](#)

**LONDON PREPARED**  
**Emergency advice for London**

**What if? Preparing for emergencies**

A free guide from the London Borough of Waltham Forest. What would you do in an emergency situation? Would you and your family be ready if you had to evacuate your home because of a gas leak, flooding or another incident?

**The Government's Response to Sir Michael Pitt's Review of the Summer 2007 Floods**

**Flooding – Government response**  
 Published on 17 December 2008, The Government's response to Sir Michael's Review of the 2007 Summer Floods sets out a clear action plan to deliver against the challenging agenda identified by the Pitt Report.

**Mutual Aid**  
 A short guide for local authorities

**Mutual aid for Local Authorities**  
 This short guide has been designed to highlight the benefits of mutual aid during an emergency. It provides a basic framework that can be tailored to local requirements.

**Business Continuity**

This section has now been revised throughout. Having a Business continuity plan could help prepare your Business for an emergency.

- Where are the emergency plans for London?
- [Review Strategic Emergency Plan](#)
- [How can I protect my business?](#)
- [Access business continuity planning tools](#)
- How can I prepare?
- [Pack a ready bag](#)
- RESILIENCE EVENTS**
- [Red Cross Disaster Challenge](#) 27 March - 29 March 2009

**Figura 18.** Homepage del sito *Londonprepared*

<p>Homepage</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>a. About us</li> <li>b. News</li> <li>c. Events</li> <li>d. Resources</li> <li>e. Terms and conditions</li> <li>f. Site map</li> <li>g. Search</li> <li>h. Contact us</li> </ul>
<p>1. London's plan</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Emergency plans <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Mass Fatality plan</li> <li>b. Humanitarian Assistance Centre plan</li> <li>c. Strategic Emergency Plan</li> <li>d. Flu Pandemic Plan</li> <li>e. Olympics</li> <li>f. London Flood Response Strategic Plan</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• London evacuation</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• London exercises</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Resilience forums <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Voluntary sector</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• London Resilience Team</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• 7 July Bombings</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Litvinenko</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Buncefield</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Explore London</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Global eats</li> </ul>
<p>2. Business Continuity</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Assessing your Risk <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Ten minutes assessment</li> <li>b. Security</li> <li>c. Fire</li> </ul> </li> </ul>

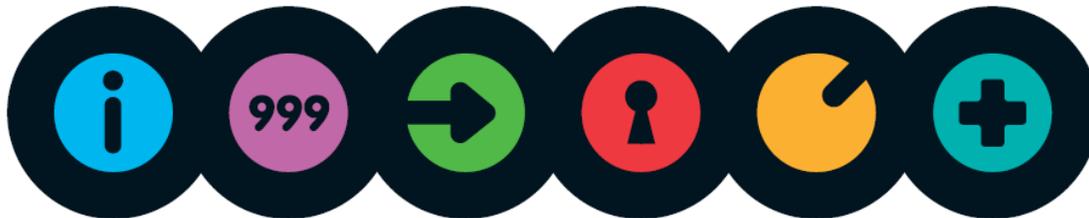
<ul style="list-style-type: none"> <li>d. Services</li> <li>e. Computers</li> <li>f. Insurance</li> <li>g. Salvage</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Making Plans <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Planning principles</li> <li>b. Less than 10 staff</li> <li>c. 10-50 staff</li> <li>d. 50-250 staff</li> <li>e. Over 250 staff</li> <li>f. Essential and Useful docs</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Communicate your plans</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Practise your plans <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Exercises</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• After an incident</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Emergency services</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Case studies</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• London Bouroughs</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• FAQs</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Acknowledgements</li> </ul>
<h3>3. Protecting yourself</h3>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Diseases <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Avian flu</li> <li>b. Pandemic flu</li> <li>c. Seasonal flu</li> <li>d. Foot and mouth</li> <li>e. Blue tongue</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Weather conditions <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Climate change</li> <li>b. Drought</li> <li>c. Flooding</li> <li>d. Severe weather</li> </ul> </li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Threats <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Terrorism</li> <li>b. War Safety</li> <li>c. Fire Safety</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Information Protection <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Information Security</li> <li>b. Computer Protection</li> </ul> </li> </ul>
4. Visiting London
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Staying safe <ul style="list-style-type: none"> <li>a. Safe Travel</li> <li>b. Out at night</li> <li>c. Reporting a crime</li> </ul> </li> </ul>

**Tabella 2.** Struttura del sito *London Prepared*

	<b>Assicurazione</b>	<b>Preparedness</b>
Tipo d'evento	Eventi che si verificano con regolarità e di raggio limitato: si può prevedere quanto spesso può accadere ma non a chi	Non calcolabile, e di intensità potenzialmente catastrofica: si può dire che è probabile che accada ma non si può dire quando o dove
Conoscenza richiesta sull'evento	Archivio	Narrazione, immaginazione
Operazioni tecniche	Calcolo delle probabilità usando tavole di frequenza	Misurazione della vulnerabilità presenti attraverso <i>enactment</i>
Processo di trasformazione dell'evento	Da un pericolo esterno a un rischio gestibile	Da minaccia imprevedibile a vulnerabilità che deve essere mitigata
Come alleviare la minaccia	Distribuire il rischio sulla popolazione	Costruire capacità di risposta a minacce diverse
Temporalità	Interventi continui e modulati	Vigilanza e allerta costanti; interventi sporadici che durano solo per la durata dell'evento e per il recupero
Origine della pratica	XVII secolo, navigazione	Guerra fredda, minaccia di attacco nucleare
Attuale applicazione	Proprietà, malattia, mortalità, incidente,	Disastri naturali, catastrofi ecologiche, malattie contagiose nuove, terrorismo

**Tabella 3.** Assicurazione e Preparedness (traduzione da Lakoff, 2007)



## PREPARING FOR EMERGENCIES

Figura 19. Il logo del sito *London Prepared*

Home | About us | News | Events | Resources | Terms and conditions | Site map | Search | Contact us

**LONDON RESILIENCE**  
preparing for emergencies

search

**London's plans**

- Emergency plans
- London exercises
- Resilience forums
- London Resilience Team
- 7 July
- Lt Vivenko
- Buncefield

**Business continuity**

**Protecting yourself**

**Visiting London**

**LONDON, 23 FEBRUARY 2009**

**LONDON RESILIENCE**  
preparing for emergencies

**LONDON STRATEGIC EMERGENCY PLAN**

The Civil Contingencies Act sets out clearly how organisations, particularly local responders, should go about preparing plans for emergencies.

**London Flood Response Strategic Plan**

The **London Flood Response Strategic Plan** has been added to the website. Details of this plan and others can be downloaded if required.

**LONDON EVACUATION**

In the event of this being necessary, arrangements are in place for the temporary evacuation of areas of London. [More on London Evacuation](#)

**LONDON EXERCISES**

Integral to planning is the practicing and testing of all the elements of emergency plans. [More on London Exercises](#)

**RESILIENCE FORUM**

Regional and Local Forums meet on a regular basis across London. [More on the London Resilience Forums](#)

**LATEST INFORMATION**

How can I learn about London's Strategic Emergency Plan?

[Strategic Emergency Plan](#)

[Olympics Preparedness](#)

**DOWNLOADS**

- [London Flood Response Strategic Plan PDF](#)
- [London Mass Fatality Plan \(main text\) PDF](#)
- [London Regional Flu Pandemic Response Plan PDF](#)
- [Strategic Emergency Plan PDF](#)
- [London Command and Control Protocol PDF](#)
- [London Recovery Management Protocol PDF](#)
- [London Humanitarian Assistance Centre Plan PDF](#)

© London Resilience Partnership / UK Government 2008 | [enquiries-ln@col.gsi.gov.uk](mailto:enquiries-ln@col.gsi.gov.uk)

Figura 20. La sezione *London's plan*

**LONDON RESILIENCE**  
preparing for emergencies

search

- London's plans
- Business continuity
- Protecting yourself
- Visiting London

LONDON, 23 FEBRUARY 2009

**Business Continuity**

Business Continuity Management (BCM) is planning to ensure that your organisation has a relatively quick and painless return to "business as usual" in the event of a major disruption.

**Getting started with your business emergency plans**

- Complete the [quick online assessment](#) and assess how prepared your business is.
- Go to the section [relevant to your business size for Business Continuity Management guidance](#).
- Use [templates and tools](#) to assist you in preparing your business

**Making plans**

While it is impossible to predict every kind of possible incident that may threaten your organisation, you can [develop a basic plan](#) from this framework.

**EXERCISES**

**Exercises** are an important management tool for informing and motivating personnel and giving confidence to those who may be required to respond in a crisis.

**CASE STUDIES**

A number of large UK businesses have supplied [case studies](#) for reference and download.

**ESSENTIAL DOCUMENTS**

On this page you will find links and downloads to a variety of [essential and useful documents](#).

**Borough Plans**

Take a look at our [interactive Borough map](#) with links to the emergency plans for different London Boroughs

**LONDON PREPARED**

**DID YOU KNOW?**

The Buncefield oil storage explosion destroyed 20 business premises. Losses were assessed to be more than £100 million. Do you have an emergency strategy to protect your organisation? Look at our guides to [creating a continuity plan](#).

**CASE STUDY**

"The river Don burst its banks covering the Mexborough site with around two feet of water, affecting its IT systems and rendering its premises unusable."

To read more, download [Morphy Richards - Flood damage recovery PDF \(41kb\)](#)

**FAQS**

Take a look at [emergency planning FAQs](#).

Figura 21. La Sezione *Business continuity*

**LONDON RESILIENCE**  
preparing for emergencies

search

- London's plans
- Business continuity
- Protecting yourself
- Visiting London

LONDON, 23 FEBRUARY 2009

**Protecting Yourself**

London has worked hard to prepare for emergencies. The government, the Greater London Authority, London boroughs and emergency services plan and exercise regularly.

Although the city can respond to disasters, **only you can prepare yourself and your household for emergencies.**

Click on the various links for further information on the emergencies we could face as Londoners and for important advice on how to respond and prepare. Share the information with your family, friends and colleagues. Be prepared!

