Il tempo del profeta: ira e segregazione

di Jacob Aboukhalil

Nelle sue varie declinazioni, il gesto del peripherein produce lo Straniero, termine che designa ciò che è al contempo esterno ed estraneo. Tale esperienza condanna il soggetto a una particolare forma di esilio psichico: nel diventare bandito, egli si avvia verso la propria dissoluzione. Il sentimento di ingiustizia che ne deriva funge da innesco per deflagrazioni d'ira monotematiche, segnate da una contraddizione fatale: il momento di massima affermazione coincide con la sua stessa eclissi.

> Ciò che un tempo era il fatto religioso nella sua semplicità, una certa comunicazione del fedele col sacro, essi ne fanno un'arma contro la disperazione e l'umiliazione: gli *zar* e i *loa*, i Santi della Santeria discendono in loro, governano la loro violenza e la sprecano in *trances* sino all'esaurimento.
>
> (Sartre, 1962: LVI, LVII)

Periferia deriva da *peripherein,* un verbo che "in greco antico significa letteralmente tracciare una circonferenza, disegnare una linea che divide un esterno e un interno" (Petrillo, 2013: 11). Si tratta di un gesto gravido di conseguenze, che delimita due campi: il cerchio risultante è un'entità geometrica determinata, un "ordine del mondo" (*Ibidem*), mentre quello che ne rimane fuori è *tutto il resto*, uno spazio geometricamente non definibile, una realtà eterogenea e individuabile solo per difetto.

Un simile gesto viene evocato da Foucault quando descrive quel fenomeno massiccio che segnò l'Europa a partire dal XVI secolo e che egli definisce "grande internamento" (Foucault, 2011: 161). Se la lebbra sparisce gradualmente dall'Europa, i valori e le immagini legati al personaggio del lebbroso, così come i luoghi in cui i malati venivano precedentemente segregati, si mantengono invece intatti. Il posto lasciato vuoto viene occupato dagli *internati*, una nuova categoria dell'ordine classico, che consiste di "un

popolo stranamente mescolato e confuso" (ivi: 127), "un amalgama abusivo di elementi eterogenei" (ivi: 126): la comunità di lavoro borghese respinge "come in un altro mondo, tutte le forme dell'inutilità sociale", in un'epocale "proscrizione dell'ozio" (ivi: 150).

L'internamento del XVII secolo, che nei termini di misura economica e come precauzione sociale rappresenta una vera invenzione, sancisce così "una nuova forma di sensibilità alla miseria" (ivi: 130). Se nel Medioevo l'altrove del folle aveva accezione mistica e finanche divina, ora appare come desacralizzato, effetto del giudizio morale di inutilità. Quello dell'internamento non è dunque un gesto semplice, il suo significato non si esaurisce al campo della medicina, né è senza conseguenze: esso assume piuttosto il valore di una condanna che fa dell'internato un soggetto morale, la cui segregazione lo determina come *bandito*, significante in cui confluiscono la condizione di "esilio" (ivi: 123) e l'identificazione di un criminale: queste due accezioni appaiono qui come fuse, indistinguibili l'una dall'altra. Già Foucault nota una certa "somiglianza tra gli internati del XVIII secolo e il nostro personaggio contemporaneo dell'*asociale*" (ivi: 160). Nella periferia contemporanea, dalle forme variegate, "le vite di scarto [...] si agitano confusamente sospese tra una criminalità vissuta come elemento normale del quotidiano e una percezione di condanna ineluttabile" (Petrillo, 2013: 53).

Il gesto dell'internamento "non isolava degli stranieri misconosciuti e troppo a lungo dissimulati sotto l'abitudine; esso ne creava" (Foucault, 2011: 160). In una formula, la segregazione "suscita lo Straniero" (ivi: 161), termine che designa all'un tempo l'estraneo e l'esterno, l'abitante segregato di questo altrove: egli, a ben vedere, costituisce il prodotto della segregazione e non il suo presupposto.

