



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI BERGAMO | Dipartimento
di Scienze Umane
e Sociali



SUMMER SCHOOL 19

GIUSTIZIA RIPARATIVA

1 - 5 luglio

ATTI

**LA GIUSTIZIA DELL'INCONTRO.
Costruzione della vittima, costruzione del reo:
Un approccio interculturale**

A cura di
Filippo Vanoncini
ed Erica Serlini

**LA GIUSTIZIA DELL'INCONTRO.
Costruzione della vittima, costruzione del reo:
Un approccio interculturale**

Atti della
Summer School 2019
1 > 5 luglio



Introduzione

Don Roberto Trussardi

Come ogni anno mi viene chiesto di fare una breve introduzione agli atti della Summer School, arrivata ormai alla quarta edizione. E' davvero bello che nella nostra terra bergamasca, ormai da alcuni anni si viva un'esperienza così forte e appassionata sul tema della Giustizia Riparativa.

L'anno 2019 è stato contrassegnato dal tema "Costruzione della vittima, costruzione del reo: un approccio interculturale": sicuramente un tema interessante, ma anche complesso che è stato ben sviluppato e sviscerato dai relatori che con maestria ci hanno regalato alcuni interventi di grande spessore.

Non sto io ad approfondire tale tema che incontrerete nella lettura degli atti della Summer School; a me il compito di ringraziare di cuore tutti coloro che con impegno e competenza hanno saputo dare un input importante al tema scelto.

Anche quest'anno voglio ringraziare per la collaborazione l'Università di Bergamo che con il Magnifico Rettore Remo Morzenti Pellegrini ha creduto a quest'esperienza e, in modo particolare, il Professor Ivo Lizzola che come sempre ci accompagna e ci aiuta ad approfondire le tante tematiche della Giustizia Riparativa.

Ringrazio di cuore tutti coloro che con impegno e soprattutto grande passione hanno progettato e hanno condotto il lavoro di questa Summer School; non sto qui ad elencare il nome di ognuno, con il rischio di dimenticare qualcuno, ma, nel ringraziarli, li esorto e li invito a continuare il loro lavoro e a mettere a servizio di Caritas le loro competenze per far conoscere sempre di più e in modo più capillare il grande tema della Giustizia Riparativa.

Buona lettura e grazie!

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Il volume è richiedibile gratuitamente all'editore.

Caritas bergamasca è un marchio di Associazione Diakonia ONLUS
www.caritasbergamo.it
caritas@caritasbergamo.it

© 2020 - Associazione Diakonia ONLUS
via del Conventino, 8 - 24125
Bergamo (BG)
Phone: +39 035 4216400

ISBN: 978 - 88 - 312 - 7201 - 8

Ivo Lizzola

La città è stata ferita profondamente dalla pandemia. È diventata luogo della paura e del contagio, dell'incertezza e della chiusura. Della morte lontana e della cura rischiosa e a volte impotente. La città ha temuto, è diventata luogo di domanda muta, anche ora che prova una "ripresa" che dovrà essere nuova nascita, radicale ridisegno dei tempi, delle relazioni, degli spazi e delle visioni. Tanti si sono sentiti, tanti si sono trovati ad essere vittime, fragili ed esposte, mentre allo stesso tempo erano vissuti come pericolosi, portatori di contagio e di rischio. Le relazioni nella città sono diventate luogo del sospetto, della colpa, del trovarsi in balia.

La città è nuda: se ne è svelata la recita forsennata di vite distanti, bruciate, piene di ansie di consumo e saturazione d'emozioni; è emersa la realtà di distanze, indifferenze e omissioni che infiacchivano il desiderio e la cura del vivere insieme. E si è vista, però, anche la tenuta profonda di dedizioni, fraternità, tessuti comunitari, forza di legame di molte sue trame.

"La città è sostanzialmente in pericolo. La sua sopravvivenza dipende da noi". Così afferma in una intervista del 1994 Paul Ricoeur¹ Ma la traduzione di *périssable*, fatta più letterale, direbbe deperibile, corruttibile. O forse, arrischiando, "peribile". La città senza che la vita vi sia alimentata, senza buona manutenzione, senza attenta coltivazione, è "peribile", può sfinire e morire dentro. Occorre lavorarci: occorre un lavoro per le sue funzionalità, certo, ma soprattutto occorre un lavoro di cura della sua vita, del suo essere luogo per la vita. Luogo della vita e della vita comune, di vita messa in comune. Una vita della cura rischiosa, nella quale si resta esposti gli uni agli altri: cura di sé è cura dell'altro, e viceversa, certamente, ma sempre nel rischio. Ci sarà responsabilità e attenzione? Ci sarà cura per tutti e per ognuno?

1 P. Ricoeur, "La cité est fondamentalement périssable", in AAVV, *Les grands entretiens du monde*, Le Monde Editions, Paris, mois 1992, tome 2, pp 10-12 Ripreso in F. Riva (a cura), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, Ed Città Aperta, Troina (Enna), 2008, pp 73-80

Oppure irresponsabilità, proceduralismo, abbandono, selezione?

In prima istanza, seguendo il grande filosofo francese, si può notare che "in effetti nessun sistema istituzionale si mantiene nel tempo senza il sostegno di una volontà di vivere insieme, che è in atto ogni giorno anche se ce ne dimentichiamo. Se viene a mancare questa volontà, tutta l'organizzazione politica crolla molto rapidamente"². Ma subito questo ci rinvia ad una considerazione sul tempo e sulla responsabilità: ciò di cui occorre far buona manutenzione nella città è il futuro, la responsabilità che si deve coltivare per evitarne il "deperimento" (pericolo che le è proprio), è quella rivolta al futuro, ad un futuro non immediato ma che rinvia al respiro del legame tra le generazioni.

La città si è trovata percorsa da forti tensioni alla chiusura e alla diffidenza verso altri: il rischio, la paura, l'esposizione al contagio ed alla possibilità di morire hanno reso e rendono la città anche luogo del pericolo e della insofferenza, del sospetto e della separazione, del conflitto e del risentimento. La ricerca delle cause, e il volersi mettere presto in sicurezza e fuori da implicazioni e connessioni alle vite d'altri, conducono a costruire graduatorie di condanna e di merito, aree di colpa e aree di assoluzione e vittimizzazione. E si definiscono i soggetti alla condanna e le autoassoluzioni di autodefinitive vittime.

Ma la città ha pure ospitato l'attenzione. Che per Simone Weil è la facoltà che ci fa cogliere fremiti e gemiti, ciò che germina e nasce e ciò che soffre e pena. La città è stata attraversata da delicate, inventive, generose tessiture di trame di prossimità, di vicinato, di reciprocità, di condivisione (di cose, risorse, affetti e tempi). Preziosa tessitura che è "anticipo di futuro" di un vivere insieme desiderabile, e consegnabile alla generazione che cresce, a quella che nasce.

La volontà di vivere insieme nella città è fatta di scambio di memorie, anche ricordi di ferite e di solitudine; ed è scoperta del riconoscimento in una attesa, in una promessa di giustizia e di laboriosa fraternità.

La città "torre" dei deliri globali di poteri, controlli, consumi ed opportunità senza limiti, dove il fragile è scarto e il nascente è fatto privato, ha toccato il suo essere *périssable*. La città "attendamento" per la traversata, per il cammino verso un abitare conviviale, di giustizia e fraternità, cura delle e tra le differenze (di generazione e genere, cultura e provenienza, esperienza e sensibilità) è attesa profonda e fragile.

Nella città forse s'aprono cammini inediti quasi a segnare il bisogno di lascia-

² Ivi, p 77

re la città delle separazioni e delle diseguità, dei cinismi e delle sole utilità. Si raccolgono risorse di significato, riserve di senso ed eredità da riseminare. Pratiche di trame di vita messa in comune non sono esaurite, pur se fragili e interrotte. Sono lasciati e inviti a nuove ricomposizioni. Dovrà essere intenso il lavoro di riconciliazione, di riparazione di interiorità e relazioni; l'operosità feriale tesa a rigenerare riconoscimenti reciproci, ascolti di memorie ferite e dolorose, incontri e nuove intese andrà sostenuta. Insieme alla ricerca di verità, al chiarimento di responsabilità, abbandoni, offese, mancate cure, omissioni. Serviranno, insieme, operatori di pace e operatori di giustizia.

Non sappiamo ancora come stare nell'attraversamento, non sappiamo cosa emergerà di noi: quali resistenze e quali risorse, quali paure e quali capacità di speranza, quale spesa di intelligenza? Non abbiamo chiaro a cosa saremo chiamati, che ne sarà delle nostre capacità di stare insieme, dei nostri affetti, o cosa resterà vitale e si rivelerà prezioso delle nostre tradizioni, dei nostri saperi, della memoria. Che ne sarà del nostro potere, e della nostra debolezza? Come sapremo orientarci nell'attraversamento?

Questo appare più chiaro nelle periferie delle città e nelle concrete trame quotidiane del vivere che cerca la vita. Lì, l'essere partecipi della propria avventura umana dentro l'avventura del mondo rimanda a molteplici ricomposizioni: tra mente, affettività e azione; tra mondo interiore e mondo esteriore; tra la propria soggettività e l'identificazione nel noi; tra la prospettiva politica e la prospettiva etica ed esistenziale.

Fare giustizia, anzi rendere giustizia chiede faticose, anche penose ricomposizioni nelle persone e tra le persone; chiede riparazioni di fratture e di separazioni, oltre che riseminazione di memorie ed attese.

In questi ultimi dieci anni per molti la città non era (più) una esperienza di riparo e di riconoscimento: in essa ci si trovava esposti e vulnerabili, "all'aperto" e senza difese. Le dinamiche economiche lasciavano molti senza tutele ed incerti. I servizi, le politiche sociali, le tutele, soprattutto i legami e le relazioni, erano fortemente indeboliti, proprio mentre le incertezze e le paure imprigionavano molti paesaggi interiori, molte rappresentazioni dell'altro e del futuro. La vita nei quartieri si è raccolta in piccoli spazi, in frammenti, in circoscritte solidarietà perimetrare. E tante persone hanno investito meno energie, pensieri, affetti nella vita sociale, negli spazi di vita comune.

Quando la convivenza da molti non è vissuta o sentita come esperienza di riparo e di riconoscimento, quando in essa ci si trova o ci si sente allo scoperto, esposti, allora si può essere facilmente convinti a cercare una sicurezza immunitaria³, visto che quella comunitaria pare non tenere. Ci si può

3 R. Esposito, *Immunitas: protezione negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002

illudere che chiedere esclusioni di alcuni da un duro gioco sociale aiuti.

I conflitti e le fratture nella città si esprimono in diverse forme. La prima è quella dei conflitti espliciti, dichiarati, agiti e giustificati. Spesso conseguenza di dinamiche di "costruzione del nemico"; altre volte legati a "malattie dell'identità" e al nuovo spazio per l'agito dei rapporti di forza. La seconda è quella che vede esprimersi un disagio profondo (psichico, esistenziale, relazionale,...) che grida, che "esplode" e che spaventa. Che non sempre si riesce a soffocare, ad anestetizzare; per il quale si evocano interventi di controllo. La terza è quella delle estraneità radicali, delle distanze indifferenti e ciniche, che permettono di disporre e di usare l'altro come "cosa", di escluderlo e lasciarlo come "scarto"⁴. Una comunità di differenze riconciliate e di convivialità è "da fare", la sua tessitura è questione di giustizia, di riconoscimento, di fiducia.

Dove aprire queste esperienze di una città di relazioni riparative? Alcune già ci sono e sono i luoghi della mediazione e della riconciliazione. Quelli più formali, quelli promossi da associazioni e volontariato, quelli che a volte abitano dentro le istituzioni ed i servizi. Altre esperienze si possono aprire e si aprono, ma vanno "raccontate", dentro luoghi e servizi sociali ed educativi, rivisitandone i funzionamenti e le interpretazioni funzionali e burocratiche "difensive"⁵. Nelle scuole, nei centri diurni, nei consultori, nei servizi per la tutela minori, nelle reti territoriali, negli oratori, nelle biblioteche, nei centri anziani, nelle comunità educative e terapeutiche...si possono realizzare esperienze nelle quali soggetti "intermedi" e "terzi" aprono e sostengono ascolti, scambi, rielaborazioni, riprese di rapporti e riparazioni nelle storie dei conflitti, delle spaccature e delle sofferenze arrecate e vissute.

Infine, certo, altre esperienze vanno immaginate e realizzate ex novo, rivolte espressamente ad emergenze sociali, a nuovi fenomeni, oppure a strategie di più lunga durata, per provare a disinnescare meccanismi di "produzione" o reiterazione dell'odio, del risentimento rancoroso, del disprezzo e della negazione⁶.

4 Z. Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Bari-Roma 2003

5 F. Olivetti Manoukian, *Oltre la crisi. Cambiamenti possibili nei servizi sociosanitari*, Guerini, Milano 2015

6 M. Nussbaum, *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, Il Mulino. Bologna 2016

Anna Lorenzetti

Affrontare la “costruzione” della vittima e del reo tentando di restituirne l’approccio interculturale significa andare al cuore della giustizia riparativa e delle sue pratiche.

È infatti attraverso il tentativo di superare il conflitto provocato dal reato che la “vittima” e il “reo” perdono il loro essere dei meri attori processuali (o comunque protagonisti di una vicenda giudiziaria) per divenire persone, nei loro corpi, nel loro dolore, nelle loro speranze e ambizioni.

La messa a tema dell’evento, del reato, della vicenda che li ha “convertiti” da persone in “vittima” e “reo” – inesorabilmente tracciando un prima e un dopo nelle loro esistenze – deve però sottrarsi al rischio di essenzializzare le “posizioni” che si sono, non sempre consapevolmente, assunte. Deve cioè consentire alla vittima e al reo di non vedere cristallizzate le proprie esistenze sulla base del fatto accaduto che le ha fatte incontrare, provando a creare un tessuto dialogico che consenta di ricucire, superandola, la frattura generata dal reato.

Approcciare il tema di come “vittima” e “reo” siano plasmati in un modo del tutto peculiare dalla giustizia riparativa e dalle sue pratiche presuppone però conoscere e i fondamenti filosofici, giuridici e culturali che hanno condotto alla sua elaborazione e al suo sviluppo. Al tempo stesso, consente di discuterne – con franchezza – anche le eventuali criticità, le attenzioni peculiari che il tema richiede di osservare per far sì che siano mitigati i potenziali negativi impatti sia sulle posizioni di vittima e reo, sia sul complessivo assetto della giustizia e dello *iuris dicere*.

In questo modo, si ritiene, la giustizia riparativa potrà assumere una prospettiva di prezioso ripensamento dell’attuale assetto processual-penalistico e porsi come un nuovo paradigma per affrontare il reato e le sue

conseguenze. Potrà così evitarsi lo schiacciamento della complessità della vicenda, ma anche e soprattutto dei vissuti che ognuno dei protagonisti porta con sé, sulla sola dimensione del fatto accaduto. Sono infatti questi ad assumere rilievo nell’approccio che la giustizia riparativa fa proprio, per valorizzare la dimensione che c’è al di là del fatto, delle sue conseguenze e della responsabilità per come accertata giudizialmente.

Con questi obiettivi, il volume “terzo” raccoglie le relazioni presentate in occasione dell’edizione 2019 della Summer School sulla Giustizia riparativa, ponendosi quale piattaforma di riflessione sulle prospettive che questo nuovo paradigma cerca di aprire.

L’insoddisfazione generata dall’attuale assetto della giustizia penale e del sistema penitenziario non consente infatti di eludere la necessità di trovare risposte efficaci o quanto meno di provare a ipotizzare dei percorsi che, riprendendo l’espressione della Corte costituzionale nella sentenza 50 del 1980, inverino quel “volto costituzionale della pena”. La Costituzione infatti intende la pena come finalizzata al recupero del reo all’interno di quella socialità che – con il reato – ha mostrato di non rispettare.

Non può di certo accettarsi l’inesorabile schiacciamento della fase successiva alla condanna sulla punizione di chi sia riconosciuto colpevole di un reato poiché avvilisce non soltanto la dimensione costituzionale che dà centralità alla persona, ma anche l’obiettivo del reinserimento sociale del reo oggi tradito dalla pena come pensata nel nostro sistema. La questione dell’inadeguatezza delle risposte sanzionatorie al crimine sembra infatti essere giunta a un punto di non ritorno, come confermato anche dalla situazione determinata dalla pandemia da Covid-19.

Come risulta evidente, la comprensione della giustizia riparativa non passa soltanto attraverso lo studio e la conoscenza degli istituti di natura penale e processuale che, a livello legislativo, ne rappresentano la pratica applicazione. Piuttosto, è proprio lo scoprire, o meglio il ri-scoprire, le sue radici culturali, la sua matrice ideale e le fondamenta filosofiche che la guidano a consentire di disvelarne il suo potenziale. A deporre in tal senso è la Costituzione, in primo luogo, in nome del principio personalista e solidaristico, rispetto a cui la ricerca del dialogo fra vittima e reo e nella riparazione degli effetti cagionati dal reato appare dimensione assai feconda.

Come ricordato dalla Corte costituzionale infatti la pena dovrebbe innestarsi lungo un «cammino di recupero, riparazione, riconciliazione e reinserimento sociale» (sentenza 179 del 2017) che sfugga al rischio di una pena il cui obiettivo è di cagionare sofferenza e afflizione al reo, per trovare risposte più efficaci e soprattutto meno “ruvide”, meno violente, e più “umane” al reato, anche attraverso il ricucire le relazioni con la vittima e con la comunità che li accoglie.

Filippo Vanoncini

Quest’anno ho cominciato a rileggere le trascrizioni della Summer nel periodo di febbraio e sicuramente avrei scritto delle cose completamente diverse da quelle che ora leggerete. L’esperienza della pandemia e della reclusione mi hanno fatto riguardare gli interventi sotto un’ottica diversa. Il primo contributo che leggerete sarà di Francesco Ghia: “Costruzione della vittima e costruzione del reo”. Vi assicuro che legervi la citazione di Hegel in cui *ogni agire è colpevole*, mentre come prima risposta alla pandemia si dichiarava *Bergamo non si ferma*, crea dei corti circuiti o delle illuminazioni inattese. Anche le parole che compongono il titolo dell’intervento - e soprattutto il verbo “costruire” - rendono intollerabili le “narrazioni retoriche” in cui si identificano le vittime, gli eroi e i rei. Sentire, come insegna Girard, la catena delle privazioni e delle ingiustizie crescere e gonfiarsi attorno a te e passare dall’“andrà tutto bene” alla ricerca dell’untore nel runner - o peggio nella vicina di casa infermiera - fa paura.

Qualche settimana fa ho assistito ad una discussione tra una mia vicina e un altro condomino, che la attaccava perché i figli della donna, quando uscivano in giardino con la bici rischiavano di rovinare il manto erboso, perché non indossavano sempre la mascherina e perché qualche volta i genitori le portavano a casa la spesa arrivando fin sotto il terrazzo senza attendere sul cancello d’entrata. Una scena che mi ha dato la misura di quanto basti poco per perdere la pietà e la misura. Ad un mio intervento in sua difesa che sottolineava come lavorare come infermiera in una casa di riposo e seguire tre figli praticamente da sola in questo periodo era un’impresa titanica, la risposta è stata: “Ognuno ha la vita che si merita”. Ciò che in me faceva nascere una spinta solidaristica, in una persona anziana impaurita dal virus faceva scattare nei confronti di un “eroe” l’atteggiamento opposto.

Leggevo gli atti e vedevo nello stessi giorni incarnarsi i fantasmi evocati dagli speaker della Summer. Non erano più parte di un tempo e di un luogo altro, ma li vedevo spiegarsi nella “Storia” davanti a me. Ho visto quanto possa essere irrazionale e perversa la costruzione della vittima e del carne-

face, quanto avrebbe potuto toccare anche me.

Sempre Ghia dice: “...sconfiggere i mali in mundo, sconfiggere i morbi, quindi, dispiegare tutte le energie per questo, ben sapendo che la morbilità, il malum mundi, resterà come struttura ineliminabile e irredimibile.”

Questa lotta contro il covid-19 s'è trasformata, per taluni, da lotta contro uno dei tanti mali del mondo nella lotta contro il male del mondo. E' come se ad un certo punto si confondesse il virus, la sua mortalità e la sua virulenza, con la fragilità di un modello di convivenza e le incompetenze, la miopia, la corruzione, l'arroganza che lo abitano. Il virus è diventato il nemico: abbiamo costruito narrazioni guerresche e abbiamo chiesto - come in tutte le guerre - sacrifici grandissimi in modo diseguale, perché le nostre case non sono uguali, come non sono uguali le nostre famiglie. Abbiamo scoperto la nostra solitudine, abbiamo ri-scoperto l'importanza delle reti famigliari e comunitarie. Abbiamo preteso dalla medicina una risposta impossibile: il *malum* del mondo non è estirpabile e con lui dobbiamo convivere. Abbiamo capito che la ricerca di un vaccino non risolverà le cose, ma che abbiamo necessità di sostenerci nell'atto di *tollere* (dal latino togliere, raccogliere, prendere su), nel senso di caricarci sulle spalle questi pesi per interrompere la catena di chi cerca un colpevole su cui scaricare ogni colpa.

Claudia Mazzucato nel suo intervento ha detto che anche la memoria deve diventare esemplare: “*Chi ricordare? Come ricordare? A chi appartengono i morti?*”

Ora che siamo chiamati a far memoria collettiva di coloro che sono stati sottratti ai propri cari morendo in solitudine e di quei medici e infermieri morti mentre li curavano, come non pensare a queste parole?

Ora che i camion militari che ne trasportavano i corpi lontano dalla nostra città per la cremazione si sono impressi in modo indelebile nella memoria collettiva, come non ricordare le parole di Sergio Manghi quando, parlando della sepoltura dei migranti senza nome morti in mare, citava i versi del poeta “*Assenza più acuta presenza*”?

Ora che intuiamo quanto la pace sociale sarà messa a dura prova dalla crisi che si presenta di fronte a noi, come non rileggere le parole di Haddad o Assael sul fratricidio, come non prendere coscienza che il “*complesso di Caino*” ci appartiene in modo profondo?

Quanta sete sento ora di esperienze come quella che Franco Vaccari a Rondine che decostruiscono il nemico e permettano di incontrare la persona. Vorrei tanto che nella prossima Summer fossimo accompagnati in quest'opera di giustizia, fossimo aiutati a raccogliere questo peso e a dividerlo con coloro che cammineranno e hanno camminato insieme a noi.

Termino con un ringraziamento speciale a Leonardo Lenzi che ha accompagnato con intelligenza e profondità i nostri incontri, a Ivo Lizzola che con la sua parola ha tessuto la trama di questa settimana, a Anna Lorenzetti che ha accettato di far parte di questo gruppo di visionari a Roberta Ribon che ha regalato la sua cura e la sua passione al gruppo dei corsisti, a Giulio Russi che come coordinatore del Centro di Giustizia Riparativa ci ha sempre accompagnato con la sua presenza generosa e con il suo spirito di servizio e infine a don Roberto Trussardi all'epoca neo-direttore della Caritas Bergamasca che ha continuato a credere e sostenere questo progetto.

P.S. Avrei finito la mia introduzione, ma non posso non menzionare un altro grande tema che ha cominciato ad accompagnare questa mia esperienza di ri-lettura degli atti: è la morte di George Floyd e le proteste che ha scatenato. Claudia Mazzucato nel suo intervento ci riporta al tempo dell'assassinio di Martin Luther King e del discorso a Memphis fece Robert Kennedy. Quanto abbiamo bisogno di qualcuno che si esponga di fronte a quest'onda di rabbia assetata di giustizia, che si esponga perché la giustizia sia fatta. R. Kennedy, sul retro di un van e in equilibrio precario, lo fa e chiede che si imbocchi la strada della non violenza. Lo fanno anche quei poliziotti che di fronte ai manifestanti si inginocchiano. Un amico (Leonardo Lenzi) mi ha fatto notare quel gesto è lo stesso gesto che ha tolto la vita a Floyd, come a dire che anche i gesti vanno ripercorsi e riparati, come se fosse stato necessario restituire la bellezza dell'inginocchiarsi all'umanità ricostituendone la verità più profonda, quella del perdono.

Un gesto che ci aiuta a sperare che il nostro mondo, pur con tutta la violenza di cui è carico, sia ancora capace di non rispondere colpo su colpo, sia ancora capace di immaginarsi un gesto che disarmi la mano e decostruisca vittima e carnefice e si possa così incontrare l'uomo.

Lunedì 1 Luglio 2019

**COSTRUZIONE DELLA VITTIMA
E COSTRUZIONE DEL REO**

Don Virgilio Balducchi

Pensando a questa mattina, mi sono accorto che – facendo il prete – il Vangelo di ieri nella Parola di Dio sembrava messo lì apposta come introduzione a questa settimana. In questo testo dell’evangelista Luca si dice che Gesù Cristo, “a muso duro”, affronta il cammino verso Gerusalemme, sapendo che là verrà crocifisso attraverso un meccanismo in cui l’innocente, o presunto tale, e cioè colui che è considerato buono anche da molte persone che lo avevano incontrato, pian piano diventa un reo da uccidere. Avendo fatto del bene, ma proponendo un’alternativa forte al modo di pensare a Dio, Gesù diventa il nemico da ammazzare. Proprio mentre sta camminando verso Gerusalemme decide di mandare alcuni dei suoi discepoli davanti a lui. Questi incontrano alcuni amici-nemici, amici perché credenti nello stesso Dio, ma nemici perché hanno un culto diverso e, pur credendo nello stesso Dio, tutti coloro che vanno a Gerusalemme sono considerati nemici. Così, ritornano dal Signore e, in particolare, da un apostolo che si chiama Giovanni, l’amico più tenero di Gesù Cristo, quello un po’ più giovane e più vicino al Signore, che non lo abbandonerà neanche sulla croce; Giovanni dice all’amico Gesù Cristo: “Facciamo fuori queste persone che non credono a ciò che vogliamo fare”. Giovanni, rimproverando l’inimicizia dei samaritani, fa diventare nemici i samaritani e incorre lui stesso nel meccanismo di cui accusa i samaritani stessi, un meccanismo di contorsione tra vittima e reo. Per combattere questo meccanismo a volte è necessario combattere contro la voglia o il desiderio di imporre la verità, perché quando si impone la verità l’altro, che non ti ascolta, facilmente diventa un nemico che ti disturba. Ciò avviene anche quando cerchi di offrire il bene o di proporre la giustizia, quando l’altra persona con la sua libertà si oppone, perché ha altri vissuti, perché ha un altro modo di pensare, è molto facile farlo diventare un nemico, uno che ti disturba, uno che ti mette il bastone fra le ruote. L’altro può diventare velocemente non una persona da accogliere, ma un nemico da sottomettere, ciò può avvenire anche nelle relazioni sociali, anche nelle relazioni educative, anche quando parti dal cosiddetto “ti voglio bene”. Inoltre, più il male compiuto è oggettivamente pesante, più dentro di te coltivi il tentativo di eliminare, da tutti i punti di vista, colui che ha commesso quel male, è questa sembra essere la miglior giustizia, quella da rendere

normale nella società. Più il reato è pesante, più vien la voglia di eliminare chi l'ha fatto e credo che ci dobbiamo confrontare tutti con questa cosa. Nei primi incontri avuti con persone in carcere, che avevano commesso reati non scusabili neanche da parte degli altri detenuti, mi sono reso conto in prima persona di quanto il male commesso colpisca e ferisca profondamente le persone. Perfino gli altri detenuti pensano che siano non scusabili alcuni reati, tanto è vero che ci sono le sezioni in cui alcune persone vengono rinchiusi per difenderle dagli altri. C'è sempre qualcuno più colpevole di te e qualche volta questo ti appare assolutore del tuo delitto che è più scusabile rispetto a quello di altri, c'è sempre qualcuno che è più colpevole di te, quindi, tu ti senti un po' più innocente se c'è qualcuno che è più colpevole di te. Mi ricordo – permettete l'esempio – un amico che ha ammazzato il marito della donna che era la sua amante e quando mi parlava dei tossicodipendenti, usava questa espressione molto simpatica o pesante – decidete voi: “Quei tossicodipendenti di merda stanno rovinando la società!”, guarda caso, però, anche lui utilizzava la coca. Però, “quei tossicodipendenti di merda” lo facevano sentire meno pesantemente accusabile rispetto a una cosa non tanto simpatica, perché un omicidio non è che fosse una cosa leggera. Vittima o colpevole? Parlo di me stesso, normalmente mi capita di sentirmi più facilmente vittima e più velocemente una persona offesa da parte di qualcun' altro. Un po' meno velocemente mi penso come colui che fa del male o fa del male a qualcun' altro. Mi pare che ci sia una necessità di riappropriarsi della propria non-innocenza, per non continuare a giocare alla vittima o al colpevole nelle relazioni che ho con le persone. L'accettazione di aver compiuto il male o di poterlo compiere mi pare un atto liberatorio, che mi rende responsabile dei miei atti e capace di non naufragare nel male mio o degli altri. Dice Gesù Cristo: “Nessuno è giusto”, questo atteggiamento non è un atteggiamento “vittimistico”, è l'atteggiamento giusto per affrontare la vita, perché chi dice di essere totalmente giusto? A me è capitato che chi pensa di essere totalmente giusto, facilmente diventa un carnefice, ciò avviene anche nelle relazioni più quotidiane. Di fronte alle storie delle persone che ho incontrato e che continuo ad incontrare in carcere e fuori, mi pare davvero molto vera quell'espressione che Papa Francesco ha usato moltissime volte in carcere, parlando alle persone detenute e parlando anche qualche volta con noi cappellani. Il Papa dice quasi sempre: “Non so perché tu sia lì in cella e non ci sia io”, non sa il perché.

Credo che il male che uno compie vada pensato come un insieme molto largo di responsabilità, trova un'identificazione in una persona, ma non è responsabilità esclusivamente di quella persona. L'irresponsabilità del male è molto diffusa e il Papa dice: “Perché qualcuno sta davanti a me come carcerato e io no?”, è bene tenersela questa domanda: “E io no?”. La scorciatoia del carcere si adatta molto bene a giustificare la “non responsabilità” di fronte al male che capita, è un bello strumento: “lì c'è il male, io sono apposto; lì c'è il male, io sono giusto”. Questo meccanismo, purtroppo, avviene anche dentro il carcere. Il modo di fare giustizia, normalmente, fa in modo che colui che è reo, che ha anche commesso il male, alla fine ne esca come vittima. Vittima del carcere per come è fatto, per le cose che succedono, per il modo con cui il reo viene giudicato, per il modo con cui viene trattato e la cosa più brutta che capita è che con questo meccanismo la persona cancella facilmente la sua responsabilità di fronte al volto della sua vittima o delle sue vittime. Questo non aiuta certamente la società né a essere più sicura, né a essere migliore. Sinceramente mi ha fatto sempre molto soffrire quando una persona detenuta mi diceva: “Adesso esco e io ho pagato la mia pena”. Vero, hai pagato con pezzi di libertà, ma la persona o le persone a cui hai fatto male cosa c'entrano con la tua vita? Ecco la responsabilità di avergli fatto il male, hai pagato il tuo reato? Io società ti ho aiutato veramente a prendere in mano la tua e la nostra responsabilità del male compiuto? Penso che alcune riflessioni che faremo in questi giorni potranno aiutarci a capire qualcosa.

Francesco Ghia

Docente di filosofia morale nel Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento. Allievo di Giovanni Moretto, la sua attività scientifica di ricerca si volge soprattutto ad autori della filosofia classica tedesca e dello storicismo etico-religioso.

In generale, dopo essersi principalmente occupato di enucleare, dal versante storico e teoretico, alcuni dei problemi connessi al profilo di autonomia assunto da espressioni dello spirito come l'arte e la religione, i suoi attuali interessi di studio e di ricerca sono orientati alla delineazione dei nessi tra filosofia morale, filosofia della religione, filosofia politica e filosofia della storia in ordine specialmente al rapporto tra principio di individualità e riflessione storicistica, nonché alla localizzazione storico-concettuale della nozione di "teologia politica".

Grazie. Intanto, buongiorno a tutte e a tutti. Sono molto contento e molto grato di essere qui con voi. Ringrazio il prof. Ivo Lizzola per l'invito, la Caritas, tutti voi che farete questo lavoro molto importante in questa settimana. Vi chiedo scusa innanzitutto per due cose: la prima è che non riuscirò a restare nell'arco della settimana, perché purtroppo alcuni impegni istituzionali in Università mi richiedono di tornare. La seconda è che, date le temperature non esattamente filosofiche – anche se la filosofia è nata in Magna Grecia e non si capisce come fosse possibile, ma probabilmente non c'era ancora il riscaldamento globale! – date le temperature non filosofiche, a differenza delle mie abitudini, non ho la cravatta oggi, mi scuserete di questo. Più che altro la cravatta ha la funzione che una volta nei vecchi manuali di omiletica aveva il tono della voce, quando si diceva: "Laddove l'argomento non regge, alzare il tono della voce!". Allora io, proprio per quello, metto sempre la cravatta, così l'argomento non regge, però ma almeno uno dice: beh dai, almeno aveva una bella cravatta! Oggi non potrete neanche dire questo e vi chiedo scusa.

A parte le battute, cerchiamo di entrare in *medias res*. Le riflessioni che vi proporrò vorrebbero un po' collocarsi su una linea più di carattere fondativo, cioè dare alcuni fondamenti dal punto di vista filosofico, perché questo è sostanzialmente il mio mestiere – se tale lo si può chiamare – per cercare di capire cosa sta dietro alla costruzione della nozione concettuale di vittima e a quella di reo. Il mio, quindi, è un orizzonte fondativo, è un orizzonte etico, filosofico, esistenziale, non sarà un orizzonte di tipo sociologico-giuridico, questo lo dico già subito per dire che cosa non sarà.

