

## Didier Fassin

### *Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica*<sup>1</sup>

Come si può spiegare che l'uomo voglia soffrire nel contemplare avvenimenti luttuosi e tragici di cui però non vorrebbe fare l'esperienza?

(sant'Agostino, *Le Confessioni*, l. III, cap. II)

In *Naven*, studio classico dell'antropologia culturale e psichiatrica, Gregory Bateson (1936) propone di indicare con *ethos* "l'espressione di un sistema culturalmente standardizzato di organizzazione degli istinti e delle emozioni degli individui". Prima di utilizzare il concetto così definito nell'interpretazione della società *iatmul* della Nuova Guinea, cui ha dedicato una ricerca etnografica, egli propone un sorprendente giro attraverso la cerchia degli intellettuali britannici al fine di mostrare l'estensione del concetto, di presentarlo in un contesto che sia familiare ai suoi lettori e, infine, di respingere preventivamente ogni prospettiva esotizzante. Nei comportamenti di questa élite, è possibile reperire, spiega Bateson, dei codici che regolano ciò che, di contro, appare come perfettamente naturale: un certo modo di parlare, di fare dello spirito, di soppesare come ci si debba comportare o discutere. Questo "insieme definito di sentimenti nei confronti del resto del mondo" e questo "atteggiamento definito nei confronti della realtà" sono caratteristici di questo gruppo e ne "determinano i comportamenti".

La tesi che vorrei avanzare in questo testo è che è possibile ritrovare nelle politiche contemporanee dei codici simili che legano fra loro emozioni e valori, producendo l'evidenza di ciò che è bene e di ciò che bisogna fare. Invece di cogliere il politico attraverso le sue istituzioni, come fanno la scienza politica e la sociologia politica ma anche, la maggior parte delle volte, l'antropologia politica, propongo di comprenderlo in termini di *ethos*. Questo approccio avrebbe il vantaggio sulle letture istituzionali di svelare ciò che resta generalmente implicito e di de-naturalizzare ciò che sembra andare da sé, cioè quei registri emozionali e quei sistemi di valori che, possiamo dire, costituiscono la carne della politica, così come le istituzioni ne sono lo scheletro.

Visto in quest'ottica, il linguaggio politico contemporaneo appare dipendere da un *ethos* compassionevole, ovvero da un'attenzione estrema alla sofferenza e da una singolare disposizione all'ascolto (Fas-

sin 2006). L'afflizione si vede esposta, raccontata, commentata, tanto nei luoghi a noi più prossimi, quanto in quelli più lontani e, tra le risposte che le sono date, c'è anche quella dello sviluppo dell'intervento umanitario (Boltanski 1993). Constatarlo non significa semplicemente sottolineare il passaggio da un dominio privato, in cui la sofferenza trovava generalmente il suo posto, alla sfera pubblica, dove ormai essa viene messa in scena (Mehl 1996); comporta, anche e soprattutto, il rendere visibile l'operazione che traduce il sociale nel sentimento – con la sofferenza che permette di enunciare le disuguaglianze e le violenze – e l'operazione complementare di giustificazione delle risposte nel repertorio della soggettività – con l'ascolto che poggia sul *savoir-faire* degli psichiatri e degli psicologi (Fassin 2004a).

Certo, la compassione non dipende da una sentimentalità inedita: basterebbe rileggere le *Confessioni* di sant'Agostino o, più vicina a noi, la *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith per convincersene. Tuttavia si può constatare alla fine del XX secolo una moltiplicazione di segni che attestano sia una persistenza di questo registro affettivo nello sguardo portato sulla realtà, che una novità dipendente dalla sua iscrizione nel linguaggio politico. Se qui mi limito a descrivere questo fenomeno riferendomi alla Francia, è tuttavia possibile trovarne traccia anche altrove: così quando negli Stati Uniti George Bush si è candidato alla presidenza, nel corso della campagna elettorale del 2000, ha fatto appello a una nuova linea politica e morale che è stata definita come "*compassionate conservatism*": un'ideologia reazionaria mitigata da carità cristiana e di cui sono stati "teorizzati" i benefici in un paio di libri (Woodward 2004). Naturalmente c'è della tattica, e forse anche del cinismo, in questo uso dei sentimenti e, tuttavia, perché esso possa essere efficace è anche necessario che raccolga l'adesione del pubblico. Del resto la prova *a contrario* della forza di questo ethos compassionevole è data dalla spettacolare caduta di popolarità del presidente degli Stati Uniti alla fine del 2005 in seguito all'uragano Katrina, quando lo si è rimproverato di non aver sufficientemente manifestato la sua sollecitudine nei confronti dei sinistrati della catastrofe che, oltretutto, erano in maggioranza neri.

Occorre però evitare ogni malinteso. Affermare l'importanza dell'ethos compassionevole non implica in alcun modo ritenere che non ve ne siano altri. Poiché esso si applica al trattamento dei segmenti più precari e più indesiderabili della nostra società, in particolare ai poveri e agli immigrati (Fassin 2004b), si ha una tensione permanente, che oscilla fra sofferenza e devianza nella categorizzazione dei loro problemi e, di conseguenza, nelle risposte date, un continuo andirivieni fra ascolto e sanzione (2005). Ciò che mi sembra degno di nota tuttavia, in questa economia morale fatta di ambivalenza estrema, è la maniera in cui l'ethos compassionevole ha acquistato legittimità e carattere di evidenza nell'ultimo

decennio del XX secolo anche grazie al sapiente sostegno delle scienze sociali. È dunque questo periodo che vorrei analizzare, considerando gli elementi significativi dello spazio pubblico a partire da una ricerca che ha avuto le politiche sociali come oggetto.

### **Il linguaggio della sofferenza**

Partiamo da un aneddoto. Commentando, a margine della sesta edizione del Festival internazionale dei fotografi e dei corrispondenti di guerra di Bayeux, le trasformazioni del mercato del reportage e delle immagini che raccontano e illustrano i drammi del pianeta, una giornalista francese formulava recentemente questa constatazione: “Credo che abbiamo oltrepassato lo stadio in cui si aveva bisogno dei cadaveri e del sangue. Oggi è la sofferenza a essere richiesta. Soprattutto quella delle donne e dei bambini, perché può con più facilità commuovere e mobilitare le persone”. Con sobrietà l’animatore della trasmissione *Pot au feu* (15 ottobre 1999) che la intervistava su France Culture aggiungeva: “La Pietà invece della Crocifissione, insomma”.

