

IL VALORE ATTRIBUITO ALLA VITA DINANZI AL SUICIDIO TRA CATTOLICI E MUSULMANI (INES TESTONI)

- 1) DOMANDA: Gli aforismi utilizzati appartengono tutti alla cultura occidentale, e il campione di musulmani preso in considerazione era composto interamente da islamici immigrati, chi prima chi dopo, in Italia: mancando riferimenti filosofici propri del mondo islamico, non è fondata la possibilità che il dato finale possa in qualche modo variare (l'identificazione del fattore protettivo principale, cioè l'essere musulmani)? Non costituisce per sé un *bias* metodologico?

RISPONDE INES TESTONI:

Il tipo di problema che viene posto – quello relativo al fatto che i Musulmani appartengano a una cultura diversa e per questo non si dia certezza né che i soggetti considerati comprendano gli aforismi presentati né che rispondano in modo attendibile – è la croce non solo di questo lavoro ma di tutta la psicologia e ancor più dell'antropologia. È per tale motivo che abbiamo affrontato la difficoltà offrendo una risposta fondata dal punto di vista filosofico, più precisamente epistemologico, come tra breve mostreremo. Qualsiasi ricerca che abbia a che fare con il render conto di ciò che i soggetti pensano subisce il *bias* dell'“inferenza indebita”, nella quale incorrono sia il senso comune sia la scienza. Il problema è radicato in ciò che il neopositivismo presenta come la questione del solipsismo, secondo cui è impossibile accedere al o conoscere il contenuto di coscienza di qualcuno o ciò che costui comprende. È questa la matrice del comportamentismo disposizionale e del paradigma S-R su cui si è sviluppato l'approccio psicologico comportamentista, il quale ha impostato il proprio metodo scotomizzando qualsiasi riferimento alla coscienza e ai suoi contenuti. La prima rivoluzione in questa area è stata operata dal cognitivismo, il quale, pur nell'ammissione dell'inaccessibilità della coscienza e dei suoi oggetti, ha superato l'ostacolo non prendendo in considerazione i “significati” del pensiero, bensì i processi di elaborazione dell'informazione: il “solipsismo metodologico” ha fondato lo *Human Information Processing* (Fodor, 1980, 1983, 1987). Ma lo sviluppo degli studi cognitivisti, da più di un decennio, ha subito un ulteriore cambiamento di paradigma, quello che Harré e Gillett (1994) hanno chiamato la “seconda rivoluzione cognitiva” per indicare il ritorno dell'interesse ai *contenuti di pensiero*, definendo – chiarisce Bruner (1990) – che è proprio grazie a loro che la mente procede. In ambito cognitivista tale rivoluzione è stata accolta dalla corrente situazionista, che, in quanto aderente alle emergenti istanze dell'approccio ecologico – ha trovato nella psicologia sociale culturale un idoneo terreno di crescita. È a seguito di siffatto rinnovamento che ha assunto un'inedita importanza la prospettiva storico-culturale di Lev Vygotskij, la quale riconosce come essenziali le capacità sia di trasformare l'ambiente tramite la costruzione di

