

PAURA

*intellettuali e artisti
sulle angosce del nostro tempo*

a cura di
Rosalba de Filippis



Edizioni della **Meridiana**

La richiesta di scrivere sul tema delle paure giovanili sollecita fortemente le categorie della mia disciplina di studio, l'antropologia culturale. La paura è infatti un sentimento sociale, che si determina e si articola attraverso il filtro delle categorie culturali con le quali ordiniamo il mondo e l'esperienza. È lo specchio della qualità dei nostri valori e delle nostre relazioni quotidiane. Come vedremo, però, la paura è molto difficile da studiare con i metodi dell'antropologia, vale a dire attraverso un approccio etnografico. Le ricerche esistenti sul tema sono prevalentemente di due tipi. Da un lato ricerche di natura quantitativa e sondaggistica, che si basano sull'idea che le paure possano essere ricondotte a opinioni stereotipe esplicitamente formulate ("paura del futuro", "di non trovare lavoro", "di subire furti" ecc.) e che per questo sono destinate a rimanere in superficie, o meglio a confermare semplicemente i più vietati stereotipi del senso comune. Dall'altro lato vi sono lavori teorici che tentano di porre in relazione il tema della paura con i mutamenti dell'esperienza sociale nel mondo contemporaneo massificato e globalizzato. Mi riferisco a contributi di maestri del pensiero contemporaneo come Zygmunt Bauman o Marc Augé¹, che per quanto stimolanti non si basano però su ricerche empiriche: ci dicono più sul disagio degli intellettuali di fronte alla realtà contemporanea che non sulle reali esperienze e paure di specifici soggetti sociali. Tanto meno sui "giovani", assunti spesso in questo tipo di produzione saggistica più come una categoria mitica che come insieme (altamente differenziato e articolato) di concreti attori sociali.

¹ Z. Bauman, *Paura liquida*, trad. it., Laterza, Bari 2008. M. M. Augé, *Le nuove paure. Che cosa temiamo oggi?*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2013.

D'altra parte, come detto, non c'è cosa più difficile da studiare che la paura. Si tratta di un sentimento complesso, difficile da comunicare, che non si manifesta in forme dirette, consapevoli e trasparenti. Servirebbe un approccio capace di coniugare l'osservazione partecipante etnografica con gli strumenti dell'interpretazione psicoanalitica. Non sono in grado di portare esempi virtuosi di questo tipo, e del resto non si tratta del mio campo specifico di ricerca. Nella pagine che seguono, mi concentrerò dunque su problemi di metodo, analizzando alcune diffuse teorie sulle "culture della paura" e auspicando, in definitiva, un approccio al problema meno ideologico e totalizzante di quello oggi prevalente.

Paure sbagliate?

La paura è di destra? Si attribuisce a Richard Nixon la massima secondo la quale «gli uomini reagiscono alla paura, non all'amore». E si pensa normalmente che le ondate di panico morale portino inesorabilmente l'opinione pubblica verso idee più conservatrici e verso soluzioni politiche autoritarie. Un libro di qualche anno fa, *The Culture of Fear* di Barry Glassner², analizzava il modo in cui negli Stati Uniti i media e la cultura di massa producono ondate di panico morale rispetto a pericoli di minore entità o talvolta del tutto immaginari. Ad esempio, alla fine degli anni Novanta gli americani erano convinti, a larga maggioranza, che i tassi di criminalità e di abuso delle droghe fossero in costante aumento, laddove le statistiche mostravano inequivocabilmente che erano assai diminuiti rispetto ai decenni precedenti. Ma soprattutto, le paure si indirizzavano su oggetti improbabili, in qualche modo creati da campagne medial: insetti killer, virus mutanti, sindromi psichiatriche più o meno inventate e così via. A ciò si accompagnava la forte tendenza ad attribuire ai

² New York, Basic Books, 1999.