Questa formula è illustrata efficacemente dalla tragica fortuna della fotografia di quella madre desolata che la mattina del 23 settembre 1997 apprende, all’ospedale di Algeri, dell’assassinio dei suoi otto figli massacrati il giorno prima a Benthala, insieme ad altre quattrocento persone. Della carneficina i giornali del mondo intero pubblicheranno in prima pagina, non l’immagine dei corpi mutilati o senza vita delle vittime, ma la rappresentazione del dolore di una madre disperata. Il lettore sarà lo spettatore di una sofferenza piuttosto che di una violenza. Quello che proverà dipenderà più dalla compassione che dall’emozione.

Prendiamo un altro esempio, apparentemente molto diverso. Per dar conto dei movimenti sociali che si sono moltiplicati alla fine del 1998, il periodico francese «Télérama» intitolava il suo dossier: *La sofferenza scende in strada*. Interrogato, un sociologo del lavoro, Daniel Linhart, affinava l’interpretazione: “Gli operatori sociali, i medici del lavoro, rilevano fino a che punto, in molti settori, chi lavora stia male. Prima, fra colleghi, ci si passava dei documenti sindacali, ora ci si scambia degli antidepressivi”. E si dispiace di questa evoluzione: “si racconta di più della sofferenza, ma la si esprime spesso ancora in modo individuale (...). Ascoltarsi, piangere gli uni sugli altri, riconoscersi nella sofferenza, è una cosa; il problema consiste nel tornare sul terreno collettivo”. I rapporti sociali nell’impresa e i cambiamenti dell’organizzazione della produzione vengono infatti espressi nel lessico della psicopatologia.

*La modificazione delle condizioni di lavoro genera nuove sofferenze*, titolava il quotidiano «Le Monde» (9 aprile 1998), in un articolo che cele-

brava il centenario della legge sugli infortuni del lavoro citando estesamente il parere di diversi psicoanalisti e psicologi. La loro visione è senza possibilità di equivoco sintetizzata dall'affermazione fatta da uno specialista della psicomotricità del lavoro, Damien Cru: "Un tempo la sofferenza era una faccenda dei lavoratori ed essi non ne parlavano. Oggi questi fenomeni invece toccano ormai tutte le categorie professionali, i quadri, i ricercatori". Ciò che fino a non molto tempo fa veniva enunciato in termini di sfruttamento economico, ora viene descritto con il vocabolario della salute mentale. Laddove il sindacalista denunciava le condizioni di lavoro, ora il medico cura dei disturbi psichici.

Si tratta dunque di interrogarsi sugli usi che vengono fatti della sofferenza sia nel quadro dell'azione pubblica che delle pratiche private. Considerare la sofferenza come un linguaggio non significa naturalmente negare la realtà delle sofferenze individuali. Pur senza essere in grado di darne una valutazione oggettiva, possiamo ben immaginare l'immenso dolore della donna algerina cui è stata appena annunciata la morte dei figli, così come possiamo comprendere le difficoltà psicologiche del lavoratore francese che si vede sottoposto a una crescente richiesta di prestazioni. Esprimere la sofferenza attraverso parole o immagini presuppone tuttavia un'operazione sociale che, come tale, deve essere appresa. Lo sviluppo nello spazio pubblico, come nella sfera privata, di logiche compassionevoli ha una storia che merita di essere raccontata. Detto altrimenti: la sofferenza non è solamente un fatto naturale, iscritto nelle profondità del corpo fisico o psichico, essa è anche un fatto culturale, che caratterizza un "momento" delle società contemporanee, nel senso in cui l'intendeva John Pocock (1975) riferendosi al Rinascimento fiorentino:

il nostro obiettivo è quello di identificare i lessici concettuali allora disponibili per proferire dei discorsi sui sistemi politici considerati nella loro particolarità, di esplorare i loro limiti e le loro implicazioni, di considerare come operavano, e di esaminare i processi attraverso i quali questi sistemi concettuali sono cambiati con il passare del tempo.

Si tratta qui di intraprendere un percorso simile, ma per il presente, il che pone all'antropologo e al sociologo problemi epistemologici e tecnici che sono diversi da quelli con cui ha a che fare lo storico. Inoltre il linguaggio deve essere inteso in senso più ampio, non limitato al solo lessico concettuale. Esso è un repertorio di rappresentazioni, di valori e di idee in cui si costituisce il senso dell'azione pubblica e delle pratiche private: antropologia politica e morale, piuttosto che storia intellettuale, quindi. Questo repertorio sotteso all'uso di una ragione compassionevole, non esiste da sempre, come potrebbe far pensare una certa teoria delle emozioni: al contrario, esso sta dentro un

contesto che occorre analizzare. Come suggerisce lo storico dell'Umanesimo rinascimentale che focalizza la sua attenzione su primi trent'anni della Firenze del XV secolo, è importante delimitare questo momento nel tempo e nello spazio, cosa che assolutamente non vieta di interessarsi anche alla sua genealogia, da un lato, e alla sua estensione dall'altro. Nel nostro caso tratteremo della Francia alla fine del Novecento e, più in particolare, dell'ultimo decennio del secolo.

Fatto culturale, dunque. Si può allora ritenere che il discorso sulla sofferenza sia un elemento costitutivo di ciò che Charles Taylor (1989) chiama "la cultura morale moderna"? Il tratto distintivo di questa cultura, in rapporto alle epoche precedenti è, secondo lui, "la maniera in cui gli esseri umani esigono il nostro rispetto", e, di questo rispetto, la prima caratteristica delineata è "l'importanza che noi accordiamo al fatto di evitare la sofferenza". Citando la famosa scena del supplizio di Damians che apre *Sorvegliare e punire* di Michel Foucault, precisa: "Noi siamo molto più sensibili alla sofferenza, il che ben inteso può tradursi nel semplice rifiuto di sentirne parlare piuttosto che in un'azione per porvi rimedio". Sensibilità alla sofferenza, d'accordo. Ma rifiuto di sentirne parlare? Si può dubitarne. E, per continuare con Michel Foucault, ma questa volta il Foucault che nell'*Introduzione a La volontà di sapere*, contro la falsa evidenza dell'"ipotesi repressiva" della sessualità, suggerisce una pista discorsiva che getta nuova luce sul rapporto fra potere e sapere, ci si può domandare se il trattamento caratteristico della sofferenza nelle società contemporanee non consista precisamente nel non cessare di nominarla, di mostrarla, di raccontarla, di ascoltarla, e questo, si dice, al fine di meglio alleviarla. Lungi dall'essere sparita, la sofferenza è onnipresente. Quello che bisogna tentare di comprendere è quindi l'apparente paradosso di una sofferenza che non si vuole più vedere o di cui non si cessa di parlare, di una compassione di cui pretendiamo di esserci disfatti con la carità cristiana ma che, in nome della ragione umanitaria, si dispiega ovunque. Che cosa dicono dei fondamenti etici della politica contemporanea la nostra rappresentazione di un mondo pieno di sofferenze e il ricorso alla compassione che serve ad amministrare, almeno sotto certe condizioni che occorrerà precisare, le faccende umane? Rispondere a questa domanda getterebbe un po' di luce su quella che è la cultura morale dei nostri tempi.