artefatti simbolici sia di mediare gli stessi attraverso il linguaggio per trasmetterne il senso (Stigler, Shweder, Herdt, 1990). Sviluppatisi grazie agli studi da una parte di Jerome Bruner, Michael Cole, Mary e Kenneth Gergen, dall'altra attraverso il contributo socio-costruzionista di Rom Harré e antropologico di Clifford Geertz, questo settore considera fondamentali il valore della mediazione culturale nelle relazioni umane, il significato storico delle funzioni psicologiche, nonché l'interdipendenza tra linguaggio e pensiero (Cole, 1996; Shweder, 1991). Il problema del solipsismo è stato in tal modo risolto attraverso il concetto di cultura: compresi i tratti essenziali degli ordini simbolici entro cui si orienta un gruppo umano è possibile definire una corrispondenza tra comportamenti manifesti e pensiero individuale. In un primo momento è sembrato che il comprendere la struttura culturale del contesto permettesse di stabilire che è possibile accedere al senso dei pensieri soggettivi. Invece l'apporto offerto dalla *teoria dell'azione situata* (Suchman, 1987) ha introdotto una nuova difficoltà: la fondazione anti-individualistica e anti-generalista, ereditata sia dalla teoria di campo di Lewin sia dalla prospettiva vygotzskiana, confluisce nell'assunzione fondamentale dell'*indessicalità* del linguaggio, ossia in ciò che l'antropologia linguistica in modo assiomatico assume come impossibilità di universalizzare, al di fuori del limitato contesto in cui si presenta, qualsiasi contenuto linguistico (Duranti, 1997). Questo risultato annuncia delle conseguenze di competenza "locale", in quanto si differenziano i possibili esiti di innumerevoli e cangianti geografie culturali dell'orizzonte umano secondo incommensurabilità. Potremmo inserire in tale ambito epistemologico l'obiezione presentata. Ma negli ultimi anni il lavoro della psicologia culturale si è indirizzato alla ricomposizione della diastasi aperta tra le *prospettive cross-culturali*, le quali riconoscono la possibilità di indagare le variazioni di un medesimo concetto comparandole tra diversi universi – si veda in tal senso il contributo dell'antropologia psicoanalitica –, e quelle *trans-culturali*, che assumono appunto i presupposti dell'antigeneralismo e dell'indessicalità linguistica. Tale elaborazione, promossa tra gli altri da Shore (1996), Amsterdam e Bruner (2000) e Smorti (2003), supera l'irriducibilità tra le due posizioni, tramite il ricorso alla sopravvenienza dei "significati" sulle situazioni, in quanto il contesto entro cui accadono è sempre simbolico e quindi definibile e analizzabile. In questa sede accogliamo esattamente tale posizione, ossia non consideriamo irriducibili i presupposti culturali che presiedono alla comprensione degli aforismi da parte di Cattolici e di Musulmani. Il denominatore comune tra i due universi è l'essere entrambi iscritti nell'ordine simbolico dell'Occidente, entro cui la significazione del valore attribuito alla vita in funzione della morte e la scelta del suo rifiuto origina dalle medesima radice – l'ontologia greca – anche se la storia sembra raccontare per le due religioni eventi contrapposti. Ma la loro opposizione accade entro il medesimo substrato simbolico. Seneca e Agostino sono infatti pensatori importanti per il mondo musulmano come per l'intero Occidente; mentre a proposito dell'aforisma di Di Maio, possiamo dire che, come accade ai contenuti scientifici in genere – indica la scuola francese di Serge Moscovici – così anche le spiegazioni per il suicidio sono

state ampiamente divulgate tanto da appartenere ormai molte anche al senso comune. Il fondamento su cui imperniamo la nostra riflessione è perciò filosofico, quello delineato da Emanuele Severino (1982, 2003), il quale individua nell'*ontologia* il discrimine essenziale per differenziare la cultura mitologica da quella *occidentale*. Ebbene, Cristiani e Musulmani non appartengono affatto a culture incommensurabili tra loro, ma condividono – e questo è quanto esponiamo dettagliatamente nell'articolo – la stessa matrice ontologica su cui si costruisce il linguaggio dell'intero Occidente (Severino, 1980). La filosofia, come la scienza, così argomenta Testoni (1997, 2001), intride profondamente il senso comune. È in questo perimetro che inscriviamo la prospettiva psicosociale-culturale, indagando il senso della conoscenza oltre i limiti del situazionismo che reclude i contenuti del parlare con il principio di indessicalità all'interno di una rinnovata epistemologia del solipsismo. Altresì riteniamo che siano anche semplicemente più realistiche, in questo tempo di globalizzazione che abbatte ogni frontiera geografica e culturale, le posizioni che non isolino le specificità semantiche dei diversi gruppi umani ma ne sappiano riconoscere le strutture di senso e il potere di contaminazione, ossia il loro saper essere “messaggio” che travalica i perimetri dei diversi regionalismi. Grazie a questa riflessione epistemologica, ci siamo sentiti di poter dunque adottare quello che in ambito sociocostruzionista è stato chiamato da Harré e Secord (1972) il “metodo etogenico”, ossia il considerare quando espresso dal soggetto come manifestazione di ciò che egli comprende.

