

# Dignitas

*percorsi di carcere e di giustizia*

N°8 - 2005  
Supplemento a  
**Servir Centro Astalli**  
N° 11 (Novembre) 2005

*Per la difesa della dignità delle  
persone detenute ed ex detenute;  
per una cultura della pena e della  
riabilitazione improntate a umanità,  
diritto, inclusione;  
per il sostegno solidale  
dei progetti di vita "dopo e fuori";  
per una giustizia capace di guardare  
oltre il modello retributivo.*

*Fiducia, fiducia nel mondo,  
poiché quest'essere umano esiste-  
questa è l'opera più intima  
del rapporto educativo.*

*Poiché quest'essere umano esiste,  
l'assurdo non può essere la verità vera,  
per quanto duramente esso ci angusti.*

*Poiché esiste quest'essere umano,  
sicuramente nelle tenebre  
si cela la luce,  
nello spavento la salvezza,  
e nell'ottusità di colui  
che vive assieme a noi  
l'amore grande.  
Poiché quest'essere umano esiste.*

Martin Buber

## **Comitato Scientifico**

Adolfo Ceretti, Francesco De Luccia s.i., Luciano Eusebi,  
Giambattista Legnani, Leonardo Lenzi, Francesco  
Maisto, Alessandro Margara, Claudia Mazzucato,  
Valerio Onida, Antonietta Pedrinazzi

## **Redazione**

Guido Bertagna s.i., Francesco Borroni,  
Antonio Casella, Sergio Segio  
[redazione@dignitas.it](mailto:redazione@dignitas.it)

## **Segreteria di Redazione**

Guido Chiaretti  
[www.dignitas.it](http://www.dignitas.it) - [segreteria@dignitas.it](mailto:segreteria@dignitas.it)

*Pubblicazione a cura della Sesta Opera San Fedele*  
[www.gesuiti.it/sestaopera](http://www.gesuiti.it/sestaopera) - [sestaopera@gesuiti.it](mailto:sestaopera@gesuiti.it)

## **Progetto Grafico**

Tiziano Chiaretti - [www.chiarettitiziano.it](http://www.chiarettitiziano.it)

Supplemento a

## **SERVIR CENTRO ASTALLI**

Mensile di Informazione dell'Associazione  
Centro Astalli per l'Assistenza agli Immigrati  
Via degli Astalli 14/a - 00186 Roma - C.C.P. 19870009  
Reg. Tribunale di Roma n. 297 del 9/6/1995

**Direttore Responsabile: Vittoria Prisciandaro**

**Stampa:** Tipografia Sady Francinetti - Milano

Nel rispetto della legge n. 675/96 sulla tutela delle persone e dei dati personali, la direzione di Dignitas garantisce che le informazioni relative agli abbonati, custodite nel proprio archivio elettronico, non saranno cedute ad altri e saranno utilizzate esclusivamente per l'invio della rivista.

## Sommario



<b>4</b>	<b>EDITORIALE</b>	4
<b>6</b>	<b>TEMI</b>	
	- <i>L'irrisolta ambiguità del punire</i> - M. Pavarini	6
	- <i>La violenza calcistica come problema di ordine pubblico</i> - S. Padovano	16
	- <i>L'esperienza della Commissione della Verità e Riconciliazione in Perù: 1980-2000</i> - G. Citroni	23
	- <i>Ascoltare di nuovo</i> - I. Lizzola	31
	- <i>Deficit istituzionale e società civile globale</i> - M. Magatti	37
	- <i>Che l'odio non ci avveleni l'anima</i> - O. D'Antona	43
<b>50</b>	<b>INCONTRI</b>	
	- <i>Intervista con don Roberto Davanzo - a cura di A. Casella e L. Massari</i>	50
<b>57</b>	<b>IN GALLERIA</b>	
	- <i>La verità, senza ornamenti</i> - E. Alberione	57
<b>62</b>	<b>PIANETA CARCERE</b>	
	- <i>A partire dal "Progetto Margara" di riforma dell'ordinamento penitenziario</i> - F. Maisto	62
	- <i>Curare in carcere o curarsi dal/di carcere</i> - S. Vecchio	70

<b>78</b>	<b>MEDIAZIONE PENALE</b>	
	- <i>Tratti esistenzialisti nella mediazione</i> - M. Pisati	78
<b>84</b>	<b>PAROLE DI GIUSTIZIA</b>	
	- <i>Dalla pace alla giustizia: il perdono</i> - A. Rizzi	84
<b>94</b>	<b>FRAMMENTI</b>	
	- <i>Hand in Hand. Insegnare senza muri</i>	94
	- <i>Convegno gennaio 2006 "Vittime. Fabbrica di pace"</i>	15
	- <i>Corso volontari 2005</i>	95
	- <i>Calendario del Corso volontari</i>	96
	<b>COME ABBONARSI</b>	96