The government's offers further guidance for the public on preparing for emergencies: [www.preparingforemergencies.gov.uk/you](http://www.preparingforemergencies.gov.uk/you)

**Making plans**

Creating a personal emergency plan for you and those close to you is very important, as it will help you to stay calm if an emergency were to take place.

**WEATHER CONDITIONS**

We might not be able to control the weather but we can certainly prepare for it. [More on Severe weather](#)

**THREATS**

The work of London Resilience aims to ensure that we can respond to, and recover from, the consequences of any type of threat. [More on Terrorism](#)

**IT SECURITY**

Every business and home security system needs protecting from IT crime and computer viruses. [More on Computer Protection](#)

**LATEST INFORMATION**

How can I help myself and my family prepare for emergencies?

[Preparing for Emergencies PDF](#)

**DOWNLOADS**

View and download [Preparing for Emergency PDF](#) information in different languages.

[Go](#)

Figura 22. La sezione *Protecting yourself*

## Preparing for emergencies

www.walthamforest.gov.uk/emergency-planning

Waltham Forest

### Emergency GRAB BAG checklist

- Torch (with batteries)
- Radio (with batteries)
- First aid kit
- Bottled water
- Mobile phone (with charge)
- Money and bank cards
- Basic toiletries
- Essential medicine
- Emergency phone numbers
- Identification
- Home and car keys
- Insurance documents

### Useful information

Emergency Services	<b>999</b>
NHS Direct	<b>0845 4647</b>
Waltham Forest Council	<b>020 8496 3000</b>
Thames Water	<b>0845 9200 800</b>
National Grid Transco Gas	<b>0800 111 999</b>
EDF Energy	<b>0800 028 247</b>
Environment Agency Floodline	<b>0845 988 1188</b>
Transport for London	<b>020 7222 1234</b>
Anti-terrorist hotline	<b>0800 789 321</b>
BBC London	<b>94.9FM</b>

Emergencies can happen at any time and will take people unaware. Your best form of survival is preparation.

Will you know what to do if faced by an emergency? If not use the practical guide to aid you and keep it in your wallet for when you really need it.

Further guidance and in-depth information can be found at [www.walthamforest.gov.uk/emergency-planning](http://www.walthamforest.gov.uk/emergency-planning) and [www.britainprepared.gov.uk](http://www.britainprepared.gov.uk)

### Evacuation checklist

- Listen to the advice of the emergency services
- Collect your emergency grab bag and make sure you have the contents on the checklist
- Check you have your keys, wallet and phone
- Grab some warm clothing to change into
- Make sure you secure your home properly
- Follow the directions from the emergency services

### Personal emergency contacts

In case of emergency contact

Meeting point 1

Meeting point 2

Local Police

Doctor

Insurance company

Childs school

Work

## The Family Emergency PLAN Waltham Forest

Emergencies will happen with no warning and have disastrous effects on the population. Make sure you give yourself every chance by being prepared – follow the Family Emergency PLAN.

Prepare **Link Up** Accommodate Necessary Kit

### Prepare

Carry out a risk assessment of your home and lifestyle

- Is your home at risk from floods and fire?
- Can you survive without power or water for three days?
- Have you got alternative methods to get to work?
- Does your family know what to do in an emergency?
- Are your home and contents insured?
- Do you know how to turn off the gas, water and electricity to your home?
- Can you stay in touch with your family?



### Link up

In an emergency the mobile phone network may be inundated with calls. You will need to have a plan in place to prepare how you will stay in contact with your family

- Choose two meeting points you can go to if you are separated from your family and cannot access your home. One should be close to home and the other away from home in an easily accessible place. If you cannot phone each other then meet there.
- Choose a friend or relative who lives outside London who you can each phone to tell them you are ok. Keep their number in the contact list and in your mobile under ICE (In Case of Emergency). You can leave a message with them to pass on to your family members.
- Carry the list of contact details overleaf with you.
- Make sure you can tune into the local radio station to receive updated information on the emergency.

### Accommodate

You may not be able to access your home in an emergency. Make sure you have in place an alternative place to stay

- Arrange with friends and family where you can stay.
- The Council may provide basic shelter for those affected by an emergency at an Emergency Rest Centre. The emergency services will be able to tell you where to find the nearest one to you.



### Necessary Kit

Make sure you have the essential kit to survive in or out of your home

- Keep a supply of tinned food and bottled water at home in case you need to stay indoors.
- Prepare a grab bag with the equipment listed overleaf, so that if you have to leave your home in a rush you have all the essentials you need.

Figura 23. The Family Emergency Plan del borough di Waltham Forest

**LONDON RESILIENCE**  
preparing for emergencies

- search
- London's plans
  - Business continuity
  - Protecting yourself
  - Visiting London
  - Staying safe

**LONDON, 23 FEBRUARY 2009**

**Visiting London**

London has over 30 million visitors each year who are attracted by the vast numbers of shops, theatres, museums, and sporting events. Please use these pages to assist your visit to our city.

**LATEST INFORMATION**

I would like more information on personal safety

**Your London - Personal safety**

**Reporting a Crime**

In an emergency or when a crime is in progress, dial 999 to call the Police

Find out more

**VISITING LONDON**

London is actually a very safe city and you're unlikely to run into any problems, but it is worth taking a few sensible precautions if you're visiting the capital so that your time here is as enjoyable as possible.

**Staying Safe**

Follow some simple rules to keep both you and your personal items safe when out in London

SAFE TRAVEL	OUT AT NIGHT	REPORTING A CRIME

Getting around London on public transport. Read more in our section: [Safe Travel](#)

Making the most of the nightlife. Read more in our section: [Out At Night](#)

What to do if you are a victim of crime. [Reporting a Crime](#)

- FURTHER INFORMATION**
- [Visit London](#) has some excellent advice and general information for visitors - everything from latest attractions, to travel and safety.
  - The [Metropolitan Police](#) have a Police Guide for visitors to London in different European languages
  - See [www.somethings.co.uk](http://www.somethings.co.uk) for bus, tube and train times and maps.

Figura 24. La sezione *Visiting London*

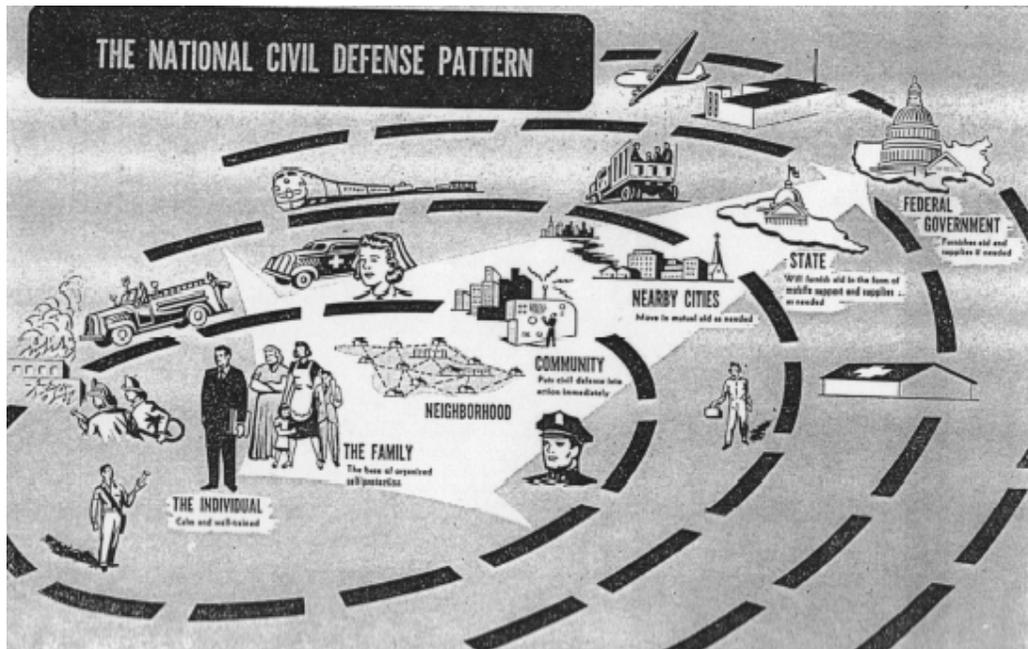


Figura 25. Una rappresentazione dello schema di *National Civil Defense* tratto dal *United States Civil Defense National Security Resources Board* del 1950

	<b>Sicurezza dello Stato-Nazione</b>	<b>Sicurezza della popolazione (governamentalità)</b>	<b>Sicurezza dei sistemi vitali (biopolitica)</b>
<b>Momento di articolazione</b>	XVII secolo: monarchie territoriali	Tardo XIX secolo: stato sociale	Metà XX secolo: difesa civile
<b>Obiettivo</b>	Assicurare la sovranità territoriale	Collettivizzare i rischi alla popolazione	Preparazione alle emergenze
<b>Oggetto</b>	Nemici dello stato (interno o esterno)	Patologie del sociale (povertà, disordine urbano)	Catastrofi potenziali: vulnerabilità di infrastrutture critiche
<b>Forma di razionalità</b>	Strategia	Assicurazione	Preparazione
<b>Esempi di apparati</b>	Militari, controllo del confine, servizi di sicurezza	Salute pubblica, educazione, igiene urbana, sicurezza sociale	Sorveglianza sulla diffusione delle malattie; controllo dell'ambiente; <i>data mining</i>

**Tabella 4.** Traduzione e adattamento da Lakoff e Collier (2006)



## Appendice 2

[pagina 1]

الليلة الأخيرة:

١ - التبايع على الموت وتجديد النية  
حلق الشعر الزائد من الجسم والتنطيب  
الاجتسال

٢ - معرفة الخطة جيداً من كل النواحي وتوقع ردة الفعل أو  
المقاومة من العدو

٣ - قراءة سورة التوبة والانفال وتدبر معانيه [!] وما أعده  
الله للمؤمنين من النعيم المقيم للشهداء

٤ - تذكير النفس بالسمع والطاعة تلك الليلة فانك ستعرض  
لمواقف حاسمة لا بد فيها من السمع والطاعة (١٠٠%) فروض  
نفسك وفهمها وأقنعها وحرّضها على ذلك قال تعالى (وأطيعوا الله  
ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع  
الصابرين [٤٦،٨])

---

In cima alla pagina 1 probabilmente appartenente al paragrafo 3:

قال أحد الصحابة أمرنا رسول الله بقراءتها قبل الغزوة فقرأناها فغنمنا  
وسلمنا

[pagina 1]

L'ultima notte

1. Giurare reciprocamente di morire e rinnovare l'intenzione<sup>1</sup>, radersi i peli in eccesso del corpo e profumarsi e fare l'abluzione completa.