Nel preparare queste riflessioni pensavo al fatto che, come diceva un filo-

sofo del '900, Ernst Cassirer, in fondo, se guardiamo bene, se guardiamo attentamente, la società moderna, la cultura moderna si è un po' costruita attorno ad una nozione, attorno ad un concetto, che è quello della "secolarizzazione", cioè del progressivo allontanamento, in qualche modo della progressiva traduzione in termini secolari, di concetti teologici. Al centro di questa secolarizzazione, di questo processo secolarizzante sta sicuramente, come momento forse più importante di tutti, il congedo, l'allontanamento, la re-interpretazione – per non dire rimozione – del dogma del peccato originale. Il ripudio della dottrina, per lo meno nella sua formulazione agostiniana (visto che, tra l'altro, qui onoriamo anche il *genius loci*, siamo in un ex convento agostiniano), la rimozione, il congedo umanistico dal dogma del peccato originale nella sua formulazione agostiniana ha obbligato in qualche modo la filosofia e la cultura a cercare una motivazione diversa rispetto a quella che il dogma del peccato originale proponeva sull'origine del male. Come sapete, il dogma e la dottrina del peccato originale è, per così dire, un *topos*, un luogo classico delle culture filosofiche e teologiche, perché propone un potentissimo dispositivo di giustificazione della realtà esistente e del male del mondo.

In qualche modo antepone l'origine del male ad uno stato originario dicendo che c'è una colpa che è stata compiuta, i cui effetti si tramandano di generazione in generazione: tutti hanno peccato, tutti abbiamo peccato *in Adamo*. Questa idea di una generazione, di una trasmissione generativa del male, costituisce un grandissimo dispositivo di giustificazione sociale e filosofica del male del mondo.

Tuttavia, allontanandoci progressivamente da questa idea bisogna trovare un'altra soluzione, una soluzione che non tiri in ballo più la nozione di peccato, la nozione di punizione divina. La filosofia moderna e, in particolare – come dice Cassirer – l'autore forse centrale da questo punto di vista è il ginevrino Jean-Jacques Rousseau che dice che quando l'uomo esce dalle mani dell'Autore delle cose - dell'*Autor des choses*, quindi di Dio, dell'autore del mondo – l'uomo è buono per natura, tutta la natura è buona, è poi il commercio con la società che corrompe questa bontà originaria.

Nella sua volgarizzazione, questa idea che in fondo ci sia una bontà d'origine e che poi è la società a corrompere è un'idea che ha avuto una grandissima storia degli effetti. Quante volte abbiamo sentito o sentiamo ancora dire: "Beh, la colpa è della società; la colpa è dell'insieme delle strutture sociali e culturali nelle quali viviamo". In qualche modo anche qui, facendo riferimento a quel processo a cui anche don Virgilio nella sua introduzione ci richiamava, si mette in moto quel processo di costruzione di grandi alibi

sociali per portare il piano della responsabilità e della colpa di ciò che è avvenuto sempre su un piano altro: c'è sempre un altro colpevole, c'è sempre qualcuno più colpevole di noi.

Tuttavia – lo vedremo ancora meglio – questo dispositivo, questa correzione diciamo “moderna” di stampo rousseauiano della dottrina del peccato originale reca insieme con sé una conseguenza apparentemente o solo apparentemente paradossale, una sorta di spada di Odino (conoscete la mitologia nordica della spada di Odino? Che era quella spada che infergeva le più terribili ferite, ma al tempo stesso in cui le infergeva anche le guariva). Questo dispositivo nel dire che in fondo l'uomo è buono per natura, ma è poi il commercio sociale, è il commercio con la società che lo corrompe, induce a costruire un modello di società nella quale, allora, è la società nel suo insieme a farsi carico dei modelli di “riparazione”, visto che parliamo anche di giustizia riparativa, di quella colpa o di quei mali: cioè in qualche modo la società costruisce delle istituzioni, costruisce dei modelli culturali, costruisce dei sistemi giuridici, costruisce dei sistemi, dentro i quali poter dare risposta a quei mali.

Dal punto di vista filosofico qui ci troviamo di fronte ad uno snodo interessante, a me pare di poter dire. Forse il filosofo più rappresentativo di tutta l'età moderna, quanto meno dal punto di vista della storia della filosofia morale, è Immanuel Kant che ha individuato nella struttura della legge – ma non della legge positiva, bensì della legge morale – l'atto fondativo di ogni agire umano, di ogni libertà umana. Questa legge morale, per Kant, si esprime nella forma dell'imperativo categorico. Un imperativo categorico che ha una formulazione molto particolare, è formulato alla seconda persona, quindi con il Tu, il *Du* e il verbo che Kant utilizza è il verbo *sollen* in tedesco: *Du sollst!*

Allora, i tedeschi sono un po' particolari, perché i tedeschi hanno almeno tre forme diverse per esprimere il concetto di dovere. Noi italiani al massimo arriviamo ad averne due, dovere e abbisognare, i tedeschi ne hanno almeno tre, a me adesso ne interessano due, quelle tre sono il verbo *sollen*, il verbo *müssen* e il verbo *dürfen*.

Partiamo dal terzo che ho citato, ma su cui non mi soffermo, che è il verbo *dürfen*, che è il dovere nel senso della liceità, quindi, è quel dovere che in qualche modo coincide anche con ciò che è consentito fare, quindi, è un dovere che ha a che fare con un sistema di norme già condiviso.

Le altre due forme di dovere, se espresse dal verbo *müssen* e dal verbo *sollen*, indicano una differenza un po' più sottile. Il *müssen* è il dovere della necessità, è il dovere a cui non ci si può sottrarre. Se voi dovete tradurre

in tedesco la classica formula del sillogismo socratico per eccellenza: “Tutti gli uomini devono morire + Socrate è uomo = Socrate deve morire”, se voi dovete tradurre in tedesco quella prima parte del sillogismo “tutti gli uomini devono morire” per tradurre il concetto di dovere usate il verbo *müssen* (“*Alle Menschen müssen sterben*”). Perché? Perché è una necessità a cui non ci si può sottrarre, che lo si voglia o no. Sarebbe ridicolo dire “*alle Menschen sollen sterben*”, perché il *sollen*, l'altro verbo che esprime il dovere, è un dovere a cui ci si può sottrarre, anzi, esprime la sua cogenza proprio nel fatto che ci si può sottrarre.

Kant dice che le leggi morali, ma anche la struttura su cui lui esempla il suo imperativo categorico, anche la struttura del Decalogo mosaico è tutta costruita attorno alla semantica del *sollen*, non alla semantica del *müssen*. Se noi partiamo dalla determinazione del concetto, dell'imperativo “non devi uccidere”, quel “non devi uccidere” non è concettualmente espresso dal verbo *müssen*, è concettualmente espresso dal verbo *sollen*, perché tu non devi uccidere perché materialmente puoi uccidere. Perché uccidere è qualche cosa che è nel novero delle tue possibilità.

Io, quando lo spiego a lezione ai miei studenti, faccio sempre questo esempio, un po' stupido se volete: non c'è nessuna moralità nel digerire bene o male. Sì, certo, uno può dire: “Ho digerito male perché mi sono abbandonato a dei bagordi a cui non dovevo.”, però, in sé e per sé non c'è un imperativo morale per cui dici “tu devi digerire bene”, perché quello fa parte di un qualche cosa che da un punto di vista fisiologico noi non siamo in grado di controllare, non abbiamo la possibilità di intervenire sul nostro apparato digerente. Se dico, è un imperativo morale “tu devi studiare per l'esame”, quello invece è qualcosa che ha a che fare con la mia possibilità e con la mia libertà di scelta, perché io posso anche non farlo, assumendomi evidentemente anche le conseguenze delle mie azioni: faccio l'esame, non ho studiato, verrò bocciato all'esame. Quindi c'è un dovere morale, c'è un dovere dello studiare, ma non è un dovere necessitato. Il dovere morale ha la sua ragion d'essere – dice Kant – nella libertà, nella libertà di scelta, ossia nella sua trasgressione, nella trasgressione di quel dovere. È solo laddove un dovere si può trasgredire, laddove è possibile la trasgressione di quel dovere che quel dovere attesta la sua valenza di imperativo morale. Un dovere che non può essere trasgredito non è un dovere morale.

Non è un dovere morale dire “tutti gli uomini devono morire”: non c'è scelta nel morire o no. Vorremmo anche scegliere di non farlo, ma certamente questo non è nel novero delle nostre possibilità.

Allora, ecco, Kant pone la libertà come ragion d'essere della legge morale.

Ciò che è all'atto fondativo della moralità è il nostro essere liberi, è il nostro essere individui, donne e uomini che scelgono, che agiscono. Questo è il fondamento di ogni agire morale.

Kant poi aggiunge che se la libertà è la ragion d'essere, è la *ratio essendi* della legge morale, il principio del dovere è la *ratio cognoscendi*, è la ragione di conoscenza di questa legge, è perché avvertiamo in noi un dovere attraverso questo conosciamo il fatto che c'è una legge, ma su questo non ci soffermiamo.

Mi interessava invece porre questo primo punto della libertà come ragion d'essere della legge morale, perché all'interno della storia della filosofia morale abbiamo una seconda tappa estremamente importante, che recupera anche quell'iniziale suggerimento, quell'iniziale spunto dato dalla filosofia di Rousseau e questo secondo momento è dato dalla filosofia di Hegel, altro grande filosofo tedesco. Se voi prendete una delle prime opere, antecedenti - diciamo - alla costruzione del cosiddetto sistema, che è la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, al capitolo sesto trovate alcune riflessioni che secondo me sono molto utili anche per il lavoro che fate, che state facendo; il capitolo intitolato "Il Male e il perdono di esso. Il Male e il suo perdono". Questo capitolo è tutto giocato attorno ad una nozione fondamentale per il pensiero di Hegel, una nozione realmente centrale e cioè l'idea che ogni agire, ogni azione è in sé colpevole. Cioè, l'agire è colpevole per definizione. Agire, ogni agire comporta, in qualche maniera, una colpa.

Non mi soffermo nei dettagli, ma accenno solo al fatto che Hegel afferma che ci sono due figure mitiche paradigmatiche da questo punto di vista: una è la figura di Amleto, principe di Danimarca, sortito dalla penna di Shakespeare, che è appunto dilaniato dall'alternativa tra agire e non agire e dalla consapevolezza che qualunque sarà la sua decisione - quella di agire o quella di non agire - comunque sortirà una colpa, sortiranno delle conseguenze di cui lui è responsabile, quindi, sia che agisca sia che non agisca è posto di fronte al problema della colpa, il dilemma di Amleto. L'altra figura - che è tornata e che è sempre di estrema attualità proprio in questi giorni (pensate a quello che è avvenuto al cospetto delle rive di Lampedusa) - è quella di Antigone, anche lei dilaniata dal dilemma, dall'alternativa tra l'aderire alla legge della propria coscienza, all'imperativo morale della coscienza e, per aderire all'imperativo morale della propria coscienza, infrangere la legge positiva dello Stato, oppure se aderire alla legge positiva dello Stato e in questo modo venir meno e infrangere all'imperativo morale della propria coscienza. Anche qui un dilemma morale drammatico che mette in scena l'idea che, qualunque sia la scelta che viene operata, perché una scelta va

operata e anche non scegliere è una scelta, quella scelta è comunque colpevole. Cosa vuol dire "colpevole"? Vuol dire *imputabile*.

Una delle grandi conquiste della civiltà giuridica è proprio quella dell'imputabilità dell'azione, l'azione è imputabile, ciò che è stato fatto non può essere ignorato e va imputato a qualcuno, qualcuno deve rispondere di quell'azione. Il concetto di imputazione è un concetto estremamente importante dal punto di vista filosofico e anche direi da un punto di vista filosofico-giuridico. Non a caso, proprio Hegel ribalta il ragionamento di Kant dicendo che la vera ragion d'essere della legge morale, della moralità non è la libertà, è troppo astratto questo principio, dice Hegel. La vera ragion d'essere della moralità è l'imputabilità, ossia la pena. Il fatto che un'azione sia sanzionabile e sia sanzionabile in capo a qualcuno, rende quella azione un'azione che, in qualche modo, può essere interpretata dal punto di vista dell'individualità morale, qualunque sia la scelta, quella scelta attesta, da un punto di vista morale, una strutturazione come individuo, quindi, non si può più dire "è colpa della società". Certo, sarà stata anche colpa delle condizioni e delle strutture sociali nelle quali sono inserito, ma ad agire sei stato tu. Anche prima don Virgilio diceva che è necessario riappropriarsi della nostra originaria non-innocenza, perché è ovvio che nel momento in cui agiamo, il nostro agire comporta delle responsabilità e, come tali, anche delle colpe. Tuttavia non possiamo non agire, sarebbe come dire: "Beh io ho la coscienza pulita, non l'ho mai usata e, quindi, se non l'ho mai usata è ovvio che non può essere sporca, è ovvio che è pulita". Una camicia che non ho mai usato è pulita sì, ma il problema è che la devi indossare. Che senso ha avere una camicia senza indossarla? Che senso ha avere la coscienza e non usarla?

Sempre il nostro Hegel, a cui siamo in qualche modo adesso arrivati nei pressi, ad un certo punto afferma, non più nella *Fenomenologia dello spirito* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) ma nelle sue *Lezioni di filosofia della storia* - quindi in un'opera che in realtà ha una struttura un po' diversa rispetto alla *Fenomenologia dello spirito* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837), perché è un'opera raccolta dagli appunti degli uditori e, quindi, non è sortita direttamente dalla penna di Hegel - ebbene, Hegel in quest'opera dice a un certo punto che ogni riflessione filosofica sulla storia è, in qualche maniera, una teodicea. Cos'è la teodicea? Teodicea è un termine che è stato coniato per la prima volta da Leibniz, quindi siamo nel '600, tra '600 e '700. Leibniz conia questo neologismo, dal greco *diké*, vuol dire sostanzialmente "giustificazione di Dio" o, per meglio dire, forse ancora più propriamente, "chiamata in tribunale di Dio".

Chi di voi ha dimestichezza, un po' di dimestichezza con il libro di Giobbe

forse può capire questa idea del chiamare Dio in tribunale. La contesa del *ryb* di cui parla appunto il libro di Giobbe racconta di Giobbe che si trova al cospetto di Dio e gli dice: “Adesso io ti faccio delle domande e tu mi rispondi”. Tuttavia lo scenario cambia ed è Dio, a quel punto, a fare le domande a Giobbe che, quindi, passa da pubblico ministero a imputato.

Ogni filosofia della storia è una teodicea perché, in qualche maniera, la riflessione sulla storia diventa la capacità di comprendere, di dare un senso, di dare una giustificazione al male del mondo. Dico “male del mondo” introducendo qui implicitamente una distinzione, che non è mia, ma è stata proposta nel ‘900 da un filosofo italiano, che si chiamava Alberto Caracciolo, che secondo me è una distinzione estremamente importante, sulla quale qualche riflessione forse merita di essere fatta, ed è la distinzione tra “il male del mondo” ed i “mali nel mondo”. Caracciolo lo diceva in latino, che ha un suono un po’ più evocativo, la distinzione tra *malum mundi* – dove appunto *malum* sta per male - non è il melo, non è il melo del mondo, ma il male del mondo, anche se poi il melo è rimasto nell’iconografia del peccato originale – allora, il *malum mundi* e i *mala in mundo*. Diceva Caracciolo che noi possiamo, anzi, dobbiamo dispiegare tutte le nostre energie, tutta la nostra intelligenza per sconfiggere, per debellare i mali nel mondo, i *mala in mundo*, ben sapendo però che resterà sempre un *malum mundi*, un male del mondo che nella sua struttura fondamentale è irrisolvibile, irredimibile. Forse l’esempio più classico potrebbe essere fatto con la prassi medica, con la medicina. In fondo, chi studia medicina empiricamente questo lo sa o dovrebbe saperlo. Tutta l’intelligenza medica e clinica è posta nel cercare di trovare la soluzione per quei morbi che hanno un effetto potenzialmente devastante. Oggi, grazie al progresso tecnologico, al progresso scientifico, al progresso dell’intelligenza clinica e diagnostica, malattie che un tempo rappresentavano una diagnosi nefasta oggi non sono più mortali. Tuttavia, moriamo di altre malattie che un tempo erano sconosciute. Cioè, noi abbiamo il dovere di dispiegare tutte le energie possibili e immaginabili per sconfiggere i morbi, ben sapendo che – se mi passate il termine – la *morbilità*, cioè la struttura fondamentale del fatto che di qualche cosa ci ammaliamo, questa non verrà mai sconfitta, quindi, è sempre in qualche modo una lotta di Sisifo da questo punto di vista. Cioè, sconfiggere i *mala in mundo*, sconfiggere i morbi, quindi, dispiegare tutte le energie per questo, ben sapendo che la morbilità, il *malum mundi*, resterà come struttura ineliminabile e irredimibile. In fondo è questo che può dare senso all’azione morale, all’azione dell’intelligenza, è ciò che dà, in qualche modo, anche il senso del progresso, che dà il senso del progredire dell’intelligenza, un

progredire dell’intelligenza che ha sempre però a che fare con un limite, che è fondamentalmente la finitudine dell’uomo, che è la morte. L’uomo è un essere finito, che aspira all’infinito, che aspira al perfezionamento infinito, ben sapendo che semmai nelle sue forze, nelle sue possibilità vi è la perfeffibilità, non mai la perfezione. È molto interessante questo aspetto, questa distinzione perché, sempre Hegel, ma con lui potremmo dire tutta la filosofia classica tedesca, quindi, tutta la filosofia di buona parte dell’800, sottolinea con estremo vigore l’idea del farsi carico delle contraddizioni e dei mali del mondo per cercare di togliere questi mali. C’è in Hegel in modo particolare un’espressione molto pregnante, anche qui di difficile traduzione italiana, nella spiegazione della parte centrale del suo sistema, cioè la dialettica, quando Hegel dice che il momento risolutivo della dialettica della storia, cioè dello scontro tra una tesi e un’antitesi, è quello del superamento ovvero del “togliamento” di questa antitesi. Il termine tedesco che indica questo momento, ossia questo movimento, è il termine *aufheben* – il verbo *aufheben* sostantivizzato in *Aufhebung* – che è un termine molto difficile da tradurre in italiano, però, dietro la difficoltà della traduzione c’è un aspetto secondo me estremamente interessante, che ci porta proprio direttamente al nostro tema. Il traduttore italiano della Scienza della logica di Hegel, che è una traduzione che è stata compiuta sotto l’egida di Benedetto Croce, poi revisionata da Claudio Cesa, ma il primo traduttore si chiamava Arturo Moni. Arturo Moni traduce *aufheben* con il verbo “togliere”. Allora, “togliere” è di per sé un esempio di traduzione che da un certo punto di vista può essere un’ottima traduzione oppure una pessima traduzione, perché di per sé “togliere” in italiano ha un’accezione un po’ ambigua, che però – vediamo subito – non è quella compresa nel significato. L’accezione ambigua è quella dell’eliminare, ma il termine *aufheben* non vuol dire eliminare, vuol dire “prendersi carico, assumere su di sé la responsabilità”. Moni, in una nota, dà una spiegazione molto interessante perché dice che in qualche modo “togliere”, esemplato sul latino *tollere*, ha un’accezione anche particolare di “accogliere, ricevere, prendere con sé”, come nell’espressione “toglier moglie”. Se voi leggete questa nota alla traduzione della Scienza della logica di Hegel di Moni rimanete un po’ sconcertati e dite, ma come? Allora, cosa vuol dire “toglier moglie?”. Siccome Moni non risulta dalle cronache che sia stato incriminato per uxoricidio non credo che lui volesse dire con *toglier moglie*, “eliminare” la moglie. Quindi “togliere” qui ha un’accezione diversa, vuol dire “farsi carico, prendere con sé”.

Se ci pensate, c’è un’accezione originaria di questo “togliere”, che è l’espressione teologico-liturgica dell’Agnello di Dio che – dice il termine la-

tino – *tollit peccata mundi, da tollit – tollere*. Noi l'abbiamo tradotto con "togliere" ed è una cosa stranissima che nessuna riforma liturgica abbia ancora modificato questa espressione, perché induce evidentemente in errore. Non è l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo nel senso che lo elimina. Un colpo di bacchetta magica alla Harry Potter e il peccato del mondo, il male del mondo non c'è più, assolutamente no. Piuttosto dire ecco l'Agnello di Dio che, proprio nel senso dell'*aufheben* hegeliano, prende su di sé, si fa carico dei peccati del mondo. Quando lo si spiega in aula agli studenti io faccio sempre l'esempio dello zaino. Ormai gli studenti arrivano in università tutti con lo zaino, quando voi prendete lo zaino, che adesso a lezione avete messo a terra e quando, finita la lezione, uscite, prendete lo zaino e ve lo mettete sulle spalle e uscite dall'aula. Quell'azione del prendere lo zaino da terra e metterlo sulle spalle, quello è il *tollere*, è il prendere da sotto e caricarselo sulle spalle e portarlo via. Indirettamente, certo, quello zaino è stato tolto, nel senso che dal luogo in cui originariamente era adesso, nel momento in cui è sulle spalle, non è più lì, è stato dislocato altrove, ma non è stato eliminato, nel senso che lo zaino ontologicamente continua a esistere; continua a esserci lo zaino, solo che è stato portato in un luogo diverso, è stato preso su di sé, qualcuno se l'è caricato sulle spalle e lo ha portato e lo porta con sé. *L'Agnus Dei qui tollit peccata mundi* è questo, non è dare un colpo di bacchetta magica, ma è prendere i mali del mondo e caricarseli sulle spalle e dislocarli altrove.

Possiamo fare ancora qualche passettino ulteriore, perché la domanda che adesso dobbiamo cercare di farci è se per noi oggi queste riflessioni hanno ancora valore, se sono ancora valide per noi, se sono ancora efficaci o dobbiamo forse cambiare modello, dobbiamo forse cambiare paradigma? Che senso hanno queste riflessioni – si chiedeva Paul Ricoeur – per noi oggi che leggiamo Hegel, che leggiamo la filosofia classica tedesca dopo le catastrofi, le sofferenze del sec. XX. La domanda è legittima, bisogna farsela questa domanda. È sicuramente vero che le condizioni sociali e storiche cambiano anche i nostri modelli filosofici e paradigmi culturali di riferimento.

Sulla scorta di Paul Ricoeur, un'altra grande filosofa del '900, Hannah Arendt, in *Vita activa* (1958), si pone una domanda analoga, laddove si chiede se sia possibile e se abbia senso perdonare il male. Per Hegel abbiamo detto che il male può essere perdonato per il fatto stesso che la riflessione filosofica include quel male come effetto e come struttura fondamentale dell'azione, solo la filosofia può far sì che ciò che è avvenuto abbia un senso diverso e in qualche modo possa essere considerato come non-avvenuto. Paul Ricoeur, ma anche Hannah Arendt si interrogavano sul fatto che forse

oggi questo non possiamo più permettercelo.

Ecco perché - dice Hannah Arendt in *Vita activa* - la nostra società ha sostituito alla nozione teologica di perdono la nozione giuridica di pena. La pena, intesa dalla Arendt nel suo valore esemplare piuttosto che nella sua accezione riabilitativo - rieducativa, ha in comune con il perdono il tentativo di porre termine a qualche cosa, ad un'azione che se non fermata proseguirebbe incessantemente. Dice Arendt: "È significativo che alcuni uomini e donne siano incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile. È questo – continua Arendt – il vero segno dei delitti che dopo Kant chiamiamo «male radicale» e della cui natura così poco sappiamo anche noi, che pure siamo stati esposti a una delle loro rare deflagrazioni sulla scena pubblica [qui naturalmente si riferisce alla Shoah]. Tutto ciò che sappiamo è di non poter né punire né perdonare tali crimini, che, quindi, trascendono il dominio delle cose umane e le potenzialità del potere umano, distruggendoli entrambi radicalmente ovunque compaiano". Questa è una citazione tratta da *Vita activa* di Hannah Arendt, che pone un problema che è un problema fondamentale nel momento in cui si ragiona filosoficamente sul rapporto tra il male e il perdono. È la questione che è stata espressa da un filosofo francese, da Jacques Derrida, con la nozione del "perdonare l'imperdonabile". È un'espressione che, come forse sapete, Derrida aveva coniato in risposta ad una dura presa di posizione negli anni '70, se non ricordo male, di Jankélévitch, quando – al cospetto della polemica che era scoppiata in Francia sulla prescrizione dei crimini nazisti, in particolare sulla prescrizione dei crimini legati alla Repubblica di Vichy – Jankélévitch aveva detto che il perdono in questi casi è impossibile perché il perdono è morto nei campi di sterminio. Derrida risponde a Jankélévitch dicendo che se ci fosse stato un perdono, che se un perdono doveva esserci, il perdono aveva senso proprio là dove si ha a che fare con l'imperdonabile. Secondo Derrida il perdono ha senso solo all'interno di un'etica iperbolica, di un'etica cioè che vada al di là dell'etica stessa, che paradossalmente – dico paradossalmente proprio perché la riflessione, come capite, è giocata proprio sul filo del paradosso, ma a volte il filo del paradosso ci aiuta a cogliere più profondamente i problemi e ciò che li riguarda – interrompa ogni economia dell'espiazione, della redenzione e del pentimento. Il paradosso del perdono consiste – dice Derrida – nella sua gratuità assoluta, esattamente come avviene nel paradosso del dono o dell'ospitalità. Qui Derrida riprende in particolare alcune riflessioni per quanto riguarda il dono di Marcel Mauss e dice che azioni come il dono, come il donare, come il per-donare o come il dare ospitalità sono sempre azioni che superano e che mettono

in crisi l'orizzonte di aspettativa di chi le mette in atto, di chi le agisce e come tali escono sempre dalla logica del possibile, o dalla logica dell'aspettativa. Il dono, da questo versante, è estremamente emblematico. Il dono ha senso nel momento in cui non è un *do ut des*, esce, rompe la dinamica della reciprocità, del tornaconto, del credito, del credito e del debito, ma ha appunto questo carattere iperbolico del suo essere non-possibile, del suo uscire dalla logica dell'aspettativa. Potremmo fare lo stesso ragionamento con il tema dell'ospitalità, se l'ospitalità fosse programmata non sarebbe ospitalità. La vera ospitalità è quella che si attua nel momento in cui l'ospite arriva inatteso. Anche su questo le pagine del Vangelo sono estremamente eloquenti, l'ospite è colui che arriva di notte, che arriva inatteso; non che si preannuncia con le quote, altrimenti non è un ospite.

Il paradosso del perdono, dunque, risiede nel fatto che, per essere tale, deve essere incondizionato. Da qui la sua impossibilità, da qui il suo essere *perdono dell'imperdonabile*. Di nuovo, anche il Vangelo dice che non c'è nessun merito ad amare i propri amici, quello, più o meno, sono tutti in grado di farlo, non è una grande sfida. La grande sfida è amare chi amico non è, è amare il nemico. Questo è l'impossibile, questa è l'etica iperbolica, la vera etica iperbolica dell'amare non è amare l'amico, ma è amare colui che apparentemente è impossibile amare.

L'etica iperbolica del perdono, quindi, è l'etica che si situa al di fuori di ogni logica economica di scambio e che, nel contempo, non permette di dissipare – questo è il punto importante – l'imperdonabilità del crimine oggetto del perdono. Perdonare l'imperdonabile vuol dire lasciare intangibile l'imperdonabilità del crimine e perdonare il soggetto ha compiuto quel crimine. In conclusione, arriviamo, quindi, al punto centrale. Forse l'altra distinzione che dobbiamo porre accanto a quella tra il *malum mundi* e i *mala in mundo* e che il male lo si fa, ma non lo si è. Non si può perdonare il male e quando si perdona non si perdona il male commesso, si perdona colui che quel male l'ha commesso. Colui che quel male l'ha commesso può essere perdonato perché non è identificato con il male che ha fatto, perché non è ontologicamente quel male. Allora, ecco che il male viene tolto attraverso il perdono, "tolto" nell'accezione del *tollere*, dell'*aufheben* di cui dicevamo, nel senso che il male non viene ontologicamente eliminato, ma viene portato in un altro luogo, viene dislocato, attraverso la capacità di scindere l'ontologia del male dall'ontologia del reo. Il reo, che è colui che ha compiuto il male, non è il male che ha compiuto.

Al termine di questo breve percorso mi pare di poter dire che la capacità di scindere questi due aspetti è l'unica possibilità di rendere plausibile, ripren-

dendo il titolo del capitolo di Hegel, un percorso di costruzione sul male e sul suo perdono.

Martedì 2 Luglio 2019

UNA GIUSTIZIA DI TRANSIZIONE

Don Virgilio Balducci

Quando la condanna è definitiva sembra che giustizia sia fatta, almeno teoricamente, così pare da fuori, dovremmo essere tutti soddisfatti e, invece, non è quasi mai così, né per la vittima, né per colui che ha commesso il reato, anche se lo ammettesse. A tutti e due manca sempre qualcosa, c'è un'insoddisfazione di base, entrambi sentono che non c'è una giustizia che lavora per loro, che manca qualcosa che inneschi qualcosa di buono.

Teoricamente, quando avviene un male, non è il fatto che l'abbiamo definito con una pena, o con ciò che ne deriva, a pacificare questo male, non si pacifica semplicemente perché abbiamo condannato qualcuno o abbiamo riconosciuto qualcuno come vittima. La vittima non si sente esaudita, nella maggior parte dei casi e il condannato non percepisce come salutare la pena, già questo stesso termine, a mio avviso, dovrebbe cambiare. La pena è uguale alla sofferenza, uno può essere contento quando gli viene data molta sofferenza anche quando ammette di avere commesso il reato. Fra l'altro chi è più contento di questa sofferenza? La mia sensazione è che sia la gente, un termine che comprende tutti, che pensa di aver chiuso in carcere il male e, quindi, può stare un po' più tranquilla.

Da ciò che posso osservare alle persone piace molto stare nel torbido e ragionare sul torbido, ma a chi interessa veramente la sorte della vittima o del reo? A chi interessa la loro vita? A chi fa i processi nei bar? Questi chiudono con la condanna le discussioni, ma sono sempre pronti, il giorno dopo, a navigare nel torbido, purtroppo, anche molti giornalisti lo dicono, queste cose qui fanno vendere il giornale e, quindi, il giorno dopo aspettiamo altri reati per innescare, fuori dalle aule giudiziarie, i processi e mettere in moto le viscere per la ricerca del colpevole. Nei bar molte volte si combatte fra innocentisti, anche se a volte non ci sono affatto e colpevolisti, ma mi pare che il processo, così come funziona oggi, sia esattamente così, una lotta tra innocentisti e colpevolisti, il PM e l'avvocato di turno. Si sta cercando la verità? Questo modo di fare giustizia, anche se è il modo con cui abbiamo a che fare tutti, mi sembra l'inizio dei nuovi male, a posto di comporli ne creiamo ulteriori.

Uno studioso diceva che il problema è la soluzione che viene trovata non tanto ciò che è successo, la soluzione che viene trovata crea il problema. Io

ho l'impressione che la giustizia, amministrata così, sia quella che crea più male di prima.

Alcune volte, con i miei amici in carcere, quelli con cui si ragionava in modo più approfondito su questi temi, gente che ammetteva anche il proprio reato, mi veniva chiesta una spiegazione sul senso della loro sofferenza in carcere, che senso ha? A chi serve? A chi ha offeso non serve. Chi soddisfa la sofferenza del reo? La fatica del riscattarsi dal male ha senso, non la sofferenza in sé.

Un amico maestro che si chiama Gesù Cristo ha lasciato due indicazioni forti, la prima è che sul male si combatte una battaglia molto dura, non so se vi ricordate il brano in cui Gesù dice: "Se il tuo occhio, la tua mano, il tuo piede ti fanno compiere il male, tagliali", ma dall'altra parte Gesù stesso dice: "Con chi compie errore perdona in modo illimitato". Secondo me sono due indicazioni rispetto al modo di affrontare gli errori, le fatiche delle persone che dovrebbero aiutarci a scoprire modi diversi di fare giustizia. La prima indicazione è: "Lavora su di te per non compiere il male, ma lavora duramente"; la seconda è: "Perdona tutte le volte che uno ti chiede il perdono", certamente è una lotta spietata al male, ma dall'altra parte colui che l'ha commesso ti chiede una possibilità di vita.

Fortunatamente troviamo delle persone che in questa cosa ci credono. Mi è venuto in mente il primo convegno sulla mediazione penale che abbiamo fatto con la Caritas a Brescia quando i volontari della Caritas, anche alcuni di quelli presenti ora, erano ancora in formazione proprio con Claudia all'Università di Brescia. In quell'occasione sono andato con il cappellano di Brescia, don Adriano, in una gelateria e appena entrato il padrone ha chiesto a Don Adriano: "Come sta quel ragazzo - e ha fatto il nome - che è stato portato in galera l'altro giorno?" e lui gli ha spiegato che stava abbastanza bene; quella persona ha chiesto a don Adriano: "Ma non è possibile farlo uscire dal carcere?". Sapete dove aveva fatto la rapina? Proprio in quella gelateria, noi eravamo a mangiare il gelato dalla stessa persona che era stata rapinata e quella persona, che non capiva l'utilità dell'aver messo in carcere il suo rapinatore, ha chiesto a don Adriano se poteva fare qualcosa perché quel ragazzo uscisse. Non è incomprensibile lavorare per una giustizia che riconcilia anche da parte delle vittime, ce ne sono molte di testimonianza, queste persone attestano che è possibile una soluzione diversa di giustizia, migliore. Tante persone, che pure hanno subito il male, si domandano il perché di questo male e sono disponibili a rendere non ripetibile il male, liberando il reo, colui che l'ha commesso, dalla continuità a fare il male e liberando se stessi dal rimanere ancorati a quel male, perché è una questione

di libertà dal male anche per loro.