Il bandito occupa un posto "liminare" (ivi: 70). Questi si trova

> «rinchiuso» alle «porte» della città: la sua esclusione deve racchiuderlo; se egli non può e non deve avere altra prigione che la «soglia» stessa, lo si trattiene sul luogo di passaggio. È posto all'interno dell'esterno e viceversa (*Ibidem*).

Man mano che realizza la sua condizione, il bandito si fa sfuggente, si ritira progressivamente dalla scena del mondo. Si avverte come sbiadito, evanescente, in un'eclissi inesorabile che si conclude in una specie di dissoluzione. Percepisce come uno scivolamento, un allontanamento progressivo. Teme di *cadere in un buco*[1] il cui orizzonte

[1] Un ragazzo, ospite di una struttura di accoglienza per stranieri, chiese di parlare della paura di "cadere in un buco". Ne era terrorizzato. Alla mia richiesta di spiegare meglio cosa intendesse, lui iniziò a parlare di "una vita al buio": "nessuno mi ascolta, nessuno mi vede. A volte mi sembra di scivolare in un buco nero dove non

degli eventi è rappresentato dal "punto zero della speranza" (Žižek, 2017: 9): oltrepassata questa soglia, la condanna all'esilio appare definitiva. La speranza di una risposta da parte dell'Altro mantiene aperto un orizzonte di possibilità. Via via che questo si restringe, la ricerca di un segno di riconoscimento si fa più affannosa e disperata. L'esperienza della segregazione traghetta il soggetto come in un'altra scena segnata da un'atmosfera di ineluttabilità: egli rinuncia così "a farsi riconoscere" (Lacan, 1974: 273).

In quanto soggetto morale, il bandito è innanzitutto un soggetto colpevole. La sua colpa, si noti, lo precede ed è connaturata alla segregazione: la mancanza di autorizzazione rende il vivere stesso una violazione. Per questa ragione la condizione esistenziale del bandito è affine alla figura clinica della melanconia in quanto "scissione tra l'esistenza e il senso" (Recalcati, 2019: 14): la segregazione – che avvenga nella forma dell'internamento o meno – fa del soggetto un'esistenza di scarto. Freud riconosce che una "accentuazione di questo senso di colpa inconscio può trasformare gli uomini in delinquenti" (Freud, 1979: 514) e dedica a questo tema un lavoro specifico (Freud, 1976: 651). In questi casi la colpa non deriverebbe dall'aver compiuto il misfatto; essa piuttosto avrebbe un'origine antecedente: la colpa "di questo atto non è l'effetto bensì la causa" (Freud, 1979: 514). L'azione illecita recherebbe un effetto di "sollievo psichico" (Freud, 1976: 651) in chi, tormentato da un senso di colpa di origine sconosciuta, trova nell'atto criminoso un'attribuzione specifica, circoscrivibile e, dunque, mitigatrice. Se secondo il padre della psicoanalisi, tuttavia, l'origine del senso di colpa è da ricercarsi nel complesso edipico e va intesa come una reazione ai due propositi criminosi originari (il parricidio e l'incesto), nel caso del bandito la colpa sembra avere radici differenti: essa si dà piuttosto come "dolore di esistere" (Lacan, 2002: 777), derivato dalla forclusione del senso quale mediatore tra l'esistenza e l'essere.

Bisogna notare che "lungi dal dimostrare, nei confronti del proprio ambiente, quella docilità e sottomissione che sarebbe l'unico atteggiamento adeguato per persone così indegne" (Freud, 1976: 108), il bandito denuncia a gran voce di essere innanzitutto vittima di una grave ingiustizia: egli è animato "da una costellazione psichica di rivolta" (*Ibidem*). La categoria del "*danno*" (Lacan, 2007: 32, corsivo mio) e quella della "*rivendicazione*" (*Ibidem*, corsivo mio) appaiono legate nel pensiero di diversi autori. Si pensi a Spitz quando conclude che

> la povertà dei rapporti infantili si traduce nella penuria dei rapporti sociali.

può più arrivare nessuno: ho paura di sparire, ma se sparisco allora divento cattivo".

> Privati del cibo affettivo che era loro dovuto, ricorreranno alla sola via che loro resta, la violenza, la distruzione di un ordine sociale di cui sono vittime. Lattanti senza amore diventeranno adulti pieni di odio (Spitz, 2009: 142).