2. Conoscere in modo eccellente tutti gli aspetti del piano e aspettarsi la reazione o la resistenza da parte del nemico.

3. Lettura delle sure *al-Tawba* [*Sura della conversione*, n. 9] e *al-Anfāl* [*Sura del bottino*, n. 8] e meditazione sul loro significato e su ciò che Dio ha preparato dell'eterna grazia per i credenti [specialmente] per i martiri. Uno dei compagni del Profeta disse: «L'inviato ci ha comandato di recitarle prima dell'incursione. Perciò le abbiamo recitate, facendo quindi molto bottino e rimanendo incolumi»<sup>2</sup>.

4. Ricordare all'anima l'ascolto e l'obbedienza in quella notte, infatti affronterai circostanze decisive nelle quali sicuramente ci sarà bisogno d'ascolto e d'obbedienza (al 100%) e domina la tua anima<sup>3</sup> e falle capire e convincila e incitala a questo proposito. Disse l'Altissimo: «Obbedite a Dio e al suo Profeta e non litigate fra di voi altrimenti fallirete e andrà in fumo la vostra opera, e pazientate perché Dio è con i pazienti» [*Corano* 8,46].

٥ - قيام الليل والإلحاح في الدعاء بالنصر والتمكين والفتح المبين  
وتيسير الأمور والستر علينا

٦ - كثرة الذكر واعلموا أن خير الذكر قراءة القرآن الكريم  
وذلك بإجماع أهل العلم فيما أعلم و يكفى لنا انه كلام فاطر السموات  
والأرض الذى أنت مقبل عليه

٧ - صف قلبك ونقه من الشوائب وانسى [!] وتناسى [!] شيء  
[!] اسمه دنيا فقد مضى زمن اللعب وجاء الموعد الحق وكم  
ضيعنا من أعمارنا من أوقات أفلا نستغل تلك الساعات لتقديم  
القربات والطاعات

٨ - ليكن صدرك منشرحاً فإنه ما بينك وبين زواجك إلا لحظات  
يسيرة بها تبدأ الحياة السعيدة الرضية والنعيم الخالد مع النبيين  
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً [٦٩،٤] نسأل  
الله من فضله وكن متفائلاً فإنه عليه الصلاة والسلام (كان يحب  
الغالب في أمره كله)

٩ - ثم اجعل نصب عينيك أنك اذا وقعت في ابتلاء كيف  
تتصرف وكيف تثبت وتسترجع وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك  
وما أخطئك [!] لم يكن ليصيبك وأن هذا الابتلاء من الله جل  
وعلا ليرفع درجاتك ويكفر عن ذنوبك ثم اعلم أنه لحظات ثم  
ينجلي بإذن الله فيا هنيئاً لمن فاز بالأجر العظيم من الله قال تعالى  
(أم حسبتم أن تدخلوا [!] الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم  
ويعلم الصابرين) [١٤٢،٣]

5. Stare alzati durante la notte e persistere nell'invocazione<sup>4</sup> per la vittoria, il rafforzamento, il palese trionfo, perché tutto sia agevole, e perché siamo protetti.

6. Ricordare [Dio] con grande frequenza; e sappiate che il miglior ricordo è quello del nobile *Corano*, questo secondo il consenso<sup>5</sup> dei dotti, a quanto ne so. Ci basti che il *Corano* è parola del Creatore dei cieli e della terra, che tu stai per incontrare.

7. Purifica il tuo cuore, eliminane le macchie e dimenticati e ignora qualunque cosa che abbia nome di «mondo». Il tempo del gioco è passato, è giunto il vero appuntamento. Quanto tempo della nostra vita abbiamo sprecato! Perché allora non sfruttare quelle ore per offrire azioni che ci avvicinino a Dio, e atti di obbedienza?

8. Sii sereno, perché tra te e le tue nozze mancano solo pochi istanti e così comincerà la vita beata, gradita a Dio, e la grazia eterna con i profeti, i giusti, i martiri e i devoti. Che buona compagnia! [*Corano* 4,69]. Domandiamo a Dio il suo favore. Sii ottimista, Egli – Dio lo benedica e gli dia pace – «amava l'ottimismo in tutte le situazioni»<sup>6</sup>.

9. Poi. Sta bene attento a come agisci, se ti trovi in una situazione difficile, a come ti comporti, a rimanere ben saldo e a come puoi recuperare. Sappi «che ciò che ti deve colpire, non potrebbe esserti evitato e ciò che ti è stato evitato non poteva colpirti»<sup>7</sup> e che questa prova viene da Dio – maestoso ed eccelso – perché tu sia elevato di rango e ottenga il perdono dei tuoi peccati. Sappi quindi che sono pochi istanti e con il permesso di Dio passeranno in fretta. Beato colui che guadagnerà la grande ricompensa di Dio. Egli, l'Altissimo, dice: «Pensate forse che entrerete in paradiso, senza che Dio prima non abbia riconosciuto coloro che hanno fatto guerra per lui e sono stati pazienti?» [*Corano* 3,142].

١٠ - ثم تذكروا قول الله تعالى (ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون ... الآية) [١٤٣،٣] وبعد ذلك تذكروا (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله ... الآية) [٢٤٩،٢] وقوله تعالى (إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون) [١٦٠،٣]

١١ - ذكر نفسك بالأدعية وإخوانك وتدبر ما معانيها (أذكار الصباح والمساء - اذكار البلدة واذكار المكان وأذكار لقاء العدو الخ)

١٢ - النفث [على النفس - والشنطة - والملابس - والسكين - أدواتك - بطاقتك - (تذ) - جوازك - أوراقك كلها]

١٣ - تفقد سلاحك قبل الرحيل وقبل قبل الرحيل و (ليحد أحدكم شفرته وليمح ذبيحته)

١٤ - شد عليك ملابسك جيداً وهذا هو نهج السلف الصالح رضوان الله عليهم وكانوا [!] يشدون ملابسهم عليهم قبل المعركة ثم وشد حذائك [!] جيداً وليس [!] شراباً يكون تمسك في الحذاء ولا تخرج منه وهذه كلها أسباب مأمورون [!] بالأخذ بها وحسبنا الله ونعم الوكيل [١٧٣،٣]

١٥ - صل الصبح في جماعة وتدبر أجزائها واثت بالاذكار بعدها ولا تخرج من شقتك إلا متوضئاً فإن الملائكة تستغفر لك ما دمت متوضئاً وتدعوا [!] لك واقراء [!] قول الله تعالى (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً ... الآية) (سورة المؤمنون) [١١٥،٢٣]

Sotto pagina 1 probabilmente appartenente al testo immediatamente precedente:

[...] الحديث المذكور ذكره النووي في كتابه المختار من الاذكار

الملاحظة [...] ... ]

10. Ricordate la parola di Dio, l'Altissimo: «Voi avete desiderato la morte prima di averla incontrata. Ora l'avete vista e potete guardarla». [Corano 3,143]. Dopodiché ricordate anche la parola: «Quante volte una piccola truppa ne ha già vinto una grande, con il permesso di Dio» [Corano 2,249] e ancora: «Se Dio vi aiuta per la vittoria, nessuno può vincervi e se egli vi abbandona, chi potrebbe aiutarvi per la vittoria oltre a lui? Confidino in Dio i credenti» [Corano 3,160].

11. Ricorda a te stesso, le invocazioni e [ricordale] ai tuoi fratelli e pensa al loro significato (l'invocazione del mattino e della sera – l'invocazione della città – l'invocazione del luogo – l'invocazione dell'incontro con il nemico ecc.).

12. Tocca con la saliva<sup>8</sup> te stesso, la borsa, i vestiti, il coltello, il tuo equipaggiamento, la carta d'identità, il b[iglietto]<sup>9</sup>, il passaporto e tutte le tue carte.

13. Prova la tua arma prima del viaggio e ancora una volta immediatamente prima del viaggio. «Ciascuno di voi affili il suo coltello per dare sollievo alla sua vittima sacrificale»<sup>10</sup>.

14. Stringiti bene addosso i tuoi vestiti. Questa è la maniera dei pii antenati – Dio si compiaccia di loro – che si stringevano i loro vestiti addosso prima della battaglia, poi allacciati bene le tue scarpe e porta i calzini in modo che il tuo piede sia saldo nella scarpa e non ne esca. Sono preparativi cui è stato comandato di attenerci. «Dio ci è sufficiente ed egli è il miglior garante» [Corano 3,173].

15. Fa' la preghiera del mattino in gruppo, rifletti sulla ricompensa che ne deriva e quindi compi le preghiere di ricordo. Non uscire dal tuo appartamento se non in stato di purezza dopo l'abluzione, perché gli angeli impetrano per te fintanto che tu sei in stato di purezza, e invocano per te. E recita la parola di Dio l'Altissimo: «Credete forse che vi abbiamo creato per divertimento [...]?» [Corano 23,115].