Una persona detenuta che ha partecipato ad alcuni incontri con le vittime, pur non essendo le sue vittime dirette, ad un certo punto ha scritto questa cosa: "Quando guardo in faccia i miei figli e penso che altri potrebbero far loro male come è stato fatto male alla madre che mi ha parlato del suo dolore, mi pare impossibile perdonare eppure questa donna non è così arrabbiata da pensare impossibile che il suo persecutore possa cambiare. Mi vergogno e voglio cambiare a partire da me". Tutto questo mondo che a volte rimane sommerso, altre volte, fortunatamente, viene alla luce, mi sembra che sia una buona profezia per fare in modo che ci siano delle leggi sull'amministrazione della giustizia che, a partire dall'errore avvenuto, costruiscano ponti sopra i fiumi del male, ponti che aiutino a liberarsi dal male. È possibile avere un'amministrazione diversa? Per me sì, a te, Claudia, tocca dimostrarcelo giuridicamente e in altri modi.

Claudia Mazzucato

Professoressa di diritto penale nella Facoltà di Scienze Politiche e sociali dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

*È componente del Centro Studi "Federico Stella" sulla Giustizia penale e la Politica criminale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (<http://centridiricerca.unicatt.it/CSGP>), per il quale coordina i gruppi di ricerca su "Giustizia riparativa" e "Giustizia e letteratura". È stata co-fondatrice dell'Ufficio per la Mediazione penale di Milano e ha partecipato al Tavolo di lavoro e ricerca su "Mediazione penale e giustizia riparativa" del Ministero della Giustizia/Dipartimento dell'Amministrazione penitenziaria. Dal 2002 partecipa a vari progetti di ricerca e programmi di formazione nazionali e internazionali sulla giustizia riparativa in collaborazione con organismi internazionali, enti pubblici e istituzioni accademiche e scientifiche in Italia e all'estero. Tra le pubblicazioni cita: *Il libro dell'incontro*.*

Vittime e responsabili della lotta armata a confronto (2015) con Adolfo Ceretti e Guido Bertagna; La pena 'in castigo'. Un'analisi critica su regole e sanzioni (2014) con I. Marchetti; Giustizia e letteratura I-II-III (2012-2014-2016) con Gabrio Forti, Arianna Visconti. Vita e Pensiero.

Innanzitutto grazie di questo invito, grazie al professore Lizzola, alla professoressa Pezzini che è stata così gentile di voler interloquire con me e mi ospita, perché è anche la sua Università e grazie a voi di essere qui presenti, grazie a Filippo e al Centro di Giustizia Riparativa di Bergamo che secondo me è un'esperienza esemplare nel nostro paese, grazie a don Virgilio anche per l'introduzione che ha fatto che è proprio un assist perfetto per le riflessioni che vorrei condividere con voi.

Il mio intervento non riguarda i profili giuridici, che sono molto importanti, rilevanti. Io sto dedicando la mia vita a provare a pensare non solo a una giustizia diversa, ma anche ad un'esperienza giuridica diversa, perché la giustizia che ha tratteggiato don Virgilio nella sua introduzione sta in piedi se si lavora non sulla pena, ma sul precetto. Il diritto penale e ogni norma penale si compongono di una parte precettiva e di una parte sanzionatoria: la parte precettiva indica il comportamento atteso, ad esempio, non uccidere, quella sanzionatoria indica le conseguenze nel caso il cui quel precetto non venga osservato. È evidente che ogni volta che interviene la pena abbiamo già fallito il compito che era quello, invece, dell'osservanza del precetto. Come è stato ben detto poco fa, c'è un aspetto "irreparabile", soprattutto nel caso di reati molto gravi, da cui consegue una dimensione di insoddisfa-

zione che nasce dal fatto che, purtroppo, non c'è il tasto "torna indietro". Proprio per questo motivo è importante lavorare insieme per l'osservanza dei precetti e su ciò che ne consegue dopo la sua violazione, sulla coerenza della dimensione sanzionatoria rispetto a quella precettiva. Per semplificare, è chiaro che la pena di morte a presidio della norma sull'omicidio è un assurdo, perché per dire di non uccidere, uccide.

Tuttavia il tema di questa Summer School è un altro ed è un tema che ci riguarda tutti da vicino, non solo nell'interazione con la giustizia formalizzata e, supremamente, la giustizia penale, ma nella nostra quotidianità, perché questo tema della costruzione del reo e della vittima, che sono un binomio indissolubile, significa parlare della costruzione del nemico e del vittimismo. Questi sono temi che riguardano popoli, persone, ma che ci riguardano anche individualmente, perché ognuno di noi fa esperienza del sentirsi vittima, magari una "vittima vittimistica", quindi, dell'immaginarsi vittima con un mondo ostile attorno anche quando, magari, non siamo delle vittime e tutti noi sperimentiamo quella che gli amici del gruppo dell'incontro, in quegli anni, chiamavano "nemicità".

Io volevo lavorare con voi proprio sul tema del nemico e su come si fa ad andare incontro al nemico che è il grande dono che offre la giustizia riparativa, la proposta di incamminarsi verso il nemico. Prendendo in prestito una citazione biblica di san Paolo è un movimento, si va senza sapere cosa succederà. La giustizia riparativa non ha altra promessa se non un ignoto e proprio questo ignoto e ciò che consente di sperimentare l'altro dono della giustizia riparativa che è l'inatteso.

Don Virgilio prima descriveva, dal discorso da bar al processo, il contraddittorio tra accusa e difesa, quindi, lo scontro tra innocentista difensore e colpevolista accusatore, questo è proprio un profilo essenziale della dinamica processuale, lì di inatteso non c'è nulla anche se può essere del tutto imprevedibile l'esito del processo e per chi vive il processo questa imprevedibilità è mostruosa. Tuttavia, è come se non potesse nascere qualcosa di fecondo, di nuovo, di generativo. Invece, la giustizia riparativa con la sua promessa di incamminarsi nell'ignoto verso il nemico può contenere questa speranza dell'inatteso, cioè che accada qualcosa di davvero nuovo.

La riflessione che vorrei fare con voi ha sette tappe.

Il problema della presenza dell'altro

C'è il libro magnifico di Todorov "*La conquista dell'America. Il problema dell'altro*" (1982) è un po' anche un viatico. Di nuovo, qui non parlo solo della giustizia penale e dei conflitti macro, ma proviamo a pensare ciascuno

di noi nella propria vita a come gli altri possono essere scomodi, fastidiosi, difficili. Esistono esperienze quasi paradigmatiche in cui, appunto, c'è il problema dell'altro che mi si erge davanti e da qui può nascere lo scontro, ma può nascere anche l'incontro. Esistono luoghi del mondo, dove questa esperienza della presenza dell'altro come problema è particolarmente vistosa, è particolarmente spinosa, è particolarmente dolorosa. Per chi si occupa di giustizia riparativa sono dei luoghi di insegnamento. Io, tra i tanti, ne amo due in particolare: Israele - Palestina e il Sudafrica. Perché? Perché questi luoghi diventano il paradigma di questa esperienza individuale e universale della presenza di un altro che costringe a condividere. Avrete, tra qualche giorno la fortuna incredibile di poter ascoltare Gérard Haddad che si sta occupando del tema del fratello, la genialità della sua riflessione, che interroga profondamente i giuristi, è che secondo lui il fratello è il primo straniero che incontriamo, il primo "altro" che ci porta via lo spazio, che ci costringe, per esempio, a condividere l'amore dei genitori, che ci costringe a non essere più solo figli. Quando si è il primogenito si è figlio, poi arriva l'altro e la nostra identità cambia, diventiamo e veniamo costituiti come fratelli. Questo cambio di identità è terribile e, secondo Gérard Haddad, c'è una retorica troppo facile della fratellanza come esempio dell'amore semplice. Invece, l'amore per il fratello è l'amore più difficile, ve ne parlerà lui, però questa riflessione è fondamentale anche per me oggi, perché è proprio il legame con il fratello che rende la convivenza con lui così difficile. Se questo legame non ci fosse ci potrebbe essere con lui una distanza che invece è impossibile. Allora, dentro questa difficoltà e necessità sta il tragico del conflitto. Dove si può dividere, dove si può separare il tragico è meno presente; dove, invece, c'è la costrizione a stare insieme per una necessità costitutiva, per il semplice fatto che l'altro esiste ed è legato a me, lì c'è la difficoltà di dover convivere che non è un'opzione, è una necessità. Tanto è vero che la presenza dell'altro così difficile, così scomoda, così dolorosa, può portare alla violenza del sogno dello spazio senza gli altri e del "tutto per me e senza gli altri", vedendo l'altro come una presenza che porta via qualcosa, come qualcuno con cui si è costretti a condividere e che, quindi, viene costituito come nemico. La storia dell'umanità è costellata di queste esperienze in cui l'altro viene vissuto come scomodo e lo si vuole eliminare. Non è un caso che tra le grandi narrazioni dell'umanità, nella letteratura greca, nella storia biblica, in mille altre tradizioni primordiali dell'umanità, c'è il delitto dell'uccisione del fratello, un fratello con cui c'è un legame familiare, ma se ci pensiamo come famiglia umana, come tutta la tradizione giuridica sui diritti umani vuole proporci, questo rapporto con il fratello è il

rapporto che ciascuno di noi ha con l'altro. Ecco che, secondo me, Israele e Palestina sono dei luoghi di insegnamento sul tema della giustizia proprio perché sono luoghi di dolore, di ingiustizie e violenze legate a questa presenza necessaria e impossibile dell'altro difficile, qui c'è il tragico.

In uno dei miei viaggi a Gerusalemme ho scattato delle foto seduta alla porta di Damasco, all'ingresso della città vecchia di Gerusalemme, quello è il punto dove si incontrano le persone che vivono in uno dei quartieri i più ortodossi della città, Mea Shearim e le persone che vivono a Gerusalemme est. Mea Shearim il quartiere ultra ortodosso e la parte araba di Gerusalemme nuova confinano e qui vedete questa diversità, una terra in cui ci sono due popoli, ma c'è una sola terra, se ci fossero due terre e due popoli il problema sarebbe più semplice e, invece, c'è un'unica terra e la convivenza è una necessità, così è stato, così è accaduto. Una terra in cui questi due popoli condividono addirittura le figure originarie, sono due popoli di origine abramitica, con due tradizioni abramitiche, due popoli semitici, quindi, hanno tutto in comune sono due popoli fratelli in senso strettissimo ed è per questo che è tutto più lento e drammatico, perché sono inestricabili. Tuttavia lì ci sono più popoli, perché non ci sono solo israeliani, palestinesi, ebrei, arabi, ma ci sono ebrei, arabi, cristiani, drusi e, quindi, c'è questa convivenza necessaria di una moltitudine con origini comuni, storiche o addirittura nell'umanità comune, nella famiglia umana comune, quindi, questi sono luoghi dove ci sono muri, ma anche passaggi continui. Io ho portato i miei studenti di diritto penale, i miei colleghi dell'Alta Scuola Federico Stella in questo luogo per stare con i piedi dentro il tema inestricabile della presenza necessaria e impossibile dell'altro difficile. Ci siamo stati con le persone del gruppo dell'incontro, vittime e autori di reato, siamo andati lì, non per giudicare, ma per stare al cuore della tensione che è universale e particolare e che ci riguarda tutti, questo rapporto con l'altro scomodo, impossibile e necessario.

Un altro luogo quasi identico per questa inestricabilità di una terra per più popoli, per più tradizioni è il Sudafrica che oggi è la nazione arcobaleno. Il Sudafrica dove non solo ci sono bianchi e neri, ma dove i bianchi appartengono a diversi popoli, perché ci sono gli inglesi, i boeri e i boeri, come mi ha detto il console generale del Sudafrica a Milano, hanno nel nome dell'Africa il proprio nome, la propria identità e sono *afrikaner*. I bianchi di origine boera in Sudafrica si chiamano *afrikaner* e parlano l'*afrikans*, perché per loro la madre patria non è l'Olanda, ma il Sudafrica, tanto è vero che finito il colonialismo sono rimasti lì, una terra indivisibile per più fratelli. Inoltre, in Sudafrica c'è uno dei paesi al mondo dove c'è il più alto numero di indiani

fuori dall'India, uno di questi indiani illustri è Ghandi, che è diventato avvocato in Sudafrica e grazie alla sua eredità il Sudafrica ha fatto quello che ha fatto contro il crimine della separazione dei fratelli contro l'apartheid che è la parola *afrikans* che vuol dire separazione, segregazione, è un atto criminale, perché non si può separare l'unità fraterna. Il Sudafrica è un luogo dove ci sono undici lingue ufficiali, dove praticamente sono rappresentate tutte le religioni del mondo, da quelle tribali dei gruppi nativi all'induismo, all'Islam, ai cristianesimi. Durante le prime elezioni libere, quando è stato eletto Mandela, c'era una fila di persone di tutti i colori a votare.

La tremenda scorciatoia della violenza per cercare di risolvere il problema della presenza impossibile necessaria dell'altro difficile eliminandolo, ad esempio come ha fatto Caino con Abele, rimane, ovviamente, una scorciatoia, non è mai una soluzione perché l'altro c'è. La questione diventa, quindi, come vivere con l'altro impossibile e necessario? Visto che l'altro è una necessità ed è un fatto, la sua presenza è un fatto ineliminabile il suo esserci non è una opzione, cioè non si può fare a meno di vivere con l'altro.

La necessità di essere traditori

Per vivere con gli altri difficili, con gli altri che possiamo dipingere, costruire, o vivere come nemici, è necessario diventare dei traditori e spiego meglio che cosa voglio dire quando parlo della presenza e la convivenza con due diversi.

Io amo moltissimo il quadro di Chagall intitolato *Io e il villaggio*, sia perché amo molto gli animali, sia perché i due volti che si parlano, che si guardano, che si incontrano in questo luogo fecondo rappresentano l'incontro con il totalmente altro, con l'altro più altro possibile, quindi, come si fa a convivere? Ho trovato una risposta grazie Guido Bertagna, in una proposta di Alexander Langer (1946-1995), questo intellettuale, politico, questa persona incredibile che ha posto fine alla sua vita suicidandosi ancora giovane. Quest'uomo altoatesino è stato un ambientalista e un intellettuale che ha scritto, nel 1994, questo tentativo di decalogo¹ per la convivenza inter etnica. Lo trovate sul sito della Fondazione Alexander Langer e, secondo me, è di una genialità assoluta e di una attualità incredibile, è stato scritto nel '94, ma potrebbe esser stato scritto oggi. È un decalogo, quindi sono dieci punti, il numero 8 secondo me è incredibilmente significativo e si intitola: "Dell'importanza di mediatori costruttori di ponti, saltatori di muri, esploratori di frontiera. Occorrono «traditori della compattezza etnica» - perché

¹ <https://www.alexanderlanger.org/it/32/104> Vedi Allegato pagina 54.

questo è un decalogo della convivenza inter etnica, ma a "traditori della compattezza" possiamo poi mettere tutti gli aggettivi, funziona ugualmente: compattezza politica, religiosa, etnica, familiare - ma non «transfughi»". In ogni situazione di coesistenza si sconta, in principio, una mancanza di conoscenza reciproca, di rapporti, di familiarità. Persone, gruppi, istituzioni che si collochino consapevolmente ai confini tra le comunità conviventi e che coltivino in tutti i modi la conoscenza, il dialogo, la cooperazione possono avere un'estrema importanza. Le persone che stanno sulle soglie, nei punti della divisione che sono anche i punti di contatto si trovano su quelle linee del confine, dove si divide, ma dove le due parti entrano anche in contatto. La promozione di eventi comuni e occasioni di incontro, di azione comune non nasce dal nulla, ma chiede una tenace e delicata opera di sensibilizzazione, di mediazione e di familiarizzazione che va sviluppata con cura e credibilità, perché quando, come dicevo prima, c'è questa presenza dell'altro difficile, le persone smettono di incontrarsi, smettono di conoscersi e questo favorisce il vittimismo e l'applicazione all'altro dell'etichetta di essere il facitore di tutto il male, il pericolo di tutti i pericoli. Accanto all'identità e ai confini più o meno netti che esistono, quindi, Langer non vuole la con-fusione, l'assenza di identità, l'assenza di differenze, ma il ponte tra le differenze. In queste società, accanto all'identità e ai confini più o meno netti delle diverse aggregazioni è di fondamentale rilevanza che qualcuno si dedichi all'esplorazione e al superamento dei confini, attività che magari in situazione di tensione e conflitto assomiglierà al contrabbando, cioè un lavoro sporco. Sedersi al tavolo con i talebani, sedersi al tavolo con i terroristi, sedersi al tavolo con gli assassini può sembrare un contrabbando, ma è decisivo per ammorbidire le rigidità, relativizzare le frontiere, favorire l'interazione. Esplosione di nazionalismo, sciovinismo, razzismo, fanatismo sono fra i fattori più dirompenti della convivenza civile che si conoscano, più delle tensioni sociali e di quelle ecologico-economiche e implicano praticamente tutte le dimensioni della vita collettiva: la cultura, l'economia, la vita quotidiana, i pregiudizi, le abitudini oltre che la politica e la religione. Occorre, quindi, una grande capacità di dissolvere e affrontare la conflittualità etnica. Ciò richiederà che in ogni comunità si valorizzino le persone e le forze capaci di autocritica verso la propria comunità, veri e propri "traditori della compattezza" che però non devono mai trasformarsi in "transfughi" se vogliono mantenere le radici e restare credibili. Proprio in caso di conflitto è essenziale relativizzare e diminuire le spinte che portano le differenti comunità a cercare appoggi esterni, potenze tutelari e valorizzare gli elementi di comune legame al territorio. Questi luoghi che costituiscono

il paradigma universale, possono diventare anche esperienze individuali. Ho scelto Israele, la Palestina e il Sudafrica, che sono come paradigmi universali di esperienze che possiamo vivere col vicino di casa, c'è bisogno di qualcuno che mantenendo le radici nella propria identità superi la frontiera, facendo il contrabbando di andare a parlare con gli altri difficili come una sorta di mosca bianca nel territorio avversario, diventando, quindi, "traditori della compattezza".

Traditori esemplari

Esempi di traditori della compattezza sono Martin Luther King e Robert Kennedy, entrambi assassinati a distanza di poche settimane uno dall'altro. A tal proposito trovo interessantissimo il memoriale a Indianapolis dedicato a loro, un monumento in cui ci sono due muri spaccati dalle due figure, Kennedy e Martin Luther King, che allungano una mano l'uno verso l'altro creando questa sorta di ponte ideale. Questi sono esempi di traditori della compattezza, cioè quelli che non si disancorano dalla propria parte, per non correre il rischio di radicalizzarsi dall'altra parte, quante persone che si convertono all'altra parte rompono le radici con la propria e, entrando nell'altro versante, cominciano a criticare la propria origine. I costruttori di ponti, attraverso quest'arte di saper stare di qui e di là, non hanno i piedi in due scarpe, ma attraverso questa capacità di fare autocritica trovano un modo per poter dialogare con gli altri. Provate a immaginare quei luoghi che ho citato all'inizio, se invece di continuare a dire che gli altri sono violenti ognuno dicesse: "Alt, siamo violenti noi", il dire "io sono violento" è disarmante per gli altri ed è già inatteso, perché quando ognuno dice: "Sono gli altri che hanno incominciato, sono gli altri che ci umiliano, sono gli altri che sono violenti" questo fa sì che ognuno voglia restituire il colpo in un circolo vizioso pazzesco in cui la violenza cresce solo per tutti contro tutti, creando vittime. Tuttavia, se si comincia a dire "io sono violento, noi siamo violenti", a fare autocritica, questo crea quello spazio di inatteso, il fatto che io dica: "Non sei violento tu, sono violento io e devo smettere", io per primo, questa parola strana genera già lo spazio per un dialogo possibile. Perché Kennedy e Martin Luther King sono insieme e c'è addirittura un monumento per loro? Perché il giorno in cui è morto assassinato Martin Luther King a Memphis, Robert Kennedy era a Indianapolis e doveva tenere un discorso alla popolazione di colore e gli hanno detto di non andare, che l'avrebbero ucciso visto che Martin Luther King era appena stato ucciso da un bianco. Lui ha voluto comunque andare, tradendo già la compattezza, lui, che sarebbe diventato vittima dopo qualche settimana, era anche il fami-

gliare di una vittima perché suo fratello JFK era stato ucciso. Si può, quindi, dire che Robert Kennedy dà vita a un incontro tra vittime: questi neri afroamericani orfani del loro leader che tradiva la compattezza chiedendo la non violenza nei confronti degli oppressori e il bianco Robert Kennedy, figlio di una famiglia chiave della storia politica americana, non un santo, famigliare di una vittima e di lì a poco vittima lui stesso. Kennedy, seduto su un van in un contesto molto precario, fa un discorso alla popolazione afroamericana rispetto all'assassinio di Martin Luther King.²

«I have bad news for you, for all of our fellow citizens, and people who love peace all over the world, and that is that Martin Luther King was shot and killed tonight. Martin Luther King dedicated his life to love and to justice for his fellow human beings, and he died because of that effort.

In this difficult day, in this difficult time for the United States, it is perhaps well to ask what kind of a nation we are and what direction we want to move in. For those of you who are black--considering the evidence there evidently is that there were white people who were responsible--you can be filled with bitterness, with hatred, and a desire for revenge. We can move in that direction as a country, in great polarization--black people amongst black, white people amongst white, filled with hatred toward one another.

Or we can make an effort, as Martin Luther King did, to understand and to comprehend, and to replace that violence, that stain of bloodshed that has spread across our land, with an effort to understand with compassion and love.

For those of you who are black and are tempted to be filled with hatred and distrust at the injustice of such an act, against all white people, I can only say that I feel in my own heart the same kind of feeling. I had a member of my family killed, but he was killed by a white man. But we have to make an effort in the United States, we have to make an effort to understand, to go beyond these rather difficult times.

My favorite poet was Aeschylus. He wrote: "In our sleep, pain which cannot forget falls drop by drop upon the heart until, in our own despair, against our will, comes wisdom through the awful grace of God."

What we need in the United States is not division; what we need in the United States is not hatred; what we need in the United States is not violence or lawlessness; but love and wisdom, and compassion toward one another, and a feeling of justice toward those who still suffer within our country, whether they

² Indianapolis, 4 aprile 1968

<https://www.youtube.com/watch?v=GoKzCff8Zbs>

be white or they be black.

So I shall ask you tonight to return home, to say a prayer for the family of Martin Luther King, that's true, but more importantly to say a prayer for our own country, which all of us love--a prayer for understanding and that compassion of which I spoke.

We can do well in this country. We will have difficult times; we've had difficult times in the past; we will have difficult times in the future. It is not the end of violence; it is not the end of lawlessness; it is not the end of disorder.

But the vast majority of white people and the vast majority of black people in this country want to live together, want to improve the quality of our life, and want justice for all human beings who abide in our land.

Let us dedicate ourselves to what the Greeks wrote so many years ago: to tame the savageness of man and make gentle the life of this world.

Let us dedicate ourselves to that, and say a prayer for our country and for our people».

È molto interessante come le parole autentiche di questo discorso siano state più capaci di tutti i meccanismi di sicurezza di disarmare. Cosa fa Robert Kennedy? Richiamandosi alla figura di Martin Luther King e al fatto che fosse costruttore di ponti, chiede alle persone una coerenza con la figura che è appena stata uccisa e dice: “Noi abbiamo due strade davanti: quella dell’odio, della violenza, della divisione ed essere tutti fuori legge oppure quella della compassione, della saggezza, dell’amore e della giustizia” e aggiunge: “Io so che cosa provate perché anche un membro della mia famiglia è stato ucciso anche se è vero, almeno nel mio caso è stato ucciso da un bianco e capisco che per voi neri deve essere molto difficile non odiare i bianchi, perché è evidente giacché è stato un bianco ad uccidere Martin Luther King, quindi, è evidente che viene facile odiare, ma quello che noi vogliamo è la divisione? È l’odio? È la violenza?”. Richiamandosi a Martin Luther King lui chiede amore, saggezza, compassione e giustizia e, in questo modo, riceve gli applausi della folla e ad Indianapolis non ci sono state le rivolte che si sono, invece, verificate in tutti gli altri luoghi. Questi traditori, quindi, sono anche molto efficaci con poco, con le parole.

Altri traditori sono, ovviamente, parlando del Sudafrica, Nelson Mandela che è un uomo che ha conosciuto tutte le esperienze della giustizia umana, avvocato, fuorilegge, condannato, detenuto, costruttore di ponti, presidente della Repubblica del Sudafrica. Perché lui lo annovero tra questi traditori esemplari? Mi interessa qui l’ultima pagina dell’autobiografia di Mandela dove si capisce proprio quella dimensione dell’autocritica e dove

si capisce che cosa vuol dire tradire la compattezza. Dopo secoli di sopruso, oppressione, colonialismo, leggi razziste, apartheid, Mandela avrebbe potuto rivendicare il diritto dei neri, ma non l’ha fatto, o è per tutti o non è un diritto, ciò voleva dire chiedere i diritti per gli assassini, per i torturatori, per gli oppressori e la persona in questione è stata una vittima, è stato torturato, è stato imprigionato ingiustamente, si è fatto ventisette anni di carcere politico, quindi, non era facile chiedere i diritti anche per gli altri. Nell’ultima pagina dell’autobiografia Mandela, figlio del re di una tribù Xhosa, dice di essersi accorto molto presto che quella che gli sembrava essere una libertà quando era un bambino che scorrazzava nel suo villaggio, in realtà non era libertà, in quanto lui era nero.

“È stato in quei lunghi anni di solitudine che la sete di libertà per la mia gente è diventata sete di libertà per tutto il popolo, bianco o nero che sia. Sapevo che l’oppressore era schiavo quanto l’oppresso, perché chi priva gli altri della libertà è prigioniero dell’odio, è chiuso dietro le sbarre del pregiudizio e della ristrettezza mentale. L’oppressore e l’oppresso sono entrambi derubati della loro umanità. Da quando sono uscito dal carcere, è stata questa la mia missione: affrancare gli oppressi e gli oppressori”³.

Un’altra figura è Albie Sachs⁴, anche lui ha conosciuto tutte le esperienze della giustizia umana, anche lui è un avvocato, è stato fuorilegge, è stato condannato, ha fatto anni e anni di prigione in isolamento come detenuto politico. Il problema di Albie Sachs è che era bianco e quindi dà ancora più fastidio, tra l’altro era anche cittadino inglese, era un avvocato bravissimo e tutt’ora uno dei giuristi più significativi che esistano nel pianeta e, quindi, era molto fastidioso. Viene da una famiglia di ebrei di origine lituana e lui si trova a combattere l’apartheid da bianco, ebreo, in un mondo in cui in quel momento gli ebrei venivano sterminati durante la Shoah. Oltre alla prigionia politica lui diventa vittima di un attentato, i servizi segreti sudafricani organizzano di ucciderlo e fanno esplodere la sua automobile con lui dentro. Albie sopravvive e poi diventa giudice della Corte costituzionale del Sudafrica, non ha mai voluto la protesì al braccio, lui ha avuto fratture dovunque nel corpo, è stato anni in ospedale, ha perso il braccio, ha perso la vista da un occhio. Quando era in Mozambico in ospedale dopo l’attentato il braccio armato dell’African National Congress gli manda una persona a dirgli che l’avrebbero vendicato e avrebbero risposto al colpo e Albie ha

³ Nelson Rolihlahla Mandela, Lungo cammino verso la libertà

⁴ <https://progetti.unicatt.it/progetti-ateneo-conflitto-ragione-riconciliazione-il-sudafrica-vent-anni-dopo-interviste#content>, Intervista ad Albie Sachs ospite ad un convegno all’Università Cattolica di Milano

detto: “No, la mia vittoria non sarà quando ci sarà l’occhio per occhio, braccio per braccio, ma quando in Sudafrica ci sarà la libertà, i diritti per tutti, questa sarà la mia vendetta” e ha scritto questo libro *The soft vengeance*, la vendetta dolce, la vendetta soffice, la vendetta mite potremmo tradurlo così. Lui ha chiesto di non ritorcere la violenza alla violenza e non ha mai voluto la protesi al braccio per ricordare a se stesso e a tutti che non si fa braccio per braccio.

Albie divenne giudice della Corte costituzionale nel 1995, un anno dopo l’elezione di Nelson Mandela, quando ancora non c’era un sistema giuridico post apartheid, era tutto da costruire. Quella Corte costituzionale aveva come simbolo un albero, non la bilancia o la spada, ma un albero sotto cui sono riuniti bianchi e neri, le sagome degli uni ricavate dalle sagome degli altri, quindi quell’idea dell’altro necessario e a quel punto possibile. Quella Corte costituzionale, nel pieno post apartheid, dichiara l’incostituzionalità della pena di morte sapendo benissimo che il popolo nero la vuole. Questa è una sentenza stupenda, costituzionalmente parlando è una gioia e suscita ammirazione appartenere a costituzionalisti che sono capaci di fare una sentenza così, una sentenza sul rapporto tra diritti umani e gente. Rispetto a cosa pensa la gente e a cosa vuole la gente loro dicono: “No, noi dobbiamo saper fare un passo ancora in più di quello che vuole la gente, nella direzione di quella coerenza che reclamiamo per noi stessi e di quei diritti che reclamiamo per noi stessi”. In questa sentenza c’è questa frase che dice: “È solo in presenza della volontà di proteggere i peggiori e i più deboli tra noi che possiamo essere sicuri che i diritti di tutti saranno davvero rispettati”, cioè c’è l’idea che bisogna garantire i due estremi, i deboli e i peggiori, perché allora in questo range ci stanno veramente dentro tutti. Capite che questa era una Corte in cui sedevano persone che era state quasi fatte fuori dai servizi segreti e stavano decidendo di non applicare la pena di morte a quegli assassini, a quei torturatori? Non era un discorso così a tavolino, intellettuale, Albie non aveva un braccio, non aveva un occhio, era pieno di ferite in tutto il corpo, aveva ancora schegge in corpo. Questo è essere traditori della compattezza.

Ultimo esempio nazionale. Nel 1980 le Brigate Rosse uccidono Vittorio Bachelet, giurista, professore universitario, vicepresidente del Consiglio Superiore della Magistratura, lo uccidono alla Sapienza, proprio appena usciti dall’aula di lezione. Durante il funerale il figlio di Giorgio Bachelet, Giovanni pronuncia queste parole: “Vogliamo pregare anche per quelli che hanno colpito il mio papà perché, senza nulla togliere alla giustizia che deve trionfare, sulle nostre bocche ci sia sempre il perdono e mai la vendetta, sempre

la vita e mai la richiesta di morte degli altri”. Una cosa semplice, un giovane, lui era all’estero perché era uno scienziato e stava facendo i suoi studi, credo che sia un fisico, era appena arrivato dagli Stati Uniti e con molta semplicità, ma appunto con grande autenticità, pronuncia queste parole che sono gettate nell’ignoto. Incredibilmente, tre anni dopo, lo zio di Giovanni, fratello di Vittorio l’ucciso, padre Adolfo Bachelet, gesuita riceve una lettera scritta da 18 brigatisti che si trovano in quel momento in carcere e che gli scrivono: “Noi sappiamo che esiste la possibilità di invitarla qui nel nostro carcere. Di cuore desideriamo che lei venga e vogliamo ascoltare le sue parole. Noi non abbiamo molto da dirle. La nostra spoglia presenza, il nostro essere turbato e indifeso, è tutto quello che abbiamo da offrirle. Non siamo tutti uguali; abbiamo esperienze, sensibilità e modi di intendere la vita diversi. La sua visita avrà comunque un significato particolare e irripetibile per ognuno di noi, ma a tutti porterà il segno della speranza. Ricordiamo bene le parole di suo nipote durante il funerale del padre. Oggi quelle parole tornano a noi e ci riportano là, a quella cerimonia dove la vita ha trionfato sulla morte, e dove noi ci siamo sentiti davvero sconfitti nel modo più fermo e irrevocabile. Poi ci siamo tormentati e interrogati a lungo per ritrovare anche in noi stessi le radici della nostra possibile trasformazione. E se abbiamo cercato di cambiare, ciò è avvenuto anche perché qualcuno ha testimoniato per noi, davanti a noi, della possibilità di essere diversi. Per questo la sua presenza ci è preziosa. Ai nostri occhi essa ci ricorda l’urto tra la nostra disperata disumanità e quel segno vincente di pace. Ci conforta sul significato profondo della nostra scelta con tanta intensità l’immagine di un futuro che può tornare ad essere anche nostro”⁵.

Affermare la vita per i peggiori è ciò che ha disarmato quei peggiori; affermare il no alla violenza ha portato all’autocritica della violenza, essendo traditori della compattezza.