È possibile individuare gli indici della generalizzazione e banalizzazione di questo linguaggio. Limitiamoci a reperire alcuni segni più visibili, che non sono necessariamente quelli decisivi. Moltiplicazione delle riunioni professionali e scientifiche, abbondanza della letteratura scientifica e giornalistica, domanda istituzionale di formazione ed *expertise*, dispiegamento di dispositivi di valutazione e di presa in carico: tutte manifestazioni che hanno in comune la sofferenza e la compassione.

“Sofferenza psichica, contesto sociale ed esclusione”: questo è il tema del convegno organizzato dal 22 al 24 ottobre 1997 a Lione dall’ORSPERE (Observatoire Régional Rhône-Alpes sulla sofferenza psichica legata all’esclusione) e dall’École Rockfeller, istituzione per la formazione degli infermieri e assistenti sociali; *La sofferenza psichica nel contesto sociale*, *La clinica della sofferenza psichica* e *Sofferenza psichica e azione pubblica* sono i titoli delle tre sedute plenarie alle quali hanno partecipato diverse centinaia di specialisti della salute mentale e dell’intervento nel sociale, studiosi di scienze sociali ed esponenti politici. *La sofferenza psichica dei giovani e degli adolescenti*: assolvendo all’incarico ricevuto dal ministro dell’Occupazione e della Solidarietà e dal segretario di Stato alla Salute e all’Azione Sociale, l’Alto Comitato della Salute Pubblica consegna nel febbraio 2000 il suo rapporto ufficiale sulla salute mentale in questa fascia d’età; se gli autori non si arrischiano a presentare delle statistiche sulla crescente diffusione della “sofferenza psichica”, propongono tuttavia una “clinica dei piccoli segni” in cui, alla rinfusa, vengono elencati, insieme a una ventina di altri comportamenti e situazioni, “le difficoltà di apprendimento, il ridere a sproposito per infastidire i compagni di classe, l’assenteismo del lunedì mattina, il tabagismo, l’analfabetismo di ritorno, la violenza”.

*Limiti e sofferenza del medico*: nel quadro della sua attività pedagogica, la SFTG (Società per la Formazione Terapeutica del Medico Generico) organizza a Parigi intorno a questa questione, il 20 gennaio 1999, un seminario rivolto ai medici condotti, con “una discussione intorno al tema: i limiti del ‘prendersi cura’ o della compassione”; ci si chiede “perché la sofferenza dei professionisti sia presa così poco in considerazione”, e si pensa di “proporre dei bilanci dello stress e non più solamente delle competenze”, fornendo, già nel documento di invito, un modello statunitense di misurazione dell’esaurimento professionale. Durante lo sciopero dei medici generici, al fine di ottenere una rivalutazione dei loro onorari, nel primo semestre del 2002, si parlò molto più di una “medicina sofferente”, che dell’esigenza di aumentare le tariffe delle visite, benché questo, in sede di trattativa, fosse stato individuato come il rimedio.

*I francesi vivono il loro telegiornale come una sofferenza*: una ricerca dell’«Observatoire du Débat Publique» sulla ricezione delle informazioni somministrate dalla televisione ogni sera a una media di ventitré milioni di telespettatori viene sintetizzata in sei colonne; l’articolo che riassume i contenuti assicura che: “l’immagine del mondo, con tutta la sua violenza e suoi cambiamenti, è per gli spettatori angosciante”; così, si afferma, “prima di tutto, guardare un telegiornale è una prova psicologica e fisica, una sorta di vertigine legata tanto alla quantità che alla diversità, che è fonte di angoscia”; è allora il lavoro editoriale del telecronista che deve fungere da “contrappeso psicologico”, permettendo “l’attenua-

zione della catastrofe”; attraverso il suo commento che “diviene più rassicurante quanto più le immagini accrescono l’angoscia”, egli “evita al telespettatore di dover scappare davanti a tanto orrore”.

Così il povero soffre della propria esclusione, l’adolescente soffre di divenire adulto, il medico soffre delle sue condizioni di lavoro, la mucca soffre per i modi in cui la macellano e il telespettatore soffre per ciò che gli fanno guardare. Certo, illustrare non è comprovare. Non più di quanto mostrare significhi dimostrare. Ma non è certo questo l’obiettivo di un simile elenco, che non mancherà di evocare l’enciclopedia cinese di Borges. Ci sono tuttavia diverse maniere di interpretarlo.

Un primo approccio, chiamiamolo realista, lo prenderebbe alla lettera, stabilendo l’esistenza di rivolgimenti e trasformazioni, che le parole non farebbero che descrivere. Se oggi si parla tanto della sofferenza, non è perché il mondo non sia mai stato preda di violenze e sciagure, ma perché uomini e donne non sono mai stati così provati, nel proprio corpo, dalle loro condizioni di esistenza. Parlarne equivarrebbe quindi a enunciare una verità oggettiva. Questo è il punto di vista adottato da Jackie Assayag quando afferma, nella sua recensione a un saggio americano dedicato alla “sofferenza sociale”, che

noi viviamo in un’epoca ossessionata da una sofferenza che non è quella a cui ci avevano abituato la religione e la letteratura. A questo spettacolo di atrocità o di terrore nessuna tradizione del passato ci ha preparati. La “sofferenza sociale” ampiamente distribuita per quanto ripartita in modo diseguale, ha finito con il colonizzare il nostro futuro con i suoi incubi. Le attuali sociodicee politiche del disastro hanno ormai preso il posto delle antiche teodicee.

È quello che, più in generale, sostengono, riferendosi agli eventi collettivi che hanno segnato il secolo, filosofi, antropologi e giornalisti, quando ne rievocano le violenze e le ingiustizie. Questo è quello che affermano anche, sulla base della loro esperienza quotidiana, psicologi, sociologi e medici quando riferiscono delle loro osservazioni in materia di salute sul lavoro. Una variante piuttosto prossima di questa posizione consiste nel chiamare in causa la cecità che, come scrive Stanley Cavell, ha impedito fino a tempi recenti di vedere e di dare un nome alla sofferenza. Se si abbraccia questa ipotesi la questione che allora si pone è quella di sapere perché le scienze sociali, e più in generale la società, siano oggi disponibili a interrogarsi su questioni a cui, fino a ieri, non davano diritto di cittadinanza.