fattori “sbagliati” una serie di problemi reali: ad esempio, l’altissimo tasso di omicidi che caratterizza l’America rispetto all’Europa era attribuito a vaghe sociopatie giovanili piuttosto che – com’è ovvio – alla libera circolazione delle armi da fuoco. Negli Stati Uniti queste forme di panico morale si innestano su quello che da tempo è stato chiamato uno “stile paranoide”, una particolare sensibilità verso tesi cospirative e complottiste che caratterizza la cultura politica del Paese³; ma certo anche in Europa non mancano esempi di questo tipo. Dopo l’11 settembre, poi, il tema privilegiato del panico morale è stato naturalmente il terrorismo nella sua connotazione islamica. Nella seconda edizione del suo libro (2009), Glassner fa rimarcare che le precedenti paure indotte culturalmente avevano tutto sommato effetti limitati: vendere più giornali, lanciare qualche prodotto, procurarsi un po’ di voti. Ma la paura del terrorismo islamico ha cambiato la politica americana in modo profondo e duraturo, portando «alla invasione di altri paesi, alla rinuncia ai diritti civili, all’autocensura, alla legittimazione della tortura dei prigionieri»: ha inoltre distratto l’opinione pubblica dai problemi interni, contribuendo fra l’altro all’esplosione della crisi finanziaria⁴. È lo scenario in cui l’Europa stessa sembra oggi immersa. Dopo gli attentati di Charlie Hebdo, del Bataclan e di Bruxelles e le minacce dell’Isis, l’Ue reagisce rischiando di annullare se stessa, con la sospensione di fatto già avviata del trattato di Schengen e l’innesco di tensioni interne senza precedenti. È interessante osservare che le strategie comunicative dell’Isis puntano in modo esplicito proprio sul sentimento della paura, giocando sul linguaggio dell’horror più che su quello della rivendicazione politica.

³ R. Hoffstadter, *The paranoid style in American politics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1965; si veda anche H. G. West, T. Sanders, eds., *Transparency and conspiracy: Ethnographies of suspicion in the new world order*, Duke University Press, Durham 2003;

⁴ B. Glassner, *The culture of fear. Updated for our post 9/11 world*, Basic Books, New York 2009, pp. XIV-XV

O meglio, nelle atrocità diffuse nei video la rivendicazione politica assume direttamente la forma “premoderna” di un terrore incorporato, di quella che Walter Benjamin chiamava «violenza mitica»⁵.

Il Leviatano globale

Nella prospettiva proposta da Glassner la paura è un sentimento sociale potente ma sostanzialmente irrazionale, che è facile suscitare negli individui e nelle masse attraverso campagne mediali ben orchestrate. Gli autori di queste campagne sono soggetti ben identificabili e mossi da interessi specifici: giornalisti, politici, commercianti che perseguono i loro obiettivi in modo consapevolmente mistificante. In una simile visione, le “masse popolari” appaiono come passivi bersagli di questi imprenditori della paura, facilmente suggestionabili e privi di autonomia di giudizio. Questo atteggiamento lo si ritrova in altre forme di teorizzazione della “cultura della paura”, nel quadro di critiche politiche radicali all’ordine globale neoliberista e alle politiche dell’“impero”, nel senso assegnato a questo termine dal fortunato libro di Negri e Hardt. Si legge ad esempio nell’introduzione a un’antologia di qualche anno fa dedicata appunto alle *Cultures of Fear*: «Le culture della paura hanno una base politica: emozioni negative come la paura o il terrore sono prodotte e sostenute al fine di governare le popolazioni all’interno degli spazi carcerari di società militarizzate». La paura non è soltanto un sottoprodotto della violenza o un inevitabile sintomo della guerra. Si tratta piuttosto di «un artefatto della storia, della società e della politica globale. Le culture della paura e gli stati di terrore sono strumenti affettivi di governo che attori militari, politici e amministrativi usano per tenere sotto controllo

⁵ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus*, trad. it., Einaudi, Torino 1976, p. 22.

le popolazioni»⁶. Per le autrici di questo scritto (che cito solo come rappresentative di una posizione largamente diffusa nel pensiero accademico radicale), è soprattutto la paura dell’“altro” a essere prodotta dalle “macchinazioni” degli stati neoliberisti: al fine di creare “regimi di confine” militarizzati e “stati d’eccezione permanenti” e, in definitiva, di giustificare l’imposizione del terrore sugli stessi “altri”.