Anche Winnicott ha messo in relazione il fenomeno della *tendenza antisociale* con un'esperienza di *deprivazione* familiare (Winnicott, 1986). Secondo l'autore, il bambino che non ha ricevuto a tempo debito quel senso di sicurezza necessario al suo sviluppo emozionale cercherà, se nutre qualche speranza, una "stabilità esterna senza la quale può impazzire" (ivi: 147). Winnicott specifica che deprivazione e privazione non sono significanti interscambiabili in quanto nella deprivazione: "vi è stata la perdita di qualcosa di buono che ha svolto un ruolo positivo nell'esperienza del bambino fino ad un certo momento e che è stato poi ritirato" (ivi: 157).

Tra i casi esaminati da Fanon tra il 1954 e il 1959, in un'Algeria segnata dalle agitazioni della decolonizzazione, emerge che il *sentimento di ingiustizia* è una costante tra le vittime di tortura da lui intervistate (Fanon, 1962: 233). Molte di queste presentano un quadro psichiatrico noto come *depressione agitata*, in cui lunghi periodi di isolamento si alternano a esplosioni di un'ira incontenibile:

> sono malati tristi, senza ansia reale, depressi, confinati la maggior parte del tempo nel letto, che sfuggono il contatto, e, bruscamente, svilupperanno un'agitazione violentissima di cui è sempre difficile capire il significato (*Ibidem*).

In particolare, questo si registrava nelle vittime di quelle torture inflitte per *prevenzione*, principio che si applicava, in alcune regioni, anche alla repressione. È il caso di Rivet, un villaggio algerino divenuto teatro, nel 1956, di una carneficina: quaranta uomini, strappati dal letto, furono assassinati dalle milizie francesi solo perché "le regioni circostanti cominciavano ad agitarsi" (ivi, 234) e i coloni volevano scongiurare l'ipotesi di essere colti di sorpresa. Questo episodio venne evocato da un algerino di quattordici anni, colpevole, insieme ad un connazionale, dell'assassinio di un giovane francese, loro amico: quando gli fu chiesto di rendere ragione di un gesto così estremo[2], entrambi, animati da un forte sentimento di rivendicazione, sottolinearono che dei francesi nessuno era stato

[2] Alunni di una scuola elementare, usavano trascorrere i pomeriggi sulla collina in compagnia dell'amico francese. La storia vuole che un giorno, senza il benché minimo preavviso, i due decisero di condurlo sulla solita collina e di ucciderlo a coltellate. Durante le interviste, ammisero di aver commesso il delitto.

arrestato per i crimini commessi: qualcosa si doveva pur fare, “allora si è detto con X... che bisognava ammazzare un europeo” (*Ibidem*). Episodi di questo genere convincono Fanon che, per comprendere le ragioni di tale violenza, non si può ignorare “l'atmosfera di guerra totale che regna in Algeria” (ivi, 221). Questa situazione, unita al generalizzarsi di pratiche disumane, e “all'impressione che ha la gente di assistere ad una vera apocalisse” (ivi, 203), porta il colonizzato a porsi la domanda: «chi sono io in realtà?» (ivi, 202).

Amok è un termine di origine malese che designa una sindrome caratterizzata da una follia rabbiosa, una “specie di idrofobia umana” (Zweig, 2004: 56) che si presenta improvvisa e apparentemente insensata in individui generalmente “apatici, indifferenti, spenti” (*Ibidem*):

> all'improvviso balza in piedi, afferra il pugnale e corre in strada... corre sparato come una freccia, sempre dritto, senza deflettere... senza sapere dove... Chi gli si para davanti, essere umano o animale, viene trafitto dal suo *kris*, e l'orgia di sangue non fa che eccitarlo maggiormente... Mentre corre, ha la schiuma alle labbra e urla come un forsennato (ivi: 57).