Una seconda lettura, diciamo nominalista, ci ricondurrebbe a non considerare seriamente questa accumulazione discorsiva, a ritenere che essa non dica nulla dei problemi o delle preoccupazioni dell’era contemporanea, che non ci dia che la schiuma del tempo, per riprendere una metafora braudeliana. Così Alain Ehrenberg (1998), nel suo studio sulla depres-

sione, delinea il quadro di “un’eccellente congiuntura per soffrire”, notando come “questa attenzione alla sofferenza, ma anche al suo uso cognitivo per comprendere e definire i problemi sociali siano del tutto recenti”, cosa che lo porta a parlare di una “moda della sofferenza”. Secondo questa prospettiva, la sofferenza non sarebbe che una convenzione temporanea, una parola comoda per designare un insieme eteroclitico di fatti: semplice effetto di moda per il quale ogni interpretazione sarebbe già una sovrainterpretazione. L’uso sempre più anodino del termine nello spazio mediatico può farcelo credere. Il suo utilizzo per incrementare il fiorente mercato della compassione sembra dimostrarlo. Nella peggiore delle ipotesi avremmo a che fare con un tic linguistico. Nella migliore, con un “significante fluttuante”, secondo l’espressione di Claude Lévi-Strauss, che permette di designare un insieme di realtà disparate che non sappiamo denominare altrimenti: ciò che nelle nostre società fa problema, ciò che in esse non va bene. Ma se si accetta che la sofferenza sia questo e nient’altro che questo, dobbiamo allora chiederci in che modo essa possa colmare così bene questo scarto e correggere in modo così consensuale la sua inadeguatezza

Un terzo modo di procedere, che si può qualificare come costruttivista, consisterebbe nel prendere questa inflazione di sofferenze come un fatto sociale in se stesso. Si tratta di un’interpretazione che avrebbe origine dallo stupore: come ha potuto questa parola imporsi nel nostro universo semantico con tanta efficacia e nel contempo con tale facilità? Ma che troverebbe anche il suo presupposto in uno spostamento prospettico: non si deve forse vedere in ciò che a noi sembra così naturale ed evidente – che delle persone soffrano delle loro disgrazie – anche il prodotto di un’operazione culturale, che farebbe esistere proprio ciò che fino ad allora nello spazio pubblico non aveva avuto esistenza alcuna? Non si tratterebbe di contestare la realtà delle sofferenze (ma si può intuire quanto sia difficile comparare scientificamente i genocidi dell’epoca presente e gli stermini dei secoli passati o ancora i disagi psichici dei lavoratori contemporanei e le esperienze dolorose del proletariato di un tempo). Non si tratterebbe neppure di sottostimare le intermittenze del linguaggio (ma non ci si può accontentare di rilevarle trascurando gli effetti sociali e politici che producono nella gestione dei conflitti internazionali o nell’amministrazione delle popolazioni dominate). Si tratterebbe di considerare la sofferenza come un linguaggio del nostro tempo e di interrogarsi sui significati e le implicazioni che questa prospettiva patetica riveste nella riconfigurazione – certo parziale – della nostra visione del mondo. È a questo esercizio di stupore e spostamento che si volge Ian Hacking parlando della memoria: “Sono punto dalla curiosità precisamente quando qualcosa appare inevitabile”. Perché degli interessi così diversi si trovano raggruppati sotto la memoria? Un grande filosofo americano, Nelson Goodman, dedito alle arti quanto alle scienze, ha defini-

to se stesso come scettico, analitico e costruttivista. E questo vale anche per me. Da scettico, mi domando perché oggi sia stato così essenziale organizzare tanti nostri progetti in termini di memoria. In modo analitico mi interrogo su quali siano i principi dominanti che ci spingono a trovare nella memoria la via per inquadrare tanti problemi della nostra vita, dall'educazione dei bambini fino al patriottismo, dall'invecchiamento fino all'ansia. E mi chiedo quali siano le costruzioni sottese a questi principi. Non sto andando in direzione del luogo comune secondo cui esisterebbero diversi tipi di memoria. Piuttosto mi pongo la domanda: "perché esiste un qualcosa, 'la memoria', e se ne danno tanti tipi diversi?". Ciò che sembra andare da sé – chi penserebbe a negare la realtà della sofferenza o l'esistenza della memoria? – non può essere considerato tale dallo storico che, come l'etnologo che sa che le cose non vanno ovunque nello stesso modo, non ignora che le cose non sono sempre state così come sono oggi. Per l'uno come per l'altro la ricerca inizia dal porsi una domanda: perché le cose vanno così, qui e ora?

Per quanto possano apparire fra loro contraddittorie, è il caso di seguire queste tre vie simultaneamente. O, piuttosto, sarebbe meglio dire che andrebbero pensate assieme, confrontate fra loro. Un puro costruttivismo, che facesse della sofferenza una produzione culturale senza fondamento empirico e senza effetto sociologico, non direbbe nulla circa ciò che è in gioco nella società intorno allo sviluppo di questa nozione. Al contrario, occorre mettere in corrispondenza, ogni volta che questo è possibile, da un lato la costruzione sociale della sofferenza e la realtà sociale che essa qualifica (la dominazione, la povertà, la devianza, l'infelicità, la vita ordinaria) e dall'altro, la costruzione sociale della sofferenza e l'utilizzo sociale che ne viene fatto (la spiegazione di un fatto, la negazione di una violenza, la legittimazione di una causa, la lotta fra le parti sul mercato della compassione). È precisamente connettendo fra loro queste tre interpretazioni – realista, nominalista e costruttivista, nel senso che qui abbiamo attribuito a questi termini – che si può accedere a una comprensione delle poste in gioco morali e politiche.

Così la "sofferenza fisica" è una costruzione sociale di cui ci si sforzerà di rintracciare la genesi recente e gli sviluppi, le relazioni con le istituzioni o con l'arte; ma essa parla anche di una realtà sociale, di forme nuove di precariato nel lavoro o in altri ambiti e di forme antiche di pauperizzazione o marginalità; ed essa si presta anche a un intenso utilizzo sociale da parte dei professionisti della sanità e degli operatori sociali, dei responsabili politici e degli esperti, per i quali il successo di un'espressione li tocca in termini di interessi, di opportunità o di possibilità di sottrarsi.