[pagina 2]

بعد ذلك المرحلة الثانية

[1] اذا تقلك التنكسي إلى (م) فاذا ذكر الله في [؟] السيارة ذكر  
[!] كثيراً (ذكر الركوب - ذكر البلدة - ذكر المكان الاذكار  
الأخرى)

[2] اذا وصلت ورأيت (م) ونزلت من التاكسي فقل دعاء المكان  
وكل مكان تذهب قل فيه دعاء المكان وابتنم واطمن فإن الله  
مع المؤمنين والملائكة تحرسك وأنت لا تشعر

[3] ثم قل دعاء (الله أعز من خلقه جميعاً [...]) وقل (اللهم  
أكفناهم بما شئت) وقل (اللهم إنا ندرأ بك في نحورهم ونعوذ بك  
من شرورهم وقل (اللهم اجعل لنا من بين أيديهم سدا ومن  
خلفهم سدا وأغشهم فهم لا يبصرون [cf. ٩،٣٦]) وقل (حسبنا  
الله ونعم الوكيل) [١٧٣،٣] [4] مستحضراً قوله تعالى (الذين  
قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا  
[!] حسبنا الله ونعم الوكيل) [١٧٣،٣]

[5] فإنك بعدما تقوله سوف تجد أمور [!] تتدبر [ ... .. ]  
[... لأن الله قد وعد عباده الذين يقولون هذا الدعاء بما يلي:

١ - الانقلاب بنعمة الله وفضله

٢ - لم يمسهم سوء

٣ - اتباع رضوان الله

**[pagina 2]**

Dopo questo, la seconda tappa.

[1] Quando il taxi ti porta all'a[eroporto]<sup>11</sup> ricorda Dio sulla macchina con grande frequenza (la preghiera del viaggio, la preghiera della città, la preghiera del luogo, le altre preghiere).

[2] Quando arrivi e vedi l'a[eroporto] e scendi dal taxi, pronuncia l'invocazione del luogo e in ogni luogo in cui ti rechi pronuncia l'invocazione del luogo, sorridi e tranquillizzati perché Dio è con i credenti e gli angeli ti proteggono senza che tu te ne accorga.

[3] Poi pronuncia l'invocazione: «Dio è più grande di tutte le Sue creature» e di: «o Dio proteggici da loro nel modo in cui vuoi», e di: «o Dio, con te [opp. nel tuo nome] ci avventiamo sulle loro gole<sup>12</sup> e ci rifugiamo in te dalle loro malvagità», e di: «o Dio, metti dinanzi a loro una barriera e dietro a loro una barriera, coprili così e loro non vedranno» [*Corano* 36,9] e di: «Dio ci è sufficiente ed egli è il miglior garante» [*Corano* 3,173],

[4] tenendo presente la parola di Dio, l'Altissimo, «Quelli cui la gente diceva: "Le genti si sono riunite contro di voi, abbiate timore di loro" ma questo accrebbe la loro fede e risposero "Dio ci è sufficiente ed egli è il miglior garante"» [*Corano* 3,173].

[5] E dopo che avrai pronunciato questo, troverai circostanze [...] [su cui] riflettere, perché Dio ha promesso ai suoi servi che pronunciano questa invocazione quanto segue:

1. Di ritornare con la Sua grazia e il Suo favore.
2. L'incolumità.
3. Di seguire il beneplacito di Dio.

[6] قال تعالى (فاتقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم) [١٧٤،٣] فإن أجهزتهم وأبوابهم وتكنولوجيايتهم كلها لا تنفع ولا تضر إلا بإذن الله

[7] ولا يخاف منها المؤمنون وإنما يخاف منها أولياء الشيطان الذين هم في الأصل يخافون الشيطان وأصبحوا [!] من أولياءه والعياذ بالله فإن الخوف عبادة عظيم [!] لا تصرف إلا لله سبحانه وتعالى وهو أحق بها [8] قال تعالى معقباً على تلك الايات (إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه) [١٧٥،٣] المعجبين بحضارة الغرب الذين شربوا حبههم وتقديسهم [؟] مع الماء البارد وخافوا من معداتهم الضعيفة الواهية (فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين) [١٧٥،٣] فإن الخوف عبادة عظيم [!] أولياء الله والمؤمنون لا يصرفونها إلا لله الواحد الأحد الذي بيده كل شيء وموقنين [؟] أشد اليقين أن الله سيبتل كيد الكافرين فقد قال تعالى (ذلكم وأن الله موهن كيد الكافرين) [١٨،٨] [9] ثم عليكم بذكر [١٠٠] من أعظم الذكر وخاصة يجب ألا يلاحظ عليك أنك تذكر قول (لا إله إلا الله) فإنك لو قلتها ألف مرة ما استطاع أحد أن يميز هل أنت ساكت أم تذكر الله [10] ومن عظمها قوله عليه الصلاة والسلام (من قال لا إله إلا الله مؤمن بها قلبه دخل الجنة) أو كما قال قال عليه الصلاة والسلام في معناه (لو وضعت السموات السبع والأرضين السبع في كفة ولا إله إلا الله في كفة لرجحت بهن لا إله إلا الله) [11] وتستطيع أن تبسم وأنت تقولها

[6] Disse [infatti] l'Altissimo: «Se ne tornarono con la grazia e il favore di Dio senza che li cogliesse alcun male, seguirono il beneplacito di Dio e Dio è colui che possiede immenso favore» [Corano 3,174]. Il loro equipaggiamento, le loro porte<sup>13</sup> e la loro tecnologia, tutto questo non gioverà e non nuocerà se non con il permesso divino.

[7] I credenti non temono questo, ma chi ne ha timore sono gli amici di Satana, che invero temono Satana e ne sono divenuti compagni – il rifugio è in Dio. In verità il timore è una forma grandissima di adorazione, che deve essere devoluta esclusivamente a Dio, il Glorioso e l'Altissimo, egli ne è il più degno.

[8] Disse l'Altissimo commentando quei versetti: «In verità è Satana che vi incute timore con i suoi amici» [Corano 3,175]: gli ammiratori della civiltà occidentale che hanno bevuto il loro amore e la loro venerazione [?] con l'acqua fresca, e hanno temuto per il loro debole e scarso equipaggiamento: «Non abbiate timore di loro, ma abbiate timore di me se siete credenti» [Corano 3,175]. Il timore è una forma grandissima di adorazione. Gli amici di Dio e i credenti la devolvono solo a Dio, l'Uno e l'Unico che tutto detiene nella sua mano. Siate certi della più forte certezza che Dio vanificherà le astuzie dei miscredenti, infatti Dio l'Altissimo ha detto: «Ecco, e Dio vanifica l'astuzia dei miscredenti» [Corano 8,18].

[9] Poi dovete recitare la preghiera di ricordo [...] che è tra le preghiere più importanti. In particolare non si deve notare che tu ricordi recitando: *lā ilāha illā llāh*<sup>14</sup>, infatti, se anche la recitassi mille volte, nessuno sarebbe in grado di accorgersi se tu taci oppure stai ricordando Dio.

[10] Tra le sue proprietà grandiose è che il Profeta disse, pace e benedizione su di lui: «Chi recita *lā ilāha illā llāh* credendovi di cuore entrerà in paradiso»<sup>15</sup>, o comunque si sia espresso, disse il Profeta a questo proposito. «Se si mettessero i sette cieli e le sette terre su un piatto della bilancia e *lā ilāha illā llāh* sull'altro piatto, la bilancia penderebbe dalla parte di *lā ilāha illā llāh*»<sup>16</sup>.

وهذا من عظم هذه الكلمة والمتأمل فيها يجد حروفها غير منقوطة وهذا من كمال عظمتها حيث إن [!] الكلمات أو الحروف المنقوطة أقل من غيرها [12] ويكفي أنها كلمة التوحيد الذي أنت أتيت لرفعها والقتال تحت رايتها كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

[pagina 3]

[13] وأيضاً لا تظهر عليك مظاهر الارتباك وشد الاعصاب وكن فرحاً سعيداً منشرح الصدر مطمئن [!] لأنك تقوم بعمل يحبه الله ويرضاه ومن ثم سوف يكون يوم بإذن الله تقضيه مع الحور العين في الجنة

[14] تبسم بوجه الردى يا فتى فإنك ماضٍ لجنات خلد  
[15] أي مكان تذهب إليه أو أي فعل تقوم عليك بالذكر والدعاء والله مع عباده المؤمنين بالحفظ والتيسير والتوفيق والتمكين والنصر وكل شيء

المرحلة الثالثة:

[1] عندما تركب (ط) أول ما تضع رجلك وقبل ما تدخلها تأتي بالدعاء والأدعية واستحضر أنها غزوة في سبيل [!] أو كما قال عليه الصلاة والسلام (لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها) أو كما قال عليه الصلاة والسلام [2] وعندما

[11] Potrai sorridere mentre lo dici, e questo accade a causa delle proprietà grandiose di queste parole. E colui che le osserva attentamente trova che le sue lettere sono senza punti<sup>17</sup>. E questo proviene dalla loro piena superiorità, mentre le parole o le lettere con i punti sono di minor valore delle altre<sup>18</sup>.

[12] Ed è sufficiente che siano parole della professione dell'unicità di Dio (*taḥḥīd*), che sei venuto per innalzare e sotto il cui vessillo sei venuto a combattere, come hanno fatto il Profeta – su di lui la pace e la benedizione – e i suoi compagni e chi li ha seguiti nel fare il bene, sino al giorno del giudizio.

### [pagina 3]

[13] Inoltre: non mostrare alcun segno di smarrimento e di tensione nervosa, e sii felice, contento, sollevato e tranquillo, in quanto compi un'opera che Dio ama e approva. Dopo verrà il giorno che tu, con il permesso di Dio, trascorrerai con le vergini dagli occhi neri in paradiso.

[14] «Sorridi di fronte alla morte, ragazzo, perché stai andando nei giardini eterni!».

[15] Dovunque tu vada o qualunque cosa tu compia, [fallo] e ricordando e invocando Dio. Dio assicura ai suoi servi credenti protezione, sollievo, sostegno, capacità e aiuto ecc.