#### HANNO COLLABORATO

Ezio Alberione	<i>Critico cinematografico, operatore del Centro Culturale San Fedele di Milano</i>
Gabriella Citroni	<i>Dottoranda in Diritto Internazionale, Università di Milano Bicocca</i>
Olga Di Serio D'Antona	<i>Deputato al Parlamento</i>
Roberto Davanzo	<i>Direttore della Caritas Ambrosiana</i>
Ivo Lizzola	<i>Professore Associato di Pedagogia della progettazione sociale, Università di Bergamo</i>
Francesco Maisto	<i>Sostituto Procuratore Generale presso la Corte d'Appello di Milano</i>
Mauro Magatti	<i>Professore ordinario di Sociologia, Università Cattolica di Milano</i>
Stefano Padovano	<i>Dottore di ricerca in Sociologia dei fenomeni culturali e dei processi normativi</i>
Massimo Pavarini	<i>Professore Ordinario di Diritto penitenziario, Università di Bologna</i>
Maddalena Pisati	<i>Mediatrice presso Dike, Associazione per la mediazione dei conflitti</i>
Armido Rizzi	<i>Teologo docente alla Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale di Firenze, responsabile del Centro S.Apollinare di Fiesole</i>
Stefano Vecchio	<i>Psichiatra, Direttore del Dipartimento Dipendenze ASL NAI</i>



## EDITORIALE

**C**on la sentenza n. 22161/05 (Cfr [www.dignitas.it](http://www.dignitas.it), Documenti) del 10.06.2005 la Corte Suprema di Cassazione stabilisce che «il regime delle misure alternative alla detenzione in carcere "può" essere applicato anche allo straniero entrato illegalmente in Italia e colpito da provvedimento di espulsione amministrativa operante solo dopo l'esecuzione della pena». Le norme che riguardano le misure alternative «sono dettate a tutela della dignità della persona umana, in sé considerata e protetta indipendentemente dalla circostanza della liceità o non della permanenza nel territorio italiano». Un'eventuale disparità di trattamento normativo sarebbe pertanto contraria ai principi di uguaglianza e al canone della ragionevolezza dettati dalla Costituzione. Si tratta, evidentemente, di una sentenza di grande rilievo, sia per i principi di civiltà giuridica che vi si affermano, sia per gli effetti che potrebbero riverberarsi sul sistema carcerario al cui cronico sovraffollamento il mondo dell'immigrazione dà il contributo più consistente (rispetto agli italiani, gli stranieri sono denunciati 6 volte di più, arrestati 10 volte di più e incarcerati 12 volte di più). A questo mondo si schiude ora, in caso di condanna a pene detentive, la possibilità di accedere alle misure alternative, che «devono essere applicate nei confronti di tutti coloro che si trovano ad espiare pene, inflitte dal giudice italiano in istituti italiani, senza differenziazione di nazionalità, con la precisazione che non esiste incompatibilità tra espulsione da eseguire a pena espiata e misura alternativa volta a favorire il reinserimento del condannato nella società, posto che non è possibile distinguere tra società italiana e società estera e che "la risocializzazione non può assumere connotati nazionalistici, ma va rapportata alla collaborazione fra gli stati nel settore della giurisdizione"».

Uno strumento in più, quindi, e di grandi potenzialità, per correggere alcune delle più macroscopiche storture del sistema dell'esecuzione penale, nel rispetto della Costituzione, delle sentenze della Corte Costituzionale, delle Convenzioni internazionali e delle Regole e Raccomandazioni europee. Da questi contesti ci derivano vincoli, indicazioni, sollecitazioni che ritroviamo - a 30 anni dalla Legge penitenziaria (n. 354/75) e a quasi venti dalla cosiddetta Gozzini (n. 663/86) - nella proposta che ci viene dall'impegno, sempre appassionato e intelligente, di Sandro Margara per la riforma dell'ordinamento penitenziario. Una proposta - Francesco Maisto ne presenta qui le linee essenziali - con la quale sono chiamati a misurarsi non solo gli addetti ai lavori, ma l'intera comunità civile nelle sue molteplici componenti culturali e politiche. Nell'introduzione al suo Progetto, Margara scrive:

«È utile, intanto, un riordino formale, fra norme aggiunte in svariati interventi ed altre ormai inoperanti. Ma ancor più occorre un riordino sostanziale per ritrovare il filo di un discorso unitario, che interventi diversi e spesso contrastanti hanno oscurato. E il filo del discorso è quello che è stato difeso nelle tante sentenze costituzionali succedutesi negli anni, non sempre osservate e rese operative, sentenze che ribadiscono la finalità riabilitativa della pena, enunciata dall'art. 27 della

Costituzione. Ciò che è anche essenziale è di dare coerenza, rispetto alle linee costituzionali, al sistema organizzativo della istituzione penitenziaria. Questa, per vari condizionamenti legati alla storia del nostro paese in questi anni, ha guardato al carcere nei suoi aspetti di sicurezza, mortificando quelli riabilitativi. Occorre tornare a dare spazio e risposte a questi per fare della istituzione penitenziaria ciò che la legge costituzionale e quella ordinaria vogliono. Una ristrutturazione, quindi, del sistema degli istituti e di quello del personale penitenziario, in coerenza con la quale devono: essere riconosciuti i diritti dei reclusi, essere offerti strumenti di garanzia del rispetto degli stessi, essere curata la efficacia degli spazi alternativi alla detenzione, anche al fine di tenere sotto controllo la dinamica di crescita del carcere negli anni più recenti.

Questo è un punto centrale: il numero dei detenuti cresce, mentre il fenomeno propriamente delinquenziale resta sostanzialmente stabile. E ciò accade perché è sempre più estesa e insistente la penalizzazione dell'area che si può chiamare della detenzione sociale, composta da tossicodipendenti, da immigrati, da soggetti non integrati e in condizioni critiche, come malati di mente, barboni, poveri senza alcuna risorsa. Hanno tutti in comune la precarietà della loro condizione, che non si cerca però di rimuovere, aprendo ad essi, al contrario, il carcere nel quale quella condizione non può che peggiorare per diventare, poi, definitiva.

Il sovraffollamento penitenziario è conseguenza di questo: l'area della detenzione sociale ora indicata è pari ai due terzi di tutti i detenuti ed è quella che, in questi anni, è cresciuta e cresce. È necessario trovare una risposta diversa, che riporti il carcere alla sua funzione di luogo della pena, non di registrazione del fallimento di interventi sociali mancati o inefficaci. Per questa via le strutture penitenziarie possono recuperare una reale efficacia, oggi limitata, invece, ad una cattiva gestione custodiale» (Le linee essenziali del progetto e l'articolato integrale, in [www.dignitas.it](http://www.dignitas.it), DOCUMENTI).

Si tratta di avviare un percorso dal penale al sociale contro la dinamica opposta, nella consapevolezza che il riconoscimento dei diritti dei reclusi e il recupero della finalizzazione riabilitativa della pena, presuppongono necessariamente il contenimento dell'area della detenzione sociale e del finora incontrastato sovraffollamento che ne deriva. La crescita della detenzione sociale, la non-risposta della penalizzazione in situazioni che hanno bisogno invece di maggiore attenzione e cura sociale, richiedono urgentemente «un profondo ridimensionamento dell'area della penalità nelle materie che concorrono a formare l'area della detenzione sociale; comunque, una scarcerazione di questa area, aprendola nel modo più efficace possibile alle misure alternative alla detenzione; il recupero di una funzionalità effettiva degli interventi sociali che sono mancati e che tuttora sono insufficienti: più l'intervento sociale si arricchisce e dà risposte adeguate ai problemi e più l'area della penalità si può ridurre e contenere. Ricordiamoci che i problemi sociali che si pongono sono complessi e hanno bisogno di risposte che tengano conto della complessità: la risposta penale è elementare e brutale e, in effetti, una non-risposta». La modifica della normativa penale sugli stupefacenti, e una revisione profonda della legislazione sulla immigrazione, sono i passaggi che la politica deve affrontare con la massima tempestività, se si vuole evitare che la carcerazione sia la risposta alla precarietà sociale da parte di un sistema non più capace di fare a meno della supplenza del sistema penale. L'intervento securitario, che ha sostenuto e sostiene i processi di ricarcerazione in atto, soddisfa soltanto l'emotività e il risentimento dei cittadini, ma non ne affronta e non si fa carico dei problemi reali. La sicurezza è un bene che si acquisisce seguendo percorsi di politica sociale e criminale che presuppongono forte senso di giustizia, lungimiranza, razionalità, attenzione alle esigenze delle fasce più deboli e fragili: percorsi assai lontani da quelli che le ventate demagogiche e velleitarie del securitarismo fanno immaginare come risolutori.