Questo genere di teoria, che postula un Grande Fratello globale e impersonale, capace di plasmare in profondità il sentire e il volere della gente, rischia di sfociare a sua volta in una forma accentuata di complottismo. Come per ogni tesi del complotto, si basa certamente su elementi reali. In particolare, il meccanismo che consiste nel proiettare primordiali paure e connesse accuse di barbarie sui gruppi che sono contemporaneamente oggetto della nostra violenza è storicamente ben noto. È un meccanismo che ha caratterizzato in specie la relazione coloniale, impostando in termini mimetici il circuito di paura e violenza⁷. E non c’è dubbio, del resto, che specifici soggetti politici lancino consapevoli campagne di paura di un’alterità invadente e barbara per conquistare platee elettorali⁸. Ma tanto è interessante individuare gli specifici imprenditori della cultura della paura, quanto è inutile attribuirli genericamente a un Leviatano neoliberista globale, tutto volto a mistificare le coscienze al fine di militarizzare la società. In questa prospettiva la paura sarebbe una semplice arma ideologica subita passivamente dai cittadini: ancora una volta un sentimento irrazionale, dunque, un sintomo della nostra soggezione al potere.

⁶ U. Linke, D. T. Smith, “Fear: a conceptual framework”, in U. Linke, D.T. Smith, eds., *Cultures of fear. A critical reader*, Pluto Press, New York 2009, pp. 4-5.

⁷ M. Taussig, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, Routledge, London 1993.

⁸ Per una recente analisi di tali campagne nel contesto italiano si veda F. Battistelli, *La sicurezza e la sua ombra. Terrorismo, panico, costruzione della minaccia*, Donzelli, Roma 2016.

Le paure sono opinioni?

Se dunque per la destra la paura muove il mondo, per la sinistra essa non esiste se non come velo ideologico. Ma le cose non sono così semplici. Il problema di simili teorie totalizzanti è che postulano soggetti sociali puramente passivi e immediatamente influenzabili da qualsiasi propaganda mediale. È davvero così? Non sarà forse che le campagne di panico morale hanno tanta fortuna perché le persone sono già ben predisposte ad accoglierle? Altrimenti sarebbe facile smascherarle: basterebbe un appello alla razionalità per dissolverne la presa (a meno di non voler considerare le masse popolari come composte da idioti eterodiretti e influenzabili a piacimento; una tentazione che peraltro il pensiero “antagonista” ha sempre accarezzato, dalla Scuola di Francoforte in poi). Insomma, dietro le “culture della paura”, – fittizie, prodotte ad arte e strumentalmente, certo – vi sono reali esperienze culturali ed esistenziali degli attori sociali che occorre comprendere. Come studiarle, allora? Ho accennato in apertura di questo scritto a strumenti come questionari e sondaggi, che si pongono correttamente il problema della identificazione empirica delle paure diffuse, ma incorrono in due fondamentali problemi di metodo. In primo luogo, assumono la possibilità di indagare le paure riconducendole a espliciti enunciati verbali; secondo, per poter analizzare quantitativamente i dati, anticipano tali enunciati attraverso formulazioni standardizzate. Prendiamo un recente esempio: uno studio del 2015 promosso da Telefono Azzurro e condotto da Doxakids sulle «più grandi paure per il futuro» degli adolescenti italiani⁹. Attraverso questionari somministrati a seicento ragazzi dai 12 ai 18 anni, la ricerca giunge ad affermare che per il futuro i giovani italiani «temono “di non trovare lavoro” (37%), “di non avere successo nella vita” (29%), “di non completare gli studi” (16%), “di non riuscire a