Trattare della sofferenza sotto un'angolazione esclusivamente costruttivista ci esporrebbe però a una derealizzazione cinica. Affrontarla alla

sola luce del realismo ce ne fornirebbe una comprensione ingenuamente positivista. Considerarla unicamente in termini nominalisti ci condurrebbe a un raddoppio della sua banalizzazione. Non si tratta di tentare un'impossibile sintesi fra le tre letture evocate, ma piuttosto di metterle a confronto. È ciò che vorrei tentare di fare a partire da un'analisi dei luoghi d'ascolto in Francia.

### **Le politiche dell'ascolto**

Gli anni Novanta costituiscono una svolta nella storia sociale della Francia. Questo tuttavia non tanto a causa dell'aggravarsi della situazione socio-economica, i cui sviluppi hanno portato alla disoccupazione e alla precarietà segmenti crescenti della popolazione, quanto per le trasformazioni intervenute nella lettura di questi fenomeni e nelle risposte che a essi sono state date. Ciò che è cambiato più radicalmente è il nostro sguardo su questa nuova situazione sociale. Se, come ha scritto Robert Castel (1995), "la 'questione sociale' è un'aporia fondamentale sulla quale una società sperimenta l'enigma della sua coesione sociale e tenta di scongiurare il rischio della sua frattura", allora ciò che dobbiamo afferrare è proprio questa dialettica fra cambiamenti sociali e mutamenti nelle modalità di comprenderli.

Lo studio del linguaggio ci fornisce qualche chiave di lettura: dopo John Langshaw Austin (1962) sappiamo che le parole non servono solo a descrivere gli oggetti, ma che li fanno esistere. Nel corso degli anni Ottanta, il lessico del sociale era restato quello, classico, della povertà, talvolta qualificata come "nuova", e rientrava nel campo di un approccio tradizionalmente assistenziale, di cui i *Restaus du cœur* sono l'immagine più forte. Nel periodo che segue, ci si è messi a parlare di "esclusione" e di "sofferenza" e sono state date nuove risposte istituzionali, da un lato attraverso il Reddito minimo di inserimento (RMI) nel mondo del lavoro, e dall'altro con i centri d'ascolto. Ben inteso, a essere in causa è sempre la povertà e l'assistenza continua a esistere, ma ormai si pensa la società più in termini di dentro e fuori che di alto e basso, ci si mostra più attenti alle conseguenze psicologiche della miseria, si mettono in opera dispositivi per l'inserimento e per l'ascolto. Che la persona senza fissa dimora o il *sans-papier*, il disoccupato di lunga durata o l'adolescente che va male a scuola soffrano della realtà sociale di cui fanno quotidianamente esperienza è per noi oggi qualcosa di evidente. Noi consideriamo normale che possano essere presi in carico dagli psicologi e dai servizi sociali e ci indignamo delle resistenze degli psichiatri a visitare queste persone quando stanno male. Tuttavia il sentimento che tutto ciò vada da sé è cosa recente. Fino agli an-

ni Ottanta, non era questo il vocabolario che si utilizzava e non erano questi gli attori che venivano mobilitati. È avvenuto uno spostamento di prospettiva che possiamo datare in maniera piuttosto precisa.

La creazione nel 1988 del Reddito minimo di inserimento aveva istituito dei nuovi obblighi contrattuali fra il beneficiario del reddito e i servizi sociali: l'uno doveva fare di tutto per inserirsi e gli altri predisporre quanto possibile per aiutarlo. Come ha mostrato Isabelle Astier (1996, p. 99), questa politica costituisce “un dispositivo che favorisce una vasta impresa di esplorazione dell'intimità delle persone”. Non solamente i beneficiari devono presentarsi, raccontarsi, giustificarsi ma, sulla base di questo racconto, devono anche costruire il progetto attraverso cui ritrovare il proprio posto nella società, annodare il loro passato e avvenire intorno al proprio incerto presente. Questa esposizione di sé è diventata negli anni seguenti la forma abituale con cui far leva sull'autorità pubblica, come si è potuto osservare nel caso dei disoccupati che domandavano con urgenza un aiuto economico (Fassin 2000) e degli stranieri irregolari alla ricerca di un permesso di soggiorno (2001). Essa definisce una nuova forma di amministrazione della questione sociale: rifacendoci al saggio di Marcel Mauss (1923) possiamo pensare questa messa a nudo dell'infelicità come un dono a cui il richiedente è tenuto, in cambio del contro-dono rappresentato dalle prestazioni sociali sperate. E d'altronde molti degli operatori “teorizzano” questo scambio ritenendo, sempre nel quadro di una psico-logica, se così si può dire, di partecipare essi stessi alla “ricostruzione” della persona. In questo dispositivo, tuttavia, la sofferenza non è ancora chiamata con il proprio nome. Questo accadrà qualche anno dopo a opera di una commissione interministeriale.

Nel 1995 il gruppo di lavoro “Ville, santé mentale, précarité et exclusion sociale” pubblica il suo rapporto finale, intitolato *Una sofferenza che non si può più nascondere*. Il rapporto viene immediatamente accolto in modo favorevole sia negli ambienti dell'intervento sociale locale, che nei circoli in cui si elaborano le politiche sociali nazionali. Per molti operatori esso diventa una fonte di ispirazione, ma anche l'espressione di un riconoscimento. Il rapporto infatti rappresenta più un'analisi dei problemi degli operatori sociali e del personale amministrativo, nei suoi rapporti con le diverse fasce di utenza, che un'analisi dell'esperienza dei poveri e dei disoccupati, degli esclusi e dei precari, dei giovani carcerati e delle famiglie in difficoltà. Per una sorta di rovesciamento della descrizione e di inversione delle dinamiche affettive, la “sofferenza” di cui si parla è, innanzitutto, “quella degli operatori” e, solo secondariamente, “quella degli utenti”. Questa “contaminazione morale”, per riprendere un'espressione di Ervin Goffman (1968), per quanto raramente sottolineata, è un elemento essenziale nella comprensione del funzionamento delle politiche dell'ascolto. Es-

se sono sempre prese fra l'attore e il suo pubblico, fra coloro che soffrono della loro condizione e quelli che soffrono nel sentirli.

Nel corso dello stesso periodo, gli sviluppi della "psicodinamica del lavoro", campo aperto da Christophe Dejours (1998), avevano d'altronde fornito un quadro teorico per pensare la sofferenza delle persone esposte alla sofferenza degli altri. Così a uno sportello psicologico creato a Parigi, a sostegno del dispositivo del RMI della capitale, un disoccupato, andatovi su richiesta del suo "referente", convinto che non stesse bene, si stupiva di incontrarvi gli operatori sociali che era solito vedere a proposito del suo contratto di inserimento. Scopriva così che gli operatori erano come lui affetti da questo "mal-essere", di cui il rapporto interministeriale aveva enunciato la banalità: "da tutti le parti si levano lamenti: la missione assegnata sembra essere troppo ambiziosa o i nostri strumenti di intervento sociale non raggiungono i clienti". Per gli operatori come per gli utenti, la risposta era la stessa: un "ascolto psicologico" che permettesse una "presa di coscienza della sofferenza" e un'"espressione di sé". Il terreno era così pronto per i centri d'ascolto.