### La terza tappa

[1] Quando ti imbarchi sull'a[ereo]<sup>19</sup>, appena vi metti piede e prima ancora di entrare, ripeti le invocazioni e sii consapevole che è un'incursione sulla via [di Dio], come egli disse – su di lui benedizione e la pace –: «Andare e tornare sulla via di Dio è meglio di questo mondo e di quanto è in esso»<sup>20</sup>. Così disse o pressappoco, su di lui sia la benedizione divina.

تضع رجلك في (ط) وتجلس على كرسيك فقل الازكار وأنت [!] بالادعية المعروفة التي ذكرناها سابقاً ثم كن منشغلاً بذكر الله والاكثر منه [3] قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون) [٤٥،٨] [4] ثم اذا تحركت (ط) حركة البسيط [!] واصبحت تتوجه إلى (ق) فقل دعاء السفر فإنك مسافر إلى الله تعالى (وانعم بهذا السفر) [5] ثم ستجدها تقف ثم تنطلق وهذه هي ساعة إلتقاء الصفان [!] فادعوا الله تعالى كما ذكر تعالى في كتابه (اللهم [!] ربنا [Qur'ān: الكافرين) [٢٥٠،٢] وقوله تعالى (وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) [١٤٧،٣] [6] وقول نبيه عليه الصلاة والسلام (اللهم منزل الكتاب مجري السحاب هازم الاحزاب اهزمهم وانصرنا عليهم اللهم اهزمهم وزلزمهم) [7] ادعوا [!] لنفسك وإخوانك كلهم بالفتح والنصر واصابة الهدف ولا تخاف [!] واطلب من الله أن يرزقك الشهادة مقبلاً غير مدير صابراً محتسباً [8] ثم ليستعد كل واحد منكم للقيام بدوره على الوجه الذي يرضى الله عنه وليشد على أسنانه كما كان يفعل السلف رحمهم الله قبل الاشتباك في المعركة

[2] Quando metti piede sull'a[ereo] e prendi posto, fa' memoria di Dio e ripeti le invocazioni conosciute che abbiamo ricordato in precedenza. Occupati del ricordo di Dio, moltiplicandolo.

[3] Dio l'Altissimo ha detto: «O voi che credete! Quando incontrerete una schiera nemica, state saldi e menzionate spesso il nome di Dio, che possiate avere successo» [Corano 8,45].

[4] Poi quando l'a[ereo] si muove leggermente e prende la direzione di [q]<sup>21</sup>, di la preghiera del viaggio, perché in verità tu stai andando da Dio l'Altissimo. «E gioisci della grazia di questo viaggio!».

[5] Poi osserverai come esso si fermi e poi parta. Questo è l'incontro tra i due schieramenti. E allora invocate Dio come ha ricordato l'Altissimo nel suo Libro: «O Dio! Infondici pazienza, fa' saldi i nostri piedi e dacci vittoria sul popolo degli infedeli» [Corano 2,250]. E invocate le parole dell'Altissimo: «E non dissero che questo: Signore, perdonaci i nostri peccati e gli eccessi che abbiamo commessi, fa' saldi i nostri piedi e dacci vittoria sul popolo degli infedeli» [Corano 3,147].

[6] E disse il Profeta – che Dio lo benedica e gli dia pace –: «O Dio, che hai fatto discendere il Libro, che muovi le nubi, che sconfiggi le fazioni alleate<sup>22</sup>, sconfiggili e dacci vittoria su di loro. O Dio, sconfiggili e falli tremare»<sup>23</sup>.

[7] E invoca per te e per tutti i tuoi fratelli per il trionfo, la vittoria, e, per colpire il bersaglio, non temere e chiedi a Dio che ti conceda il martirio, mentre tu avanzi senza retrocedere, paziente, contando sulla ricompensa del tuo creatore.

[8] Poi ciascuno di voi si prepari a svolgere il proprio compito in modo tale che Dio se ne compiaccia; e stringa i denti, come facevano i pii antenati – Dio abbia misericordia di loro – prima di entrare in battaglia.

[9] وعند الالتحام فضرب [!] ضرب الابطال الذين لا يريدون الرجوع إلى الدنيا وكبر فإن التكبير يدخل الرعب في قلوب الكافرين فقال تعالى (فاضربوا فوق الإعناق واضربوا منهم كل بنان) [١٢،٨] [10] واعلموا أن الجنان قد تزينت لكم بأجلى حللها والحوار تنادىكم أن أقبل يا ولي الله وهي قد لبست أحسن حللها [11] وإذا من الله على أحدكم بالذبح فلينبوها عن أبيه وأمه فإن لهما حقاً عليك ولا تختلفوا واسمعوا وأطيعوا وإذا ذبحتم فاسلبوا من تقتلوه لان ذلك سنة من سنن المصطفى صلى الله عليه وسلم ولكن بشرط ألا ينشغل بالسلب ويترك ما هو أعظم من الانتباه للعدو وخيائته أو هجومه فإن ذلك ضرره أعظم [12] فإن كان كذلك

#### [pagina 4]

فتقديم مصلحة العمل والجماعة مقدم على فعل هذه السنة لان العمل فرض عليه وهذا سنة والواجب مقدم على السنة [13] ولا تنتقم لنفسك ولكن اجعل ضربك وكل شيء لله تعالى فهذا على بن أبي طالب رضي الله عنه تعارك هو احد الكفار فقام الكافر (فبصق) على علي رضي الله عنه فأوقف سيفه ولم يضربه ثم ضربه [14] فلما انتهت المعركة سئل [!] الصحابة عن فعله هذا

[9] Nel corpo a corpo battiti come si battono gli eroi che non vogliono più ritornare in questo mondo e di ad alta voce *Allāhu akbar*<sup>24</sup>, perché *Allāhu akbar* induce il terrore nei cuori degli infedeli. Disse l'Altissimo «Colpiteli alla nuca e spezzate loro ogni dito!» [Corano 8,12].

[10] Sappiate che i giardini del paradiso sono ornati per voi con i migliori ornamenti e le vergini del paradiso vi chiamano: «Vieni, amico di Dio!». Esse portano i loro migliori ornamenti<sup>25</sup>.

[11] E se Dio pretende da voi sacrificio, dedicatelo al padre e alla madre, perché hanno su di te un diritto. Non siate discordi fra di voi, ascoltate e obbedite. E se sacrificate, depredate colui che avete ucciso, perché è un'usanza (*sunna*) dell'Eletto – Dio lo benedica e gli dia pace – ma solo a condizione che non ci si occupi di depredate tralasciando qualcosa di più importante, come stare in guardia dinanzi al nemico, alle sue astuzie o ai suoi attacchi: sarebbe questo un grosso danno.

[12] Se così fosse,

#### [pagina 4]

promuovere l'interesse dell'operazione e del gruppo ha la priorità rispetto al compimento di quest'usanza, perché l'operazione è un dovere (*fard*), mentre questa è un'usanza (*sunna*) e l'obbligo (*wāğib*)<sup>26</sup> prevale sull'usanza.

[13] Non fare vendetta per te stesso, ma fa' sì che il tuo colpire e tutto ciò che fai siano per Dio l'Altissimo. Così agì 'Alī ibn Abī Ṭālib<sup>27</sup>, che Dio sia soddisfatto di lui. Quando una volta combatteva contro un infedele, questi si levò e sputò addosso ad 'Alī, Dio sia soddisfatto di lui. ['Alī fermò] la spada e non lo uccise. Lo colpì dopo.

ولماذا لم يضرب هذا الكافر وتركه ثم ضربه فقال على رضى الله عنه ( لما بصق علي خشيت أن أضربه إنتقاماً لنفسي فرجعت سيفي ) او كما قال [15] ثم لما استحضر النية قام فضربه ففضي عليه وهذا كله يعنى في مدة يسيرة يوطن الانسان نفسه من قبل أن يكون عمله لله كله

[16] ثم طبقوا سنة الأسر وأسروا منهم واقتلوهم كما قال تعالى ( ما كان لني أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم ) [٦٧،٨]

[17] اذا تم كل شيء على ما يرام فكل واحد منكم يضرب على كتف أخيه من الشقة وفي ( م ) وفي ( ط ) وفي ( ك ) يذكره أن هذا العمل لله جل وعلا ولا يربك اخوانه أو يشوش عليهم بل يشرهم ويطمئنهم ويذكرهم ويشجعهم [18] وما أجمل لو قرا الانسان آيات [ ! ] من القرآن مثل قوله تعالى ( فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ... الآية ) [ ٧٤،٤ ]  
وقوله تعالى ( ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا ... الآية ) [ ١٦٩،٣ ]

وغيرها [19] أو ينشد لهم كما كان السلف يرتجزون وسط المعارك ليظمن اخوانه ويدخل على قلوبهم السكينة والفرح

[14] Quando finì la battaglia i compagni lo interrogarono sul suo comportamento, e perché non avesse colpito questo infedele e lo avesse lasciato per colpirlo più tardi. 'Alī – Dio sia soddisfatto di lui – rispose: «Quando mi sputò addosso, temetti di colpirlo per vendetta personale e rinforderai la mia spada». Così pressappoco disse.

[15] Però quando egli ebbe rinnovato l'intenzione, si levò e lo colpì e lo finì<sup>28</sup>. E tutto questo significa [che] in breve tempo ci si deve preparare spiritualmente di fronte al fatto che tutto quello che si fa è per Dio.

[16] Poi applicate l'usanza [del Profeta] a proposito dei prigionieri. Prendete prigionieri, alcuni di loro, e uccideteli come disse l'Altissimo: «Nessun profeta deve avere prigionieri, finché non abbia totalmente sgominato sulla terra [i nemici]. Voi volete i beni di questo mondo, ma Dio vuole per voi quelli dell'Altro, ed egli è potente e saggio» [*Corano* 8,67].

[17] Se tutto questo va per il meglio, ciascuno di voi deve battere sulla spalla del suo fratello di appartamento e nell'a[eroporto] e sull'a[ereo] e nella c[abina]<sup>29</sup> ciascuno [di voi] deve ricordargli che quest'azione è per Dio, glorioso e altissimo. Ciascuno deve badare a non turbare i suoi fratelli o a non confonderli, deve piuttosto dare loro buone notizie, rassicurarli, farli ricordare e incoraggiarli.