⁹ <http://www.azzurro.it/it/telefono-azzurro-i-giovani-italiani-hanno-paura-del-futuro-e-non-si-sentono-al-sicuro>

farsi una famiglia” (10%)». Mentre, per il presente, temono di essere vittime di violenza: «1 su 5 teme di “essere aggredito a scuola” (20%), il 28% teme di “finire in un brutto giro di amicizie”, mentre il 14% di “trovarsi in pericolo per qualcosa che succede online”». Cosa significa tutto questo? Che alle ragazze e ai ragazzi oggetto dell’indagine è stato chiesto di dire sì o no ad alcune affermazioni stereotipate scelte dai ricercatori e largamente diffuse nel senso comune e nel discorso mediale. Ma questo è rivelatore delle più intime e profonde paure di queste ragazze e ragazzi? Quale ragazzo negherebbe di aver paura di non trovare lavoro o di non avere successo nella vita, specie di fronte a un mondo adulto che glielo ricorda costantemente? E, soprattutto: c’è qualcosa nei risultati dell’indagine che la distingue dal puro buon senso, e che non si sarebbe potuto affermare prima ancora di somministrare i questionari? Non mi pare. Il sondaggio d’opinione va benissimo per rilevare le preferenze politiche o di mercato, ma è uno strumento evidentemente inadeguato a cogliere un terreno così complesso e difficilmente verbalizzabile, che mette in gioco il rapporto tra gli stati esistenziali profondi, la struttura dell’esperienza sociale e i sistemi simbolici sui quali essa si articola.

Precarietà ontologica?

È appunto questo rapporto che cercano di cogliere i lavori teoricamente più impegnati, come quelli sopra ricordati di Z. Bauman e M. Augé o quelli di politologi e sociologi italiani come G. Amendola e C. Mongardini¹⁰. Pur nella loro diversità, questi contributi insistono sul fatto che non sono solo le consapevoli strategie del potere a creare paure altrimenti infondate, ma la stessa struttura della vita quotidiana nelle condizioni economiche, sociali e culturali del tardo

¹⁰ G. Amendola, *Insicuri e contenti*, Liguori, Napoli 2011; C. Mongardini, *Le dimensioni sociali della paura*, Angeli, Milano 2004.

capitalismo (o, come alcuni preferiscono esprimersi, del neoliberismo globale). Bauman, com'è ben noto, vede un'umanità contemporanea attanagliata dal senso di incertezza e precarietà prodotto dalla "società liquida": un sistema in cui si vanno perdendo tutte le certezze caratteristiche della fase precedente ("solida") della modernità, dalla continuità del posto di lavoro al sostegno assistenziale, dalla durevole robustezza dei legami familiari a quella delle istituzioni e delle reti sociali. Con la possibilità sempre più concreta, per gli individui, di essere respinti ai margini del sistema¹¹. Anche Augé insiste sulla paura dell'esclusione sociale come caratteristica cruciale del modello di sviluppo consumista, impegnato in un «moto perpetuo al quale bisogna sacrificare tutto per non cadere nella crisi»¹². A questa angoscia se ne aggiungono altre, che entrano in reciproca risonanza: il terrorismo, ad esempio, o le supertecnologie e le reazioni che la natura potrebbe avere nei loro confronti (le catastrofi naturali sono interpretate spesso come risposte moralmente significative alle modificazioni tecnologiche dell'ambiente). Tutto ciò è poi esaltato da un sistema di comunicazioni che amplia a dismisura l'orizzonte informativo e il quadro delle potenziali minacce. In definitiva, tuttavia, per l'etnologo francese non sono questi singoli problemi che contano, ma l'orizzonte di indebolimento della coesione sociale su cui si innescano (e che contribuiscono a produrre, certo). «Quello che tende a disfarsi oggi è ciò che sta a fondamento dell'identità individuale: il legame intimo tra il sé e l'altro. Esso ha le sue radici profonde nel rapporto con i genitori, ma si diversifica col tempo nei rapporti tra pari e soprattutto in quelli di lavoro. Ora i nuovi tipi di lavoro e di gerarchia producono nuove forme di solitudine e d'isolamento spesso mal sopportate», afferma Augé in una intervista con lo psicoanalista Alfredo Lombardozi.