Il cambiamento politico alla guida dello Stato nel 1995, a cui la questione sociale non è stata estranea perché fu al centro della campagna presidenziale con la formula di successo della "frattura sociale", non rimise in causa le acquisizioni del gruppo di lavoro, intorno alle quali continuò a raccogliersi il consenso. Quando l'esclusione divenne la priorità dichiarata del nuovo governo con non meno di cinque ministri e segretari di Stato ufficialmente incaricati di combatterla, due circolari furono pubblicate. La circolare del 14 giugno 1996, detta Barrot, istituiva i "punti d'accoglienza per i giovani" e si rivolgeva soprattutto a una categoria da poco introdotta nel repertorio politico: i "*jeunes errants*". La circolare del 10 aprile 1997, detta Gaudin, creava dei "punti d'ascolto per i giovani e/o i genitori" e mirava principalmente a una categoria più tradizionale dell'intervento pubblico: i "giovani tossicomani". Lo spostamento dal vasto pubblico delle persone in difficoltà economica e sociale ai giovani, nei due testi ufficiali qualificati come "marginali", rappresenta molto di più dell'individuazione come target di una fascia d'età contraddistinta dalla fragilità. Indica la preoccupazione centrale che li anima e che riguarda il mantenimento dell'ordine pubblico. I giovani vi sono visti infatti come devianti e quindi come pericolosi.

Le violenze che si sono manifestate in modo spettacolare a partire dall'inizio degli anni Ottanta nelle cinture urbane intorno a parecchie grandi città costituiscono una minaccia per il potere. È tuttavia degno di nota che, in questo periodo, si sia pensato alla prevenzione attraverso la realizzazione dei centri d'ascolto, cosa che evidentemente non esclude l'uso dei tradizionali metodi di controllo e repressione. Dieci anni prima, un giovane che si drogava era ancora un delinquente cui la polizia dava la

caccia e che la giustizia condannava. Ormai era diventato un essere sofferente a rischio di gravi malattie, a cominciare dall'AIDS; le forze dell'ordine non intervenivano quando veniva a sostituire le siringhe usate con quelle nuove; gli psicologi lo seguivano talvolta nelle cosiddette "strutture di bassa soglia". Una tranquilla rivoluzione morale era in corso.

Non si può mai comprendere una politica a partire unicamente dall'istituzione in cui viene enunciata. Deve essere osservata anche negli ambiti in cui viene realizzata. Questo è stato il presupposto di una ricerca condotta a Parigi e a Seine-Saint-Denis con il fine di confrontare i quadri regolamentari e le pratiche effettive. Sottoposti a questa verifica empirica, i dispositivi si sono rivelati, come si poteva supporre, molto più ricchi e diversificati di quanto le circolari non lasciassero intendere. Si differenziavano sia per il loro pubblico – qui adolescenti dei quartieri degradati e marginalizzati, là adulti disoccupati o immigrati irregolari – che per le loro attività, educative o ludiche, sociali o giuridiche, miranti a fornire un aiuto alimentare o un sostegno psicologico. Si differenziavano sia per la loro storia – alcuni erano stati creati sulla base di testi ministeriali, altri che erano sorti prima si erano, poi, piegati alle nuove norme per beneficiare dei finanziamenti pubblici, altri ancora infine si situavano al di fuori del dispositivo ufficiale, oppure si distinguevano in rapporto alla loro durata, stabili alcuni e transitori altri. Tuttavia al di là delle differenze, certi tratti appaiono comuni a tutti. Essi permettono di circoscrivere questa particolare forma di "governamentalità", per riprendere il concetto attraverso cui Michel Foucault (1994) ha indicato le tecnologie del potere sul sé e sugli altri, quella che si esercita attraverso l'ascolto.

A questo riguardo si potrebbe anche pensare questa politica nei termini di una psicologizzazione del sociale. Psicologizzazione nel senso che lo psicologico diventa lo strumento attraverso il quale si pensano le situazioni di povertà, di marginalità, di violenza. Psicologizzazione anche nel senso che gli psicologi operano per curare le ferite delle *banlieues*. L'analisi è nota. Essa serve d'altronde come argomento difensivo per gli psichiatri che rifiutano di vedere i pazienti che vengono loro inviati: "noi non siamo qui per psichiatrizzare il sociale", dicono. Discorso socialmente più legittimo, possiamo pensare, di altri che comunque capita di udire, come quello di chi dice che i poveri in sala d'attesa nuocciono all'immagine.

Comunque stiano le cose, quello con cui abbiamo a che fare è un processo molto diversificato. Da un lato, la sofferenza è una categoria concettuale che appartiene molto più al terreno dell'esperienza che al campo clinico: essa non ha posto nelle nosografie psichiatriche; solo raramente capita di trovarla nei manuali di psicologia; essa rientra nel campo dell'affettività. Analogamente l'ascolto è una pratica comune che non richiede necessariamente e a priori delle competenze professionali: molti

operatori sociali assicurano che in questo consiste la loro attività. Dall'altro lato, simmetricamente, gli psicologi assunti in questi dispositivi non fanno molta psicologia e se ne lamentano: nei luoghi che sono stati oggetto della ricerca, alcuni facevano animazione e giochi di società con gli adolescenti, altri si occupavano di educazione alla salute costruendo rapporti in cui facevano da confidenti ai bambini, altri ancora si concentravano su compiti di tipo amministrativo; erano rari coloro che esercitavano realmente la professione per la quale avevano studiato all'università. Si era molto lontani dalla "clinica psico-sociale" così come ha tentato di concettualizzarla il suo promotore, Jean Furtos, nel quadro dell'ORSPERE (Observatoire Régional sur la Souffrance Psychique en Rapport avec l'Exclusion), a Lione, e come è stata sviluppata nella rete Souffrance Psychique et Précarité, intorno a Xavier Emmanuelli, a Parigi.