[18] Che bello sarebbe se si leggessero alcuni versetti del *Corano*, come le parole dell'Altissimo: «Combattano dunque sulla via di Dio, coloro che scambiano la vita terrena con l'Altra» [*Corano* 4,74], e la sua parola elevata: «E non credere morti coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio» [*Corano* 3,169] e altri versetti ancora.

[19] Oppure si reciti loro poesia<sup>30</sup> come recitavano ad alta voce i pii antenati nel mezzo della battaglia, per calmare i loro fratelli e portare tranquillità e gioia nei loro cuori.

[20] ولا تنسو [!] الأخذ من الغنيمة ولو فنجان أو كاسة من الماء تسقي نفسك و إخوانك إن تيسر [21] ثم اذا اقترب الوعد الحق وجاءت ساعة الصفر

فشق بدلتك وافتح صدرك مرحبا بالموت في سبيل الله [22] وكن دائماً ذاكرًا و إما أن تختتم بالصلاة أن تيسر تشرع فيها قبل الهدف بثواني [!] أو يكون آخر كلامك لا إله إلا الله محمد رسول الله

[23] وبعدها إنشاء الله اللقاء في الفردوس الأعلى برحمة الله

---

Immediatamente di seguito, ma con segno di asterisco, e ovviamente senza relazione con il testo precedente:

اذا رأيت جموع الكفر فتذكر الأحزاب الذين كان عددهم ما يقارب ١٠٠٠٠٠ آلاف مقاتل وكيف نصر الله عباده المؤمنين قال تعالى (ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم الا إيماناً وتسليماً) الآية [٢٢،٢٣]

وصلى الله على نبينا محمد

*Guida spirituale*

[20] Non dimenticate che dovete fare un poco di bottino, anche solo una tazza o un bicchiere d'acqua con cui dissetare te stesso e i tuoi fratelli, se è possibile.

[21] Poi quando si avvicina la vera promessa e l'ora zero è arrivata, lacera il tuo vestito e apri il tuo petto, per dare il benvenuto alla morte sulla via di Dio e sempre ricordalo.

[22] Concludi con la preghiera rituale, se ti riesce di cominciare alcuni secondi prima dell'obiettivo, oppure le tue ultime parole siano: «Non c'è Dio all'infuori di Dio e Muḥammad è il suo Inviato».

[23] E se Dio vuole, dopo questo viene l'incontro nel paradiso più alto, con il permesso di Dio.

[24] Quando vedi gruppi di infedeli, ricordati delle fazioni alleate, il cui numero si aggirava intorno a 10.000 combattenti, e come Dio abbia fatto dono della vittoria ai suoi servitori credenti. Disse l'Altissimo: «E quando i credenti videro le fazioni alleate dissero: "Questo è ciò che Dio e il suo Inviato ci avevano promesso e Dio e il suo Inviato erano nel vero", e questo non fece altro che rafforzare la loro fede e loro dedizione» [Corano 33,22].

E Dio benedica il nostro profeta Muḥammad<sup>31</sup>.

## BIBLIOGRAFIA



ACCARINO, BRUNO

2005 "Male" in ESPOSITO, ROBERTO E GALLI, CARLO (EDS.)

AGAMBEN, GIORGIO

1995 *Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.

2003 *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.

ALEXANDER, JEFFREY C.

2003 *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford University Press, Oxford-New York (trad. it. *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Il Mulino, Bologna, 2006).

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined Communities*, Verso, London (tr. It. *Comunità immaginate*, Manifesto Libri, Roma, 1996).

ANGELOZZI, GIANCARLO

1999 "Storia della storiografia moderna" in PRODI, PAOLO.

APPADURAI, ARJUN

1990 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, Minnesota University Press (trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001).

2002 "The Civilization of Clashes", Teen Murti Lecture, New Delhi (trad. it. "La civiltà degli scontri" in *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma, 2005).

ARENDT, HANNAH

1951 *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York (trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Bompiani, Milano, 1978).

1958 *The Human Condition*, Garden City, Doubleday, New York (trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1964).

ASSMANN, JAN

1992 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Oscar Beck, München (trad. it. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997).

ATRAN, SCOTT

2003 "Genesis of Suicide Terrorism", *Science*, Vol. 299/5612: 1534 – 1539.

2006 "The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism", *The Washington Quarterly*, 29/2: 127-147.

BASSO, PIERLUIGI

2005 "Dirimere il conflitto. Tensioni polemologiche e presupposti irenici nel dominio giuridico" in MANETTI, GIOVANNI, BERTETTI, PAOLO, PRATO, GIOVANNI *Guerre di segni. Semiotica delle situazioni conflittuali*, Centro scientifico editore, Torino.

BENJAMIN, WALTER

1920-21 "Zur Kritik der Gewalt" in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. it. in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1962).

1931 “Erdbeben in Lissabon” in *Gessamelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. it. “Il terremoto di Lisbona” in *Opere complete*, vol. IV, *Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino, 2002).  
1955 *Das Kunstwerk in Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. it. *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 1966).

BENVENISTE, ÉMILE

1966 “Actif et moyen dans le verbe” in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris (trad. it. “Attivo e medio nel verbo” in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1981).

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes*, Les Éditions de Minuit, Paris (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Einaudi, Torino, 1976).

BERKO, ANAT

2007 *The path to paradise : the inner world of suicide bombers and their dispatchers*, Praeger Security International, Westport.

BERTONCIN, CRISTINA

2006 “Ergatività”, *Quaderni del laboratorio di linguistica*, Scuola Normale Superiore di Pisa, 6: 1-13.

BOLTER, JAY E GRUSIN, RICHARD

1999 *Remediation: Understanding New Media*, MIT Press, Cambridge (trad. it. *Remediation: competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Guerini e Associati, Milano, 2002).

BORI, PIER CESARE

2007 “Premessa alla versione italiana” in SEIDENSTICKER T. E KIPPENBERG H. G. (EDS.).

BRANDIMARTE, RENATA, CHIANTERA-STUTTE, PATRICIA, DI VITTORIO, PIERANGELO, MARZOCCA, OTTAVIO, ROMANO, ONOFRIO, RUSSO, ANDREA E SIMONE, ANNA

2006 *Lessico di biopolitica*, ManifestoLibri, Roma.

BURGIO, ALBERTO (ED.)

1999 *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d’Italia 1870-1945*, Il Mulino, Bologna.

CARUTH, CATHY E KEENAN, THOMAS

1991 “‘The AIDS Crisis Is Not Over’: A Conversation with Gregg Bordowitz, Douglas Crimp, and Laura Pinsky”, *American Imago*, vol. 48/4: 539-556.

CASTELLI, CRISTINA E SBATTELLA, FABIO

2003 *Psicologia dei disastri: interventi relazionali in contesti d’emergenza*, Carocci, Roma.

CAVARERO, ADRIANA

2007 *Orrorismo o della violenza sull’inerme*, Feltrinelli, Milano.

CAVICCHIOLI, SANDRA

1997 “Processi in televisione” in GIGLIOLI, PIER PAOLO, FELE, GIOLO E CAVICCHIOLI, SANDRA *Rituali di degradazione. Anatomia del processo Cusani*, Il Mulino, Bologna.

COHEN, STANLEY

1972 *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*, Basil Blackwell, Oxford.

COLE, JUAN

2003 "Al-Qaeda's Domsday Document and Psychological Manipulation" paper presented at "Genocide and Terrorism: Probing the Mind of the Perpetrator", Yale Center for the Genocide Studies, New Haven, April 9, 2003 ([www.juancole.com/essays/qaeda.htm](http://www.juancole.com/essays/qaeda.htm))

COLLIER, STEPHEN J.

2008 "Enacting catastrophe: preparedness, insurance, budgetary rationalization", *Economy and Society*, 37/2: 224-250.

COLLIER, STEPHEN J. AND LAKOFF, ANDREW

2006 "Vital Systems Security," *ARC Working Paper*, No. 2, February 2, 2006

2008 "Distributed preparedness: the spatial logic of domestic security in the United States", *Environment and Planning D: Society and Space* 2008, 26: 7-28.

COLLIER, STEPHEN J., LAKOFF, ANDREW E RABINOW, PAUL

2004 "Biosecurity. Towards an anthropology of the contemporary", *Anthropology Today*, 20/5: 3-7.

COOK, DAVID

2005 *Understanding Jihad*, University of California Press, Berkeley.

2007 *Martyrdom in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge.

COSENZA, GIOVANNA

1992 "I limiti dell'enciclopedia" in MANETTI, GIOVANNI, MAGLI, PATRIZIA e VIOLI, PATRIZIA (eds).

2008 *Semiotica dei nuovi media*, Laterza, Roma-Bari.

DEMARIA, CRISTINA

2003 *Femminismo, critica post-coloniale e semiotica*, Bompiani, Milano.

2006a *Semiotica e memoria. Analisi del post-conflitto*, Carocci, Roma.

2006b "Retoriche ibride: metafore e aporie dei 'nuovi' studi culturali", in *Versus* 100/101: 21-39.

DE MARTINO, ERNESTO

1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

DERRIDA, JACQUES

1972 *La pharmacie de Platon*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it. *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano, 1985).

DICKIE, JOHN

2008 *Una catastrofe patriottica. 1908: il terremoto di Messina*, Laterza, Bari-Roma.

DI RIENZO, EUGENIO

2005 "Terrore" in ESPOSITO, ROBERTO E GALLI, CARLO (EDS.).

DOANE, MARY ANN

1990 "Information, Crisis, Catastrophe" in MELLENCAMP, PATRICIA *Logics of Television*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1990.

DONÀ, MASSIMO

2004 *Sulla negazione*, Bompiani, Milano.

DOUGLAS, MARY

1966 *Purity and Danger. An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books (1970) (trad. it. *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1993).