Fare i conti

Però, ovviamente, non è facile fare il traditore della compattezza e ci sono molte cose con cui fare i conti, dei conti che non tornano mai perché, appunto, di fronte a fatti irreparabili come si fa a fare giustizia? Hannah Arendt di fronte a situazioni come i crimini contro l’umanità, il genocidio, i crimini di guerra, che sono i crimini dell’ubbidienza, che nascono dalla costruzione del nemico, mette in evidenza come questi crimini non si possono né punire né perdonare, perché? Perché non c’è un metro di giudizio, perché sono di una gravità fuori scala, perché sono fatti senza precedenti, sono fatti che

5 Adolfo Bachelet, *Tornate ad essere uomini*

travalicano il dominio delle cose.

*“Tutto ciò che sappiamo è di non potere né punire né perdonare tali crimini, che quindi trascendono il dominio delle cose (...) Simili delitti non sono più concepibili dal punto di vista giuridico, e proprio in ciò sta la loro mostruosità. Per delitti di tal fatta non c'è più alcuna punizione adeguata (...) Insomma, questa colpa, diversamente da ogni altro crimine, sopravanza e infrange qualsiasi ordinamento giuridico (...)”*⁶.

Altro aspetto molto interessante è che quasi tutti questi crimini dell'ubbidienza nascono dalla costruzione del nemico, dalla disumanizzazione del nemico che poi diventa appunto una vittima, dalla distanza sociale che si crea nel confronto con le vittime. Questa costruzione del nemico e questa disumanizzazione delle vittime consente di non sentirsi responsabili del male e consente, addirittura, la pianificazione e l'eliminazione dell'altro a tavolino senza sentire di fare del male, ma anzi sentendo di fare la cosa giusta, di liberarsi dal nemico, dall'oppressore, dall'usurpatore riducendo la responsabilità personale a favore dell'esecuzione di ordini, dell'obbedienza all'autorità e il richiamo a fedeltà superiori.

La domanda di giustizia davanti a questi fatti è sterminata e chiama una responsabilità infinita, si potrebbe dire in termini levinassiani. Vi propongo alcune riflessioni di Simon Wiesenthal è noto perché è stato il cosiddetto cacciatore di nazisti ha provato tutta la vita a portare davanti a un tribunale i perpetratori dei crimini contro l'umanità, del genocidio nazista, è un uomo che è segnato da una storia individuale particolarissima che è raccontata nel *Girasole*. Mentre era internato a Leopoli, in campo di concentramento, è stato prelevato da un'infermiera, portato in una stanza dove c'era un giovane SS morente. Questo giovane gli chiede perdono per i crimini compiuti e Wiesenthal, internato nel campo, di fronte a questa domanda ha degli atti di cura nei confronti di questo ragazzo ma non risponde. La non risposta lo tormenta per tutta la vita, tanto da spingerlo a scrivere a migliaia di persone una lettera che è pubblicata nel libro, con alcune delle risposte a capi di stato, filosofi, teologi e altre persone per sapere da loro che cosa avrebbero fatto al suo posto. Però io qui volevo attirare la vostra attenzione su queste cose incredibili che dice Wiesenthal:

“Per quanto durante la guerra potessimo aver desiderato la morte dei nostri aguzzini, dopo la guerra avevamo, nella stessa misura, il bisogno di trovarli vivi: prima che potessero morire, essi dovevano incontrare la giusta punizione ... (ed essere) trascinat(i) alla resa dei conti (...). Io credo che sarebbe importante

6 Hannah Arendt, *Vita activa*

se davanti a un tribunale terreno gli si potesse (al Dott. Mengele n.d.r.) porre ancora una volta la domanda: «Come riesce a conciliare quel che ha fatto con il giuramento di Ippocrate, che la obbliga a prestare il suo aiuto agli Uomini?»». Emerge, quindi, più un bisogno di risposte, piuttosto che la punizione in senso carcerario. Come spiega di seguito, per lui era più importante chiamarli ad un faccia a faccia.

“Sono non di meno convinto che Ritschek sia ancora vivo e che viva sotto falso nome da qualche parte in Svezia. Probabilmente voglio ch'egli viva: perché lo voglio trovare. Trovare e vedere la sua faccia: la faccia d'uomo nella quale nulla muta dopo che ha ucciso tre persone per le quali di lì a pochi giorni si sarebbero aperte le porte della libertà”.

Analoga chiamata alla resa dei conti c'è in questa poesia di Primo Levi, di cui ricorre il centenario, dedicata ad Adolf Eichmann, l'uomo che ha pianificato lo sterminio e che organizzava i trasporti. È la poesia che è stata scritta quando si apre il processo di Gerusalemme, nei confronti di Eichmann. La leggiamo insieme, alcune strofe, perché è più lunga:

*“(...) E tu sei giunto, nostro prezioso nemico,
tu creatura deserta, uomo cerchiato di morte.
Che saprai dire ora, davanti al nostro consesso?
Giurerai per un dio? Quale dio?
Salterai nel sepolcro allegramente?
O ti dorrai come in ultimo l'uomo operoso si duole,
cui fu la vita breve per l'arte sua troppo lunga,
dell'opera tua trista non compiuta,
dei tredici milioni ancora vivi?
O figlio della morte, non ti auguriamo la morte.
Possa tu vivere a lungo quanto nessuno mai visse:
possa tu vivere insonne cinque milioni di notti,
e visitarti ogni notte la doglia di ognuno che vide
rinserrarsi la porta che tolse la via del ritorno,
intorno a sé farsi buio, l'aria gremirsi di morte”*⁷.

Credo che questa poesia valga più di qualsiasi imputazione e di qualsiasi condanna, cioè questa domanda di incontro con le vittime.

Giudicare e disarmare

Mi richiamo agli studi di Hannah Arendt sul giudizio. Hannah Arendt è ebrea, è sopravvissuta, è riuscita a fuggire negli Stati Uniti e si è molto interrogata non tanto e solo rispetto al tema della banalità del male, ma anche rispetto

7 P. Levi, *Ad ora incerta*, 1984

a questo tema del giudizio davanti a eventi che non si possono giudicare né punire. È possibile perdonare eventi che non si riescono a giudicare, perché non hanno precedenti, perché sono enormemente gravi, perché non c'è una legge che li vietava, anzi, lì il comando era "uccidere" non "rispetta la vita". È interessante perché lei si chiede come hanno fatto, alcune persone, ad agire correttamente, quelle persone che oggi sono chiamati giusti tra le nazioni o i giusti dell'umanità, cioè quelle persone che si sono staccate dalla compattezza del male e hanno salvato qualcuno a rischio della propria vita. Lei sostiene che queste persone non hanno detto "non devo" uccidere, perseguitare, ma hanno detto "non posso", cioè hanno sentito qualche cosa all'interno di sé che non era un'obbligazione o un comando, era qualcosa di diverso. Questo tema si lega a quello dell'esemplarità, cioè il giudizio che viene formulato da questi giusti è quello di non applicare una legge a priori al caso concreto, perché lì la legge avrebbe detto "uccidi", ma è stata la capacità di vedere trasudare ed emerge l'universale umano nel volto dell'altro, nel caso concreto, nel particolare. Questo è il giudizio esemplare, che è un giudizio che viene dall'ambito dell'estetica e non è il "mi piace", ma è "è bello". Quando vediamo un'opera d'arte la giudichiamo bella perché intravediamo l'universale del bello in quel particolare. C'è questo filosofo della politica che è Alessandro Ferrara che ha scritto questo bellissimo libro, *La forza dell'esempio* (2008), gli esempi sono la riconciliazione tra universale e particolare, ci mostrano la riconciliazione tra il mondo com'è e come dovrebbe essere. Martin Luther King, Giovanni Bachelet, Robert Kennedy, Albie Sachs sono esemplari perché nella loro individualità, in quel giorno, in quel caso, in quell'individuale parola, hanno saputo trasferire un universale che è stato persuasivo per tutti, tanto da disarmare.

Ricordare un mestiere difficile

Ultima cosa, di fronte ad eventi fuori scala, dove si può dare un giudizio esemplare, l'altra cosa che si può fare è ricordare, ma ricordare è un lavoro molto difficile, perché la memoria può generare la compattezza, anziché tradirla.

Se voi andate a Ground Zero, dove c'erano le torri gemelle, c'è il memoriale per le vittime, ma lì sono morti anche gli aggressori che non vengono ricordati, anzi, c'è un pannello che li distingue. Nella mia città, a Milano, ci sono due targhe nello stesso luogo per ricordare Giuseppe Pinelli. Il comune di Milano dice "innocente morto tragicamente" e i democratici milanesi "ucciso innocente". È considerata l'ennesima vittima della strage di Piazza Fontana in cui le indagini si sono subito dirette verso gli anarchici che

non c'entravano assolutamente niente. Quest'uomo viene interrogato per giorni, cade dalla finestra della questura di Milano, muore, quindi, una persona interrogata esce morta dalla questura. Viene accusato di questo fatto il commissario Luigi Calabresi che poi verrà ucciso. Vedete? I circoli della violenza. Per questo, periodicamente, nella mia città, una delle due targhe viene imbrattata.

Autori come Ricoeur, Margalite e Todorov che si occupano della memoria ci dicono che anch'essa deve diventare esemplare: chi ricordare? Come ricordare? A chi appartengono i morti? L'arte della memoria deve diventare il primo momento di tradimento della compattezza.

Chiudere i conti?

La giustizia di transizione promuove la verità, la giustizia, la riparazione e delle garanzie di non ritorsione.

Il 27 settembre 2012, nell'Agenda della 21esima sessione dello Human Rights Council: "Promozione e protezione di tutti i diritti umani, civili, politici, economici, sociali e culturali, incluso il diritto di sviluppo", in una risoluzione adottata dal consiglio per i diritti umani è stata dichiarata: "*L'importanza di un approccio comprensivo alla giustizia tradizionale che includa, oltre ad altro, l'intera serie di misure giudiziarie e non, compresi processi individuali, risarcimenti, ricerca della verità, riforme istituzionali, controllo di impiegati pubblici e ufficiali o una combinazione propriamente concepita di quanto sopra citato, per assicurare, tra le altre cose, responsabilità, garantire giustizia, fornire rimedi alle vittime, promuovere cure e riconciliazione, costruire una supervisione indipendente del sistema di sicurezza e ripristinare fiducia nelle istituzioni dello Stato e promuovere il ruolo della legge, in accordo con la legge internazionale dei diritti umani*"⁸.

⁸ Human rights and transitional justice:
<https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/LTD/G12/171/23/PDF/G1217123.pdf?OpenElement>

ALLEGATO

Sintesi del decalogo per la convivenza inter etnica di Alexander Langer:

1. La compresenza pluri-etnica sarà la norma più che l'eccezione; l'alternativa è tra esclusivismo etnico e convivenza
2. Identità e convivenza: mai l'una senza l'altra; nè inclusione nè esclusione forzata
3. Conoscersi, parlarsi, informarsi, inter-agire: "più abbiamo a che fare gli uni con gli altri, meglio ci comprenderemo".
4. Etnico magari sì, ma non a una sola dimensione: territorio, genere, posizione sociale, tempo libero e tanti altri denominatori comuni, salute... - o ambientali).
5. Definire e delimitare nel modo meno rigido possibile l'appartenenza, non escludere appartenenze ed interferenze plurime.
6. Riconoscere e rendere visibile la dimensione pluri-etnica: i diritti, i segni pubblici, i gesti quotidiani, il diritto a sentirsi di casa.
7. Diritti e garanzie sono essenziali ma non bastano; norme etnocentriche favoriscono comportamenti etnocentrici.
8. Dell'importanza di mediatori, costruttori di ponti, saltatori di muri, esploratori di frontiera. Occorrono "traditori della compattezza etnica", ma non "transfughi".
9. Una condizione vitale: bandire ogni violenza.
10. Le piante pioniere della cultura della convivenza: gruppi misti inter-etnici.

Mercoledì 3 Luglio 2019

COMUNITÀ, IMMUNITÀ E VITA

Don Virgilio Balducchi

Da cosa dipende la vitalità di una comunità? Credo da tante cose, ma in particolare da una cosa fra le altre, molto importante: la capacità di sopportarci, di portare il peso gli uni degli altri.

San Paolo, in una lettera a una delle sue comunità, chiede di “sopportarsi a vicenda”. Può voler dire avere pazienza, ma più a fondo consiste nel portare il peso dell’altro.

Io ho visto in carcere esempi di sopportazione che mi hanno sempre messo in discussione, nel mio sopportare aspetti di vita più leggeri.

Immaginate una cella del carcere e pensate che in quella cella vi portano un ragazzo preso in stazione a Bergamo, con le ciabatte, in pantaloncini corti e maglietta. Lo collocano nella vostra cella, dove voi vivete e da quel momento sta insieme a voi almeno 18/20 ore al giorno, se vi va bene, ma c’è anche di peggio. Ho visto alcune persone rifiutare, ma anche altre accogliere, accompagnare, portare il peso del suo sbattimento, del non dormire, del suo essere fuori di testa. Portare il peso, in concretezza, è una cosa a cui sei provocato. Nessuno sceglie in quale cella andare, tante volte ti viene imposto. Ho visto una persona che frequentava molto assiduamente il carcere, con reati legati a tossicodipendenza, che dopo essersi sistemato e aver sistemato le sue cose era il migliore ad accompagnare le persone che erano ammalate in carcere.

Sopportare il peso del male di una persona è una base forte per poter convivere e fare in modo che la convivenza non si deteriori, se non si prova a farlo nascono molti problemi.

In carcere c’è anche la sezione di isolamento, dove sono collocate persone che non sono molto accettate nemmeno dagli altri detenuti. Un giorno ho celebrato in una di queste sezioni e uno di loro mi ha chiesto: “Ma sei sicuro di essere sincero quando mi parli di un Dio padre di tutti? E sei sicuro che mi prenderesti con te in comunità?”.

Portare il peso del male ogni tanto è molto provocante e le tue viscere si ribellano, non sono pronte, quindi, è molto importante che nasca e cresca la capacità di portare il peso gli uni degli altri quando parliamo di comunità. Non è immediato, bisogna costruirlo, bisogna volerlo, bisogna sentirlo, bisogna praticarlo. E’ giusto sentire che il male colpisce anche i più deboli,

ma sentire il peso del male su di te e non scappare è una sfida a cui siamo chiamati, in particolare il mediatore. Un giorno ho fatto un incontro in un oratorio proprio sul discorso della riconciliazione. Due sere dopo mi chiama una persona che aveva fatto la catechista con me e mi dice: “Virgilio, mi sono accorta che mio fratello fa avance a mia figlia, che faccio?”. Non so come sono riuscito a dire qualcosa, ma ho risposto: “Hai il diritto di denunciarlo. Hai il dovere di fermarlo. Ma puoi scegliere un’altra strada se lo vuoi: aiutare lui e voi. Sicuramente lui in casa tua non entrerà più e devi chiedergli di farsi aiutare per capire cosa sta succedendo. E anche voi fatevi aiutare.” Tre o quattro anni dopo la mamma ha detto alla figlia, ormai cresciuta: “Quel signore è quello che ci ha aiutato”. Ovviamente non riguardava solo la mia persona.

Portare il peso degli altri è faticoso, ma è una capacità di convivenza che rende possibile anche quello che sembrerebbe impossibile. Potremmo pensare che queste strade siano strade pericolose: è vero che lo sono, perché puoi far del bene a qualcuno e può tornarti il male, ma se non ricerchi in questa vita l’affidarsi a qualcun altro la convivenza prima o poi sparisce.

Durante una festa con i familiari in carcere il direttore mi chiese di dire qualcosa, io non volevo, poi, non so come mi è venuto, dissi: “Ringrazio le mamme e le mogli di questi miei amici, perché hanno pazienza con me per tutte le telefonate che gli faccio per i bisogni dei loro mariti.” L’applauso che è scoppiato ha reso evidente che queste persone stavano portando il peso, ma non di me, dei loro mariti. Tuttavia, il fatto che, nonostante tu abbia fatto errori e stia ancora facendo soffrire la tua famiglia questa ti stia ancora accanto, fa dire, alle persone detenute, che forse possono essere ancora un padre, un parente, un figlio migliore. Se non c’è questa fiducia non ci si può muovere.

Sergio Manghi¹

*Già Professore Ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi all’Università degli Studi di Parma. Attualmente professore a contratto di Sociologia delle emozioni collettive nella stessa Università. I suoi principali temi di ricerca sono le trasformazioni in atto della soggettività, i processi di vittimizzazione sociale, la dinamica delle relazioni di cura, e sul piano teorico, gli intrecci transdisciplinari tra scienze sociali e prospettive bio evolucionistiche, con particolare attenzione per l’ecologia della mente di Gregory Bateson, per il pensiero complesso di Edgar Morin e per la teoria mimetica di René Girard. All’esterno dell’Università, svolge attività di formazione nell’ambito delle professioni e dei servizi delle relazioni di cura, educative e d’aiuto. Dal 2010 cura il blog *Il terzo incluso*, presso il quotidiano on line *La Repubblica-Parma*. Tra i suoi volumi: *Partecipare stanca. Società, politica e immaginario nella Parma cinquestelle* (Battei 2015); *L’altro uomo. Violenza sulle donne e condizione maschile* (Pazzini 2014); *Parma senza. Immaginario, società e politica al tempo della rete* (Battei 2012); *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson* (Cortina 2010 rist.); *Zidane. Anatomia di una testata mondiale* (“*Communitas*” 2010, rist., *Città aperta* 2007); *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo* (Erickson 2009), *Lo sguardo della vittima. Nuove sfide alla civiltà delle relazioni* (a cura, con A. Bosi, Angeli 2009), *Il medico, il paziente e l’altro* (Angeli 2009 rist.).*

Premessa

Ringrazio anzitutto l’amico Ivo Lizzola e gli organizzatori per l’invito, e ringrazio anche voi per la vostra presenza e per la pazienza con cui vi toccherà ascoltare chi prende la parola da qui, toccando alcune questioni di carattere insieme concettuale ed esistenziale che ruotano intorno alla parola *comunità*.

Comunità è una parola che torna continuamente, nei nostri discorsi quotidiani, carica di significati e di equivoci. Equivoci che non è dato risolvere una volta per tutte, ma è importante riuscire a rifletterci su, per capire meglio le trappole concettuali sottese e i relativi problemi, anche se questi rimarranno comunque aperti.

Vorrei riflettere con voi su almeno due diversi modi di intendere il termine comunità, che definirò rispettivamente *comunità-sostanza* e *comunità-problema*. Lo farò soffermandomi in particolare su quel che stiamo di fatto pen-

1 Intervento revisionato dall’autore

sando quando ci viene da pronunciare questa parola, *comunità*, partendo dal presupposto che, prima di ogni cosa, questa è appunto una parola, come “sedia”, “emozione” o altre, ossia un *segno* che tracciamo attivamente nel fluire delle nostre pratiche comunicative quotidiane per influire su di esse. Per *far segno* a “qualcosa” (ossia: *significare*) e in tal modo intervenire su di tali pratiche, partecipando alla regolazione dei nostri conflitti e delle nostre alleanze.

In particolare, metterò l’accento sulla possibile connessione della parola *comunità* con altre parole chiave, in particolare *relazione*, ma anche, come vedremo, *imitazione* e *capro espiatorio*.

Assenza, più acuta presenza

Comincerò, devo dire, in modo per me inatteso rispetto a come mi ero ripromesso di fare ancora fino a un paio di giorni fa, richiamando quasi come prologo alcune sensazioni che ho provato assistendo a una trasmissione televisiva e che sono entrate improvvisamente in ciò che stavo meditando di discutere oggi qui con voi. Era l’ultima puntata del ciclo “L’Approdo” di Gad Lerner. L’ennesima trasmissione sul tema delle migrazioni, potremmo dire, ma mi ha dato la sensazione che avesse il sapore di una prima volta.

Con Lerner c’erano due ospiti e, in particolare, una mi ha colpito, che magari anche per ignoranza mia non conoscevo prima, ma sta di fatto che mi ha colpito: Cristina Cattaneo, una anatomopatologa di Milano, autrice del libro *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*. Cristina Cattaneo opera in un centro che raccoglie e analizza i resti di cadaveri umani per cercare di renderli identificabili, al servizio dei processi giudiziari o anche di ritrovamenti archeologici, ma negli ultimi anni, come possiamo immaginare, i resti umani raccolti sono stati sempre più quelli di migranti morti nel tentativo di approdare nel nostro paese. Parlando dei luoghi in cui questi resti sono raccolti e classificati, Lerner diceva, più o meno testualmente: “Mi è stato impossibile fotografare sia per problemi legali sia perché sono terribili a vedersi”.

Quel che si fa in questo centro, oltre ad analizzare e classificare, è prendere il DNA di questi esseri umani e far circolare informazioni nei mondi di provenienza chiedendo ai parenti di portare il proprio DNA per un possibile riconoscimento. Si cerca, insomma, di dar loro un nome, un volto, uno sfondo relazionale.

Era stato nell’affrontare un lutto personale, raccontava Cristina Cattaneo, in seguito alla morte del padre, proprio mentre iniziava a occuparsi di questa attività, che le era accaduto di mettersi nei panni dei parenti delle vittime

avviando in questo modo, mi viene da dire pensando a quanto siamo qui oggi a discutere, un percorso che ha interessanti analogie con quelli della giustizia riparativa, al di là dei contesti specificamente giudiziari e anche al di là di quanto è atteso di norma nei contesti medico-sanitari.

Qualcos’altro, nella stessa trasmissione, mi ha colpito, insieme a questo, e forse ancora di più (di nuovo, certo anche per ignoranza mia): in un servizio girato da Lerner in Tunisia veniva mostrato un cimitero improvvisato, costruito sulla spiaggia da volontari che recuperano i corpi dei migranti morti portati a riva dalla risacca e danno loro sepoltura singolare, uno per uno, anche *senza un nome*. Non c’è forse anche qui il senso di una giustizia che si propone di riparare l’irreparabile, persino in *assenza radicale* di persone legate affettivamente a quei morti, che insieme a loro hanno patito l’ingiustizia e da qualche parte del mondo continuano a portarne le ferite?

In queste esperienze ho avvertito come socchiudersi una porta, una porta che lasciava entrare qualcosa di inusuale nei modi in cui per lo più si discute del tema migratorio e anche delle pratiche di accoglienza, qualcosa che portava in questi “modi” respiro e profondità: chiamiamola, in breve, *la presenza dell’assenza* – penso qui a quel bellissimo verso del poeta Attilio Bertolucci che recita così: “*Assenza, più acuta presenza*”².

Ma se cerchiamo di situarci all’interno dei percorsi di giustizia in termini *radicalmente relazionali* (sia consentito qui rinviare al mio *La conoscenza ecologica*, 2004), questo acuto sentimento dell’assenza, di un’assenza che misteriosamente chiede di esserci con gesti concreti, non investe solo il rapporto con presenze assenti, investe anche il rapporto, diciamo così, tra presenze presenti le une alle altre nel qui ed ora dell’interazione faccia a faccia, corpo a corpo. Infatti ciascuna di esse interagisce momento per momento in modi che sono vincolati alle sue assenze, le quali non cessano neppure un momento di *chiamare* da un qualche chissà dove, tra esse in alleanza o più spesso in conflitto, anche aspro persone amate, desiderate, temute, oppure odiate, viventi o anche scomparse, maestri o maestre, anche se mai incontrati di persona (come nel mio caso Gregory Bateson), figli attesi con trepidazione, oppure desiderati ma che non arrivano, avi di cui abbiamo solo sentito raccontare, entità mitiche, religiose o totemiche di natura anche animale o vegetale, non solo umana, come pure inorganica – il frate sole e la sorella luna di Francesco non concorrevano forse *in modo molto concreto* al suo modo di interagire con chiunque gli accadesse di incontrare sul suo cammino?

2 A. Bertolucci, *Sirio*, 1929

Il punto che vorrei sottolineare, detto in altre parole e che gli esempi sopra richiamati aiutano a visualizzare nella sua radicalità, è questo: in *interazione*, intendo in co-presenza tra persone, faccia a faccia, noi lo siamo in modo intermittente, mentre in *relazione* lo siamo sempre, in ogni momento della nostra vita, anche mentre sogniamo. Lo siamo attraverso memorie profonde e superficiali affettivamente pregnanti, attraverso l'immaginario, attraverso abilità comunicative largamente ("genialmente") inconsapevoli, le *ragioni del cuore che la ragione non conosce*, per dirla con una celebre frase di Pascal. Questo fa sì che quando nel qui e ora della nostra esperienza quotidiana passiamo dal non interagire all'interagire, cioè quando "entra in scena" concretamente un altro volto (un volto altro), ciò avviene in un pieno di relazioni già "danzanti" che, in men che non si dica, includono variamente anche quel volto: se ciò poi avverrà in forme protettive, difensive, aggressive o generative non è ovviamente mai scritto prima, è questione di come ci verrà di co-condurre la "danza interattiva" in atto.

Sarebbe illusorio pensare che l'essenziale di quel che ci sta accadendo nel vivo dell'interazione tra persone sia delimitabile agli aspetti in senso stretto *presenti* (è l'illusione, falsamente "concreta", dei corsi nei quali si pretende di insegnare "come comunicare", facendone una questione di "come comportarsi"). Il corpo a corpo, o se vogliamo la "danza relazionale", tra le assenze acutamente – e misteriosamente – presenti, che ci chiamano a "rispondere", non si arresta mai. È così per l'insieme dei viventi, a ben vedere³, e lo è in modo peculiarmente denso, *radicalmente relazionale*, per quei viventi iperaffettivi e visionari che siamo noi esseri umani. I "casi" che la trasmissione di Lerner ha portato in evidenza non sono casi "speciali", da cogliere solo nella loro particolarità, sono anche esperienze che mettono in luce, rendendola intensamente visibile, la densità delle poste relazionali in gioco in ogni nostro percorso di giustizia.

Comunità come sostanza (buona o cattiva)

Riprenderemo ancora il tema relazionale. Veniamo ora alla parola *comunità* e a come ci viene spontaneo concepirla. Partiamo dal fatto, credo difficilmente confutabile, che fondamentalmente nei nostri discorsi ricorre un modo d'intenderla fondato sul dualismo naturale-artificiale, spontaneo-costruito, concreto-astratto. Un dualismo d'impronta culturale chiaramente *modernista*, che i moderni, per lo più, attenti alle influenze culturali "straniere" più che alle proprie, tendono a prendere per un dato di fatto e non come

³ S. Manghi, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin*, 2009

una loro creazione concettuale.

Tale polarizzazione concettuale inizia a ben vedere assai prima dell'epoca usualmente chiamata moderna e precisamente ad Atene, con la riforma politica della *polis* operata da Clistene, *una testa un voto*, volta a sciogliere radicalmente i legami di parentela, ad azzerare il debito perenne dei figli nei confronti degli avi, debito sul quale si fondavano le culture tribali, annullando in tal modo il predominio del passato sul presente e proiettando la *polis* verso un futuro progettabile.

In epoca pienamente moderna è in particolare un testo del sociologo tedesco Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, pubblicato nel 1887, ad elaborare in modo sistematico questa contrapposizione: da un lato i legami di sangue, di parentela e di tradizione, storie e memorie antiche che si ripetono più o meno uguali nel tempo; dall'altra la società che sorge da operazioni intellettualizzate, in cui le forme delle relazioni sociali non sono più date per scontate ma si devono costruire "artificialmente".

Questa abitudine dualistica di pensiero si sviluppa poi lungo due polarità contrapposte, che semplificando drasticamente potremmo definire, rispettivamente, pro-comunitarista e anti-comunitarista, a seconda che la parola comunità sia connotata come "qualcosa" di essenzialmente positivo oppure come "qualcosa" di essenzialmente negativo.

I due studiosi che hanno dato più chiaramente una forma a queste concezioni sono, come sappiamo, Jean-Jacques Rousseau e Thomas e Hobbes. Con Rousseau (schematizzando assai) si postula una condizione "buona" originaria, che può in seguito corrompersi o non corrompersi – e noi spesso ragioniamo così: "si stava meglio prima...", "una volta... adesso invece...".

Con Hobbes si sviluppa invece l'idea che in una comunità originaria ("stato di natura") imperi la guerra di tutti contro tutti e per salvaguardare la sopravvivenza del gruppo sociale sia necessario un contratto formale tra gli individui in lotta, i quali cedono allo Stato (Leviatano) una parte della loro libertà in cambio della sicurezza. Uno dei più noti studiosi-partigiani contemporanei della soluzione contrattualistica è John Rawls, che pone al centro delle sue riflessioni politologiche il tema della *giustizia distributiva* intendendola fondamentalmente come un apparato contrattuale. Come in quel senso comune che dice "patti chiari amicizia lunga", si dà qui per scontata una condizione di partenza in cui non ci si può spontaneamente fidare gli uni degli altri, affidando a una dimensione statutale (fosse anche lo "stato minimo" dei liberisti) la funzione di "salvare" gli esseri umani dalla loro intrinseca asocialità.

Questi due modi di intendere l'idea di comunità, qui schematizzati mentre

per un verso divergono profondamente, nel senso qui abbozzato, per un altro fondamentalmente convergono: risultano infatti entrambi essere sviluppi, benché contrapposti, di una medesima credenza quella in cui la parola comunità indichi “qualcosa” di dato come tale, prima di ogni sua designazione attraverso la parola stessa. Una “sostanza” percepibile da chiunque e non un elenco di caratteristiche formulato da popolazioni umane culturalmente situate – popolazioni *moderniste*, popolazioni culturalmente e insieme *politicamente* interessate a formulare elenchi di caratteristiche umane contrapposti, quello “comunitario” da un lato e quello “societario” dall’altro (per riprendere la terminologia tœnniesiana), facendo in modo che tra i due elenchi non vi siano intrecci e sovrapposizioni.

Questa idea di *comunità-sostanza* è talmente radicata, nei nostri discorsi di animali parlanti modernisti o aspiranti modernisti, nella sua versione virtuosa o in quella minacciosa, che fatichiamo ad emanciparcene anche di fronte a infinite evidenze che ci mostrano il carattere per così dire ibrido, spurio, estremamente variegato, di ogni nostra esperienza d’incontro.

Prima di venire alla seconda nozione anticipata di comunità, quella di *comunità-problema*, è forse utile una breve digressione epistemologica sulle complessità del rapporto tra le parole e le cose, o diciamo tra *sostantivi e sostanze*, nella vita quotidiana di noi animali parlanti.

La parola non dice la cosa

Come dicevo sopra, non va dimenticato che “comunità” è anzitutto una parola, al pari di “sedia” o “emozione” e di tante altre. Non va dimenticato, cioè, *che la mappa non è il territorio*, per dirla con l’espressione di un grande linguista, Alfred Korzybski, adottata da Gregory Bateson nella sua “ecologia della mente”. La parola scolpisce, *fa* il mondo. Istituisce, destituisce e restituisce mondi di senso comune. E lo fa socialmente, relazionalmente – mai solipsisticamente.

I significati che attribuiamo alla parola comunità non vanno cercati pertanto in qualche “sostanza comunitaria” esistente come tale, precedente l’invenzione (modernista) della parola, ma nel vivo della loro storia, depositata nelle nostre abitudini linguistiche, di relazione e di pensiero e nei nostri complessi artefatti.

Le formazioni sociali proiettate verso l’ideale modernista, impegnate febbrilmente a inventare la “società”, di nuovo nel senso tœnniesiano del termine e ad esportarla per ogni anfratto del globo, colonizzandolo, hanno creato *per differenza*, prima dunque che per osservazione “obiettiva”, il concetto di *comunità-sostanza* sopra delineato.

Ciò è stato possibile anche perché queste formazioni sociali hanno contemporaneamente sviluppato una concezione del conoscere del tutto sganciata da presupposti culturali, quale si pretende che sia quella denominata dai modernisti come *scientifica*, ovvero una concezione del conoscere come percorso di avvicinamento progressivo delle nostre mappe ai territori dati-prima. Ed è sulla base di tale concezione che l’elenco di caratteristiche fatto corrispondere al *sostantivo* “comunità” viene poi scambiato per realtà sostanziale.

Una volta assunta l’idea che la mappa non è il territorio e che pertanto il dualismo concettuale e politico comunità-società è una mappatura che non corrisponde ad alcun “territorio” dato prima, si può fare strada una possibilità “seconda”, rispetto a quella qui sintetizzata, nell’idea di comunità-sostanza che è allo stesso tempo una possibilità “terza” rispetto a quelle pro-comunitaria e anti-comunitaria abbozzate sopra. È quella che qui chiamo comunità-problema.

Comunità-problema

Un problema è qualcosa che si propone alla nostra attenzione attivando il nostro pensiero ed è quello che già stiamo facendo qui, a partire dalla parola *comunità*, suggerendo l’idea che essa possa corrispondere non a qualcosa di dato-prima, ma a qualcosa che si va facendo, disfacendo e rifacendo, e che sarà “qualcosa” di virtuoso o minaccioso a seconda di come lo andremo componendo.

Bruno Latour, sociologo, antropologo e filosofo, si spinge a sostenere che non abbia nemmeno più senso la parola “società” (e dunque, aggiungo qui, la corrispondente “comunità”) e che si debbano assumere come “oggetti” di studio le forme di per sé “ibride” di associazione interattiva, ecologica e culturale insieme. Forme associative che hanno bisogno di ricomporsi in continuazione.

In questa prospettiva, il tema della *riparazione* non è un tema solo particolare, che riguarda solo alcuni contesti in certi momenti, come per esempio nei percorsi di giustizia riparativa. Certo, ci sono situazioni nelle quali in modo più acuto occorre che qualcuno si prenda carico di specifici processi di ricomposizione, particolarmente sfidanti, come appunto nel caso della giustizia riparativa, ma la composizione e ricomposizione incessante dei “collettivi”, come li chiama Latour, è un processo di portata anche più generale.