Le circolari, è vero, insistevano sulla necessità di "deprofessionalizzare" i dispositivi per renderli più accessibili e meno stigmatizzanti. In ultima analisi, se gli psicologi occupavano quasi tutti i posti disponibili in questi luoghi, è semplicemente perché erano molto numerosi sul mercato del lavoro e perché, in linea di principio, parevano i più adeguati per fare dell'ascolto. In realtà, tuttavia, essi non erano generalmente assunti per occuparsi di psicologia. D'altronde, più che di una psicologizzazione del sociale, dovremmo parlare di una socializzazione della psicologia, affinando e articolando in maniera più precisa la nozione troppo polemica di "psicologismo" proposta da Richard Sennet (1974). Si tratterebbe cioè di un processo attraverso cui le nozioni psicologiche diverrebbero dei luoghi comuni dell'intervento sociale, e questo a prescindere da quali agenti lo mettano in atto: psicologi tenuti in disparte dal saper-fare della loro professione, oppure operatori sociali ormai più sensibili all'approccio psicologico del loro pubblico, che alla propria formazione sociologica.

Questi agenti non sono d'altra parte i soli a riservare sorprese all'osservatore. Rispetto a quel che si poteva immaginare stando alla lettura delle circolari ministeriali o ascoltando gli operatori, si deve constatare che il pubblico non è meno sorprendente. Ammesso che si riesca a trovarlo. Proprio questo è infatti uno dei paradossi dei centri d'ascolto: essi incontrano spesso grandi difficoltà nell'attrarre l'utenza destinataria dei loro interventi, malgrado tutto lasci pensare che essa sia potenzialmente numerosa. Nella maggioranza dei dispositivi studiati, i responsabili esprimevano le loro difficoltà nel far venire gli utenti al centro e ancor più a farvi venire quelli che costituivano l'obiettivo della loro missione. Se talvolta queste difficoltà provenivano da uno sfasamento manifesto fra il bisogno immaginato dagli ideatori e la necessità percepita dagli utenti, come nel caso delle docce che avevano ben pochi frequentatori, la maggior parte delle volte si avevano invece molte difficoltà nel rintracciarne la ra-

gione. Il fatto non ha tuttavia nulla di eccezionale. È in realtà un'esperienza comune a molti dispositivi specificamente messi in atto per il sostegno delle popolazioni più sfavorite.

Questa relativa disaffezione dipende in larga misura dalla rappresentazione, molto lontana dalla realtà, che gli operatori si fanno del loro pubblico. Generalmente, la sua reificazione va di pari passo con la sua drammatizzazione: l'immagine prodotta è nel contempo disincarnata ed eccessiva. In un rapporto redatto da uno di questi punti d'accoglienza circa le proprie attività, ad esempio, si parlava di questi "giovani senza punti di riferimento" che vivono in un "clima di insicurezza e inquietudine", esposti all'"esplosione della violenza e della delinquenza", che "anche in condizioni di sofferenza psichica non possono formulare una richiesta di aiuto". La ricerca mostrò che si trattava in realtà di adolescenti di estrazione popolare che venivano al centro la sera, dopo la scuola, per fare i compiti o divertirsi. Si era talmente lontani dalla descrizione che ne veniva data pubblicamente che gli psicologi, socialmente molto distanti da questi ragazzi, non li interrogavano mai sulla loro vita e la loro famiglia e si accontentavano di inquadrarli attraverso i pregiudizi che venivano abitualmente espressi nei loro confronti, così che una lite banale finiva con il diventare l'espressione di una violenza e la prova di una sofferenza.

Certo, da un centro d'ascolto all'altro, le esperienze dei professionisti e le loro pratiche cambiano, ma poggiano sempre su una rappresentazione del pubblico in termini di deficit: risorse insufficienti, alloggi insalubri, difficoltà scolari; ma anche mancanze dei padri, indebolimento dei legami sociali, perdita di punti di orientamento morale, assenza di riferimenti culturali. E ciò con maggior facilità quando si tratta di adolescenti figli di immigrati che, per riprendere la formula di Abdelmalek Sayad (1999), vengono visti esclusivamente attraverso il prisma della "doppia assenza". Una tale rappresentazione, che evidentemente non è priva di rapporti con realtà sociali oggettivamente difficili, impedisce tuttavia di pensare la diversità dei singoli casi e, paradossalmente, benché tutto sembri messo in atto al fine di un'individualizzazione dei trattamenti, si assiste spesso al contrario, ovvero a operazioni intellettuali di generalizzazione ("i giovani") e di ascrizione ("la loro origine migrante"). Accade allora che la sofferenza non sia più che una sofferenza presunta e che i luoghi d'ascolto divengano dei luoghi dove non si sappia più ascoltare.

Non ci si può tuttavia limitare al livello microsociologico dell'osservazione delle pratiche e dell'analisi delle rappresentazioni, occorre confrontarsi con il livello macropolitico che ne costituisce il referente e il contesto. Anche se esiste un'autonomia dei centri d'ascolto e una libertà d'azione degli agenti locali, il loro margine di manovra è limitato e delimitato dal perimetro definito dall'intervento pubblico, non

fosse altro per la definizione dei criteri di finanziamento dei progetti. Si ritiene che i servizi sociali per la gente che viene definita “in difficoltà” debbano adattarsi senza sosta alle nuove priorità e ai nuovi obblighi che, al di là delle norme formalmente definite, contribuiscono a produrre, in una data epoca, il senso comune circa ciò che è bene fare. Come nota Nikolas Rose (1989), “le soluzioni psicoterapeutiche finalizzate a governare le soggettività entrano in consonanza con le ragioni politiche che sono all’opera nella crisi dello Stato sociale”. A questo riguardo l’intervento degli operatori dei centri d’ascolto non può essere isolato dalle trasformazioni delle politiche sociali e, più in generale, dall’amministrazione della questione sociale che include dimensioni educative e repressive, economiche e morali.

Nel corso degli ultimi due decenni in Francia, paese che, come ricordano Annette Leclerc e altri (2000), ha uno dei livelli di disparità di reddito e uno dei tassi di mortalità maschile più alti d’Europa, le disuguaglianze sociali si sono approfondite. Queste disuguaglianze si manifestano sotto aspetti molteplici e cumulativi, in particolare attraverso la segregazione territoriale (le cinture urbane e i quartieri degradati), la precarietà economica (attraverso la moltiplicazione dei contratti a tempo determinato e degli stage senza prospettive) e, recentemente riconosciuta in quanto tale, la discriminazione razziale (nell’impiego, negli alloggi, nelle amministrazioni e nel tempo libero). Negli anni Sessanta e Settanta, la risposta dello Stato a queste disuguaglianze consisteva sia in un’estensione della protezione sociale per la popolazione in generale, sia in uno sviluppo dell’assistenza alle fasce marginali. Questa configurazione dava luogo a una critica sociale radicale che portava del resto a vedere negli operatori sociali degli agenti che partecipavano al dominio e allo sfruttamento, attraverso attività che venivano interpretate soprattutto in termini di sorveglianza e di controllo. A partire dagli anni Ottanta, man mano che crescevano, le disuguaglianze sono diventate meno visibili o, più esattamente, la comparsa di una rappresentazione in termini di esclusione e anche di precarietà ha permesso di focalizzare l’analisi sulle categorie più fragili. Questo spostamento dello sguardo verso il basso e l’attenzione portata ai percorsi dei singoli hanno prodotto quello che Pierre Rosanvallon (1995, p. 195) ha chiamato una “individualizzazione del sociale”.