- 2) In tutta la ricerca non si tende a considerare un aspetto importante del comportamento suicidario, e cioè la presenza molto spesso di un disturbo o perlomeno di una comorbidità psichiatrica? Esistono studi che indaghino il fenomeno anche partendo da questa affermazione di fondo?

RISPONDE INES TESTONI:

Non abbiamo considerato la dimensione della psicopatologia e della comorbidità psichiatrica rispetto al rapporto che intercorre tra suicidio e integralismo islamico perché la volontà di rilevare la presenza di tale problema è molto lontana dalle intenzioni dell'indagine; ci risolviamo perciò a presentare solo alcune considerazioni che hanno confortato questa scelta. Come indicano Foucault (1972), Galimberti (1979, 1987) e Severino (2004), la modernità in Occidente, matrice dell'illuminismo il cui esito nel pensiero contemporaneo sono positivismo e neopositivismo, sancisce il passaggio delle categorie di spiegazione della vita psichica dal dominio del pensiero epistemico – entro cui si inscrivono le religioni musulmana e cristiana – a quello della ragione scientifica, empirica e fallibilista. Rimanendo ancorata all'assolutismo etico religioso pre-moderno, è appunto a questo livello che la cultura islamica integralista si separa da quella europea e americana (Severino, 1996). Devereux (1973) e Mauss (1950) mostrano come i diversi gruppi umani soffrano di patologie psichiche specifiche e inscindibilmente relate alla cultura di appartenenza. Altresì, ricordando quanto espresso dall'interazionismo simbolico di Goffman (1959, 1961), dal costruzionismo sociale di Berger e Luckman (1966) nonché dagli studi nell'ambito della

prospettiva psicosociale culturale dianzi citata, poiché qualsiasi comportamento umano è la messa in scena di un ruolo all'interno di un codice di senso socialmente stabilito, possiamo dire che se in alcune culture una specifica azione o un comportamento sono valutati eroici, in altre i medesimi possono essere considerati folli. Il nesso tra religione e psicopatologia ha goduto di un grande sviluppo allorché la psicoanalisi ha definito una continuità tra fede e nevrosi (Freud, 1927) e la psicologia clinica ha convalidato, rilevano Hood, Spilla, Hunsberger, Gorsuch (1996), l'im maturità del credente, quando non addirittura la sua disposizione alla malattia mentale. Uno dei cardini del problema riguarda il rapporto tra azioni autolesionistiche e giustificazione religiosa, come quello che si instaura tra sacrificio e fanatismo che nel caso del *kamikaze* diviene oltremodo evidente. Testoni (2001) ha mostrato che il sacrificio viene ritenuto autolesionismo o indice di psicopatologia a seconda del contesto culturale in cui una determinata azione viene interpretata. L'argomento appartiene all'orizzonte che indaga il senso del "sacrificio", inteso come "render sacro" (*sacrum facere*), all'interno della dialettica sacralità/religione. Secondo Galimberti (2000) il Sacro è l'abissale insondabile – in cui il pensiero umano deraglia nella *con-fusione* –, che la "simbolica" religiosa rende comprensibile riducendone la temibilità tramite gli strumenti della ragione, al fine di orientare le condotte umane secondo morale. Di contro Moravia (1996) ritiene che il sacro non solo non appartenga necessariamente alla religione o alla trascendenza, ma che sia un concetto riconducibile alle posizioni assunte da quegli studiosi che hanno riconosciuto nell'adesione del soggetto a certi simbolismi l'esigenza di valicare i perimetri del limite individuale. Precorrono queste due posizioni: Malinowski (1927), secondo cui il sacro è definito da tutte quelle azioni che sono la risposta all'esigenza di superare la propria finitezza; Durkheim (1912) che lo definisce come un sistema di credenze che mantiene vive le istanze sociali nella vita comunitaria; Mauss (1950) che lo presenta come un prodotto simbolico – *mana* –, cui è attribuita la vera forza che ha potere sulle cose. Per De Martino (1959), similmente alla posizione di Lévi-Strauss (1962), esso è il luogo in cui si evoca la convinzione di poter riconoscere e mantenere gli equilibri cosmici, ove il rito sacrificale assume la funzione dell'allontanamento dell'apocalisse che potrebbe derivare dalla rottura dei medesimi. Eliade (1964) infine ritiene che esso, pur manifestandosi tramite fenomeni culturali storicamente definibili che appartengono all'area della religione, si iscriva nella dimensione spirituale –, irriducibile a qualsiasi tentativo positivistico di spiegazione o descrizione. Un punto in comune tra le diverse concezioni riguarda il fatto che l'elemento simbolico più prossimo al sacro è ciò che si nasconde dietro la morte; l'occulto, ossia ciò che sfugge allo sguardo che rileva le evidenze, è quanto viene evocato dal sacrificio. E che quella della morte sia una "simbolica" essenziale per la costituzione del rapporto individuo-società è ampiamente argomentato dagli studi psicosociali della *Terror Management Theory*, la quale, rifacendosi agli studi antropologici di Becker (1973), considera questo tema come essenziale per poter capire il senso dell'angoscia che sottende la ricerca di soluzioni comunitarie alla contraddizione di "voler vivere sapendo di