Non sto dicendo, si badi, che *dovremmo* ricomporre mondi: sto dicendo che noi già lo facciamo continuamente, che non ci sono mondi di senso, per così

dire, integri e altri che, invece, essendo critici chiedono di essere ricomposti e riparati, ma soltanto mondi che sono il frutto incessante di azioni ricompositive di vario genere, dove la comunità non è mai qualcosa di dato prima, ma sempre comunità a-venire. Può accadere, ovviamente, che non ce ne rendiamo conto, ma questo avviene quando crediamo ingenuamente che certi mondi siano sostanze di per sé integre-salvo-corruzioni-successive (come accade con la sostanza comunità), scambiando la coerenza analitica dei nostri concetti nel riflesso di una omogeneità fenomenica reale data prima *là fuori*.

Dono e contro dono

Per continuare a riflettere sulla complessità dei processi di ricomposizione dei nostri “collettivi” introdurrò a questo punto la parola *dono*, parola delicatissima che ovviamente non potrò esplorare a fondo. Noi tendiamo per lo più a pensare che il dono sia qualcosa di bello, di piacevole, ma qui vorrei evitare le idealizzazioni e sottolineare il carattere vincolante, persino costrittivo, del dono. Il fatto che il dono costringe l'altro a reciprocare, pressandolo, assai più di quanto usualmente ci rendiamo conto.

Il dono, in altre parole, crea vincoli relazionali, tanto nel bene quanto nel male, da sempre. In una dinamica di dono e contro dono che non è limitata semplicemente a scambi interpersonali circoscritti, ma attraversa per intero le nostre forme associative, anche se nelle società moderne, a economia capitalistica, dove ogni cosa facendosi *merce* si presume debba avere un prezzo monetario, si è fatto più difficile coglierlo e avviene in forme per lo più degradate.

Per chiarire il concetto in modo leggero voglio raccontare un aneddoto tratto da un vecchio film, *Corvo Rosso non avrai il mio scalpo*, di Sydney Pollack, protagonista Robert Redford nei panni di Jeremiah Johnson, un cacciatore di animali da pelliccia che s'inoltra avventurosamente in territorio indiano. A un certo punto Jeremiah incontra un altro cacciatore che è stato sepolto vivo dagli indiani, con solo la testa fuori dal terreno, sotto il sole, si chiama Del Gue. Jeremiah lo dissotterra, ma mentre stanno fuggendo a cavallo si imbattono in un gruppo di pellerossa della tribù dei Piedi neri, quelli che avevano sepolto Del. Del li uccide tutti quanti e prende i loro scalpi. In seguito incontrano un gruppo di indiani della tribù delle Teste piatte, una tribù cristianizzata, nemica dei Piedi neri. Del, alquanto cinico, appende alla sella di Jeremiah la collana degli scalpi senza che lui se ne accorga. Gli indiani confabulano tra loro, poi decidono di portarli al loro villaggio e li conducono nella tenda del capo. Dopo qualche momento in silenzio, passano fumando

insieme la pipa, il capo indica la coroncina di scalpi. Del fa da “mediatore culturale” perché bazzica in quei territori da maggior tempo e spiega a Jeremiah che il capo sta sottolineando il valore elevato di quell'oggetto, segno che lui, Jeremiah, è ritenuto un uomo di grande valore. Jeremiah, come quasi tutti gli occidentali inesperto di dinamiche di dono e contro dono, decide immediatamente di regalargliela. La reazione del compagno veterano è spaventata, gli dà del folle, in quanto, gli spiega, quel dono ha un valore talmente elevato che il capo, non potendo reciprocare con qualcosa di almeno pari valore, sarà costretto a ucciderli entrambi e non perché sia cattivo, ma perché la logica del dono e contro dono funziona così, è più grande di lui. Se non lo uccidesse perderebbe il suo status di capo. In realtà, però, il capo ha qualcosa di pari valore, anzi di maggior valore, da offrire in contro dono: sua figlia Cigno, ma Jeremiah, naturalmente, vorrebbe rifiutare. Ancora una volta il “mediatore culturale” Del deve intervenire: pazzo gli dice, questo è un affronto, un misconoscimento del valore del gesto compiuto dal capo, non potrà che ucciderti, accetta il dono, poi appena saremo lontani dal villaggio la abbandoni. Jeremiah accetta il dono della figlia, che naturalmente è molto bella, e il seguito potete immaginarlo.

Questo aneddoto mostra in modo semplice, credo, la logica squisitamente relazionale del dono e del contro dono, e consente di cogliere intuitivamente come tale logica strutturi, nel bene come nel male, *l'insieme* delle nostre forme di convivenza, più di quanto non ci verrebbe da pensare usualmente.

Communitas

Il filosofo italiano Roberto Esposito, nel libro *Communitas*, riprende e rielabora la tematica del dono per evidenziare un modo d'intendere la parola comunità che va nella direzione di quella qui intesa come comunità-problema. L'origine della parola comunità viene fatta risalire da Esposito non all'idea di “comune”, ovvero al possesso di una qualche sostanza che “accomuna”, ma all'idea di *munus*, termine latino che significa sia “dono” sia “onere”. *Communitas* è pertanto la forma associativa che deriva, semplificando, da una rete interattiva di doni e oneri dove non ci si può esimere dal donare e dove la posizione sociale è strettamente dipendente da “quanto” si dona.

Chi occupa una posizione sociale importante, in particolare, non può non donare tanto, come nel caso del capo pellerossa che giunge a donare sua figlia. Si pensi anche al famoso detto *panem et circenses*, dare pane e giochi al popolo, per gli imperatori romani non era solo uno strumento per mantenere il consenso e il potere, questa è una metà della scena, l'altra metà è che l'imperatore non era *libero di non farlo*, lo faceva per obbedire a una

logica relazionale, quella del dono, che era più importante di lui. Da questo punto di vista la *communitas* è il prodotto del donarsi reciproco ininterrotto, il sentimento di appartenenza a un “noi” che non è dato prima, come una sostanza, una sostanza *identitaria*, gruppale, etnica o nazionale, ma viene ricomposto e rigenerato incessantemente: in questo senso la parola comunità apre più ad un futuro sempre da comporre e ricomporre che non ad un passato noto e dato.

Insieme alla *communitas* sorge naturalmente la *co-immunitas*, ovvero il confine immunitario oltre il quale si è esentati dal *munus* e cioè non si è necessariamente tenuti a reciprocare. Non c'è comunità senza confini. Il confine può poi essere inteso in vari modi, va da sé: come luogo di chiusura e di ostilità, con il rischio associato di patologie auto-immunitarie, o come luogo mobile d'incontro, di scambio e di meticciamiento – porte, porti, ponti. Tuttavia non può esserci sentimento della *communitas* se non si ha cura delle membrane, delle “bolle”⁴, come le chiama Peter Sloterdijk, piccole e grandi, entro le quali ci si sente più immediatamente tenuti alla reciprocità generatrice di comunità e in cui ci si sostiene vicendevolmente nella non semplice accettazione del *peso* del dono (Redford-Jeremiah *docet*).

Non basta, come si dice, aprire i porti, occorre mobilitare pratiche di mediazione, diplomazia, traduzione, riconciliazione, reciprocità donativa, mutuo riconoscimento, capaci di abitare le membrane a tutti i livelli, locali, nazionali e transnazionali. Con il sentimento di quella *radicalità* relazionale cui si faceva riferimento all'inizio: questo è il modo che abbiamo di prenderci cura di queste membrane, sul quale è indispensabile investire sempre più risorse.

Imitazione

Un'altra parola importante oltre a dono e insieme ad essa, che aiuta a comprendere meglio la complessità del circuito generativo dono-contro dono, è la parola *imitazione*. Un sociologo francese di fine 800 quasi sconosciuto al grande pubblico, sconosciuto fondamentalmente perché sconfitto in una lotta per il potere accademico dal ben più noto Emile Durkheim, ha posto al centro della sua opera i processi imitativi: Gabriel Tarde.

Mentre per Durkheim la società è un sistema, un insieme di funzioni, in un certo senso una sostanza, per Tarde è un *processo incessante di imitazioni reciproche*. Per noi della “tribù” occidentale moderna, che consideriamo l'unità sociale di conto più preziosa il singolo individuo, o come Durkheim, la società nel suo insieme, l'imitazione è cosa secondaria, eppure è un com-

4 Sären I-ph Blasen, *Mikrosphärologie*, 1998.

portamento importante da bambini, o nei processi di apprendimento. Noi tendiamo spontaneamente a concepire l'imitazione, in una persona adulta, come comportamento inautentico, privo di originalità. Secondo Tarde invece, *tutte* le interazioni sociali sono variamente imitative e mai meccanicamente ripetitive, mai solo “passive”, potremmo dire.

L'opera più interessante a tal proposito è a mio avviso quella dello studioso francese René Girard. Siamo sempre dentro la domanda, ricordo, “come pronunciare la parola comunità senza trovarsi fra le mani la comunità-sostanza, ma la comunità-problema, ovvero «qualcosa» – *communitas, co-immunitas* – che si compone e ricomponde attraverso reciprocazioni ininterrotte?”.

Più che di imitazione tout court Girard parla di *desiderio mimetico* sostenendo l'ipotesi che il desiderio sia sempre imitativo. Proviamo a semplificare questo tema complesso immaginando il bambino alla nascita, proiettato nel mondo da una potenza/potenzialità desiderante straordinaria. È una condizione meravigliosa e insieme terribile, fonte della creatività dell'essere umano, così come della sua follia. Desidera intensamente, ma nulla di predefinito che sia in grado di soddisfarlo, come accade invece per gli altri animali, il cui bisogno trova risposta soddisfacente in un novero limitato di fonti di appagamento. Il suo è un desiderio straordinariamente mobile, mai abbastanza soddisfatto, che anche sul piano dei bisogni più elementari è costantemente inquieto, alla ricerca di altro, nei modi della soddisfazione e negli “oggetti” – umani e non umani – verso i quali rivolgere l'attenzione. La formazione di preferenze relativamente stabili, nello stile e nel genere di “oggetti” del desiderio, avviene in un piano relazionale, ovvero in contesti nei quali la spinta del desiderio, non potendo assumere forma in rapporto a oggetti geneticamente predefiniti, va necessariamente assumendo forma tramite l'imitazione dei desideri già formati in questi stessi contesti. Vengono per così dire presi in prestito desideri preformati, che diventano via via i propri, che si combineranno in futuro con altri “prestiti”, trasformandosi senza posa per tutto l'arco della vita individuale.

Per apprendere a desiderare qualcosa occorre smettere di desiderare tutto: è il processo di individuazione che è un processo profondamente sociale e relazionale e non, come viene per lo più da intenderlo ai moderno-occidentali, l'emergenza di una “originalità soggettiva” e potremmo anche dire, polemicamente, di una *sostanza individuale* data all'origine. Come per Tarde, questo desiderio è circolare, configurando un incessante processo di imitazioni reciproche che attraversa l'insieme del tessuto sociale e concorrendo a strutturarne, non è evidentemente imitativa anche l'alternanza di dono e

controdonano, nell'aneddoto-Redford?

Girard, però, mette l'accento anche su un aspetto peculiare del processo mimetico che va sottolineato perché aiuta a comprendere meglio la facilità con la quale della comunità ci facciamo un'idea staticamente *sostanzialista* o *identitario-sostanzialista*, perdendo di vista la dimensione *interattivo-relazionale* dei processi di formazione del sentimento comunitario, mi riferisco al formarsi di *capri espiatori* come dispositivi di stabilizzazione di tali processi che, essendo intrinsecamente circolari, ovvero a-centrici, sono caratterizzati da una marcata instabilità e conflittualità.

Capri espiatori

I processi di incessante imitazione reciproca, dove gli oggetti del desiderio sono individuati a partire dagli oggetti preferiti da altri che assumiamo più o meno inconsciamente a modelli, comportano logicamente una tendenziale convergenza dei desideri verso i medesimi oggetti e ciò comporta, a sua volta, inevitabili conflitti.

Il conflitto non viene dal fatto che “siamo diversi”, come si tende tipicamente a dire, ma dal fatto che stiamo convergendo verso la somiglianza, verso un punto comune in cui c'è posto per uno soltanto. Sto pensando qui in particolare al conflitto orizzontale, in senso ampio, tra fratelli, del quale i miti di Romolo e Remo e di Caino e Abele continuano a ricordarci l'importanza primaria.

Attenzione, non sto dicendo con questo che il processo mimetico porta necessariamente alla violenza, come spesso si accusa Girard, io credo erroneamente, di sostenere. Il processo mimetico, radicalmente relazionale, è pervasivo, implicato pertanto nel peggio come nel meglio delle vicende umane. Non sto nemmeno dicendo che i conflitti siano automaticamente portatori di violenza. I conflitti sono anch'essi pervasivi, nelle vicende umane, implicati anch'essi nel loro peggio come nel loro meglio. I conflitti attivati dal processo mimetico rischiano di dilagare e anche di farsi violenti nel momento in cui, come emerge dall'analisi di Girard, si fanno privi di *mediazione esterna del desiderio* e affidano la loro composizione alla “nuda” interazione orizzontale dei desideri.

Prendiamo l'esempio del rapporto genitori-figli: se il genitore, modello del desiderio dei figli, diventa loro “amico”, orizzontalmente, assumendo cioè a modello mimetico i suoi figli, priva i figli del mediatore esterno al loro desiderio nella regolazione dei loro conflitti con i pari, di sangue e non solo, questo renderà loro più difficile e doloroso affrontarli. La mediazione puramente interna, orizzontale dei conflitti è tipicamente esposta a quello

che Bateson chiama il “rilancio simmetrico”, il non voler essere da meno, l'escalation simmetrica dove ciascun contendente, senza accorgersene, continuando cioè a credersi ego-centrato, assume l'altro come modello, imitandolo nel suo incessante rilanciare la posta.

Da alcuni secoli è in atto un indebolimento progressivo della mediazione esterna e un diffondersi dei conflitti competitivi di ogni genere. Un libro recente di Raffaele Alberto Ventura sulle dinamiche sociali della società contemporanea si intitola *La guerra di tutti* e credo colga il segno. In questa condizione di tutti contro tutti che si estende a macchia d'olio, la ricomposizione della *communitas* è tentata continuamente ad affidarsi all'antico dispositivo-scorciatoia del *capro espiatorio* che da sempre consente agli sciami di emozioni collettive in cerca di una qualche forma stabile di trovarla nella polarizzazione delle attenzioni verso una vittima sacrificale: dalla forma tutti-verso-tutti si passa alla forma tutti-verso-uno e questo produce nei “tutti” in questione un sentimento comunitario più o meno stabile nel tempo.

Nel senso comune, il capro espiatorio è un fenomeno isolato che riguarda situazioni particolari. Per Girard non è così: il capro espiatorio è addirittura il dispositivo principale di formazione del sentimento comunitario.

Il termine ricorre per la prima volta nel Levitico, si manda un capro – un capro reale – a morire nel deserto caricato tramite precisi cerimoniali di tutti i peccati della comunità. Il rito del capro espiatorio, anche prima che si chiamasse così e con vittime diverse dal capro “letterale”, molto spesso vittime umane, espelle invidie e sopraffazioni reciproche, placa la catena infinita delle vendette, allevia la fatica di sopportare la vicinanza altrui e il peso del dono. Almeno per un certo tempo, fino a quando per qualche ragione (morte del re, carestia, invasione ecc.) si determina una crisi delle aspettative di reciprocazione e a quel punto ci si mette in cerca di nuovi “untori” (per usare il termine di Manzoni nei *Promessi sposi*) ai quali attribuire il potere magico di aver determinato la crisi nonché il potere non meno magico di risolverla, se posti al centro della scena e sacrificati.

Con il sacrificio rituale si dà vita a un punto fisso di mediazione esterna dei desideri, uscendo dalla “nuda” orizzontalità che moltiplicava i conflitti. Si dà vita al sacro, riconosciuto come dimensione “superiore” e per questo caricata della capacità di comporre i conflitti orizzontali.

Ai miei studenti mi capita talvolta di somministrare questo rapido test: come si chiama il posto dove si fa il pane? Risposta facile: panificio; quello dove si fa lo zucchero? Risposta altrettanto facile: zuccherificio; quello dove si fa il sacro? La risposta è analoga: sacrificio, ma stenta ad arrivare, perché

sembra un gioco di parole, ma soprattutto perché si stenta a pensare che il sacro sia “qualcosa” che si produce interattivamente. Si tende a pensarlo come una sostanza, una *sostanza* di natura religiosa, nella cui esistenza i credenti hanno fede e i non credenti no, e non si va oltre. Tuttavia non è questione di fede: quel che sostiene René Girard – il credente René Girard – è che da sempre le comunità umane si sono formate intorno a questo dispositivo, inseparabilmente religioso e culturale, per decine di migliaia di anni non si è data questa differenziazione. Sono sopravvissute le comunità che hanno dato vita al sacro come dispositivo stabilizzante, mediatore esterno della circolazione mimetica dei desideri, attraverso la violenza verso vittime espiatorie.

Con un “inciampo”, per così dire, intervenuto da 2000 anni or è avvenuta la rivelazione, da parte dei testi evangelici, della natura violenta di questo dispositivo, prima sostanzialmente assente nella coscienza collettiva o emerso parzialmente, con brevi lampi di luce, come nella tragedia greca, prima *non sapevano quel che facevano*, anche se lo facevano con una ripetitività e con una precisione straordinarie, attraverso le già richiamate, inconsapevoli *ragioni del cuore che la ragione non conosce*.

La sociologia dei Vangeli

Oggi c'è grande abbondanza di capri espiatori. Ripensiamo ai morti in mare da cui siamo partiti, è tragico, ma dobbiamo aprire gli occhi. È per un desiderio collettivo molto forte di *communitas* che sono diventati tragicamente “necessari”. È terribile dirlo, perché siamo tutti partecipi di questi processi, ma va detto se desideriamo che qualcosa cambi in queste dinamiche infernali.

Non sto cercando le colpe, si badi, quanto meno non colpe isolate, poiché chiedersi “di chi è la colpa” è la tipica domanda che rischia di dare il via alla ricerca del capro espiatorio, anche se è indubbiamente difficile trattenere la tentazione di puntare il dito accusatore contro chi fomenta l'immagine *sostanzialista* e a questo punto possiamo anche dire l'immagine *sacralizzata*, dell'identità “italiana” occultando il fatto che la forza simbolica di tale immagine si nutre di processi interattivi vittimari.

Non sto cercando un colpevole, sto cercando piuttosto di rendere visibili, appunto, questi processi interattivi, ai quali tutti quanti prendiamo parte, per favorire una nozione della comunità intesa come problema invece che come sostanza. Duemila anni sono un nonnulla, rispetto al tempo assai più lungo nel quale, per le comunità umane, sopravvivere ha voluto dire affidarsi ciclicamente al dispositivo sacrificale. Le democrazie moderne hanno

cercato in qualche misura di sostituire questo dispositivo con misure istituzionali, anzitutto costituzionali e giudiziarie, ma poi anche di welfare e di percorsi formativi e riparativi, misure che si vorrebbero non-violente, volte a eliminare, in linea di principio, la ricerca dei capri espiatori. Tuttavia se ci guardiamo intorno con il necessario disincanto dobbiamo constatare che faticiamo ancora terribilmente a ricomporre la *communitas* senza esclusione di un terzo.

La scena della Passione, a mio avviso, continua comunque a essere una scena madre, al di là delle professioni di fede, in quanto il testo evangelico rivela con chiarezza la dinamica sociologica del capro espiatorio e indica una possibile via d'uscita. Gesù è la vittima designata per garantire la pace tra ebrei e romani e anche per la coesione della comunità ebraica, ma non sta al gioco delle vittime le quali, fino ad allora, non avevano che la lingua dei carnefici per esprimersi (“è stato sempre così e sempre sarà...”). Scusandomi per la volgarizzazione, a me pare che Gesù, dalla croce, dica qualcosa come: “Vi faccio pubblicamente osservare che state facendo tutto voi, ma che io non sto al vostro gioco, perché io non sono di questo mondo nel quale la regola per riconciliarsi è la regola del terzo escluso e non cerco nemmeno il Padre potente che venga a vendicarmi, perché in questo modo starei al vostro gioco e concorrerei a perpetuarlo, ma chiedo perdono per voi e non per essere considerato buono, sia chiaro, ma perché so che *davvero* non sapete quello che state facendo, anche se lo fate ripetitivamente *sin dalla fondazione del mondo* attraverso modalità interattive inconsce e, tuttavia, da ora in avanti non sarà più possibile non sapere e si dovranno cercare modi di riconciliarsi diversi, basati sulla regola del terzo incluso, ben sapendo, naturalmente, che questa regola comporterà conflitti anche aspri, porterà più la spada che la pace”.

Usando i termini della psicoanalisi, potremmo persino dire che questa rivelazione “sociologica” anticipa anche la nozione di inconscio collettivo. Un importante psicanalista francese, Philippe Sollers, giocando con le parole di una famosa frase di Jacques Lacan che dice che l'inconscio è strutturato come un linguaggio, ha affermato, commentando il lavoro di Girard, che l'inconscio è strutturato come un linciaggio, ovvero un dispositivo di composizione della *communitas* attraverso l'espulsione di una forza malefica trasfigurata in forza benefica e purificatrice attraverso il suo sacrificio. Da quando ci è data la possibilità di vedere che la *communitas* può essere composta anche in altri modi e di vedere che le vittime non sono una fatalità ma le creiamo noi, da qui in poi inizia comunque la possibilità di un racconto diverso che tiene conto incessantemente dello sguardo della vittima, anzi,

che parte proprio dallo sguardo della vittima, dal più assente di tutti, come si diceva all'inizio di questo discorso.

È importante fare attenzione a non essere assorbiti ingenuamente da quello sguardo abissale, rischiando di cadere nel vittimismo, ovvero in quel diffuso credere di poter parlare a nome delle vittime su cui si costruiscono troppo facilmente carriere politiche e d'altro tipo, ma è comunque da lì che tocca ripartire, con la dovuta sensibilità relazionale, correndo i rischi del caso, per aver cura dei necessari percorsi di riconciliazione e di ricomposizione.

Paola Gandolfi

Ricercatrice presso l'Università di Bergamo dove insegna 'Migrazioni transnazionali e sperimentazioni educative' e 'Antropologia del Maghreb e del Medio Oriente'. Arabista, ha affrontato con le sue ricerche l'esperienza dell'IER (Instance Équité et Réconciliation) e il processo di riconciliazione nazionale marocchino. Indaga intorno a "conversazioni" possibili tra diverse "culture e pedagogie" della riva sud e della riva nord del Mediterraneo.

Tra le sue pubblicazioni: *Multiple families in changing societies in the Maghreb. The case of Morocco* (2015); *Rivolte in atto. Dai movimenti artistici arabi ad una pedagogia rivoluzionaria* (2013); *La sfida dell'educazione nel Marocco contemporaneo. Complessità e criticità dall'altra riva del Mediterraneo* (2010).

Sono particolarmente colpita per quante cose avrei su cui reagire e quindi ringrazio Sergio Manghi per il suo contributo e gli stimoli ricchissimi che ha voluto darci. Ho preso appunti, ma procederò per flash, tracce e stimoli su cui possiamo poi soffermarci.

Intanto mi ha colpito e mi ha fatto particolarmente piacere l'inizio di questo tuo contributo, io lavoro proprio su queste cose e abbiamo avuto modo di portare ciò di cui parlava Sergio più volte in queste aule, sia con Cristina Cattaneo, che con membri di queste famiglie delle vittime del Mediterraneo, soprattutto donne, madri dei tunisini morti in mare, proprio perché il tentativo che facciamo nei nostri corsi con i nostri ragazzi è questo: aprire le prospettive e incontrare alcuni vissuti, prima ancora di alcuni sguardi, che ci comprendono e ci riguardano, è molto significativo.

Ci sono tante cose che ritornano, si parlava di linguaggi per esempio, un tema molto studiato tra di noi che ci occupiamo di migrazioni, è un lavoro enorme: cosa definiamo, come lo definiamo, come possiamo proporre una

narrazione altra possibile. Tutto ciò a mio parere è possibile proprio a partire da queste esperienze, il provare a far entrare in un'aula di Università persone che ti raccontano come sulle rive di Zarzis una persona decide di dare sepoltura a corpi che la marea restituisce. Mi piacerebbe mostrarvi un documentario che si chiama "Asmat - Nomi", prodotto da un documentarista cinematografico eritreo che ha ricostruito le biografie. Prima di ogni cosa ha cercato di dare nomi alle vittime di uno dei naufragi più tristemente noti dell'ottobre 2013 di cui, per molto tempo, non si sono saputo nemmeno i nomi delle persone e lui ha fatto questo lavoro proprio tramite familiari e conoscenti, per dare voce a questo nome.

Ci sono moltissimi spunti, partirei dall'inizio, dal tentativo di definire questa comunità e questo legame che unisce. Mi veniva in mente subito un autore, un filosofo arabo molto famoso, Ibn Khaldun⁵ che viene riconosciuto come primo sociologo del mondo arabo. Il suo è un pensiero assolutamente attuale, proposto per capire le dinamiche di cosa voglia dire società e comunità e soprattutto mi riferisco al suo concetto di "asabiyya". Il concetto è quasi intraducibile per noi, ma possiamo dire si riferisca a una sorta di spirito di gruppo, di solidarietà. Concetti fondanti il pensiero di un altro famoso storico e filosofo, che abbiamo anche ospitato qui, Hamit Bozarslan, che in questi ultimi tempi ha ripreso questo pensiero per interpretare come la violenza all'interno di una comunità si realizza, il suo libro è intitolato "Rivoluzione e violenza"⁶. Riflettevo su come questi concetti dovrebbero dialogare un po' di più e sul modo provocatorio di Sergio di chiamarci "tribù moderna occidentale", mi ha fatto pensare su quanto avremmo da ritrovare in questi pensieri. Secondo l'autore il tutto sta nel riconoscere l'opposizione di centro e periferie e parla di inevitabile violenza che si forma nel gruppo. Il punto è come gestire questa violenza, questo male, come lo ha chiamato don Virgilio. Tutto questo si lega moltissimo a questa idea di come riuscire a trovare forme di convivenza che è e sarà inevitabilmente conflittuale, ma il nostro pensiero occidentale ed europeo ci racconta che i disaccordi vanno risolti, invece, tutta la questione, come qui state vedendo, non è tanto di risoluzione, ma di gestione del conflitto.

Altro aspetto su cui dialogare è l'idea di don Virgilio di "portare il peso" che, per me, si lega soprattutto allo "stare in conflitto", è scomodo, è violento, non ci piace. In questo senso riflettevo su quanto ci sia bisogno di tornare a tanti storici e filosofi che queste cose le hanno fatte emergere con lucidità da diverse tradizioni culturali, non siamo certo noi a dire le cose nuove, non

⁵ Ibn Khaldun (Tunisi 1332 - I Cairo 1406)

⁶ Hamit Bozarslan, *Révolution et état de violence. Moyen-Orient 2011-2015*, 2015

abbiamo fatto altro che leggere, capire, imitare e rimettere insieme i pezzi. L'originalità sta nel metterli assieme a seconda del nostro vissuto, del nostro background, della nostra sensibilità.

Il far tesoro di altre tradizioni è importante, in questo senso le riflessioni emerse stamattina mi riportano all'autore Edouard Glissant. In questo discorso di oggi c'erano alcune parole chiave, tra cui fiducia e relazione. L'importanza di ritorno alla relazione di cui Glissant parla è sempre più profondamente urgente e necessaria. Noi europei ci siamo portati dietro l'idea di relazione del "comprendere" l'altro, che Glissant scardina completamente, l'idea che abbiamo di unicum, del "prendere", che già di per sé fa capire molto di come viviamo l'incontro, prendere a sé per farne un unicum. Criticando questa idea ci ricorda che in Occidente abbiamo avuto l'idea di Mediterraneo come qualcosa che unisce: in realtà sappiamo che le diversità sono molteplici e ci sono differenze e conflitti. Glissant, invece, viene dall'arcipelago delle Antille e ci parla proprio della necessità di pensarci come arcipelaghi, come isole, singole, ma che si connettono in modo dinamico e differente. Noi abbiamo da sempre lavorato sull'idea di trasparenza nella relazione con l'altro. In realtà l'idea di trasparenza è profondamente retorica, ambigua e non dà idea della conflittualità che in realtà la relazione impone. Sergio oggi l'ha detto che si parla della relazione come fosse qualcosa di bello, ma non è solo questo, è una fatica pazzesca, anche nella migliore delle ipotesi e lo sappiamo tutti dall'esperienza quotidiana, persino con l'innamorato e con l'amico più caro c'è inevitabilmente una conflittualità e tutto il nostro "problema" è che ci siamo raccontati di essere un unicum e trasparenti, quando in realtà l'incontro con l'altro si verifica sempre in termini di creolizzazione che implica pensare e agire non necessariamente per sistemi, ma anche per tracce che siano dinamiche e conflittuali, discontinue. Io sono personalmente convinta che facciamo fatica a fare i conti con questo, nonostante ci impegniamo a essere per l'apertura alla diversità. In realtà facciamo fatica a immaginare la relazione con l'altro come qualcosa che va per tracce, per discontinuità. Uno dei concetti chiave in Glissant è che nell'incontrare l'altro si prenda in considerazione il diritto alla sua opacità, questo lo ritrovo anche nelle parole di don Virgilio e Sergio Manghi. Il diritto all'opacità dell'altro significa inevitabilmente non comprendere fino in fondo, non sapere tutto. Sono convinta che le nostre pratiche sociali, di pensiero, di educazione non ci propongono questa sfida, siamo impregnati dell'idea che tutto deve essere trasparente, invece, è tutto estremamente più complesso.

Un'altra riflessione che mi veniva parlando di comunità data e comunità

come problema emerge, riprendendo Agamben, parlando di comunità che viene, di comunità in divenire, che è ciò che diceva Sergio parlando di composizione e ricomposizione, io leggo queste tracce anche come localizzazione e rilocalizzazione, negoziazione e rinegoziazione. La questione che ora si pone particolarmente nelle nostre comunità dell'incontro con queste storie altre, l'incontro con chi viene da altrove, il fare i conti nello stesso spazio e nello stesso tempo con qualcuno con cui non condividiamo la stessa storia, riguarda il come dirsi chiaramente: "Io non so chi sei e mai la potrò sapere, non condivido la tua storia, la tua cultura e nemmeno la tua lingua, ma qui e ora provo a mettere in atto questo incontro, questa relazione, per poter costruire un divenire comune. Questo divenire comune è la cosa che mi interessa di più".

Molti argomenti discussi oggi hanno a che fare con la contemporaneità, su cosa significhi accoglienza, ospitalità, non dico niente di nuovo ricordando che la radice di ospite è anche quella di nemico. Riprendo un'immagine che mi colpisce molto di un autore francese, qualcuno bussa alla porta di casa vostra all'improvviso, alle tre di notte, nessuno di noi si alza felice e contento e va alla porta. Questa cosa per me è fortissima, è come fare i conti con noi stessi, con l'inevitabile paura del non sapere, del margine di incertezza e diffidenza che è legittimo ed è nostro ed ha moltissimo a che fare con la componente chiave che è la potenza dell'immaginazione: se io immagino l'altro che non conosco, il diverso, come completamente altro da me, inevitabilmente rimango lontana, ma tutta la questione sta nel come allenarsi ed è una fatica tremenda fare in modo che si possa immaginare anche altro e che non sia necessariamente ed assolutamente diverso, ma, piuttosto, che ci sia una possibilità, la possibilità di cui si parlava all'inizio.

Nel suo libro *Comunità Immaginate* (1983), Benedict Anderson ci raccontava come una comunità, prima ancora di essere tale, deve sapersi, appunto, immaginare e questo ritorna fortissimo quando le nostre comunità sono attraversate da altre storie, da altre biografie e la domanda è proprio cosa possiamo immaginarci, che poi non è altro che quel comune divenire di cui si parlava prima.

Le comunità di migranti a loro volta si giocano questo nel momento in cui sono altrove, quando non sono più nella loro cultura e nel loro territorio e prima ancora di ritrovarsi comunità migrante deve sapersi immaginare come tale ed è una fatica tremenda per i vissuti, le connessioni, le interazioni tra contesti sociali, ma anche pratiche culturali molteplici, quelle pratiche transnazionali e cosmopolite che i migranti ci raccontano tutti i giorni, ma in primis con i loro corpi con cui hanno attraversato quei limiti che noi abbia-

mo posto per costruire le nostre comunità.

Abbiamo considerato molte chiavi di lettura per comprendere la nostra complessità attuale. Per esempio l'esperienza dell'imitazione è fortissima nell'esperienza del migrante che all'inizio cerca di imitare.

La dinamica del cambiamento, del provare a costruire comunità, soprattutto oggi nel contemporaneo, è fare i conti con questa possibilità di far entrare in relazione delle pratiche di "storie altre", ma forse con più consapevolezza rispetto a questa conflittualità che esse pongono. I vissuti dei migranti ci raccontano sempre molto della necessità di copiare, ma con un margine di creatività e originalità, soprattutto le nuove generazioni che si inventano altro rispetto alle culture di origine, ma partendo dall'imitazione di queste. Il migrante per primo prova a far stare la sua storia con un'altra storia, con un'altra comunità e si inventa delle modalità per far sì che questo possa realizzarsi. In questo senso davvero la comunità non è data: non può che essere inevitabilmente in trasformazione, in divenire, con questo margine di invenzione, rielaborazione, che è il comporre-ricomporre di cui parlava prima Sergio.