Ambizioso e necessario, il progetto di Alessandro Margara, anche per una ulteriore e conclusiva ragione: «occorreva raccogliere e dare spazio a tutte le voci che si sono levate in questi anni perché il sistema penitenziario cambi in positivo per chi lo subisce: voci di operatori dentro e fuori del carcere, della vasta area del volontariato e di quella della riflessione politica e scientifica in materia. Tutte queste voci esprimono una speranza di cambiamento del carcere.

Bisognava organizzare questa speranza. È quello che si è cercato di fare».



## TEMI

### L'irrisolta Ambiguità Del Punire

Massimo  
Pavarini

1. Nella sua essenza, l'esperienza di educare (o rieducare, risocializzare, emendare, recuperare e reintegrare socialmente, ecc.) chi ha violato la legalità penale si iscrive nel registro ambiguo della modernità, sospeso tra una metafora egemonica e una speranza di liberazione.

È metafora egemonica, nella espressione che vuole che gli esclusi - e quindi socialmente pericolosi - possano essere socialmente (ma soprattutto, politicamente) accettati solo ed in quanto educati alla legalità; è stata anche speranza di liberazione degli esclusi stessi e/o di chi politicamente li ha rappresentati, come fiducia nella socializzazione a quelle virtù che promettono di liberarsi definitivamente dai pericoli di un destino sciagurato per i membri del *lumpenproletariat*. Da un lato, pedagogia (sognata in verità, più che effettivamente realizzata) per una nuova legalità; dall'altro lato, virtuoso percorso (anch'esso in verità immaginato piuttosto che effettivamente praticato) per liberarsi dallo status di *canaglia* e finalmente potere *partecipare* politicamente alla nuova democrazia di massa.

Su questa ambiguità di fondo, si stende la ricca e contraddittoria trama della *prevenzione speciale positiva*. Non esiste esperienza detentiva del mondo occidentale che non abbia visto nella risocializzazione del condannato lo strumento principe di difesa sociale dal crimine; non esiste pensiero progressivo e volontà solidarista che non abbiano inteso la medesima finalità come strada maestra di emancipazione sociale. Ma è una ambiguità che si è costruita prevalentemente intorno a due volontà politiche che sovente sono rimaste solo allo stato di aspirazioni. Due prospettive ideali, radicalmente opposte, di apprezzamento del medesimo bene. In effetti, storicamente, il modello correzionale di giustizia penale non è stato antidoto efficace alla recidiva, come altrettanto raramente la integrazione nella cultura della legalità ha prosciugato l'universo sociale di chi ha continuato a confidare nella lotta individuale, egoistica e illegale piuttosto che in quella collettiva, organizzata e nel tempo legalizzata. Ma tant'è: come idee esse hanno significato molto, hanno fatto parte della storia della modernità.

Questa storia *ideale* di una irrisolta ambiguità tra volontà di egemonia e volontà di liberazione percorre tutta la modernità. All'interno di questa storia, conviene segnare alcune fasi, a noi più prossime, per altro anch'esse ideali nel senso weberiano.

2. Esiste una fase decisiva - di norma quella che si impone negli stati sociali di diritto - che si costruisce sul *paradigma del deficit* nell'interpretazione della esclusione/devianza/criminalità e che quindi proietta una immagine tipologica di *homo criminalis* di stampo positivista. È pericoloso chi ha *meno*, chi ha *deficit*. Deficit fisici, psichici, affettivi, culturali, sociali. Eliminato o ridotto il deficit, eliminata o ridotta la pericolosità sociale. L'evidenza dell'osservazione - nell'inganno proprio di ogni processo autoreferenziale - conferma l'assunto: visitate le carceri e vi troverete sempre e dovunque dei soggetti deboli. La pericolosità sociale dei criminali radica quindi nel loro status d'inferiorità e non nella loro natura malvagia. La strada maestra non può che essere una e una sola: operare per ridurre le differenze sociali.