Nei confronti di coloro che vengono definiti esclusi o precari, lo Stato sociale ha fatto spesso appello alla ragione umanitaria. Ormai pressati da altre professioni, in particolare dagli psicologi, gli operatori sociali hanno avuto il compito di realizzare questa politica di sostegno alle categorie socialmente più fragili dentro le quali hanno individuato degli esseri sofferenti. Attorno a queste nuove figure, si è avuto un consenso che disarmava la critica: la compassione non ha nemici. Ciò non significa che

non ci siano resistenze, reticenze o semplicemente altri modi di fare o di avere a che fare. Nei centri di ascolto, o al fuori di essi, ci sono degli operatori che lavorano, individualmente o collettivamente, per far sì che ciò che viene presentato come un obbligo sia riconosciuto come un diritto e che gli individui stessi, di fronte alle difficoltà sociali, rivendichino più giustizia e solidarietà, invece della pietà e della generosità che viene loro offerta. Si tratta tuttavia di voci cui si presta poco ascolto.

## Conclusioni

Invenzione recente, la sofferenza sociale ha così acquisito, nel giro di qualche anno, una forte influenza nell'economia morale delle società contemporanee. Ci è divenuta familiare. Noi oggi sappiamo che la povertà o la precarietà fanno soffrire e crediamo che ascoltare coloro che soffrono contribuisca al loro sollievo. Questo riconoscimento ha probabilmente avvicinato gli operatori sociali alla loro utenza. Occorre tuttavia domandarsi quale sia il prezzo da pagare per questa condivisione linguistica che ci ha fatto passare dall'idioma della classe e del dominio al lessico dell'esclusione e della sofferenza. Il rischio non è forse quello di rinunciare a pensare la disuguaglianza e la violenza sociali per quello che sono e non solamente per quello che fanno?

Ma la storia non si ferma. È possibile che questo ethos della sofferenza e dell'ascolto conosca già un certo declino. Questi anni di inizio millennio sono stati, in Francia, gli anni dell'insicurezza e della paura e, quindi, della repressione e della contenzione. Certamente queste nuove parole d'ordine non annullano completamente le precedenti. Le successive ondate ideologiche attraverso le quali si costruiscono le politiche operano infatti per sedimentazione più che per sostituzione. E sulla scena locale come su quella internazionale, la ragione securitaria non è un'esclusiva della ragione umanitaria. La potenza della prima ci ricorda tuttavia che la seconda ha una funzione solo sussidiaria. Si può così rileggere la crisi che ha conosciuto la società francese nell'ottobre e novembre del 2005 – descritta nei termini di sommosse urbane o di rivolte dei quartieri popolari – alla luce dei modi attraverso cui si è via via evitato di porre la questione delle disuguaglianze: negli anni Novanta, perché la si leggeva attraverso la sofferenza; negli anni successivi al 2000, perché la si è compresa nel registro della paura.

Ma se l'antropologo non ha scelta, il cittadino può invece giudicare che, tutto considerato, l'ethos compassionevole sia preferibile all'ethos securitario.

(Traduzione di Ivan Leopoldo Bargna)

## Note

<sup>1</sup> La parte empirica di questo lavoro si basa su una ricerca collettiva finanziata dall'Inserm e coordinata dallo stesso Fassin. Certi elementi qui presentati sono tratti dall'articolo: *À l'écoute de l'exclusion*, «Sciences Humaines», 2005, 159, pp. 20-25.

## Bibliografia

- Assayag, J., 1999, *Recensione a Social suffering*, a cura di A. Kleinman, V. Das, M. Lock, «L'Homme», 149, pp. 214-218.
- Astier, I., 1996, *Le contrat d'insertion. Une façon de payer de sa personne?*, «Politix», 34, pp. 99-113.
- Austin, J. L., 1962, *How to Do Things with Words*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Bateson, G., 1936, *Naven. The Culture of the Iatmul People of New Guinea as Revealed Through a Study of the Naven Ceremony*, Stanford, Stanford University Press.
- Boltanski, L., 1993, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, A. M. Métailié.
- Castel, R., 1995, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- Cavell, S., 1997, "Comments on Veena Das's Essay: 'Language and Body: Transactions in the Construction of Pain'", in A. Kleinman, V. Das, M. Lock, a cura, *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, pp. 93-98.
- Dejours, C., 1998, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil.
- Ehrenberg, A., 1998, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- Fassin, D., 2000, *La supplique. Stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d'aide d'urgence*, «Annales. Histoire, Sciences sociales», 55 (5), pp. 955-981.
- Fassin, D., 2001, *Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans les procédures de régularisation des étrangers*, «Sciences sociales et santé», 19 (4), pp. 5-34.
- Fassin, D., 2004a, *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*, coll. di P. Aïach, et al., Paris, La Découverte.
- Fassin, D., 2004b, "Le corps exposé. Essai d'économie morale de l'illégitimité", in D. Fassin, D. Memmi, a cura, *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp. 237-266.
- Fassin, D., 2005, *Compassion and Repression. The Moral Economy of Immigration Policies in France*, «Cultural Anthropology», 20 (3), pp. 362-387.
- Fassin, D., 2006, *Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique*, «Politix», 73.
- Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M., 1976, *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M., 1994, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, vol. 3.

- Goffman, E., 1968, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Minuit.
- Hacking, I., 1995, *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press.
- Leclerc, A., et al., 2000, *Les inégalités sociales de santé*, Paris, La Découverte.
- Lévi-Strauss, C., 1950, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Mauss, M., 1923, "Essai sur le don", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 143-279.
- Mehl, D., 1996, *La télévision de l'intimité*, Paris, Seuil.
- Pocock, J., 1975, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press.
- Rosanvallon, P., 1995, *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Paris, Seuil.
- Rose, N., 1989, *Governing the Soul. The Shaping of Private Self*, London, Free Association Books.
- Sayad, A., 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.
- Sennett, R., 1974, *The Fall of Public Man*, New York, Alfred A. Knopf.
- Taylor, C., 1989, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Woodward, K., 2004, "Calculating Compassion", in L. Berlant, a cura, *Compassion. The Culture and Politics of an Emotion*, London, Routledge, pp. 59-86.