¹¹ Z. Bauman, *Paura liquida*, cit.

¹² M. M. Augé, *Le nuove paure*, intervista a cura di A. Lombardozi, «Rivista di psicologia analitica», 88, 2013, p. 52; cfr. M. Augé, *Che cosa temiamo oggi*, cit.

Insomma, il quadro è chiaro: le nuove paure sono legate allo sbriciolamento delle forme classiche di integrazione degli individui nella società. Gli antropologi hanno spesso descritto società “primitive” o tradizionali minacciate dalla povertà e dall’incertezza esistenziale quotidiana. Un «incombere del negativo» che può diventare rischio radicale di «perdere la presenza», come si esprimeva Ernesto De Martino: vale a dire di sprofondare nel caos, di non esserci nel mondo come centri autonomi di pensiero e di azione. Rischio fronteggiato proprio per mezzo di legami sociali strettissimi e solidi e della ricca produzione simbolica e rituale che li circonda – come nella suggestiva immagine demartiniana dello sciamano come “Cristo magico”, impegnato a caricare su di sé l’intero peso del rischio esistenziale e salvando così da esso l’intera sua comunità¹³. Nelle società contemporanee, al contrario, all’alto grado di controllo tecnologico dell’ambiente corrisponderebbe l’indebolimento dei legami sociali e delle cornici simboliche: dunque, la maggiore solitudine degli individui di fronte alle sfide sempre più impegnative che sono loro poste. Non vi sono né sciamani né riti di salvezza: e anzi, i tentativi di trovare sicurezza nell’affidamento carismatico o in qualche recinto ideologico totalizzante portano ad avvitarci sempre più profondamente nella crisi.

Mi pare si trovi in questi autori la più forte teoria delle paure contemporanee, in larga parte applicabile anche al mondo giovanile che qui ci interessa. Teoria forte e avvincente, legata a un’interpretazione critica del mondo consumista, ipertecnologico e globalizzato; teoria che dipinge i soggetti contemporanei come fondamentalmente soli, un po’ come il protagonista de *La tana* di Kafka, assediato da paure primordiali dentro la grande costruzione razionale che si è fabbricato nel corso di un’intera vita.

Ma è proprio vero che i legami sociali si sono spezzati, insieme alle costruzioni simboliche che un tempo li sorreggevano? Libri come quelli

¹³ E. De Martino, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 1948.

di Augé e Bauman propongono un punto di vista “dall’alto”, quello di intellettuali ai quali, legittimamente, non piace molto il mondo che cambia di fronte a loro. Ma la voce dei soggetti che popolano quel mondo non la si sente tanto nelle loro pagine. Ricorrono le loro immagini stereotipate: il consumatore indebitato, la casalinga schiava della televisione, l’adolescente isolato di fronte al monitor del suo smartphone. Una poetica della modernizzazione come decadenza e inautenticità, che dal Romanticismo in poi conosciamo bene. Ma saranno poi davvero così soli e angosciati quell’adolescente, quella casalinga, quel consumatore? Le nostre “nuove paure” saranno davvero così diverse da quelle di “una volta”? O non ci saranno magari paure di tipo diverso, che però non si possono esprimere nei termini altisonanti della teoria critica della società (né in quelli, peraltro, del senso comune e delle “culture della paura” scioviniste), e non sono dunque riconosciute dal discorso pubblico? Mi sembra difficile dimostrarlo senza penetrare a fondo nei contesti di vita quotidiana e locale e nelle reti concrete di relazioni al cui interno i soggetti vivono. E, soprattutto, negli universi di significato tramite cui gli attori sociali danno senso al mondo. Senza transitare dai significati soggettivi non si dà comprensione: per me questo resta il criterio cruciale e irrinunciabile di ogni ricerca sociale. Messa da parte i sondaggi e tenuti sullo sfondo i grandi scenari apocalittici, è questo il compito cui una “antropologia delle paure” dovrebbe dedicarsi.