dover morire” (. Il paesaggio della morte decreta dunque un nodo essenziale nei significati della sacralità, e intorno a essa si dipanano le tecniche di interrogazione religiosa che definisce il senso del sacrificio. La “malattia mortale”, quella indicata da Kierkegaard (1848), consistente nella condizione umana dell’incompiutezza, della finitudine, è ciò da cui l’uomo, dice Galimberti (2000), ha cercato con diversi simbolismi di guarire attraverso il rituale “sacrificale”, il quale può essere finalizzato all’interno dell’universo religioso oppure no. Se il sacrificio viene inscritto nella morale religiosa condivisa dalla comunità, il suo esercizio riguarda la gestione sociale del sacro; se un’azione sacrificale non è riconosciuta dalla comunità di appartenenza come moralmente e religiosamente valida, essa cade nel territorio della devianza e della follia. Il contesto culturale stabilisce il valore dell’azione (D’Andrade, 1985): suicidarsi perché la vita è insostenibile (“suicidio anomico”, lo ha definito Durkheim) è l’opposto del voler offrire la propria morte per la costruzione del regno di Dio in una società che valorizzi questo scopo come quello primario (“suicidio altruistico”). Poiché il suicidio non è spiegabile solo con le categorie della psicopatologia (si pensi al *karakiri* e ai *kamikaze*) e poiché il rapporto sacro-sacrificio passa inevitabilmente attraverso la significazione del rapporto vita-morte-Dio, abbiamo deciso di orientare la ricerca relativa all’universo culturale cattolico e musulmano facendo perno sulla fondazione ontologica. Per questi motivi, come indicato da Testoni (1997, 2001, 2002), intendiamo aderire alla ricerca psicosociale intorno ai temi della sofferenza psichica – quale è per esempio il campo del suicidio – stabilendo dei parametri di interpretazione non strettamente clinici.

Bibliografia

- Amsterdam A., Bruner J. (2000). *Minding the law*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Berger P.L., Luckmann T. (1966). *The social construction of reality*, Doubleday, New York; tr.it. *La realtà come costruzione sociale*, 1969, Il Mulino, Bologna.
- Bruner J. (1990b). *Acts of meaning*, Harvard University Press, Cambridge, MA; tr.it. *La ricerca del significato*, 1992, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cole M. (1996). *Cultural psychology*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- D’Andrade R. (1985). “Cultural meaning system”, in J. Dougherty (ed.). *Directions in cognitive anthropology*, University of Illinois Press, Urbana.
- De Martino E. (1959). *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- Devereux G. (1973). *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris; tr.it. *Saggi di entopsichiatria generale*, 1978, Armando, Roma.