1992 *Risk and Blame*, Routledge, London and New York (trad. it. *Rischio e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1996)

1993 "Introduzione alla nuova edizione" di Douglas Mary (1966).

DUPUY, JEAN-PIERRE

2005 *Petite métaphysique des tsunamis*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it. *Piccola metafisica degli tsunami*, Donzelli Editore, Roma, 2006).

ECO, UMBERTO

1975 *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano (XIV edizione, 1994).

1979 *Lector in fabula*, Bompiani, Milano.

1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.

1990 *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.

1997 *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano.

2006 *A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico*, Bompiani, Milano.

ELIAS, NORBERT

1939: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes and Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, Verlag Haus zum Falken, Basel (trad. it. parziale *Il processo di civilizzazione 2. Potere e civiltà*, Il Mulino, Bologna, 1983).

ERIKSON, KAI

1991 "Notes on Trauma and Community" in *American Imago*, vol. 48/4: 455-472.

ESCOBAR, ROBERTO

2005 "Paura" in ESPOSITO, ROBERTO E GALLI, CARLO (EDS.).

ESPOSITO, ROBERTO

1998 *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.

2002 *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.

2004 *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.

ESPOSITO, ROBERTO E GALLI, CARLO (EDS.)

2005 *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari.

EWALD, FRANÇOIS

1991 "Insurance and risk" in Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead Hertfordshire.

EYERMAN, RON

2001 *Cultural Trauma. Slavery and Formation of African American Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.

FABBRI, PAOLO

1998 *La svolta semiotica*, Laterza, Roma-Bari.

2005 "Istruzione e pratiche istruite", EIC, rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici on-line.

FERGUS, STEVENSON. E ZIMMERMAN, MARC A.

2005 "Adolescent resilience: a frame work for under standing healthy development in the face of risk", *Annual Review Public Health*, 26: 399-419.

FONTANILLE, JACQUES

2006 "Pratiques sémiotiques", *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 104-105-106, Pulim, Limoges (tr. it. parziale "Pratiche semiotiche", *Semiotiche*, 4, Ananke, Torino, 2006).

FORTI, SIMONA E REVELLI, MARCO (eds.)

2007 *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino.

FOUCAULT, MICHEL

1966 *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris (trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1967).

1974 "A verdade e as formas jurídicas", in *Cadernos da P.U.C.*, n. 16 (trad. it. "La verità e la forma giuridica" in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 2. 1971-1977 *Poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano, 1997).

1976 *La volonté de savoir*, Paris, Seuil (trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978).

1982 "Le sujet et le pouvoir" in *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994 (tr. it. "Il soggetto e il potere", in DREYFUS, HUBERT L. E RABINOW, PAUL *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989).

1988 *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, Amherst (trad. it. *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992).

1997 *Il faut défendre la société*, Hautes études, Seuil-Gallimard, Paris (trad. it. *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998).

2004a *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, Paris (tr. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005).

2004b *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, Paris (trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005).

GALLI, CARLO

2007 "Sulla guerra e sul nemico" in FORTI, SIMONA E REVELLI, MARCO (EDS.).

GIRARD, RENE

1972 *La violence et le sacré*, Grasset, Paris (trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980).

GOODE, ERICH E BEN-YEHUDA, NACHMAN

1994 *Moral Panics. The Social Construction of Deviance*, Blackwell Publishers, Cambridge (Mass.).

GREBLO, EDOARDO

2005 "Terrorismo" in ESPOSITO, ROBERTO E GALLI, CARLO (EDS.).

GREIMAS, ALGIRDAS J.

1966 *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Larousse, Paris (trad. it. *Semantica strutturale : ricerca di metodo*, Meltemi, Roma, 2000).

1970 *Du Sens : essais sémiotiques*, Seuil, Paris (trad. it. *Del senso*, Bompiani, Milano, 1974).

1976a *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris (tr. it. *Semiotica e scienze sociali*, Centro Scientifico Editore, Torino, 1991).

1976b *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Seuil, Paris (trad. it. *Maupassant : la semiotica del testo, esercizi pratici*, Centro scientifico editore, Torino, 1995).

1983 *Du Sens II – Essais sémiotiques*, Seuil, Paris (trad. it. *Del senso 2*, Bompiani, Milano, 1994).

GREIMAS, ALGIRDAS J. E COURTÈS, JOSEPH

1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, La Casa Usher, Milano, 1986).

GREIMAS, ALGIRDAS J. E FONTANILLE, JACQUES

1991 *Sémiotique des passions: des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil (trad. it. *Semiotica delle passioni : dagli stati di cose agli stati d'animo*, Bompiani, Milano, 1996).

GRUSIN, RICHARD

2004 "Premediation", *Criticism*, 46(1): 17-39.

HAGE, GHASSAN

2003 "'Comes a Time We Are All Enthusiasm': Understanding Palestinian Suicide Bombers in Times of Exigophobia", *Public Culture* 15 (1): 65-89.

HALLIDAY, MICHAEL A.K.

1994 *An Introduction to Functional Grammar*, Arnold, London-Sidney.

HARAWAY, DONNA

1989 "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse", *Differences*, 1(1) (trad.it. "Biopolitica dei corpi postmoderni: la costituzione del sé nel discorso sul sistema immunitario" in *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitica del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995).

HJELMSLEV, LOUIS

1954 "La stratification du langage" in *Word*, 10: 163-188 (trad. it. "La stratificazione del linguaggio" in *Saggi linguistici*, Unicopli, Milano, 1988).

1957 “Pour une sémantique structurale” in *TCLC*, XII [1959] (trad. it. “Per una semantica strutturale” in *Saggi di linguistica generale*, Pratiche, Parma, 1981).

HOBBSAWM, ERIC E RANGER, TERENCE (EDS.)

1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987).

HUNTINGTON, SAMUEL

1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York (trad. it. *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 1997).

INTROVIGNE, MASSIMO

2004 *Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa*, Piemme, Casale Monferrato.

IVANOV, VJAČESLAV V., LOTMAN, JURIJ M., PIATIGORSKIJ, ALEKSANDR M., TOPOROV, VLADIMIR N. E USPENSKIJ, BORIS A.

1973 “Tezisy k semiotičeskomu izučeniju kul'tur (v primenenii k slavjanskim tekststam)” in MAYENOWA, M. R. *Semiotyka i struktura test. Studia święcone VII między kongresowi slawistów*, Warszawa (trad. it. “Tesi per una analisi semiotica della cultura” in LOTMAN, JURIJ [2006]).

JAQUES, ELLIOT

1955 “Social systems as a defence against persecutory and depressive anxiety” in KLEIN, MELANIE, HEIMANN, PAULA E MONEY-KIRLE ROGER (EDS.), *New directions in psycho-analysis*, Tavistock Publications, London (trad. it. “Sistemi sociali come difesa personale contro l'ansia persecutoria e depressiva” in KLEIN, MELANIE, HEIMANN, PAULA E MONEY-KIRLE ROGER (EDS.), *Nuove vie della psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano, 1966).

KAHN, HERMAN

1962 *Thinking about the Unthinkable*, Horizon Press, New York.

KANTOROWICZ, ERNST H.

1957 *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Theology*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989).

KELLER, WILLIAM W. E MITCHELL, GORDON R. (EDS.)

2006 *Hitting First. Preventive Force in U.S. Security Strategy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

KENDRA, JAMES E WATCHENDORF, TRICIA

2003 “Elements of Community Resilience in the World Trade Center Attack”, *Thrust Area 3: Earthquake Response and Recovery*: 97-103.

KERR, THOMAS J.

1983 *Civil Defense in the U.S.: Banaid for a Holocaust?*, Westview Press, Boulder, Colo.

KHOSROKHAVAR, FARHAD

1995 *L'Islamisme et la mort, le martyre révolutionnaire en Iran*, L'Harmattan, Paris.

2002 *Le nouveaux martyrs d'Allah*, Flammarion, Paris (trad. it. *I nuovi martiri di Allah*, Bruno Mondadori, Milano, 2003).

KIPPENBERG, HANS G.

2004a "Introduzione" in SEIDENSTICKER, TILMAN E KIPPENBERG, HANS G. (EDS.) trad. it.

2004b "Terrore come servizio divino: la Guida spirituale come fondazione e coordinamento degli atti di violenza dell'11 settembre" in SEIDENSTICKER, TILMAN E KIPPENBERG, HANS G. (EDS.) trad. it.

LAKOFF, ANDREW

2007 "Preparing for the Next Emergency", *Public Culture*, 19(2): 247-271.

LAPLANCHE, JEAN E PONTALIS JEAN-BAPTISTE

1967 *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaire de France, Paris (trad. it. *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Bari-Roma, 1981).

LAVANCO, GIOACCHINO (ED.)

2003 *Psicologia dei disastri. Comunità e globalizzazione della paura*, Franco Angeli, Milano.

LAVANCO, GIOACCHINO E NOVARA, CINZIA

2003 "Disastri, catastrofi ed emergenze: analisi dei maggiori contributi" in LAVANCO, GIOACCHINO (EDS.).

LEMMON, EDWARD J.

1965 *Beginning Logic*, Thomas Nelson and Sons Ltd., London (trad. it. *Elementi di logica*, Laterza, Roma-Bari, 1986).

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

1947 *Les structure elementaire de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 2003).

1967 "Preface à la deuxième édition" in Lévi-Strauss, Claude (1947).

LINDBERGH, CHARLES

1970 *The Wartime Journals of Charles A. Lindbergh*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.

LOSURDO, DOMENICO

1999 "La crisi del processo di emancipazione degli ebrei: per un'analisi comparata" in BURGIO, ALBERTO (ED.).

LOTMAN, JURIJ M.

1985 *La semiosfera*, Marsilio, Venezia.

1993 *Kul'tura i vzryv*, Gnosis, Moskva (trad. it. *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Feltrinelli, Milano, 1993).