Purezza e pericolo

Concludo queste brevi osservazioni accennando a un’ultima questione metodologica che mi sembra centrale e che appare invece spesso dimenticata. La paura, come detto, è un sentimento sociale: nel duplice senso che da un lato riguarda la vita in società, dall’altro è percepita attraverso filtri di carattere sociale e culturale. Le cose ci appaiono sicure o pericolose, pure o impure, in relazione a sistemi di significato condivisi. Non che non esistano paure universali, come

quella della morte o, secondo alcuni, il terrore (rimasto nella nostra memoria filogenetica) della condizione di prede in un mondo di predatori. Ma anche di questi sentimenti biologici e ancestrali abbiamo esperienza attraverso la mediazione delle classificazioni culturali. Come ha mostrato l'antropologa inglese Mary Douglas in alcune memorabili opere, il rischio è per noi collegato all'anomalia classificatoria, un fenomeno che nelle società tradizionali sta alla base del senso di tabù o proibizione e, al tempo stesso, dei processi rituali di purificazione¹⁴. Le società contemporanee, più individualizzate, ammettono un maggior grado di scostamento dalle norme classificatorie (maggior anticonformismo, minore coerenza di mito e rito). I sistemi simbolici di riferimento sono più fluttuanti e soggetti alla libera scelta individuale. Nondimeno, il senso che diamo all'esperienza sociale è mediato da tali sistemi, che Douglas chiamava «cosmologici». Allora, occorre conoscere queste cornici prima di poter identificare le «paure». La stessa idea di «precarietà» può acquisire significati diversi in relazione a diversi sfondi culturali; lo stesso vale per un concetto come la «paura del diverso», costantemente evocato nella letteratura sopra presa in esame.

Spesso si dà per scontato che la «paura del diverso» sia in sé un sentimento razzista. Oppure si pensa che la «paura di essere aggrediti da estranei» sia in sé irrazionale o sciovinista, magari perché le statistiche ci dicono che la maggior parte delle violenze avviene in realtà in famiglia. Ma l'argomento è pericolosamente sbagliato. È riprovevole, certo, far presa su simili sentimenti per procurarsi voti e sostenere una pedagogia dell'esclusione e della violenza xenofoba. Ma non si possono certo criminalizzare le persone che provano disagio nel vedere i propri spazi e tempi di vita popolarsi di presenze diverse e sconosciute, e che si sentono minacciate dalla frantumazione delle

¹⁴ M. Douglas, *Purezza e pericolo*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2003 (ed. orig. 1966); Id., *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1991 (ed. orig. 1980).

reti sociali e delle coordinate morali che stanno alla base della loro domesticazione del mondo. Il linguaggio giornalistico definisce “di pancia” questi atteggiamenti. Ma non si tratta di pancia: di intelletto, piuttosto, cioè di strutture profonde che non si possono mutare con un solo gesto di volontà. Cosmologie, classificazioni, reti di significati cambiano storicamente, certo, ma hanno bisogno di tempi lunghi, di un’educazione morale specifica, di strumenti culturali e condizioni di vita agiate. Quello che non tutti hanno. Quando la sinistra bolla sprezzantemente come “securitario” il bisogno di ordine, di controllo del territorio, di affidabilità dei luoghi e delle reti sociali, compie un disastroso errore di prospettiva, e si allontana sempre più da quel “popolo” a cui la propria storia dovrebbe legarla.

Ho iniziato queste riflessioni ricordando il monopolio della destra sulle culture della paura. Credo che il mondo della democrazia e dell’educazione non possa permettersi di concedere questo monopolio. Combattere le pedagogie della paura implica saperle prendere sul serio, le paure: comprenderne le basi esperienziali profonde e non pretendere di ridurle a mera irrazionalità o ideologia.