- Duranti A. (1997). *Linguistic anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge; tr.it. *Antropologia del linguaggio*, 2000, Meltemi, Roma.
- Durkheim E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris; tr.it. *Le forme elementari della vita religiosa*, 1963, Edizioni di Comunità, Milano.
- Eliade M. (1964). *Le sacré et le profane*; tr.it. *Il sacro e il profano*, 1973, Boringhieri, Torino.
- Fodor J. (1980). "Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology", *Behaviour and Brain Science*, 3, pp. 63-110.
- Fodor J. (1983). *The modularity of mind. An essay on faculty psychology*, MIT, Cambridge, MA; tr.it. *La mente modulare*, 1988, Il Mulino, Bologna.
- Fodor J. (1987). *Psychosemantics*, MIT, Cambridge, MA; tr.it. *Psicosemantica*, 1990, Il Mulino, Bologna.
- Foucault M. (1972). *Historie de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris; tr.it. *Storia della follia nell'età classica*, 1976, BUR, Milano.
- Freud S. (1927). *Avvenire di un'illusione*, in "Opere", vol. 10, 1978, Boringhieri, Torino.
- Galimberti U. (1979). *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano.
- Galimberti U. (1987). *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano.
- Galimberti U. (2000). *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano.
- Goffman E. (1959). *The presentation of Self in everyday life*, Doubleday, New York; tr.it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, 1986, Il Mulino, Bologna.
- Goffman E. (1961). *Asylum*, Doubleday, New York; tr.it. *Asylum*, 1968, Einaudi, Torino.
- Harré R., Gillett G. (1994). *The discursive mind*, Sage, London; tr.it. *La mente discorsiva*, 1996, Giuffré, Milano.
- Harré R., Secord P. (1972). *The explanation of social behaviour*, Basil Blackwell, Oxford.
- Hood R.W., Spilka B., Hunsberger B., Gorsuch R. (1996). *The psychology of religion: An empirical approach*, Guilford Press, London; tr.it. *Psicologia della religione. Prospettive psicosociali ed empiriche*, 2001, Centro Scientifico Editore, Torino.
- Kierkegaard S. (1848). *La malattia mortale*, a cura di M.Corsen, 1990, Mondadori, Milano.
- Lévi-Strauss C. (1962). *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris; tr.it. *Il totemismo oggi*, 1991, Feltrinelli, Milano.
- Malinowski B. (1927b). *Sex and repression in savage society*, Kegan, London; tr.it. *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, 1969, Boringhieri, Torino.
- Mauss M. (1950). *Sociologie et anthropolgie*, PUF, Paris; tr.it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, 1965, Einaudi, Torino.
- Moravia S. (1996). *L'enigma dell'esistenza. Soggetto, morale, passioni nell'età del disincanto*, Feltrinelli, Milano.

- Severino E. (1980). *Destino della necessità*, Adelphi, Milano.
- Severino E. (1982). *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano.
- Severino E. (1996). *La filosofia. Dai Greci al nostro tempo*, Rizzoli, Milano.
- Severino E. (2003). *Dal' Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano.
- Shore B. (1996). *Culture in mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Shweder R.A. (1991). *Thinking through cultures*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Smorti A. (2003). *La psicologia culturale*, Carocci, Roma.
- Stigler J., Shweder R., Herdt G. (eds.)(1990). *Cultural psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.
- Suchman L. (1987). *Plans and situated actions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Testoni I. (1997). *Psicologia del nichilismo*, Franco Angeli, Milano.
- Testoni I. (2001). *Il dio cannibale*, Utet, Torino.
- Testoni I. (2002). *Il sacrificio del corpo. Dialogo tra Caterina da Siena e Simone Weil*, Il Melangolo, Genova.