Tutto ciò mi faceva pensare che anche l'ultima parte dell'intervento si collega tantissimo alla prima: c'è chi sta provando a dare un nome a chi è disperso nella nostra epoca. Senza entrare nel discorso sul capro espiatorio, la riflessione riguarda il fare i conti con una gerarchizzazione delle vite e dei corpi in cui ritorna l'idea di sacro e del sacrificio, come Agamben diceva si tratta di homo sacer, cioè qualcuno che è "uccidibile", ma non è sacrificabile e nessuno è punito per la sua morte. Forse dovremmo chiederci perché questo meccanismo è necessario e chiederci che comunità è una comunità in cui arrivano persone che ci raccontano che l'unica cosa che rimane loro è la nuda vita che loro ci portano con il loro corpo nel momento in cui arrivano. Il tentativo è forse quello di raccontare la nostra società in un modo che provi davvero a tenere conto dello sguardo di chi è invisibile, morto e di cui non sappiamo il nome, non considerare solo lo sguardo della vittima, ma anche quello di chi ha perso qualcuno che riguarda anche noi e ci deve interrogare su chi siamo come comunità. È un discorso fondamentale ascoltare le donne o le madri dei dispersi e provare a dare spazio a queste storie, queste urla, queste manifestazioni a cui nessuno dà rilievo, ma che accadono tutti i giorni nelle strade di Tunisi, Tucson o Timaru e provano a dirci di quanto questa nostra comunità oggi sia costruita su tutto questo meccanismo.

Dobbiamo darci tempo e spazio di guardare i legami tra le persone, quelle persone che stanno definendo chi siamo o non siamo e oggi definiscono

chi siamo noi come comunità. La storia della comunità europea dovrebbe essere sempre più in ottica di nomadismo e non di sedentarietà, perché in realtà così funziona tutta la storia. Proporre un'altra narrazione diventa fondamentale, ma questa viene anche da cosa ci raccontano e cosa stanno provando a fare per esempio proprio quelle madri dei dispersi che si attivano per quello che diceva Sergio all'inizio, per capire se il corpo del proprio figlio è stato trovato o no, questo è un diritto che a quanto pare non concediamo e ci sono attività che stanno lavorando per portare avanti questo. Condivido un'ultima riflessione, pensando a queste attività che diventano associazioni. La parola che esprime il termine comunità in arabo è molto simile al termine che esprime associazione, hanno la stessa radice che è "stare insieme", l'associazione è una modalità in cui la comunità si organizza in piccolo per poter essere riconosciuta come tale, per portare avanti un desiderio o un'azione. Mi piaceva riprendere questo dialogo tra queste due parole, perché hanno alla base la necessità che si riconosca ancora una volta, dentro allo stare insieme, una singolarità, la specificità che ognuno porta ancora prima del legame comunitario, il legame genitoriale ne è un esempio, madre e figlio. La lotta dell'associazione, quindi, può essere quella di dare un nome a un lutto che nessuno riconosce.

Forse ciò che ci riguarda di più della comunità, che in questo momento ha moltissimo a che vedere con questi silenzi e silenziamenti che stiamo costruendo e ricostruendo, è il rapporto fortissimo di assenza e presenza su cui dovremmo lavorare e ritornare.

Gioved 4 Luglio 2019

**FALLIMENTO DELLA FRATELLANZA,
CAPRO ESPIATORIO E COSTITUZIONE DEL REO**

**IL COMPLESSO DI CAÏN,
UNA NUOVA CONCEZIONE DELLA PSICOANALISI**

Don Virgilio Balducci

Ho pensato di iniziare da due brevi frasi che sono all'interno della preghiera di una persona che ha commesso un omicidio, ve le leggo. La prima dice: "Perché non mi hai fermato o Dio onnipotente e buono, perché non mi hai fermato?". Poi, nel seguito, dice: "Grazie per non avermi abbandonato e per avermi compreso come Caino".

Ho condiviso alcune vite segnate dall'omicidio delle persone a cui si diceva di voler bene, ci sono molti omicidi in questo senso, mi è rimasta sicuramente la fatica di capire il perché uno ammazza una persona a cui diceva di voler bene. Parlando insieme a queste persone, molte volte ho scoperto il loro desiderio di uccidersi e di fronte a questi fatti ho visto due atteggiamenti all'estremo: qualcuno che cancellava totalmente tutto per poter sopravvivere, ma anche altri che assumevano delle nuove responsabilità. Un giorno uno mi ha detto: "Devo fare il bene due volte, perché ho impedito ad una persona di farlo uccidendola, devo vivere con responsabilità doppia".

L'estremo fallimento dell'amore che, purtroppo, si tramuta in volontà di morte dell'amato dice a tutti che siamo molto deboli, molto fragili e soprattutto siamo deboli quando vogliamo piegare la vita a nostro consumo e piacere, diventiamo debolissimi e purtroppo arriviamo a commettere anche cose pesantissime.

La gelosia di Caino per un differente trattamento di Dio, lo pone nell'esigenza di eliminare il fratello, quasi per castigare Dio, per costringerlo, se si può dire così, a vederlo come l'uomo creatore con cui continuare la creazione cancellando la capacità dell'altro di poter sviluppare anche la sua. Fortunatamente, mi pare, la coscienza di Caino non è del tutto addormentata e gli rivela l'assurdità del suo gesto, conseguenza? Tutti quelli che lo incontrano potrebbero avere l'impulso ad essere suoi giustizieri, quasi ne avrebbero il diritto, bisogna prepararsi a morire.

"Come faccio a vivere dopo quello che ho fatto?", diceva una persona detenuta. Il carcere è il momento del tentativo del suicidio liberatorio, del morire per essere liberi dal proprio insopportabile errore, un gesto di libertà, ma è anche, come mi ha detto una persona, il momento dell'urlo di risveglio della coscienza, così ha affermato una donna detenuta. Concludendo la sua testimonianza diceva così: "Non posso fare altro che questo, un urlo per il

risveglio della coscienza mia e del mio prossimo e sperare, sperare, sperare”. Credo che Dio ponga un segno sulla persona che ha compiuto reati forti, perché questa persona mantenga la Sua immagine, perché Dio ci ha creato a Sua immagine e nessuno può eliminarlo se non diventando a sua volta Caino.

Penso che sappiate che esiste un’associazione a difesa dei diritti dei detenuti, che è stata nominata anche ieri, “Nessuno tocchi Caino”, esiste il gruppo Abele, ma esiste anche un’associazione Caino e Abele, da chi è composta questa associazione Caino e Abele? Da una moglie che ha avuto ucciso il marito e dalla mamma del figlio che ha ucciso quella persona, tutte e due si sono messe insieme con un percorso molto lungo. Qualche volta sarebbe bene ascoltare le voci delle vittime e, quindi, provare ad ascoltare i cammini di queste persone, cosa hanno fatto, come d’altronde il Libro dell’incontro ci ha aiutato a comprendere.

Una cosa che mi fa sempre riflettere è che la Bibbia è costellata da crimini famigliari, ma quello che mi fa pensare ancora di più è che quando la leggiamo nella liturgia, nei riti o in quello che volete, alla fine cosa diciamo? Parola di Dio, leggiamo di omicidi, quelli “sani” e diciamo Parola di Dio, ma Dio che cosa fa? Mi pare che si insinui negli sbagli della nostra libertà, nell’amare e continui la storia della salvezza per l’umanità, credo che faccia questo Dio. Ragionando durante dei colloqui per preparare un amico al sacramento della riconciliazione, questo amico mi ha detto: “Sono anni che non chiedo scusa a nessuno, tanto meno a Dio, non pensavo che gli interessasse la mia vita. Se guardo i comandamenti non ne ho rispettato nessuno, tutti li ho fatti fuori. Pensavo fra me di prendere in giro Dio chiedendogli perdono visto la vita che facevo, poi ho scoperto che la sua vita ha incontrato ogni genere di peccatore, li ha proprio voluti incontrare, allora c’è speranza anche per me” e, quindi, per tutti noi.

FALLIMENTO DELLA FRATELLANZA, CAPRO ESPIATORIO E COSTITUZIONE DEL REO

Davide Assael¹

Filosofo e Presidente dell’Associazione Lech Lechà. Laureato a Milano in Filosofia teoretica sotto la guida di Carlo Sini, ha poi approfondito i suoi studi teologici all’Università di Ginevra, lavorando con Bernard Rordorff.

Dal 2003 al 2009 ha svolto attività di ricerca presso la Fondazione ISEC di Sesto S. Giovanni, per il quale ha condotto studi sulla filosofia italiana contemporanea.

Ha poi coordinato per 11 anni le attività culturali della Fondazione Centro Studi Campostrini di Verona, dove ha anche svolto ricerche in campo biblico-filosofico, riprendendo gli studi ginevrini. In particolare ha pubblicato due volumi sul tema della fratellanza nella tradizione biblica.

Attualmente presiede l’Associazione Lech Lechà, collabora con la rivista di geopolitica Limes ed è fra i conduttori della trasmissione di RaiRadio3 “Uomini e profeti”, oltre che docente al Master “Filosofia del vino e del cibo” dell’Università Vita e Salute S. Raffaele di Milano.

Grazie naturalmente dell’invito, è un piacere essere qui, effettivamente come è stato specificato io ho iniziato il mio percorso di ricerca, il mio percorso di studi post universitari attraverso un confronto con la filosofia italiana contemporanea. È da diversi anni che le mie ricerche si concentrano sul crinale biblico – filosofico, io ho studiato Teologia a Ginevra dopo l’Università a Milano e, quindi, ho dedicato due libri al tema che ci unisce oggi che è il tema della fratellanza.

Devo dire che le parole che mi hanno preceduto hanno inquadrato molto bene il tema, anche io mi concentrerei sulle figure che sono già emerse, che sono le figure un po’ paradigmatiche di questo tema della fratellanza, cioè le figure di Caino e Abele e aggiungo anche che è un piacere per me dialogare con il dottor Haddad, che avevo fatto anche intervenire oltre che per l’associazione che presiedo anche in una puntata di questa trasmissione radiofonica di cui sono fra i conduttori che è Uomini e Profeti che forse molti di voi conosceranno, in un dialogo proprio sulla fratellanza con un grande filosofo palestinese Sari Nusseibeh, che era stato molto suggestivo. Questo filosofo ha avuto incarichi politici molto impegnati proprio in questo tema

¹ Intervento revisionato dall’autore

di costruzione della fratellanza.

Quello che cercherò di fare con voi oggi è, innanzitutto, un po' introdurre il mio discorso attraverso, se mi concedete questo termine, una piccola nota metodologica, per cercare anche un po' di spiegare il mio approccio e anche di inquadrare la discussione che avremo qui oggi.

Quando io mi sono confrontato con questo tema, la cui urgenza credo che sia sotto gli occhi di tutti, siamo in un momento di grande trasformazione sociale, di grande trasformazione politica e siamo, io credo e magari cercheremo di farlo emergere questo punto di vista, alle prese con una ridefinizione di questo concetto della fratellanza, nel senso che siamo alle prese con la grande ridefinizione identitaria. Credo si possa interpretare anche così questo grande processo di globalizzazione che ci vede coinvolti già da diversi anni e chissà per quanto tempo ci vedrà coinvolti, una grande ridefinizione identitaria, una grande ridefinizione del concetto di fratellanza. Approcciandomi a questo concetto espongo subito una difficoltà che ho incontrato, è stata proprio la difficoltà di definirlo come concetto, perché? Una prima precisazione che voglio fare, prima di rispondere a questa domanda, è che quando uso la parola "fratello" intendo anche "sorella", questi due termini nella mia conversazione sono equivalenti, noi abbiamo un retaggio, inutile nascondere, di un linguaggio maschilista, per cui decliniamo tutto al maschile e non ho altre parole io per farlo, magari fra dieci anni non si parlerà più così, però, ci tengo a sottolineare, che quando dico fratellanza dico anche sorellanza, che quando dico fratello dico anche sorella, un po' come nei film di un grande regista che io amo molto che si chiama Ernst Ingmar Bergman e che fa spesso film con protagoniste delle donne, perché dominavano il suo immaginario, poi gli chiedevano: "Ma questa è una cosa che riguarda solo le donne o riguarda queste relazioni che tu hai cercato di scavare nel film?", dice: "No, no riguardano gli essere umani, donne e uomini è uguale". Ecco, per me è uguale, fratellanza e sorellanza si equivalgono in questo discorso che io vi propongo oggi.

La difficoltà che ho incontrato nella definizione di questo concetto, dicevo, è che questo termine "fratello" compare in ambiti molto diversi, anche distanti fra loro. La lingua che parliamo, si dice, è più saggia di noi. Allora, noi naturalmente con "fratello" indichiamo un legame di sangue, però, noi diciamo anche di avere degli amici fraterni o delle amiche che sono sorelle per noi, quindi, evidentemente non possiamo appiattare il concetto di fratellanza sul legame di sangue, lo sappiamo tutti nel nostro senso comune. Così anche come ci definiamo fratelli, per esempio, fra correligionari, abbiamo queste espressioni "fratelli e sorelle", quindi, l'identità religiosa,

che non è certo l'identità etnica o non è l'identità di sangue, chiaramente diventa un'identità che costruisce legami di fratellanza o di sorellanza, appunto, ma non solo. È ancora più ampio questo concetto, perché noi anche comunemente definiamo "fratello o sorella" qualcuno o qualcuna con cui abbiamo condiviso un'esperienza particolare o particolarmente intensa. Io conosco, come anche il dottor Haddad naturalmente, la realtà israeliana e voi sapete, per esempio, che in Israele c'è questo lungo servizio militare, si fa subito a diciotto anni, tre anni per i maschi, due anni per le femmine, poi vieni richiamato ogni anno. Devo dire che, a differenza dell'immaginario che domina noi italiani, lì è un punto d'onore naturalmente. Allora, magari sono esperienze intense, magari c'è anche una guerra di mezzo, si creano dei legami forti e quante volte ho sentito dire: "Quello che ha fatto con me il servizio militare la *Tzva*, è mio fratello, *Ach*". Allora, con chi si è convissuto un'esperienza particolare anche più semplice, anche la scuola si costruisce un legame che può essere definito fraterno.

Quando si manifesta un concetto, un termine in contesti così diversi, è difficile definire il concetto. Come è stato ricordato, io ho un approccio filosofico a questi temi, il mestiere del filosofo è sempre lo stesso, di fronte alla molteplicità ricerca l'unità, allora io mi sono chiesto in maniera diretta, la domanda filosofica per eccellenza, ma di fronte a questa varietà semantica chi è mio fratello? E ancora, in maniera più diretta, che cos'è la fratellanza? Come possiamo definirla? Scontrandomi con questa difficoltà, io mi sono diretto, come tutti, verso un supporto culturale per cercare di affrontare e di superare questi problemi di definizione. Sono tantissime le vie attraverso cui si può indagare il tema della fratellanza, io non l'ho fatto approcciando i testi filosofici, era una possibilità, mi è venuto spontaneo, forse appunto per gli studi che ho fatto in questi ultimi dieci, quindici anni, riferirmi alla tradizione biblica che è già stata citata da Don Balducci prima di me e, in particolare, a quella che è la *Torah* ebraica che è quella che, per la tradizione cristiana, coincide con il Vecchio Testamento o Primo testamento, perché oggi è più in uso questa espressione post conciliare e cioè i cinque libri del Pentateuco. Non è un caso, naturalmente, che io abbia utilizzato questo supporto per affrontare questi problemi perché, se ci pensate in fondo, come è già stato ricordato, la *Torah*, la Bibbia è una storia di fratelli: abbiamo Caino e Abele, abbiamo Isacco e Ismaele e consiglio di leggere i libri del Dottor Haddad che sono veramente preziosi su questi temi con approccio psicoanalitico, ma non solo anche esegetico, abbiamo anche Giacobbe e Esaù, abbiamo Giuseppe e i suoi fratelli, abbiamo Mosè e Aronne. Insomma, sembrano tutte tappe di un percorso di formazione di un nuovo modello di

fratellanza, ognuna con delle specificità naturalmente. Allora, è chiaro che utilizzare la *Torah* per definire questo concetto, per approfondire questo concetto, è quanto mai pertinente perché, appunto, siamo di fronte ad una storia di fratelli.

È attraverso la tradizione biblica che vorrei con voi discutere questo concetto di fratellanza cercando di mostrare immediatamente quelle che sono le mie due tesi e che vorrei far emergere qui con voi. Anzitutto vorrei abbozzare una prima definizione del concetto di fratellanza, partendo proprio dalla difficoltà da cui sono partito. In un secondo momento, vorrei cercare di mostrare una correlazione che, secondo me, è interna all'ideale stesso di fratellanza, cioè l'emergere della figura del reo, l'emergere della figura del colpevole come conseguenza del fallimento di un modello di fratellanza, dell'incapacità di costruire vincoli di fratellanza, quindi, un po' al contrario di quello che noi siamo abituati a pensare. Noi pensiamo al colpevole come ad una figura che irrompe nei modelli di fratellanza già costituiti, irrompendo li rompe, li sfalda, come se ci fosse una figura del colpevole e del reo già pre-costituita. Invece io, come già vi dicevo, vorrei mostrare e discutere qui con voi che non esiste la figura del colpevole, del reo, prima del fallimento di un progetto di fratellanza, ma emerge solo con il fallimento di un progetto di fratellanza.

Entriamo direttamente nel testo biblico per cercare di sviluppare queste due tesi. Adesso io non so se qui qualcuno di voi, Gérard Haddad a parte, ha confidenza con il testo biblico, in particolare se ha confidenza con quella che è l'interpretazione ebraica del testo biblico, tutta la tradizione *midrashica*. A proposito del famoso letteralismo ebraico vi dico solo che esistono delle interpretazioni bibliche che appartengono a tutta la *Kabbalah*, alla mistica ebraica, che partono dagli spazi bianchi che dividono una lettera dall'altra, perché qui si formano delle sagome che poi sono ricorrenti nel testo biblico. Allora voi potete immaginare che quando si arriva a questo livello di capillarità possiamo solo immaginare, rispetto a tutte queste coppie di fratelli che dominano l'immaginario non solo ebraico, ma direi europeo e occidentale, quanto sia stato scritto, intere biblioteche naturalmente. Per noi è impossibile, ovviamente, cercare di analizzare lo sviluppo di questo concetto attraverso le tappe rappresentate da queste coppie, per cui ho dovuto fare una scelta metodologica per cercare di trovare una definizione della fratellanza concentrandomi su quella che è l'immagine paradigmatica dei rapporti fra fratelli, cioè il primo rapporto di fratellanza che ci viene narrato che è quello fra Caino e Abele. Dico immagine paradigmatica perché il rapporto Caino e Abele, in fondo, traccia quelle coordinate entro cui agi-

ranno tutti i rapporti di fratellanza successiva, ancora fino a noi oggi. Non a caso Don Balducci ha citato queste figure in maniera molto pertinente per cercare di trovare una spiegazione dei comportamenti dell'oggi che ci riguardano e questo di dice dell'ampiezza simbolica di queste figure che ci aiutano ad interpretare anche la contemporaneità. Entriamo, quindi, nella nostra storia di Caino e Abele che sapete che si svolge nel libro della Genesi, nel capitolo 4. Anche qui io ho dovuto fare delle scelte, pur non essendo molto lunga come storia, però è densissima di significati, è aperta ad infinite strade interpretative, io vorrei concentrarmi con voi su tre tappe per poi trarre le nostre conclusioni.

Prima tappa di questo nostro piccolo percorso nel capitolo quarto della Genesi, il primo verso. Lo leggo con voi e lo commentiamo attraverso l'ausilio dei cosiddetti *Midrashim*, tutta questa tradizione ebraica di analisi del testo. [Dovrei mettere la *kippah* per leggere la *Torah*, non lo faccio perché non voglio creare ostacoli alla nostra fratellanza o, magari perché non sono così particolarmente osservante, se ci sono qui ebrei non lo dite ai rabbini anche perché siamo nel mezzo di una di polemica fraticida, gli ebrei sono esperti nelle polemiche fraticide fra rabbini proprio in questo momento sull'osservanza e su queste cose qui]. Cerchiamo di leggere insieme questo primo verso, appunto, per inaugurare il nostro percorso. Ve lo leggo prima in ebraico, solo perché è importante l'assonanza di alcuni termini, poi naturalmente lo traduciamo in italiano, ma comunque è un verso celeberrimo. (...)². «Adamo conobbe Eva» sapete che quando si usa questa espressione «conobbe» nella Bibbia significa che hanno avuto un rapporto sessuale, «Adamo conobbe Eva, sua moglie e lei concepì e fece nascere Caino e lei disse ho tenuto un uomo con il favore, con l'aiuto dell'Eterno, con l'aiuto del Signore». Come noi siamo comunemente inclini ad interpretare questo verso? Per me in termini un po' irenici, il mio maestro filosofico di *Torah* è stato Carlo Sini e gli devo tutto, però, il mio maestro di *Torah*, con il quale ho anche un rapporto più stretto, è questo francese che vive in Italia dal '73, molto noto in Italia e si chiama *Haim Bachar*, forse lo conoscete perché è anche un conferenziere molto noto e apprezzato. Lui direbbe che noi siamo inclini ad interpretare questo passo in termini religiosi, invece, bisogna scovare i significati etici, la *Torah* è un libro di etica, non è un libro che istituzionalizza la religione, questo è successivo, però, noi siamo abituati ad

2 Purtroppo non possiamo su queste pagine riprodurre il suono della lettura dall'ebraico ci dobbiamo quindi accontentare della traduzione italiana. (Gen 4,1) *Adamo conobbe Eva, sua moglie, la quale concepì e partorì Caino, e disse: «Ho acquistato un uomo con l'aiuto del SIGNORE».*

interpretare questo passo in termini un po' consolatori e che messaggio ricaviamo da questo passo? Eva, questa donna pia, evidentemente si è pentita, perché sappiamo cosa è successo prima, quindi, sappiamo i pregressi di questa storia, la cacciata dal giardino, il cosiddetto peccato del frutto e via dicendo, Eva finalmente è diventata una donna pia e ringrazia il Signore perché ha ottenuto un uomo e chi è questo uomo? È Caino, finalmente ringrazia Dio perché ha ottenuto un figlio. Insomma, se fosse così non ci direbbe granché questo passo. C'è tutta una tradizione esegetica, invece, che interpreta quest'uomo non come Caino, ma chi è questo uomo che finalmente Eva ha acquistato con il favore dell'Eterno avendo un bambino? È Adamo, ma cerchiamo di spiegare un po' questa scena. Questa coppia, per usare termini nostri, è una coppia in crisi, sappiamo cosa era successo prima, il rimpallo delle responsabilità, Eva che si fa sedurre dal serpente, mangia il frutto e poi lo fa mangiare ad Adamo, il quale poi lo mangia di sua spontanea volontà naturalmente, nessuno l'ha costretto. Il commento esegetico a cui mi riferisco evidenzia che Eva mentre mangia il frutto è sola e questo fa sorgere una domanda: dov'è Adamo in quel momento? Mentre Eva mangiava il frutto ed era con il serpente, Adamo era con Dio a dare i nomi alle cose, quindi, lei si sente trascurata, la coppia era già in crisi ed Eva cede alle seduzioni del serpente, mangia il frutto, lo mangia Adamo, Dio arriva e dice ad Adamo: "Cosa hai fatto?" e lui subito cosa dice: "No, ma è stata colpa della donna che tu mi hai creato" e la donna cosa dice: "No, ma è stata colpa del serpente". Insomma, Adamo ed Eva erano una coppia che non andava troppo d'accordo, diciamolo chiaramente, come tutte le coppie hanno delle incertezze relazionali e fare un figlio diventa la conferma della stabilità di un rapporto, la stabilizzazione di un rapporto, sono dinamiche che anche oggi vediamo frequentemente, soprattutto fra le coppie giovani. Ci vuole il segno della stabilità del rapporto, dell'impegno che non te ne andrai e allora, c'è tutta questa tradizione che così legge questo verso, finalmente Eva ha conquistato Adamo, ma perché legge così questo verso? La tradizione esegetica ebraica non è una tradizione speculativa, deve avere un riferimento al testo, per questo ci sono due piccoli elementi che ci aiutano a pensare in questo senso: il primo è il nome di Caino, *Caïn*, molti interpreti, quasi tutti, riconducono il nome *Caïn* alla radice del verbo ebraico *Lich not* che significa, letteralmente, "comprare, acquistare", diciamo che è un verbo di possesso; seconda cosa, dice il verso è che «lei disse ho acquistato un uomo con il favore dell'Eterno» questo verbo non è scritto al plurale, perché non sono tutti e due che hanno ringraziato? Perché il testo sta sottolineando con un verbo declinato al femminile che è Eva a ringraziare?

Il commento dice che è perché Caino non è il nome di questo bambino, questo bambino si può chiamare anche Gigi, è il significato che la mamma dà a questo bambino, perché è lei che sta operando questo meccanismo di possesso per le incertezze relazionali che abbiamo visto prima. In termini più psicanalitici Massimo Recalcati, partendo da un interprete biblico molto famoso che si chiama André Wénin, come psicanalista interessato al testo biblico sostiene che Caino è vittima di un meccanismo proiettivo da parte della madre e anche del padre, che proiettano su questo bambino tutte le incertezze relazionali vincolandolo ad un legame strettissimo, perché se proiettando su di lui tutte queste aspettative, anche tutto questo amore, viene costituito un vincolo molto difficile da spezzare.

Passiamo ora alla seconda tappa di questo percorso, al secondo verso che vorrei analizzare, traendo una conclusione: che cosa capiamo da questo verso preziosissimo? Capiamo che Caino qui incarna le caratteristiche di tutti i primogeniti della Torah. Io che ho studiato anche la relazione in particolare Giacobbe – Esaù, su Esaù, che è il fratello maggiore, ci sono le stesse caratteristiche, il primogenito, semplificando, è colui che in qualche modo deve, per la simbolica che rappresenta la *Torah*, sacrificare la propria vita, cioè i propri sogni, la propria individualità, le proprie aspirazioni alle aspettative genitoriali. Scusate, faccio una piccola nota personale per spiegare questo concetto, calo un po' il livello della nostra conversazione, però spiega bene perché io non ho figli e ho un fratello più grande con tre figli. Li ha avuti abbastanza giovane e mi ricordo che mio fratello, al contrario di me, vedremo che i fratelli si oppongono sempre, è una persona molto calma, poco ansiosa, l'ho visto veramente turbato una volta sola in vita sua, la sera che è nata la sua prima bambina. Mi ricordo questo momento, che la moglie era in ospedale, che eravamo dai miei genitori a cena, mio fratello stava zitto proprio, non diceva niente, mi aveva proprio colpito. Va bene, è durata una sera, il giorno dopo era già tranquillo, però, che cos'è il divertente, tenete conto che io sono il secondogenito anche per capire la sensibilità di mio fratello, nasce il secondo e mi ricordo stessa cosa, la moglie non era più in ospedale, era già a casa la sera, era già più abituata e questo già ci aiuta a capire la differenza di condizione e mio fratello, che era tranquillissimo, mi si avvicina e mi dice: "No, ma guarda è proprio vero, il secondo, proprio, non conta niente" è sul primo, ovviamente, che si fa questo passaggio. Figuriamoci il terzo, mi viene in mente la frase di De André «l'ultimo figlio il meno voluto», la canzone del padre.

È chiaro, quindi, che Caino è vittima, ma come tutti i primogeniti dovrà scontare il prezzo di questo meccanismo proiettivo, dovrà scontare il prez-

zo dell'amore ricevuto. L'amore, quindi, non è innocente, l'amore materno non è innocente, l'amore paterno non è innocente, le sappiamo noi moderni queste cose, ovviamente, anche se fatichiamo a convincercene, ne deriva che il primogenito sarà colui che deve sacrificare la propria individualità, a questo legame che ha dalla nascita.

Secondo passaggio in questa storia, ricordo sono tre. Noi sappiamo che i due bambini crescono, uno diventa pastore Abele, i grandi patriarchi della tradizione ebraica saranno pastori, che Mosè sarà pastore, c'è una simbolica dietro anche questo, la guida, sappiamo che è il filone che arriva a Gesù, il pastore delle anime. Caino, invece, sarà agricoltore, anche qui c'è un gioco etimologico, *Lich not*, perché lui vuole estrarre dalla terra, ma sono simboliche che si ripetono e che fanno emergere una contrapposizione. Il nostro passaggio riguarda il momento dei sacrifici, i due fratelli portano i sacrifici in dono al Signore, leggiamo il verso direttamente in italiano³ «una volta Caino portò dei frutti della terra come presente al Signore, Abele - sentite bene - portò anch'esso dei primogeniti del suo gregge e delle loro parti più grasse», poi dice che il Signore si volta verso i doni di Abele, non si volta verso quelli di Caino, tanto basta per il commento per dire «ha apprezzato gli uni, non ha apprezzato gli altri», Caino che cosa fa? Si arrabbia, perché il Signore ha apprezzato i doni dell'uno e non ha apprezzato i doni dell'altro. È una grande questione, perché rifiuti gli uni e accetti gli altri, leggendo il testo è facilissimo. Una volta Caino portò dei frutti della terra come presente al Signore, Abele portò anch'esso dei primogeniti del suo gregge e delle sue parti più grasse, ma allora che cosa ci dice il commento, qui la *Torah* è proverbiale, l'economicità del testo biblico sottolinea che Abele ha portato i primogeniti, cioè gli animali più preziosi, ha portato le loro parti più grasse, i più pingui di essi, allora vuol dire che vuole sottolineare una mancanza riguardante il comportamento di Caino. Caino ha portato le cose, ma svogliatamente, ha compiuto questo sacrificio, ma svogliatamente. L'altro, invece, l'ha fatto con impegno, ha portato i primogeniti e le cose più preziose che aveva, ma che cosa succede? Anche qui il commento dice «ma che cosa ha realmente portato Caino», chi dice i semi di lino, le cose che valgono meno, chi dice che non è tanto che cosa ha portato, ma come l'ha portato, tutte cose importanti che caratterizzano ulteriormente queste figure. Quello che rimane costante è che uno ha avuto l'impegno e l'altro non si è impegnato abbastanza, ma perché? Qui secondo me emerge un grande tema che riguarda le dinamiche di fratellanza, cioè il tema della motivazione. Così

3 Gen 4,3

laicamente io mi chiedo perché Caino avrebbe dovuto svolgere con impegno questi sacrifici, Caino è colui che ha un orizzonte esistenziale chiuso, l'abbiamo visto, è il primogenito. Se uno sa già in partenza che non potrà realizzare i propri sogni, che non potrà realizzare i propri desideri, che non potrà realizzare la propria individualità, per quale motivo deve impegnarsi nella vita? Ma è già tanto, dico io, che svolge i sacrifici che non è diventato un delinquente, è già tanto questo, già questo sottolineerebbe, dal mio punto di vista, la nobiltà della figura di Caino che comunque fa e svolge sacrifici, certo non gli si può chiedere anche un impegno ulteriore. Il grande tema della motivazione ci riguarda tutti, le parole che abbiamo sentito prima di introduzione sono molto importanti in questo senso, ma io, anche come insegnante, ho sempre insegnato nella scuola, in tutti i contesti possibili, ma è un problema come insegnante quando vai ad insegnare nella periferia di Milano, magari nelle classi del biennio delle scuole superiori ce n'erano di ogni, c'era gente che veniva con gli assistenti sociali, che era stata arrestata con il padre per spaccio, il padre in galera e loro lì con l'assistente sociale a scuola, ma ditemelo voi come fai a motivare questi ragazzi e queste ragazze allo studio, cosa gli vuoi dire. Quello che dice qua il Signore a Caino, sbagliando naturalmente, la *Torah* è un testo in cui il Signore sbaglia spesso a partire dalla creazione dei mondi che fa e disfa, però, come fai? Cosa dici? Ma studia che così diventerai grande avvocato? Ma studia che così diventerai grande dottore? O grande professore universitario? Ma non ci credi neanche tu quando glielo dici naturalmente, perché lo sai per primo che chi nasce povero di solito muore povero, chi nasce ricco di solito muore ricco, di solito naturalmente, ma l'eccezione sembra un po' quella che conferma la regola. Per cui è una grande tema quello delle motivazioni, come noi facciamo a motivare gente che nasce in contesti disagiati, gente in parti del mondo in cui non c'è nessuna speranza e che magari se li prendono le reti terroristiche di varia natura, di vario genere, come facciamo noi a motivarli per non finire così. Tutto questo, quindi, è il grande tema di questo episodio di sacrificio, ma che cosa fa Abele? Che cosa fa Abele per motivare Caino? Beh, diciamo subito che Abele è definito dal commento anche "il muto", perché se voi scorrete questo capitolo quarto della Genesi non troverete una parola di Abele, non c'è una parola, vuol dire che chi ha scritto la *Torah* non ha individuato in tutta la vita di Abele una parola meritevole di essere riportata nel racconto, anzi, c'è chi nel commento dice che Abele ha provocato Caino, un po' come nelle dinamiche di classe. Anche la classe è un contesto, diciamo, di costruzione di fratellanza, è un po' come se quello che ha preso il bel voto nel compito in classe, il più bravo della classe, passasse

con il bel voto di fronte o di fianco a quello che ha preso l'insufficienza. Allora qui, abbiamo capito, siamo al terzo passaggio, alla terza questione, che già in qualche modo il finale della storia è scritto. Allora che cosa succede? È il momento finale dell'omicidio. I due vanno in campagna, si trovano a parlare in campagna, Caino si levò contro suo fratello Abele e lo uccise. Anche qui non capiamo perché, o per meglio dire, la *Torah* non ci riporta il dialogo fra questi due fratelli, in realtà abbiamo già capito perché l'uno si leva sull'altro e lo uccide. Le interpretazioni possibili della *Torah* sono tantissime, c'è chi dice che è un questione di donne, che hanno litigato per una questione di donne che richiama al problema di come va avanti l'umanità per evitare l'incesto con la madre, allora c'è tutto un commento con riferimento al testo che tratta di questo tema, che dice che insieme a loro due, fossero nate delle gemelle, solo che, sempre con riferimento al testo, con Caino era nata una sorella, con Abele due, insomma, gelosia, perché una ne ha due e l'altro ne ha uno, ma non abbiamo tempo di soffermarci su questo commento. Altri dicono che non c'entrano le donne, ma è perché avevano diviso il terreno, come fanno i bambini, come facevo io con mio fratello che dividevo la stanza e quando si litigava facevamo i confini nella stanza che dividevamo. Quando litigavamo uno non poteva andare nei confini dell'altro, io poi avevo quella che dava verso il balcone, per cui non potevo più uscire perché mio fratello aveva quella che dava verso la porta, ero bloccato in camera. Che cosa succede fra Caino ed Abele? Tirano questa linea, uno ha sconfinato nell'altro, hanno litigato e si sono picchiati. Terza interpretazione, c'è chi dice che in realtà parlavano di teologia e allora Abele diceva: "Esiste il mondo a venire" e l'altro diceva: "No, non esiste il mondo a venire", come dire: esiste Dio, non esiste Dio e si sono scontrati, come si dice spesso i principi ultimi sono le cause prime e l'uno ha ucciso l'altro. Cerchiamo di trarre delle conclusioni adesso, tre conclusioni che voglio trarre con voi, sempre con riferimento a questo testo di cui tralasciamo parti fondamentale, magari Gérard Haddad le riprenderà, le riprendiamo nella discussione.