George Devereux rubrica tale sindrome tra i disturbi etnici, definiti così in quanto culturalmente situati, con una duplice accezione: da un lato, essi rispecchiano le difese e i sintomi, le modalità di sofferenza offerte dalla cultura; dall'altro, si configurano come un prodotto della cultura stessa. A tal proposito, Devereux afferma che tali disturbi riflettono il *grado di orientamento psicologico* della cultura, ovvero indicano “in quale misura la società nel suo insieme tiene conto dell'individuo e della sua personalità” (Devereux, 2007: 47). L'*amok*, a tal proposito, si sviluppa di solito in una “atmosfera afosa, soffocante, che pesa sui nervi come un temporale, finché, prima o poi, saltano” (Zweig. 2004: 56). Rappresenta l'ultima opzione rimasta a chi si trova in situazioni disperate e si conclude, di norma, con la morte dell'invasato. È il destino che attende il protagonista del romanzo di Zweig, il quale, al termine della sua corsa forsennata, si getta nell'oceano. Ciò che Devereux sottolinea con particolare enfasi è l'aspetto di *de-differenziazione*, di *disindividualizzazione* che caratterizza tali disturbi e si spinge ad affermare che “il malese che corre l'*amok* cessa di essere un individuo” (Devereux, 2007: 62). Nonostante l'autore affermi in modo inequivocabile che l'*amok* possa scaturire dalle cause più disparate, ciò che contraddistingue i disturbi etnici è la *depersonalizzazione*. Il venire meno del soggetto, la sua disfatta si danno in una deflagrazione che invade con violenza il campo dell'Altro, in

un gesto che reclama e rinnega simultaneamente la condizione umana, in una contraddizione esplosiva (Sartre, 1962: LVII).

L'ira, nella semplice esplosione, si dà come dissipazione. Essa può forse assumere forme più complesse, ma allo stadio zero si esprime come scarica, "pura estroversione" (Sloterdijk, 2019: 78). Se da un punto di vista economico è concepibile come "una forma intensa di raccolta e trasmissione di energia" (*Ibidem*), bisogna altresì riconoscere che la sua deflagrazione costituisce il gesto disperato di un soggetto che tenta di aprire un varco nel campo dell'Altro. Poiché, tuttavia, l'accesso al piano simbolico del riconoscimento appare precluso al *bandito* in quanto tale, questi non potrà che rifluire, nelle forme più distruttive, verso quel buco nero al quale è condannato.

La deflagrazione dell'ira si manifesta all'irato come "immagine di dislocazione corporale" (Lacan. 1974: 97). «Mi vedo da fuori», «divento rabbia», «esco di testa» sono alcune delle espressioni che in effetti descrivono la condizione dell'Io in queste circostanze: "tutt'uno con l'impulso" (Sloterdijk, 2019: 20) questi è, al contempo, mero spettatore di forze

> monotematiche [che] esigono l'uomo per intero. [...] Nella pura ira non c'è un'intricata vita interiore, né un mondo psichico nascosto. [...] Dove l'ira divampa c'è il guerriero nella sua interezza (ivi: 19, 20).

In questo senso l'irato ricorda le figure epiche dell'epoca più antica della scrittura, in cui è assente un'istanza che domina gli affetti. Nell'accesso d'ira, "non sembra esserci alcun principio egemonico interno, nessun «Io» coerente a garanzia dell'unità e dell'autocomprensione del campo psichico" (*Ibidem*). Le personalità così delineate appaiono

> del tutto prive delle caratteristiche che contraddistinguono la soggettività intesa in senso classico; in particolare, l'interiorità riflettente, il monologo intimo e lo sforzo, diretto dalla coscienza, volto al controllo degli affetti (ivi: 21).

Thymós è la parola greca che indica quell'organo che si troverebbe nel petto degli eroi e degli uomini da cui ha origine il grande ribollimento. Indica "il focolare di moto [*Regungsherd*] dell'Io orgoglioso e, allo stesso tempo, il «senso» ricettivo per mezzo del

quale gli appelli degli dèi si manifestano ai mortali" (ivi: 22). L'ira di Achille, *menis*, è un'ira divina, "mediatrice fra gli immortali e i mortali" (ivi: 17), conduce l'*heros* sul campo di battaglia là dove vuole la profezia, dove l'ira divamperà massimamente. L'irato "vive una sorta di presente numinoso" (ivi: 19): "il dio del campo di battaglia parla al guerriero attraverso l'impeto" (*Ibidem*).