1998 "Ochota za ved'mami. Semiotica stracha" (1988-89), in *Semeiotike. Trudy po znakovym sistemam*, 26: 61-81 (trad. it. "La caccia alle streghe. Semiotica della paura", a cura di Silvia Burini e con una nota introduttiva, prepubblicata in E/C. Rivista dell'Associazione Italiana Studi Semiotici on line, 2008).

2006 *Tesi per una semiotica della cultura*, a cura di Franciscu Sedda, Meltemi, Roma.

- LOTMAN, JURIJ M. E USPENSKIJ, BORIS A.  
1975 *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano.
- LUHMANN, NIKLAS  
1981 *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Surkhamp, Frankfurt (trad. it. *La differenziazione del diritto: contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*, Il Mulino, Bologna, 1990).  
1991 *Soziologie des Risikos*, Walter de Gruyter & Co., Berlin (trad. it. *Sociologia del rischio*, Edizioni scolastiche Bruno Mondadori, Milano, 1996).
- LYONS, JOHN  
1969 *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge University Press, London (trad. it. *Introduzione alla linguistica teorica. II La grammatica*, Laterza, Roma-Bari, 1981).  
1977 *Semantics: I*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Manuale di semantica. I. Sistemi semiotici*, Laterza, Roma-Bari, 1980).
- MANETTI, GIOVANNI, MAGLI, PATRIZIA E VIOLI, PATRIZIA (EDS.)  
1992 *Semiotica: storia, teoria, interpretazione: saggi intorno a Umberto Eco*, Bompiani, Milano.
- MBEMBE, ACHILLE  
2003 "Necropolitics" in *Public Culture*, 15(1): 11-41.
- MIRZOEFF, NICHOLAS  
1999 *An Introduction to Visual Culture*, Routledge, London (trad. it. *Introduzione alla cultura visuale*, Meltemi, Roma, 2002).
- NANCY, JEAN-LUC  
1999 *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris (trad. it. *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001).
- NEIMAN, SUSAN  
2002 *Evil in Modern Thought*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- NUSSBAUM, MARTHA  
2001 *Upheavals of Thought : the Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. It. *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004).  
2004 *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma, 2005).
- OLIVIERIO, FERRARIS ANNA  
2003 "Resilienti: la forza è con loro", *Psicologia contemporanea*, 179: 18-25.
- PAOLUCCI, CLAUDIO  
2007 "Da che cosa si riconosce la semiotica interpretativa" in PAOLUCCI, CLAUDIO (ED.).
- PAOLUCCI, CLAUDIO (ED.)  
2007 *Studi di semiotica interpretativa*, Bompiani, Milano.

PAPE, ROBERT

2005 *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, Random House, New York.

PEIRCE, CHARLES S.

CP *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, voll. I – VI edited by C. Hartshorne and P. Weiss, 1931-1935, voll. VII – VIII edited by A.W. Burks, 1958, Belknap Press, Cambridge, (Mass) (trad. it. parziale a cura di Massimo Bonfantini in *Opere*, Bompiani, Milano, 2003).

PEZZINI, ISABELLA

1998 *Le passioni del lettore. Saggi di semiotica del testo*, Milano, Bompiani.

2008 “Passioni, segni e valori nei modelli culturali”, prepubblicata in E/C. Rivista dell’Associazione Italiana Studi Semiotici on line, 2008.

PLACANICA, AUGUSTO

1985 *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Einaudi, Torino.

POPPER, KARL

1969 *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna, 1977).

POZZATO, MARIA P.

2001 *Semiotica del testo. Metodi, autori, esempi*, Carocci, Roma.

POZZATO, MARIA P. (ED.)

1989 *L’idea deforme. Le interpretazioni esoteriche di Dante*, Bompiani, Milano.

PRATI, GABRIELE

2006 “La resilienza di comunità” reperito il 10 ottobre 2008 dal sito di psicologia dell’emergenza dell’Università di Bologna

<http://emergenze.psice.unibo.it/pubblicazioni/index.htm>.

PRODI, PAOLO

1999 *Introduzione allo studio della storia moderna* (con la collaborazione di Giancarlo Angelozzi e Carla Penuti), Il Mulino, Bologna.

QUINE, WILLARD V.O.

1951 “Two Dogmas of Empiricism”, in *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard (1953) (trad. it. *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma, 1966).

RECALCATI, MASSIMO

2007 “Paranoia e ambivalenza” in FORTI, SIMONA E REVELLI, MARCO (EDS.).

RICŒUR, PAUL

2000 *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, Paris (trad. it. *La memoria, la storia, l’oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003).

ROONEY, ANDREW A.

1962 *The Fortunes of War*, Little, Brown and Company, Boston.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES

“Lettre à François-Marie Arouet de Voltaire (18 août 1756)” in *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, Genève, 1967 (trad.it. “Lettera a Voltaire sul disastro di Lisbona” in TAGLIAPIETRA, ANDREA (ED.)).

SACCO, LEONARDO

2005 *Kamikaze e shahid. Linee guida per una comparazione storico-religiosa*, Bulzoni Editore, Roma.

SAID, EDWARD

1978 e 1994 *Orientalism*, Pantheon Books, New York (trad. it. *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 1999).

2001 “The Clash of Definitions” in *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*, Grant, London.

SAUSSURE, FERDINAND DE

1922 *Cours de linguistique générale*, Payot, Lausanne-Paris (trad. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 1983<sup>15</sup>).

2002 *Écrits de linguistique générale*, Éditions Gallimard, Paris (trad. it. *Scritti inediti di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 2005).

SCHMITT, CARL

1922 *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Verlag von Dunker & Humblot, Munchen (trad. it. “Teologia politica” in *Le categorie del “politico”: saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1972).

1963 *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, D&H, Berlin (trad. it. *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi edizioni, Milano, 2005).

SCHOCH-SPANNA, MONICA

2004 “Bioterrorism. US Public Health and a Secular Apocalypse”, *Anthropology Today*, 20(5): 8-13.

SEDDA, FRANCISCU

2006 “Imperfette traduzioni” in LOTMAN, JURIJ (2006).

SEIDENSTICKER, TILMAN

2004 “L’Islam secondo le istruzioni della Guida spirituale” in SEIDENSTICKER, TILMAN E KIPPENBERG, HANS G. (EDS.) trad. it.

SEIDENSTICKER, TILMAN E KIPPENBERG HANS, G. (EDS.)

2004 *Terror im Dienste Gottes. Die «Geistliche Anleitung» der Attentäter des 11. September 2001*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main (trad. it. a cura di Pier Cesare Bori *Terrore al servizio di Dio. La “guida spirituale” degli attentatori dell’11 settembre 2001*, Verbarium Quodlibet, Macerata, 2007).

2006 *The Handbook: Annotated Translation and Interpretation of the Attackers’ Spiritual Manual*, Equinox Publishing, Oakville.

SEMELIN, JACQUES

2005 *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Editions du Seuil, Paris (trad. it. *Purificare e distruggere. Usi politici dei massacri e dei genocidi*, Einaudi, Torino, 2007).

SEN, AMARTYA

2006 *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Norton and Company, New York-London (trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006).

SONTAG, SUSAN

1965 "The Imagination of Disaster" in *Against Interpretation*, Farrar, Straus & Giroux, New York (trad. it. "L'immagine del disastro" in *Contro l'interpretazione*, Mondadori, Milano, 1998).

STURKEN, MARITA

1997 *Tangled Memories. The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

2001 "Desiring the Weather: El Niño, the Media, and California Identity", *Public Culture*, 13(2): 161-189.

TAGLIAPIETRA, ANDREA

2004 "Introduzione" in TAGLIAPIETRA, ANDREA (ED.).

TAGLIAPIETRA, ANDREA (ED.)

2004 *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano.

TERKEL, STUDS

1984 *"The Good War": An Oral History of World War II*, Ballantine, New York.

VIOLI, PATRIZIA

1992 "Le molte enciclopedie" in MANETTI, GIOVANNI, MAGLI, PATRIZIA E VIOLI, PATRIZIA (eds.).

1997 *Significato ed esperienza*, Bompiani, Milano.

1999 "A Semiotics of Non-Ordinary Experience. The Case of Japanese Culture", *Versus*, 86/87: 243-280.

2006 "Storie di donne in una società post-traumatica", *Versus*, 100/101: 135-175.

2007 "Lo spazio del soggetto nell'enciclopedia" in PAOLUCCI, CLAUDIO (ED.).

WEINGARTNER, JAMES J.

1992 "Trophies of War: U.S. Troops and the Mutilation of Japanese War Dead, 1941-1945", *Pacific Historical Review*, 61 (1): 53-67.

WHITE, HAYDEN

2000 "Catastrophe, Communal Memory, and Mythic Discourse: The Uses of Myth in the Reconstruction of Society" in STRÅTH, BO (ED.) *Myth and Memory in the Construction of Community: Historical Patterns in Europe and Beyond*, PIE-Peter Lang, Brussels-New York (trad. it. "Catastrofe, memoria comune e discorso mitico" in WHITE, HAYDEN *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, Carocci, Roma, 2006).

WITTGENSTEIN, LUDWIG

1961 *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964).

WRIGHT, COLIN

2008 “Sovranità, legge marziale e media: la rappresentazione degli obiettori di coscienza” in GRANDI, ROBERTO E DEMARIA, CRISTINA (EDS.), *Marketing delle guerre e rappresentazione dei conflitti*, Bononia University Press, Bologna.

ŽIŽEK, SLAVOJ

2002 *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, London (trad. it. *Benvenuti nel deserto del reale*, Meltemi, Roma, 2002).

### **Dizionari**

DELI – Dizionario etimologico della lingua italiana di Manlio Cortellazzo e Paolo Zolli, Zanichelli, Bologna, I edizione.

Devoto e Oli – Il dizionario della lingua italiana, Le Monnier, Firenze, I edizione.

Lo Zingarelli 2008 – Dizionario della lingua italiana di Nicola Zingarelli, Zanichelli, Bologna, XII edizione.

Dizionario italiano Sabatini Coletti, Firenze, Giunti, 1997, XV edizione.