Noi siamo abituati, così ci è stato insegnato e credo non a caso, ad interpretare questa storia in termini un po' moralistici, dicotomici, per cui Abele per noi è la figura dell'innocente, tutta la tradizione cristiana lo interpreterà così. Ne sono un esempio quelle immagini stupende che dicono che la croce di Gesù viene piantata nel luogo dell'omicidio e il sangue di Gesù scende dalla sua fronte cala sulla terra, va in profondità e va a redimere l'omicidio di Caino. Per cui Abele è la prima immagine dell'innocente, è il sacrificio e noi siamo così inclini ad interpretare che Abele rappresenta il bene, men-

tre Caino rappresenta il male. Tuttavia, già dalle poche parole che abbiamo detto, mi sento di poter dire che la *Torah* non ci invita a pensare in questa direzione, perché la *Torah* insiste su un tema diverso, il tema della relazione. L'omicidio è l'ultima tappa di una relazione fallita e rispetto all'omicidio anche qui c'è lo stigma del primo omicida su Caino, il colpevole per definizione, ma siamo davvero sicuri che possiamo definire Caino il vero omicida? Sì, è vero, ha ucciso Abele, ma il commento lo dice chiaramente, fino a questo momento non era morto nessuno nella storia dell'umanità, perché nel giardino dell'Eden la morte non era prevista. Adamo ed Eva sono usciti, sappiamo la punizione, non gli ha fatto mangiare il frutto della vita eterna se no chissà cosa succedeva, insomma, da questo episodio nasce la morte. Dopo che Caino uccide Abele, Dio gli si rivolge e gli chiede dove era suo fratello e via dicendo e Abele gli dice: "Non lo so, sono forse io il custode di mio fratello" e Dio gli dice: "I sanguì - noi traduciamo il sangue - di tuo fratello mi chiama dal suolo", ma il testo usa il plurale, dice "i sanguì". Il commento dice che Caino non voleva uccidere Abele, perché non sapeva neanche cosa fosse la morte, ma che in un momento di rabbia come tutti, hanno iniziato a picchiarsi e a forza di farlo ha preso quello che aveva per picchiarlo e il sangue di Abele è schizzato un po' da tutte le parti. Ecco perché i sanguì, perché ce n'era un po' sulle piante, un po' sugli alberi e via dicendo e questo testimonia, questo plurale, che Caino non voleva uccidere Abele, perché gli avrebbe subito dato un colpo sulla testa, un colpo sugli organi vitali. Invece no, non lo sapeva, allora, anche questo stigma del primo omicida lo dobbiamo ben rivedere, c'è stata una rissa finita male, però arrivati a questo punto mi interessa, soprattutto, la questione della relazione.

La *Torah* non ci invita a mettere questo stigma su Caino, ci invita a riflettere sul tema della relazione, non siamo qui in un ambito giuridico in cui bisogna necessariamente stabilire un colpevole e un innocente, necessariamente, ripeto. Qui siamo in ambito narrativo, la vita non è confinabile nelle categorie giuridiche, anche se sono un modo per orientare la nostra vita. Per questo il tema della relazione ci fa capire che Caino è responsabile, ma quanto coloro che non hanno detto niente, quanto coloro che non hanno fatto niente per motivare Caino, quanto coloro che non hanno fatto niente per evitare che questa relazione degenerasse. Insisto su questo termine relazione, perché Caino e Abele non sono due soggetti, Caino e Abele sono due categorie che sono state riempite di tutte i contenuti possibili, per cui sono stati interpretati come due popoli, sono stati interpretati come due identità religiose, da cui deriva tutta la grande riflessione la Chiesa e la Sinagoga che fa appunto l'esegesi cristiana, ma voglio dire che la relazione non è solo fra

individui, ma è anche una relazione che può essere politica, che può essere una relazione fra identità religiose, quello che rimane costante è la dinamica relazionale.

Infine, per tornare alle nostre domande di partenza, che cos'è la fratellanza? Tentiamo di dare una piccola bozza di definizione, la fratellanza è la capacità di stringere vincoli di relazione con l'altro. Quando riusciamo a stringere questi vincoli di relazione, che siano relazioni politiche, che siano relazioni economiche, che siano relazioni fra soggetti, allora noi abbiamo costruito dei legami di fratellanza e una nuova identità.

Seconda conclusione, seconda questione riguarda la figura del colpevole. Penso che adesso sia in qualche modo più chiaro, la figura del colpevole, quindi, Caino, lo stigma che ha subito, non precede la fratellanza, non è una categoria precostituita. La figura del colpevole nasce, Caino diventa colpevole solo una volta che questa relazione è fallita, quindi, la figura del reo, la figura del colpevole nasce nel momento in cui non siamo capaci di costruire vincoli di fratellanza perché è difficile, è una cosa molto complessa da costruire. Come si viene a formare questa costruzione del colpevole, questa costruzione del reo? Molto sinteticamente, attraverso quei meccanismi di rafforzamento identitario che, per esempio, ci ha ben spiegato René Girard, la questione del capro espiatorio, il gruppo sociale che rafforza la propria identità individuando il capro espiatorio e, quindi, rimuovendo, per stare nel nostro linguaggio, le proprie colpe relazionali. Secondariamente questa figura del reo, del colpevole si forma attraverso quei meccanismi di istituzionalizzazione dell'alterità che Michelle Foucault, filosofo francese del 900', uno dei miei preferiti, ha descritto come nessun'altro sostenendo che i processi di istituzionalizzazione dell'alterità avvengono nel momento in cui non abbiamo il linguaggio per costruire vincoli di relazione. Così nasce il folle, che viene confinato nei manicomi, nasce il nero come animale, che viene confinato nella schiavitù, nasce l'ebreo, tutte le figure dell'alterità. Poi ad un certo punto arriva chi costruisce questi linguaggi, siamo in Italia e arriva Basaglia, allora i manicomi si aprono perché costruisce il linguaggio che permette di comunicare rispetto al folle, arriva Martin Luther King che costruisce il linguaggio per poter comunicare rispetto alla diversità etnica. Tuttavia, non dobbiamo cedere al moralismo della parte opposta per cui il colpevole diventa Abele, non è così. La questione è che è molto complesso costruire i legami di fratellanza, perché a volte non abbiamo il linguaggio per affrontare l'alterità. Terza ed ultima questione, invito tutti noi a non interpretare queste dinamiche di fratellanza in termini un po' troppo romantici. Io forse qui, personalmente, come approccio mi discosto da Girard,

anche da Foucault che mi pare sognino come idea limite, come ideale a cui approssimarsi una società in cui non esiste più capro espiatorio, una società aperta incondizionatamente. Sembra che lo pongano come dovere, come *telus*, come finalità filosofica. Personalmente, forse sarà il mio realismo ebraico che mi influenza, io non la penso così, io penso addirittura vicino ad un filosofo che si oppone, se vogliamo, a tutte queste considerazioni che è Carl Smith (1888 - 1985). Ciò che penso io è che nella prassi l'identità si declina sempre nello schema amico - nemico, questo è il punto di partenza e dobbiamo farci i conti, costruiamo una nuova identità, ma anche questa identità non può essere un'identità assoluta è un'identità inevitabilmente limitata, inevitabilmente confinata che crea una contrapposizione con sé.

In conclusione penso che ciò che a cui questa storia ci richiama è la necessità di costruire quella che potremmo definire una filosofia della relazione, quanto possiamo avvicinarci all'altro? Quanto dobbiamo stare distanti? Sono dibattiti che nella *Torah* sono frequentissimi, il tema del limite, come lo dobbiamo agire, quanto deve essere spesso il limite che ci separa dall'altro, in quali condizioni è possibile vivere il limite e non subirlo. Credo che oggi questi temi siano quantomai urgenti, perché penso che tutti siamo coinvolti in questo grande processo di ridefinizione identitaria.

IL COMPLESSO DI CAÏN, UNA NUOVA CONCEZIONE DELLA PSICOANALISI

Gérard Haddad¹

Psicanalista, allievo di Jacques Lacan e discepolo di Yeshayahu Leibowitz. Autore, principalmente, ma anche traduttore ed editore, ha pubblicato testi non facili e i suoi interventi sia sul portale ebraico Akadem che su radio e televisioni nazionali hanno un seguito notevole. L'incrocio fra la psicanalisi e il pensiero religioso non è parte ovvia del suo percorso: Haddad, infatti, nato a Tunisi nel 1940, è stato prima di tutto ingegnere, agronomo, con un passato da ricercatore in Senegal. Racconta di aver scoperto Freud e il suo Introduzione alla psicanalisi in un periodo difficile dell'adolescenza, durante il liceo, e di esserne rimasto così colpito da decidere di diventare medico e soprattutto psicanalista. Le complexe de Caïn : Terrorisme, haine de l'autre et rivalité fraternelle (2017), Ismaël et Isaac (2018), Dans la main droite de Dieu : Psychanalyse du fanatisme (2015) e Le silence des prophètes Ed Salvator.

Vorrei prima di tutto ringraziare l'Università che mi dà il piacere e l'onore di essere qui, ringrazio anche David Assael e Caritas.

Io sono di origine tunisino, ho perso la mia nazionalità nel '66 non per colpa della Tunisia, ma della Francia, perché in quel periodo non voleva la doppia nazionalità, ma sono rimasto molto vicino alla Tunisia, a quello che succede in questo paese bello e interessante. Dunque, la prima parte della mia vita ero agronomo, ho lavorato in Senegal, è stata una bella esperienza con i contadini e ho lavorato il riso, pianta che ho tanto amato, per questo ieri ho chiesto se c'erano risaie vicino. Io ero specialista del riso nel sud Senegal, in una regione che si chiama *Casamance*, una bella provincia e ho vissuto qui alcuni anni, mentre studiavo medicina e anche dopo, ero specialista del riso in una società francese. Ho fatto un incontro per caso, ho incontrato Jacques Lacan e ho cominciato un'analisi con lui e questa analisi mi ha portato a tornare agli amori della mia giovinezza, non solo a mia madre, ma anche alla medicina, alla psichiatria e al giudaismo in un momento in cui ero un militante comunista. All'età di trent'anni ho cominciato gli studi di medicina, sono brevi gli studi di medicina, undici anni passano veloci e, in quel momento ero sionista, avevo deciso di immigrare in Israele dove sono stato per tre difficilissimi anni in cui ho imparato l'ebraico per poter leggere un libro del

¹ Intervento revisionato dall'autore

filosofo israeliano che si chiama Yeshayahu Leibowitz che ha cambiato alcune cose della mia identità.

Io oggi parlo come psicoanalista. La psicoanalisi, questa disciplina che ha cambiato tante cose nella mia vita, ha una particolarità, quella di avere bisogno dell'appoggio di altre discipline delle scienze umane per formalizzare, per illustrare i suoi concetti. Molti dei miei colleghi pensano che la psicoanalisi sia una disciplina autonoma, ma non si va lontano con questo pensiero. Già Freud, all'inizio del suo cammino, si era appoggiato sul dramma greco di Sofocle, *Edipus Rex*, per esprimere il suo concetto, forse il più importante, quello del complesso di Edipo. Più tardi ha cercato l'aiuto di altre discipline, particolarmente l'aiuto dell'etnologia del suo tempo, di James Frazer un grande etnologo, per scrivere il suo libro *Totem e Tabù*.

La psicoanalisi ha bisogno, di tanto in tanto, di sangue nuovo per andare avanti e così Lacan, negli anni '60, durante questo bel periodo dello strutturalismo francese che oggi, purtroppo, si è molto perso, ha dato alla psicoanalisi un'energia nuova mettendo in relazione il testo freudiano con la linguistica di Ferdinand De Saussure, questo svizzero che ha fondato la linguistica moderna, la linguistica strutturale. Più tardi ha usato anche alcune formule matematiche.

Per quanto mi riguarda e di questo il merito è di Lacan, io mi sono dedicato al confronto e alla messa in discussione del testo freudiano con il testo ebraico, con il testo biblico e gli altri testi ebraici come il *Talmud* e il *Midrash*. Devo dire che il discorso di Davide Assael potrebbe essere la conclusione del mio discorso. Questo confronto e messa in relazione del testo ebraico con quello freudiano ha dato alcuni risultati di cui parleremo più tardi.

Come sapete Freud, in *Totem e Tabù*, giunge alla conclusione che all'origine dell'umanità, quando noi eravamo primati, c'era un *padre primitivo* che aveva per sé tutte le donne e i figli. Un giorno, l'hanno ammazzato perché avevano fame, hanno mangiato il padre e subito dopo, non sappiamo perché, si sono sentiti in colpa e Freud sostiene che, dopo un lungo discorso di centocinquanta pagine che ho letto tante volte, da questo omicidio primordiale è nata la morale, la religione, la cultura, dunque, l'umanità. L'umanità è figlia di un omicidio primordiale. Dunque, secondo Freud, all'origine di ogni gruppo umano, alla sua fondazione c'è un parricidio. La persona del padre che viene uccisa diventa un *Totem* che è anche *Tabù*, questo è in poche parole il riassunto del libro *Totem e Tabù*. Freud ha ripreso questa tesi nel suo ultimo libro su Mosè sostenendo che il giudaismo è nato da questo omicidio di Mosè, uomo che nessuno sa se sia veramente esistito. Quando Freud si occupa dell'ambito religioso non sempre dice cose corrette, per esempio,

parla dell'islam e dice che Allah è stato buono con il suo popolo non come Jahvè con gli ebrei, che Maometto non è stato ucciso e nel suo libro *Moses* sostiene che l'islam è debole perché non c'è questo omicidio primordiale. Oggi sappiamo che questo non è vero e che se c'è qualcuno che è stato ucciso è stato Maometto e se non è stato veramente ucciso è stato forse avvelenato o comunque è morto in modo strano. C'è un'amica tunisina che ha scritto una serie di libri su questo e si intitolano *Gli ultimi giorni di Maometto* e anche adesso pubblicherà quattro libri che si intitolano *I Califfi Maledetti* che mostrano come l'islam si sia istituzionalizzato e si è costruito contro Maometto e contro i suoi eredi morali che si chiamano 'Ali'², ma sono stati uccisi anche i suoi figli che si chiamano Hassan e Husayn, dunque, tutta la famiglia di Maometto è stata uccisa.

Questa tesi dell'omicidio primordiale come causa della società non è più supportabile e per me è l'ostacolo allo sviluppo psicoanalisi attuale. Se rimaniamo su questa tesi è come se, mi è venuta in mente questa immagine, gli psicoanalisti fossero come pesci rossi che girano sempre nella loro piccola bolla.

Lacan aveva una tesi in cui sosteneva che Freud avesse una nevrosi, lui pensava che questa nevrosi fosse nel suo rapporto con il giudaismo. Non solo Freud era nevrotico, ma tutti noi qui lo siamo, spero nevrotici e non psicotici che è una situazione difficile da gestire. Non penso che la nevrosi di Freud sia legata al suo rapporto con il giudaismo, ma penso sia legata ad altri fattori.

All'inizio del mio lavoro, da questo confronto con l'ebraismo e la teoria di Freud, ho scritto un libro, purtroppo non tradotto in italiano, ma poche cose che ho scritto sono state tradotte, che si chiama *Manger le Livre*, era la mia tesi di psichiatria, Lacan l'aveva letta. In questa tesi ho analizzato alcuni riti ebraici, cristiani e musulmani e sono arrivato alla conclusione che all'inizio di ogni gruppo umano non c'è un omicidio, ma c'è un nuovo discorso in rottura con i discorsi dominanti che sono quelli che si cristallizzano in un libro, in un testo, ogni gruppo umano è fondato su un testo. Classicamente per il giudaismo c'è la Bibbia, il *Talmud*, per i cristiani c'è il Vangelo, per l'islam c'è il Corano, ma anche i piccoli gruppi hanno sempre bisogno di un testo, i freudiani un testo di Freud e così via.

Nell'83/84, quando ho scritto questo libro, non pensavo di fare un passo a

2 L'islam sciita (in arabo: شيعية, sh'ia «partito, fazione», sottinteso «di 'Ali' e dei suoi discendenti») è il principale ramo minoritario dell'islam (intorno al 15% ai primi del XXI secolo)

lato rispetto al pensiero freudiano.

In questi ultimi anni ho vissuto un'esperienza molto forte in Tunisia, dove c'era questa rivoluzione, anche in Francia c'erano gli attentati terroristici e questo contatto con il mondo arabo, con dei fratelli, io sono comunque tunisino, ha stimolato in me una riflessione che ha cambiato molte cose in me, una riflessione su questo fenomeno del quale la psicoanalisi non si è mai interessata, eppure è una delle cose più gravi, la causa di tanta infelicità umana, sto parlando del fanatismo. Quando si dice la parola fanatismo molte persone pensano alla religione, non è così, i più grandi fanatici erano anti religiosi, per esempio il nazismo era un fanatismo, lo stalinismo era un fanatismo e io nel mio libro ho descritto quattro forme di fanatismo. La riflessione su questo fenomeno sociale interessa l'ambito della psicologia dei gruppi, infatti, il fanatismo è sempre una storia di gruppo, perché una persona fanatica da sola non fa molto, viene ricoverata. Il fanatismo diventa tale quando c'è una dimensione di gruppo a sostegno, che aderisce ad una certa idea. Durante questa mia riflessione mi sono reso conto che i terroristi agiscono seguendo un comando tra fratelli, è una cosa strana. Per esempio, quelli che hanno ucciso i giornalisti di Charlie Hebdo sono i fratelli Kouachi, anche nel caso del gravissimo attentato del Bataclan sono stati i fratelli Abdeslam, in ogni attentato si può vedere come i gruppi terroristici funzionano attorno a coppie di fratelli o di cugini, o di persone molto vicine. Questo fenomeno mi ha molto colpito e mi ha portato ad osservare l'importanza dei fratelli negli atti terroristici e mi è parso come il nodo del problema del terrorismo e della violenza umana, ossia il problema che dobbiamo analizzare oggi sull'origine della violenza umana, Freud lo pensava in chiave edipica, ma io oggi rifiuto questo concetto.

Questa tensione fra la Bibbia e il testo freudiano mi ha condotto ad analizzare quello che stiamo analizzando da tutta mattina, la storia di Caino e Abele. La Bibbia, come sapete, è piena di storie orribili, io spesso dico che se la Bibbia fosse stata scritta oggi i rabbini la proibirebbero. Sono state scritte tante storie di omicidi, di incesti, parliamo sempre di Caino e Abele, ma c'è un'altra storia che mi fa sempre venire i brividi che riguarda un re famoso per la sua sapienza che si chiama Salomone. Davide, suo padre, lo indica come suo successore a Betsabea, sua moglie e a Natan, profeta ebreo molto impegnato in politica. Tuttavia Salomone, una volta diventato re, come prima azione fa giustiziare il fratellastro Adonia accusato ingiustamente di aver chiesto in moglie una donna con cui aveva dormito loro padre. Il primo atto di Salomone, quindi, è quello di far uccidere suo fratello che non aveva fatto niente. Nella Bibbia, quindi, la fratellanza che tanto idealizziamo, come

diceva Assael, in realtà appare come una relazione molto problematica. Non ci sono solo Caino e Abele, ci sono i fratelli del libro della Genesi voi sapete, ne abbiamo parlato prima, la più interessante, forse, è la storia di Giuseppe e dei suoi fratelli, storia che ha prodotto un capolavoro della letteratura tedesca di Thomas Mann che ha scritto un bellissimo libro che si chiama *Giuseppe e i suoi fratelli*.

Abbiamo in Francia un grande poeta nazionale, come in Italia abbiamo Dante, si chiama Victor Hugo che ha scritto un bel poema intitolato *La coscienza*. Dopo che Caino aveva ucciso il fratellino Abele vediamo che la storia continua e Caino genera a sua volta dei figli i quali: uno costruisce una città, un altro inventa la musica, quindi, l'arte, la cultura, un terzo inventa la tecnica, vuol dire che la Bibbia non funziona con concetti, ma racconta storie e da queste storie noi dobbiamo capire una lezione, un messaggio. La Bibbia dice, finalmente, attraverso la storia di Caino e Abele che l'umanità, la civilizzazione umana è nata da un fratricidio, infatti, nella Bibbia non è presente nessun episodio di parricidio. Il parricidio non fonda niente, l'omicidio del povero Edipo non è servito a niente, i suoi figli si sono uccisi l'un l'altro e la bellissima Antigone si è suicidata. Invece, i fratricidi hanno una capacità di fondazione.

La Bibbia sa quanto siamo sordi, ripete spesso la lezione della fratellanza e all'origine c'è un rapporto di ostilità. Questa storia la sappiamo anche grazie ai testi di Sant'Agostino, nelle *Confessioni* racconta di quando ha visto il fratello al seno della madre e ha provato un sentimento terribile. Anche nell'omicidio di Abele, Caino ha provato il sentimento inguaribile di colpevolezza, come la coscienza di Victor Hugo. Questo è all'origine anche di quella che noi chiamiamo la morale. Devo anche dire che non c'è solo la Bibbia che racconta del fratricidio come elemento strutturale fondante, anche la mitologia italiana, anche il mito della fondazione di Roma, Romolo uccide Remo, da questo omicidio nasce la città di Roma che ha distrutto la mia capitale Cartagine, ma questa è una vecchia storia. Aristotele aveva detto che Cartagine era la cosa più vicina alla perfezione. Dunque, l'affermazione mitologica che il fratricidio e non il parricidio è fondatore dei gruppi umani. Tutte queste affermazioni mi hanno portato a produrre, alcuni anni fa, il concetto di Complesso di Caino, io sono abbastanza onesto, alcuni hanno detto che sono un plagiatore perché c'è uno psicoanalista che già prima ha prodotto questo concetto. Si chiama Leopold Szondi, psicoanalista ungherese che ha conosciuto Freud e dopo un periodo ha scritto un testo che si intitola *Il Complesso di Caino*, ma ha detto delle cose diverse, dicendo che era più importante del complesso di Edipo e questa cosa ha portato alla

rottura del legame che aveva con Freud. Quest'autore è andato nel campo di concentramento di Bergen – Belsen, è riuscito a sopravvivere e ha finito la sua vita in Svizzera, ha inventato un test che alcuni psicologi conoscono come il test di Szondi, suo figlio di nome Peter è stato un importante critico letterario ed è morto suicida un anno dopo che il poeta tedesco Paul Celan, di cui era intimo amico, s'era tolto anch'esso la vita.

Comunque, il fatto che qualcuno prima di me avesse parlato del *Complesso di Caino*, mi rafforza nella mia posizione. C'è un filosofo francese che si chiama Rêmi Brague che ha scritto un libro su Roma dicendo che la posizione romana è una posizione di "secondi", i romani si sono evoluti come secondi dopo i greci, il cristianesimo è secondo in rapporto con il giudaismo, questa "posizione di secondo", è una posizione molto forte secondo Brague. Io, allora, vedendo che Szondi che ha conosciuto Freud ha avuto il mio stesso pensiero, ciò non mi disturba, anzi, mi dà la forza di andare avanti. Strano vedere che Freud non ha voluto dare a questo *complesso di Caino* la giusta importanza per privilegiare il suo *complesso di Edipo*, ha avuto dei rapporti complicati anche con uno dei suoi allievi che si chiama Aldred Adler che ha inventato il *complesso di inferiorità*. Adler era totalmente ateo e questo gli ha dato quell'apertura che gli ha permesso di amare la Bibbia. Generalmente la gente più interessata è proprio quella atea, perché spesso i religiosi, proprio, per la loro posizione sono più chiusi o ciechi rispetto a certi aspetti del testo sacro. Dunque, Adler già diceva a Freud che c'erano anche altri problemi, come i fratelli, ma Freud non ne voleva sapere. Questa posizione emerge immediatamente come una posizione nevrotica legata al problema dei fratelli.

Non possiamo più accettare la tesi che vede il parricidio come l'atto fondatore della storia e dei processi psicologici. Questa tesi è impotente nella spiegazione degli eventi che viviamo oggi, che spesso sono dei conflitti di ego che ha come radice di base il problema dei fratelli. Alla base del confronto e dei conflitti fra ego, c'è il personale *complesso di Caino* di ciascuno, dire questo non significa rifiutare il classico *complesso di Edipo*. Io sono psicoanalista, senza *complesso di Edipo*, non possiamo funzionare. Questo complesso rappresenta il conflitto verticale, fra generazioni e anche il problema della trasmissione che passa dal conflitto con il padre. La mia ambizione è quella di integrare questo concetto dell'Edipo in una visione più larga della realtà psichica che può essere rappresentata come un'ellisse che ha due fuochi, uno è il *complesso di Edipo*, l'altro è il *complesso di Caino*, ma tutti e due sono in stretta relazione, in una interazione molto forte. Il complesso fra pari, diciamo, è portatore dell'istanza paternale che è quella che

regola e modera la violenza costitutiva del conflitto di Caino. Alla radice di questo *complesso di Caino* troviamo il confronto della persona con la sua immagine nello specchio. Lacan aveva scritto un piccolo saggio che si intitola *Lo stadio dello specchio*, ma lui ha rubato l'idea ad un altro psicologo che si chiama Henri Wallon che ha sviluppato una teoria secondo la quale la costituzione della persona avviene, inizialmente, in relazione all'immagine allo specchio che permette di costruire la nostra personalità, prima di questa relazione noi pensiamo che il nostro corpo sia fatto da pezzi separati fra di loro. Quando si vede l'immagine nello specchio capiamo di essere un corpo unico, ma questa immagine è molto complessa, perché l'immagine dello specchio "non sono io", quando alzo la mano destra, l'immagine riflette la sinistra. Questa relazione allo specchio è una relazione che genera l'angoscia del doppio, tema letterario molto importante. Dietro al fratello c'è il tema del doppio che è causa di angoscia. Molti poeti francesi, tra cui Jean Cocteau, hanno scritto su questo passare attraverso lo specchio per toccare questo doppio. Anche io ho fatto dei sogni a riguardo e c'ho messo molto tempo per capirne il significato. Un giorno ho fatto un sogno in cui c'era il mio doppio, era più bello di me, c'era mio fratello e io avevo un'angoscia terribile di vedere il doppio. C'era anche mio padre e gli ho chiesto di non vedere il mio doppio, perché temevo di morire. Pensavo che il confronto con il mio doppio avrebbe rappresentato la mia morte. Mio padre, che non era tanto simpatico, mi aveva detto: "No, anche lui è mio figlio". Ho impiegato quarant'anni a capire questo sogno, a capire l'importanza del fratello, la relazione fra il fratello e il doppio che nelle personalità psicotiche è un problema importante e si manifesta anche con allucinazioni.

Il fatto che oggi l'autorità dei padri sta diminuendo ha per conseguenza la liberazione della violenza del *complesso di Caino*, questa è la mia interpretazione della situazione di violenza attuale, i padri non funzionano più molto bene e la conseguenza può essere piccola, possono esserci delle fobie come conseguenza delle carenze del padre, ma se il padre fosse completamente assente si giungerebbe alla psicosi, come dice Lacan, si arriverebbe alla *forclusione*³ del nome del padre.

Allora, per finire, torniamo all'inizio del nostro discorso di oggi, sul fatto che i terroristi agiscono spesso in coppia che essa è composta da due fratelli. Voi siete partiti dall'osservazione che i fratelli sono in conflitto, che i terroristi agiscono in coppia, ma allora come si può capire questa contradd-

3 In psicoanalisi, termine introdotto da J. Lacan (1901-1981) per indicare la cancellazione definitiva di un evento dalla memoria psichica, fino al punto da divenire causa di malattie psicotiche.

dizione? C'è un autore che mi ha dato la risposta, non vi dirò ora il nome, lasciamo un po' di suspense. Questo autore ha avuto una bella discussione con Thomas Mann, grande autore, a volte un po' noioso, e gli ha scritto una lettera parlando delle guerre di Napoleone, causa di un grande numero di morti e proponendo a Mann la sua interpretazione. Diceva che Napoleone, all'inizio, aveva un odio enorme contro suo fratello Giuseppe, ma l'odio e l'amore, come diceva Freud, sono due facce della stessa medaglia. Questo odio rispetto alla pressione della società, della famiglia, della religione, della morale è stato respinto e trasformato in un amore grande come l'odio precedente a tal punto che l'unica donna che ha amato nella sua vita si chiama Josephine de Beauharnais, una cattiva signora che ha avuto molti amanti e Napoleone lo sapeva e non faceva nulla. Anche nella sua spedizione in Egitto, perché nell'immaginario biblico l'Egitto è il paese di Giuseppe, l'odio e la violenza originaria per Giuseppe non sono spariti, ma è stato solo canalizzato diversamente nelle guerre, centinaia di migliaia di persone morte per l'odio originario del suo Abele che si chiama Giuseppe. Piuttosto che ucciderlo, visto che era anche stupido, era re d'Italia e ha fatto delle sciocchezze, Napoleone ha ucciso centinaia di migliaia di persone. Chi è l'autore di queste riflessioni? Era Freud stesso. C'è anche un altro testo di Freud quando parla con Goethe, che per lui era l'autore più grande del tempo, che ha scritto un libro che si chiama *Poesia e verità*. All'inizio del libro racconta che aveva buttato dalla finestra i piatti della cucina e Freud si chiede come mai un autore così importante racconti queste stupidaggini da bambini. Freud risponde a questa domanda dicendo che c'era una ragione, perché i piatti non erano piatti, ma erano i fratelli. Goethe odiava i suoi fratelli e voleva che morissero tutti e sono morti tutti, è sopravvissuta solo la sorella. In questo testo di nuovo non si parla di Edipo, è strano.

Tuttavia, in una lettera, Freud racconta al suo compagno Wilhelm Fliess che quando era giovane aveva avuto un fratello che si chiamava Giulio e subito dopo la sua nascita avrebbe voluto che morisse e morì, come se la potenza del desiderio freudiano avesse ucciso il fratello ad un anno e mezzo. Freud provò un forte senso di colpa, ma non dedicò degli approfondimenti su questo aspetto.

Per concludere, devo dire che la stessa spiegazione che Freud dà del problema di Napoleone è molto simile a quello dei terroristi. Noi umani siamo tutti come Caino, abbiamo tutti questa fantasia, soprattutto quando eravamo piccoli. L'odio fraterno si trasforma nei terroristi in una solidarietà totale come quella di Napoleone nei confronti di Giuseppe che conduce all'attentato fino alla morte, l'odio non è sparito si muove verso le persone

che non fanno parte del loro gruppo. La mia critica abbastanza dura verso Freud ha trovato in Freud stesso il miglior appoggio per un nuovo sviluppo della teoria psicoanalitica. Adesso dobbiamo chiederci perché Freud non ha voluto sviluppare questa teoria, per lasciare al signor Haddad la possibilità di scrivere qualche libro? Comunque il suo non volere abbandonare il *complesso di Edipo*, pur parlando indirettamente del *complesso di Caino* è legato al fatto che per approfondire quest'ultimo aspetto avrebbe dovuto passare dalla Bibbia e non voleva, perché Freud aveva una nevrosi rispetto alle proprie radici culturali e bibliche, questa è la mia interpretazione che va nella stessa direzione delle opinioni di Lacan.

Venerdì 5 Luglio 2019

DECONSTRUIRE IL NEMICO

Don Virgilio Balducci

Far crollare dentro di sé l'inimicizia è quello che ha fatto Gesù sulla croce. Tutto poteva spingerlo al castigo degli uomini che lo opprimevano, ma ha scelto di offrire la sua vita per loro, comprendendo la loro incapacità di capire, ha deciso di offrire vita in cambio di morte.