> L'eroe è, per così dire, un profeta cui tocca il compito di realizzare il messaggio della sua forza proprio lì sul posto. [...] Se la forza si presenta, il suo protetto deve andare con lei (*Ibidem*).

Il sostantivo *berserkr*, riferito a un feroce guerriero del mondo norreno, ha un'etimologia non univoca: una soluzione si fonda sulla radice *ber-* indicante l'orso e rinvia all'immaginario di un guerriero coperto della pelliccia dell'animale, di cui eredita l'animo furente; un'altra si può costruire a partire dall'aggettivo *berr*, traducibile con "nudo": tali guerrieri, in effetti, non amavano proteggersi con scudi e corazze e usavano affrontare i nemici a torso scoperto. Si deve a Georges Dumezil l'espressione "guerriero-belva", che secondo alcuni ben descrive l'efferatezza del *berserkr*, senza tradire il significato esatto della parola norrena. I *berserkir*, un battaglione di guerrieri votati al dio Odino, erano soliti combattere in uno stato di furore incontrollato *(berserkgangr)* e di *trance* tali da renderli insensibili al dolore, nonché inarrestabili. La forma onomastica protogermanica del sostantivo "Odino" rimanda al significato di "*furor poeticus*" (Samson, 2016: 7). Odino è a tutti gli effetti un "veggente" (Dumézil, 1974: 54), è *colui che sa*[3] e fa dono del suo potere di metamorfosi ai suoi guerrieri. L'invasamento del *berserkr* non si può ridurre ad una mera eccitazione nervosa; la sua mania, espressione dell'ispirazione alla forza divina (una sorta di possessione), "porta il soggetto ad esprimersi in forma poetica" (Samson, 2016: 7): nel *berserkgangr*, la furia divina, è lo stesso Odino ad esprimersi per il tramite del suo guerriero, il *berserkr*.

Bibliografia

Devereux G., *Normale e anormale*, in *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando, Roma 2007.
Dumezil G., *Gli déi dei germani*, Adelphi, Milano 1974.
Fanon F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962.
Foucault M., *Storia della follia nell'età classica*, Bur Rizzoli, Milano 2011.
Freud S., *Lutto e melanconia (1915)*, in *OSF Vol. 8*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

[3] "Io so", dice Odino negli havamal (*Ibidem*)

Freud S., *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico (1916)*, in *OSF Vol. 8*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

Freud S., *L'Io e l'Es (1922)*, in *OSF Vol. 9*, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

Lacan J., *L'aggressività in psicoanalisi*, in *Scritti. Vol. I*, Einaudi, Torino 1974.

Lacan J., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti. Vol. I*, Einaudi, Torino 1974.

Lacan J., *Kant con Sade*, in *Scritti Vol. II*, Einaudi, Torino 2002.

Lacan J., *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)*, Einaudi, Torino 2007.

Petrillo A., *Peripherein. Pensare diversamente la periferia*, FrancoAngeli, Milano 2013.

Recalcati M., *Le nuove melanconie. Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

Samson V., *I berserkir. I guerrieri-belve nella Scandinavia antica, dall'Età di Vendel ai Vichinghi. (VI-XI secolo)*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2016.

Sloterdijk P., *Ira e tempo*, Marsilio Editori, Venezia 2019.

Spitz René A., *Il primo anno di vita del bambino,* Giunti Editore, Milano 2009.

Winnicott D. W., *Il bambino deprivato. Le origini della tendenza antisociale*, Raffaello Cortina, Milano 1986.

Zweig S., *Amok*, Adelphi, Milano 2004.

Žižek S., *Il coraggio della disperazione. Cronache di un anno agito pericolosamente*, Ponte alle Grazie, Milano 2017.

Jacob Aboukhalil, psicologo, psicoterapeuta ad orientamento psicoanalitico. Si interessa degli intrecci tra la clinica e il campo sociale.

Parole chiave: segregazione, ira, disturbi etnici, tendenza antisociale