Non poche volte ho condiviso la rabbia per delle "ingiuste carcerazioni" o per il non senso di affrontare i propri errori abbandonati nel limbo del carcere. Come resistere al desiderio di farla pagare a qualcuno? Anche al tuo compagno di cella, a partire dai piccoli screzi. Il carcere è una fabbrica di rancori. È possibile reggere l'urto dei nostri rancori? Credo di sì, se qualcuno ti accompagna verso scelte di bene, se ti offre fiducia e prova a volerti bene, rischiando il rifiuto. Alcune volte, ho parlato con le persone detenute del perdono, molte di loro mi esprimevano la paura di dover incontrare lo sguardo delle vittime. È come quando gli ebrei, nel deserto, devono fare i conti con i serpenti, Mosè erge un serpente su un palo e lo sguardo su di esso dà guarigione. Questo per i cristiani è il simbolo dell'innalzamento di Gesù sulla croce, il condannato dà guarigione, il male dà guarigione.

Personalmente lo sguardo su Gesù sulla croce mi ha aiutato moltissimo a superare i miei rancori, nel suo volto vedevo un insieme di vite, vittime e rei inchiodati al male, con delle sofferenze pesanti da portare, uomini e donne che ho visto rinascere o risorgere dopo anni di sepoltura nel male subito o procurato. L'odio e l'inimicizia contro te stesso e contro gli altri si sfaldano dentro di te, quando provi a rispondere al male con il volere il bene e praticando il bene per il nemico.

Mi permetto di leggersi un racconto immaginario che mi è ritornato alla mente come una specie di scrigno in cui collocare le idee delle "persone - dono" che abbiamo incontrato in questi giorni. Proviamo a pensare a Barabba come ad un bambino piccolo, con qualche anno in più di Gesù e come uno dei figli dei pastori che accorsero alla grotta per vedere la nascita di Gesù. La grotta era ben conosciuta dal piccolo Barabba, altri suoi amici erano nati là, già altre volte aveva visto sorridere e altre volte piangere papà e mamme per il loro bambino venuto al mondo. Questa volta, però, gli sembrava un po' diverso, sembrava che tutti fossero più capaci di gustare quella nascita, non ne capiva, però, fino in fondo il motivo, soprattutto per i pastori, compreso suo padre, perché erano così sorridenti per un appartenente ad una famiglia di stranieri? Cosa aveva a che fare un falegname e la sua donna con la vita dei suoi amici pastori? Era il periodo dei perché anche per il bambino Barabba, perché ci guardano male? Perché ci stanno alla larga?

Perché ci pensano delinquenti? Perché non possediamo una casa come gli altri? Perché mi sento così arrabbiato anche verso questa famiglia e provo un senso di gelosia verso questo piccoletto che, in questa notte, è al centro dell'attenzione di tutti? All'inizio il piccolo Barabba era rimasto un po' in disparte, poi, intrufolandosi in mezzo alle gambe degli adulti, si trovò davanti a tutti in prima fila, per gustare un pizzico di quella gioia che vedeva anche sul volto di suo padre. Guardò bene la scena che gli si presentava dinnanzi, un padre, una madre e un bambino, niente di straordinario. Tuttavia, sentiva gli adulti parlare di quella notte come quella in cui nasceva un nuovo re per Israele che avrebbe liberato il suo popolo da tutte le sofferenze e le cattiverie umane, perfino da quei soldati che venivano ogni tanto a prelevare pecore e agnelli dalle greggi. Il piccolo dei pastori cominciava ad avere simpatia per quel piccolo del falegname che condivideva con lui la stessa sorte. Chissà se si sarebbero mai più rivisti. Quel bambino gli suggeriva fiducia, ma la vita di tutti i giorni gli suggeriva fatica. Il cielo gli indicava le bellezze, la vita gli proponeva gli stenti. Mentre si allontanava con suo padre portò nel cuore fiducia e sfiducia, allegria e tristezza, nostalgia e dimenticanza, Barabba e Gesù, due bambini affidati alla cura dell'umanità, due vite in attesa d'amore fra luci e ombre della vita. Trent'anni dopo, l'innocenza dell'unico senza colpa su questa terra salverà la vita al fratello Barabba.

Associazione Rondine¹

Rondine Cittadella della Pace è un'organizzazione che si impegna per la riduzione dei conflitti armati nel mondo e la diffusione della propria metodologia per la trasformazione creativa del conflitto in ogni contesto.

L'obiettivo è contribuire a un pianeta privo di scontri armati, in cui ogni persona abbia gli strumenti per gestire creativamente i conflitti, in modo positivo.

Rondine nasce in un borgo medievale toscano a pochi chilometri da Arezzo, in Italia: qui si strutturano i principali progetti di Rondine per l'educazione e la formazione. Un luogo di rigenerazione dell'uomo, perché diventi leader di se stesso e della propria comunità nella ricerca del bene comune.

Il progetto che dà origine e ispirazione a Rondine è lo Studentato Internazionale – World House, che accoglie giovani provenienti da Paesi teatro di conflitti armati o post-conflitti e li aiuta a scoprire la persona nel proprio nemico, attraverso il lavoro difficile e sorprendente della convivenza quotidiana.

Rondine è sostenuta principalmente da soggetti privati della società civile che ne condividono i valori e la missione: il miglioramento del pianeta attraverso la formazione di leader e l'applicazione del Metodo Rondine in ogni contesto di conflitto. Il sostegno a Rondine non incide in alcun modo nella missione o nelle scelte strategiche da parte dei soggetti che lo concedono.

Franco Vaccari

Nato ad Arezzo nel 1952, è sposato con due figli. Esercita come psicologo e docente di psicologia. È presidente del Nuovo Laboratorio di Psicologia, centro di ricerca in ambito socio-psico-pedagogico. È fondatore e presidente dell'Associazione Rondine Cittadella della Pace (Arezzo). Impegnato in azioni di dialogo, riconciliazione, nel 2008 è ideatore del Progetto "Ventidipacesucaucaso", in virtù del quale riceve la laurea honoris causa in Risoluzione dei Conflitti alla David Guramishvili Georgian International University di Tbilisi (Georgia).

Editorialista di 'Avvenire' e 'Toscana Oggi', tra le pubblicazioni: "Amicizia Monti e Città", Ed. Camaldoli, 2001; "Portici. Politica vecchia nuova passione", Ed. AVE, 2007; "S-confinamenti" Collana TraMe, Ed. Pazzini, 2018; saggi in riviste scientifiche. Tra i riconoscimenti: Premio Civitas Aretii (2008), Premio Dossetti (2012), Premio "Nello spirito di don Primo Mazzolari" (2013), Premio Minerva (2015).

¹ <https://www.rondine.org/chi-siamo/>

Cercherò di presentare quello che va sotto il titolo di Metodo Rondine, che poi ha bisogno anche un po' di una spiegazione questa parola per capire come si è arrivati oggi alla formulazione di un metodo che chiamiamo "*metodo per la trasformazione creativa dei conflitti*". Dopo sedici/diciassette anni di lavoro siamo passati da una fase di prove ed errori, ad una fase sorretta da un'ipotesi. Uno degli elementi che ci ha sempre più interrogato è quello che abbiamo definito lo "shock relazionale". Che cos'è lo shock relazionale che avviene a Rondine? È la comparsa improvvisa, in una relazione ormai che sembrerebbe sedimentata, di una nuova rottura della relazione o quantomeno di una sospensione nella relazione. Due individui, che vengono da due gruppi che la storia definisce come nemici, che si definiscono e si auto definiscono nemici reciprocamente, vengono a Rondine e da totalmente estranei iniziano a costruire una relazione, quindi, una relazione nuova. Il percorso dura due anni e ciclicamente, ad intervalli più o meno lunghi, compaiono questi shock relazionali, cioè avviene un evento esterno che attiva una risposta interna, o in uno dei due soggetti o in entrambi i soggetti, per cui quello che si stava costruendo sembra improvvisamente sospendersi, se non, addirittura, rompersi, abbiamo avuto anche delle rotture. Cosa avviene in questo momento di sospensione o rottura? Abbiamo cominciato ad interrogarci e abbiamo visto che i fattori scatenanti questo shock relazionale avevano sempre a che fare con la dimensione pubblica, cioè quando la vicenda personale individuale si agganciava all'esito pubblico di questa vicenda. Ad esempio, nel caso di Ulwia, si scatena nuovamente il conflitto congelato del Nagorno Karabakh². Nella storia di Ulwia e dell'incontro con la persona nemica la situazione è davvero unica. I rispettivi fratelli vengono contemporaneamente richiamati al servizio militare mentre erano entrambe a Rondine, vengono caricati sui camion, viene chiesto loro di lasciare i cellulari, mandano l'ultimo messaggio alle rispettive sorelle che lo ricevono a Rondine e partono per il fronte, sembra la sceneggiatura di un film. Un altro esempio, voi sapete che ogni anno ad Assisi i francescani fanno una serata di musica, con l'SMS solidale, per raccogliere fondi per delle azioni. In questa serata, oltre a cantanti e stars varie, chiamano anche qualche esperienza significativa e cinque o sei anni fa, mi pare, chiamarono anche Rondine. Carlo Conti alle tre del pomeriggio ci accoglie, ci saluta tutti, bellissimo, un'esperienza bellissima, ci accoglie benissimo e costruisce i tre minuti sulla

² La guerra del Nagorno Karabakh è stato un conflitto armato che si è svolto tra il gennaio 1992 e il maggio 1994, nella piccola enclave del Nagorno Karabakh nel sud-ovest dell'Azerbaigian, tra la maggioranza etnica armena del Nagorno Karabakh, sostenuta dalla Repubblica Armena, e la Repubblica dell'Azerbaigian.

scena, due ore prima di andare in diretta su Rai 1. Si rivolge alla ragazza israeliana e al ragazzo palestinese e dice: "Allora io vi chiamo, dite chi siete ... e poi io vi invito a stringervi la mano": shock relazionale, il palestinese entra in una crisi terribile e non vuole stringere la mano in diretta su Rai 1 all'israeliana. Guardate, ce n'è un fiume di queste esperienze, c'è un ragazzo armeno che ad un certo punto di nuovo, dopo l'ennesima crisi, ha una reazione violenta contro l'azerbaigiana presente a Rondine scatenando le reazioni di rabbia anche di altri ospiti dello studentato, tant'è che dopo qualche giorno il ragazzo armeno lascia Rondine.

Penso che abbiate capito la tipologia di situazioni che noi intendiamo con shock relazionale, ma ho scelto questi episodi perché all'inizio hanno fatto scattare in noi un'ipotesi banale: quando da una dimensione individuale, privata si va, si è gettati o si ritorna in uno scenario pubblico è legittima la reazione scioccante. Noi lo sappiamo bene che, alcuni di questi giovani, a seconda delle circostanze delle proprie comunità locali, non possono esporsi in questa maniera, anzi, Rondine spesso frena alcune di queste persone, perché dobbiamo proteggerle da una esposizione eccessiva. A questa prima ipotesi, la risposta allo shock relazionale era semplice, esporsi o meno allo spazio pubblico è una decisione assolutamente personale. Questo è avvenuto anche venti giorni fa di fronte alla lunga storia di due anni rispetto all'esposizione delle bandiere a Rondine.

Due settimane fa abbiamo concluso una vicenda³, che ha messo in evidenza questo tema interessantissimo dello spazio privato e dello spazio pubblico e, quindi, provoca fortemente la nostra modalità d'azione nel verificare fino a che punto e in quali tempi un cambiamento di prospettiva e di mentalità consente l'uscita dallo spazio privato allo spazio pubblico.

A questo punto voglio specificare che la relazione noi non la concepiamo come una dimensione intima, la relazione ha una componente intima, ma ha anche una componente pubblica e questo aspetto è chiaro sin dall'inizio del nostro percorso formativo, ed è evidente nel modo in cui costruiamo tale percorso. Tuttavia, le persone, in questa sorta di scala dall'intimo al pubblico, si muovono in modo diverso, passando tutte da questi shock relazionali. Ripeto, noi avevamo formulato l'ipotesi banale che, accedendo alla sfera

³ L'esposizione di tutte le bandiere dei ragazzi ospiti a Rondine significa riconoscere in modo pubblico l'esistenza dell'altra parte. Questo diviene un problema se il conflitto nasce a partire dalla negazione dell'esistenza dell'altra parte. Per cui lavorando non solo con le persone ma anche le istituzioni e con le ambasciate delle parti in conflitto, esporre nello stesso spazio due bandiere "nemiche" può non essere accettato da una delle parti.

pubblico, si scatenavano dei fattori che contribuivano allo shock relazionale: meccanismi di paura, meccanismi di timore, meccanismi legittimi di non coinvolgimento solo di sé, perché, ad esempio, noi abbiamo avuto dei ragazzi libanesi che volevano esporsi, ma si sono fermati perché hanno pagato le conseguenze della loro esposizione le famiglie a casa, quindi, capite siamo dentro un terreno molto complesso anche per comprendere i livelli di rilevanza soggettiva delle conseguenze e, quindi, della responsabilità del proprio gesto e del proprio agire.

Nel corso del tempo abbiamo nuovamente analizzato questi *shock relazionali* e abbiamo visto che l'ipotesi della variabile spazio pubblico improvvisa non reggeva, non era la dimensione pubblica, c'era qualcosa di più profondo. Anche perché, ad un'osservazione prolungata, ripetuta, in soggetti diversi, di culture diverse, con relazioni di età, di coinvolgimento, di dolore, di lutto, rispetto al conflitto degenerato diverse, c'era un denominatore comune che era una sorta di *allucinazione*. La relazione che ormai si era stabilita, una relazione che era avanzata di *shock relazionale* in *shock relazionale*, non stiamo parlando di un campo scuola, stiamo parlando di mesi di convivenza in uno spazio minuscolo, in una sorta di monastero in cui il sentimento è quello della claustrofobia, con due macchine sole in cui bisogna litigare per decidere chi esce e le usa, abbiamo visto che in questa relazione c'era una sorta di *allucinazione*. Perché uso questa parola forte? Perché era come se una persona, durante il perdurare di questo *shock relazionale* che non è di un momento solo, ma a volte è durato qualche ora, a volte è durato qualche giorno, a volte è durato qualche settimana, quindi, è un tempo che si dilata e si restringe in modo diverso legato alle soggettività, attivasse un meccanismo che, ad un certo punto, ci è risultato chiaro: chi vive questa esperienza sta parlando ad un altro, ma non sta vedendo quell'altro, sta parlando non più alla persona concreta che ha davanti, non sta parlando, interloquendo e dialogando con l'individuo fisico lì presente, ma non ne ha coscienza. Ecco perché dico *allucinazione*, perché è come se quell'individuo fisico avesse la capacità di attrarre tutto un insieme complesso di vissuti, tra cui la durata del loro conflitto ancestrale di decine di anni, di generazioni che si sono succedute ed è come se tutto il dolore, se tutto l'insieme di connotazione dolorosa, angosciante, di rabbia, di delusione, fosse attirata da quella persona fisica che, in qualche modo, lo fa emergere e si presta alla rappresentazione sintetica di questo dolore.

Il tempo breve e il tempo lungo è perché da questo *shock relazionale* i soggetti ne escono e ne rientrano, fino a risolverlo e a ritrovare il volto concreto, fisico e individuale dell'altro e ad andare avanti, oppure non riuscire a

ritrovarlo e abbandonare. Questa riflessione ci ha fatto spostare il focus dal pubblico facendoci riprendere il focus interiore e, quindi, non più relazionale nel senso di due soggetti in relazione, ma un relazionale intrapsichico. Lo dico in altro modo, è come se la persona iniziasse un dialogo immaginario utilizzando la persona concreta, senza avere coscienza del fatto che, in realtà, non è un *dialogo interiore*, ma piuttosto un *dialogo allucinato*.

Partendo da questa esperienza abbiamo cominciato a capire qualcosa su come si costruisce il nemico. Ce l'aveva detto, per la verità, un giovane pakistano Sultan, la sua nemica era una ragazza indiana Rishuta, Pakistan e India dal '48 a causa della guerra hanno i confini interrotti. Sultan, proprio alla metà del suo percorso, aveva avuto un'intuizione splendida dopo un anno che era a Rondine, disse: "oggi ho capito finalmente cosa ci faccio a Rondine. Per la prima volta, mi sono accorto che parlando con Rishuta parlavo a lei e non alla bandiera dell'India", bellissimo, è stata una di quelle frasi che si sedimenta per un'esperienza. Sultan confessa con un candore drammatico e con una gioia quasi esplosiva, che si rende conto che per un anno, pur parlando a Rishuta, in realtà parlava all'India, parlava alla bandiera, parlava al collettivo, è per questo che secondo me si può usare la parola *allucinazione*. Dialoghi, scuola di lingua italiana, camera insieme, studi insieme, giochi insieme, attività formativa insieme, esperti insieme, tavoli e focus group insieme, ma per un anno ha parlato ad una bandiera. Sultan, poi, ci ha raccontato che cosa gli hanno raccontato fin dall'inizio e come ha interiorizzato questa narrazione collettiva che ha incluso fin dal latte materno il nemico. Un fantasma, una presenza assente ha costruito la sua identità per venticinque anni, un fantasma non periferico, ma prepotente, messo al centro facendogli percepire la minaccia: nemico è la minaccia della tua eliminazione fisica dalla faccia della terra, nemico è colui che calpesta, blocca, non permette la piena espressione vitale, personale, familiare, sociale, quindi, lo sappiamo, il nemico va rimosso, o lui o io.

Sentite come le esperienze che sto scegliendo e raccontando si leggono insieme, sentite come compare nella relazione una presenza fantasmatica. Non lo spazio pubblico improvviso, non la paura, perché ad alcuni di questi ragazzi la dimensione pubblica arriva perché da casa si dice loro "son ripartiti". Come per Georg, il georgiano, che continua a pensare: "oddi stanno arrivando", perché continuamente gli dicono "questa volta arrivano", perché i carri armati dell'Ossezia sono arrivati a 38 Km in linea d'aria da Tblisi, la capitale e lui che è cresciuto fin da piccolo con il ritornello "stanno arrivando", per questo a Rondine, luogo tranquillo, rivede nemici ovunque e anche Rondine si popola di presenze che "stanno arrivando".

Quando la condizione oggettiva è talmente palese che è rassicurante, che non c'è elemento di minaccia, e tuttavia si agiscono tutti gli elementi come se si fosse sotto un'immediata minaccia, è legittimo parlare di *allucinazione*, o meglio, parliamo di una presenza *fantasmatica*: il nemico. È interessante perché questo processo non è solo un lavoro solipsistico, in camera, nella notte, ma funziona bene anche quando l'altro è fisicamente davanti a me. È un fantasma che funziona bene in presenza di un altro, perché cancella l'altro reale e fa credere che l'altro reale sia l'altro immaginato, quindi, diventa un'ottima occasione di scarico di tutto il dolore, in tutte le sue declinazioni, attraverso la presenza fisica vivo un processo totalmente mentale.

È stato per noi come un *insight*, trovare l'elemento ricorrente dopo questa diversità immensa di soggettività, di culture, di rapporti con la guerra, di distanza temporale. Per formulare un'altra ipotesi, che è in corso di verifica, abbiamo dovuto rimetterci davanti ad un fatto incredibile: due soggetti totalmente estranei, appartenenti a due collettivi ritenuti reciprocamente nemici hanno, in quanto appartenenti a quei due gruppi, atteggiamenti, comportamenti, sentimenti di odio coerenti con l'idea del nemico. Quando i due soggetti estranei si toccano e iniziano il loro rapporto con il primo contatto alla stazione di Arezzo, quando si toccano, quindi, quando compare l'elemento fisico, compare la persona. Da questo punto di vista Rondine è interessante perché c'è anche una migrazione fisica, infatti, le persone lasciano il gruppo d'appartenenza e vanno in un territorio terzo, trovano un soggetto terzo che è Rondine e le sue complesse articolazioni, i suoi soggetti, i formatori, i professionisti, il luogo, l'ambiente, diventano il terzo necessario per incontrare, finalmente, l'altro.

Si incontra una persona fisica estranea, incolpevole, che non c'entra direttamente con il conflitto in corso, ma se l'è ritrovato, perché è nata in certi territori, non ha contribuito alla nascita del conflitto, quindi, rispetto alla questione che ha scatenato il tutto. Il soggetto che si incontra è incolpevole, eppure, diventa immediatamente oggetto di comportamenti e atteggiamenti nei confronti dell'altro e viceversa, ma come è possibile che due persone totalmente estranee e incolpevoli siano soggetto e oggetto degli atteggiamenti di odio reciproco? Nei due anni vediamo che atteggiamenti, comportamenti, pensieri di odio che sono tutti costruiti nelle comunità di appartenenza, lentamente possono lasciare spazio ai nuovi sentimenti che emergono in qualunque relazione nuova che si inizia a costruire. I giovani di Rondine, da un punto di vista è vero che sono eccezionali, ma dall'altro sono ragazzi normali, anzi, normalissimi, sono come i giovani di tutto il mondo, che quando hanno una persona che gli sta simpatica ci parlano, bevono una

birra, fumano una sigaretta e chiacchierano e parlano di futuro, di calcio, di formula uno, di politica, di tempo, vogliono fare cose insieme. Noi teniamo molto a questa convivenza di elemento eccezionale e di elemento normalissimo: perché? Cosa vediamo? Scusate la parola normalità è molto ambigua, collochiamo la parola in termini statistici, non in termini normativi etico-culturali. La normalità ha una forza che è questa: l'umano in una condizione semplice e liberata da una serie di condizionamenti avvelenati, emerge in maniera prorompente.

Rondine cambia prima e dopo le 18:00, orario in cui terminano le attività formative. In quale altra parte del mondo dei nemici si incontrano per la prima volta alla stazione e cominciano a vivere insieme dal giorno successivo⁴? Noi abbiamo avuto un ritardo nell'apertura all'Azerbaijan e all'Armenia, perché un'esperienza di convivenza tra giovani azerbaijani e armeni in Svizzera è stata una tragedia, gli armeni furono trovati decapitati. Non vorrei che passasse l'idea che stiamo facendo delle belle cose nella campagna toscana, qui si sta parlando della guerra. Consegnare in uno spazio terzo che ha accumulato vent'anni di patrimonio di fiducia, in cui si è costruita una storia in cui i senior accolgono i junior, in cui dei giovani sprovveduti vengono consegnati alla dimensione più semplice, quella dell'umano, può essere faticoso, visto le diversità personali e culturali, ma l'umano è un po' come l'erba rinasce sempre, voi potete metterci lì il catrame, ma questo si spacca e nasce l'erba. Noi abbiamo questa sensazione, vorrei che arrivasse non la debolezza, ma la forza dell'erba, basta poco perché l'umano riparta, dopo è tutto complesso, ma è un complesso che avviene su una spinta primordiale semplice e irresistibile: l'umano riparte.

A Rondine noi vediamo questa cosa strana: due soggetti caricati di odio in modi diversi, estranei, pronti a farsi la guerra, di fatto, alcuni hanno indossato la divisa militare, alcuni sono stati uomini al check point, sono stati militari che non hanno fatto dormire il nemico, ad un certo punto si incontrano e qui si apre il tema dell'innocenza e della colpevolezza, ma che responsabilità nuova posso assumere per l'oggi e per il domani? Vivere queste esperienze ha cominciato a farci capire qualcosa di più della relazione e abbiamo tentato di dire qualcosa sulla relazione che secondo noi ha tre livelli non esclusivi, ma focalizzati:

1. *La dimensione concreta della relazione.* Spazio e tempo condivisi, se non ci fossero, non ci sarebbe relazione e se volessimo fare un passo in avanti rispetto alla condivisione sono uno spazio e un tempo donati reciprocamente

⁴ E' tradizione a Rondine che il primo dei due che compongono la coppia di nemici che giunge a Rondine va ad accogliere l'altro alla stazione.

te e liberamente, una relazione, perché possa dirsi tale, è uno spazio e un tempo donato reciprocamente. Questo lo metto come primo punto perché toglie definitivamente il fantasma e mette nella concretezza l'altro, la sua fisicità, i suoi odori, la sua presenza reale;

2. *La dimensione immaginativa della relazione.* Una relazione, per dirsi tale, mette in contatto la dimensione immaginativa di due soggetti, è diversa dalla fantasia. L'immaginativo è il patrimonio che nasce nel mondo fantastico e spinge sul reale, ha elementi molto concreti e quando funziona è perché l'immaginazione si sporge verso la dimensione concreta in maniera corretta e ci si trova tutti nello stesso spazio, nello stesso luogo, si prende la stessa via. Per dirla in modo psicoanalitico, l'altro è quasi inattingibile e lo raggiungo passando una zona buia e vuota di angoscia oppure l'altro è immediatamente attingibile per un'indole interna, relazionale? Io sono fatto per trovare la relazione? Noi siamo continuamente esposti alla dinamica fra ciò che ci immaginiamo e ciò che avviene, è una condizione permanente che avviene per ogni aspetto della nostra vita ed è molto faticoso;
3. *La dimensione inconscia della relazione* che è sempre presente e preme in modo diverso in ciascuna persona e, quindi, in ogni relazione.

È come se queste tre dimensioni fossero continuamente interagenti e lo spazio concreto subisce continui aggiustamenti tra l'immaginario e l'inconscio e il concreto, infatti, si allontana o si avvicina in base a come vivo l'altro e la relazione. Don Virgilio ha detto una cosa bellissima, "reggere l'urto", è proprio questo. I nostri giovani nemici non reggono l'urto o cercano di reggerlo o lo reggono perché sono in uno spazio terzo che garantisce la possibilità che l'urto non abbia effetti devastanti.

La relazione è invalicabile, non si arriva alla pace se non si passa dalla relazione, per questo non ha senso fare incontrare le persone e basta, bisogna aver cura e costruire la relazione. In questo c'è un forte richiamo al tema educativo, nei sistemi scolastici, a livello formativo, perché la dimensione è quella dell'educazione alle nostre capacità relazionali per poter costruire sviluppo ed evitare la degenerazione del nemico.

Fino a qui abbiamo fissato il tema della relazione, due soggetti che iniziano a donarsi spazio e tempo su tre livelli: concreto, immaginativo e inconscio e, mescolando incessantemente questi livelli che si allontanano e si avvicinano, la relazione viene messa ad una distanza tale perché l'urto possa essere sopportato. Urto vuol dire conflitto, come dice l'etimologia latina, noi diciamo "stare nel conflitto" che vuol dire sopportare l'urto del conflitto.

Quando il conflitto cresce, cosa cresce? Non cosa compare, ma cosa cresce? Il dolore. L'introduzione di Don Virgilio contiene la matrice spirituale

che sto cercando di fare, cioè tutti noi siamo programmati per evitare il dolore, perché il dolore contiene molte sensazioni spiacevoli. Chi evita il dolore ha più probabilità di sopravvivere, perché nel dolore ci si muore dentro, si può morire di dolore. La vita è depotenziata dal dolore. Evitare il dolore, vuol dire evitare il conflitto, perché l'urto porta il dolore. C'è una soglia personale al di sopra della quale o al di sotto della quale si avverte o meno il dolore, ma indipendentemente dall'avvertirlo o meno, il dolore c'è e così abbiamo fatto un'operazione che se da un lato ci ha salvato, dall'altro ci ha incastrato, perché nulla nella vita esiste senza dolore. Infatti se decliniamo il dolore in senso ampio, come nella fatica, esso è passaggio necessario per ottenere delle cose belle nella vita di tutti i giorni. Questo dolore, che è un grande contenitore di parole a partire dal banale fastidio al dolore acuto, il dolore è una variabile continua della vita, non è che siccome le concettualizzazioni del dolore ci aiutano a capirlo, a dare nomi al dolore, tolgono il fatto che il dolore sia una variabile continua, non discreta. Questo conflitto che produce dolore, cosa fa? Provoca la difesa dal dolore, da una parte allontana la relazione, perché percepisco che la presenza dell'altro, in quel momento, aumenta il dolore, quindi, allento, perdo la relazione e il lavoro continuo tra quello immaginativo e quello inconscio cominciano a produrre, sulla base del dolore, un diverso modo di immaginarmi l'altro e la nostra relazione e fanno riemergere altri eventi dolorosi. Questo continuo lavoro tra l'immaginativo e il reale provoca dolore e porta ad un allontanamento della relazione e questa continua oscillazione della percezione dell'altro è come se diventasse più difficile, l'altro viene distorto, non è più percepito per quello che è, ma l'elemento doloroso è ciò che mi fa rileggere la presenza dell'altro, il suo allontanamento, la sua trasformazione e deformazione. Un secondo livello riguarda la durata del dolore che è un po' come una sorta di artrosi psichica, ossia il dolore porta alla calcificazione di quel meccanismo fluido in cui la relazione si interroga sull'immaginativo e sul vissuto. L'altro viene visto come portatore di dolore, di una minaccia verso di me, questa dimensione viene ancora più affermata e i livelli immaginativi che si spingono sempre sul futuro, cosa fanno? Proiettano sull'altro cose che l'altro non ha, siamo al livello del miraggio. Che cosa è il miraggio? È un fenomeno ottico per cui si attribuiscono cose che non esistono o si tolgono cose che esistono. L'altro sta diventando un miraggio, elementi che esistono vengono trasformati o vengono abbandonati per elementi che non esistono o che nascono dai miei dolori e dalla mia immaginazione, in qualche modo è un meccanismo semplice, difensivo proiettivo.

Se continua la sensazione di dolore arriviamo al terzo livello, l'altro sparisce

e compare una sorta di maschera, un fantasma, io non parlo più all'altro, ma parlo alle mie immaginazioni, ai miei dolori e agli elementi ormai selezionati dell'altro che sono percepiti da me come una minaccia. Questa dimensione invisibile, ma reale, ha la funzione di una sorta di parete refrattaria: io parlo all'altro, ma ciò che dico mi rimbalza addosso in modo amplificato. Ecco, quindi, che si è instaurato ed insediato il nemico. Non vedo più la persona, ma vedo quello che mi toglie la vita, il gruppo, la cultura con cui nel paese d'origine c'è un conflitto.

Questa è la costruzione del nemico, allora che cosa è il nemico? Non è una persona fisica, ma è una relazione che si è ammalata, è una costruzione a due, è un inganno. Ecco perché noi attraverso il linguaggio ci spingiamo ad affermare che il nemico non esiste, nel senso che una persona non è mai un nemico, esiste una persona violenta, ma non il nemico. Cosa ci guadagniamo in questo modo di pensare? È una grande rivoluzione, perché il nemico è il grande giustificativo di ogni violenza. Nessuna ingiustizia subita giustifica l'azione di una nuova ingiustizia, tuttavia, per rendere questa frase vera, dobbiamo togliere il nemico che rientra come giustificativo di una mia azione violenta. Dobbiamo togliere il nemico perché è un inganno, perché ci allontana e ci rende fantasmi gli uni per gli altri, ci deumanizza, ci disumanizza. È questo il punto dove noi vogliamo arrivare ed è un vero e proprio salto antropologico, culturale e interculturale che stiamo vedendo avendo la fortuna di lavorare con circa venticinque culture diverse e cosa abbiamo fatto per togliere il nemico? Don Virgilio parlava della funzione del serpente per gli ebrei, noi abbiamo chiesto di venire ad incontrare il nemico.

La *mission* che avevamo intuito di Rondine è quella di guardare la persona nel proprio nemico. Proprio come il serpente citato da Don Virgilio, guardando il nemico, quindi, fissando lo sguardo su ciò che ti appare come velenoso e portatore di morte, passi attraverso una dimensione conflittuale, accetti questo dolore e questa fatica e, attraverso esse, arrivi alla salvezza, alla guarigione e ottieni la possibilità di incontrare l'altro. Ciò non ci toglie la possibilità della violenza, ma offre la possibilità di costruire una relazione e contenere la violenza non lasciando che dilaghi, che si organizzi e che, nel suo passaggio decisivo, prenda la categoria del nemico come suo grande giustificativo⁵.

⁵ *Dissonanze in accordo*, video testimonianze di uomini e donne che hanno vissuto a Rondine. <https://www.youtube.com/watch?v=l-HWnuVVfQk&t=538s>

INDICE

Introduzione

Don Roberto Trussardi	pag. 3
Ivo Lizzola	pag. 4
Anna Lorenzetti	pag. 8
Filippo Vanoncini	pag. 11

Lunedì 1 Luglio 2019

COSTRUZIONE DELLA VITTIMA E COSTRUZIONE DEL REO	pag. 15
Don Virgilio Balducci	pag. 17
Francesco Ghia	pag. 20

Martedì 2 Luglio 2019

UNA GIUSTIZIA DI TRANSIZIONE	pag. 33
Don Virgilio Balducci	pag. 35
Claudia Mazzucato	pag. 38

Mercoledì 3 Luglio 2019

COMUNITA', IMMUNITA' E VITA	pag. 55
Don Virgilio Balducci	pag. 57
Sergio Manghi	pag. 59
Paola Gandolfi	pag. 74

Giovedì 4 Luglio 2019

FALLIMENTO DELLA FRATELLANZA, CAPRO ESPIATORIO E COSTITUZIONE DEL REO. IL COMPLESSO DI CAÏN, UNA NUOVA CONCEZIONE DELLA PSICOANALISI	pag. 81
Don Virgilio Balducci	pag. 83
Davide Assael	pag. 85
Gérard Haddad	pag. 98

Venerdì 5 Luglio 2019

DECONSTRUIRE IL NEMICO	pag. 107
Don Virgilio Balducci	pag. 109
Associazione Rondine/ Franco Vaccari	pag. 111

La trascrizione degli atti è stata resa possibile grazie alla collaborazione di:
Marco Di Benedetto,
Bruno Monzoni,
Elena Induni,
Erica Serlini.

Caritas Bergamasca

Via del Conventino 8, Bergamo
Tel. 035 4216400

E-mail caritas@caritasbergamo.it
www.caritasbergamo.it



Caritas Bergamasca