Nel settore delle politiche penali ciò comporta l'imporsi dello scopo special-preventivo della pena. Una pena medicinale che sia in grado - come un *far-macum* - di aggredire le cause del male, cioè di ridurre ed eliminare i *deficit*. In *primis*: i *deficit* socio-economici. Realisticamente - o idealisticamente? - il primo livello di passaggio dalla illegalità alla cultura della legalità - per chi sia povero - si conquista nell'apprendimento delle virtù parsimoniose di chi vive del proprio lavoro. La cultura della legalità è pertanto passaggio obbligato ad ogni processo di inclusione sociale, che è in primo luogo (ossessivamente) inteso come inclusione nel mercato del lavoro. Il modello di produzione *fordista* arricchisce poi ulteriormente il contenuto di questa retorica, persuadendo a *sinistra* della bontà dell'impresa pedagogica. Se da un lato - dal punto di vista delle necessità di controllo sociale - sono le disciplinate masse operaie che tranquillizzano se messe a confronto con quelle indisciplinate e criminali, dall'altro lato, il processo di integrazione del movimento dei lavoratori nel governo dello stato sociale assicura in termini di partecipazione democratica l'esito della compiuta socializzazione alla legalità. È questa la stagione d'oro - segnata da forte ottimismo - delle politiche di rieducazione attraverso le *pratiche trattamentali*.

La fase sopra descritta ha, in effetti, prima o poi una fine, nel senso che la stessa volontà di includere socialmente attraverso l'educazione alla legalità, da progetto politico si riduce progressivamente a pura ideologia man mano che il progetto si realizza. Con diversa temporizzazione, negli stati sociali di diritto l'egemonia capitalistica da un lato, e l'assimilazione alla disciplina del salario dall'altro finiscono per realizzarsi definitivamente, per farsi insomma realtà definitive. Insomma: i marginali che delinquono - che sono appunto una minoranza - progressivamente mostrano di non avere più neppure loro alcuna necessità di essere educati. Di fatto, il mutamento antropologico è stato storicamente di tali proporzioni che anche chi sceglie l'illegalità alla legalità, è comunque socializzato a quest'ultima, anche perché non esiste altra dimensione possibile, né fattuale né culturale. Certo le norme penali sono ancora e forse di più violate, ma non certo perché esistano soggettività estranee (nel senso di non educate) alla legalità. E pertanto se alla cultura di una legalità storicizzata si è tutti già socializzati, non si vede come si possa contrastare l'illegalità, rieducando a quella legalità cui già si è *addomesticati*.

3. Avvenuto il superamento di quella prima fase, la nuova si apre su un diverso fondamento paradigmatico. L'illegalità penale non rinvia più ad una alterità segnata dal *deficit*, ma ad una normalità attratta dalla ricchezza delle opportunità offerte dalle economie illegali. Che poi queste opportunità offerte dai mercati illegali si mostrino alla lunga diseconomiche per i più, è alla fine di scarso rilievo. Per i più anche le opportunità offerte dai mercati legali risultano sovente poco appaganti. Se l'etica del lavoro diventa borsa retorica anche per il

marginale mondo degli illegali, la stessa ideologia e pratica correzionale finiscono per perdere la propria egemonia sull'esecuzione penitenziaria e sulla stessa penalità. La topica della riforma carceraria non si declina più o prevalentemente nella produzione di uomini utili (in quanto non più pericolosi) e nella elaborazione di pratiche pedagogiche volte all'integrazione. Il carcere scommette quindi sulla sua progressiva estinzione. Che nei fatti estinzione non sarà, ma nella premesse ideali certo lo è stato.

Con gli anni settanta del secolo passato, la riforma penale si orienta nel mondo occidentale verso l'orizzonte della decarcerizzazione, come ad un destino necessario e auspicabile. Deversione processuale, pene sostitutive, misure alternative segnano il percorso riformista e progressivo di "liberazione dalla necessità del carcere". La stessa legge di riforma penitenziaria italiana del 1975 e ancora più la legge Gozzini del 1986 - certo in pietoso ritardo sulle politiche penitenziarie già da tempo avviate in altri paesi - fiduciosamente si cimentano, pur tra mille difficoltà e contraddizioni, nel perseguimento dell'obiettivo del carcere come *extrema ratio*, prima tappa del dissolvimento del dominio del grande internamento penale. L'idea (ripeto: l'idea) della *decarceration*, ancora una volta, è in sé semplice, come apparse semplice quella che ispirò l'invenzione del carcere due secoli prima. Lo scopo dell'integrazione sociale del condannato non necessita più di pratiche correzionali attraverso la privazione della libertà per un *quantum* di tempo determinato, ma attraverso la diretta presa in carico del deviante nella *community*, nel sociale o come amiamo esprimerci in Italia nel *territorio*. Un sociale ordinato e ricco di reti offerte e organizzate dallo Stato del *welfare*.

Il giudizio di affidabilità per meritare *altro* dal carcere non si costruisce più o prevalentemente su un giudizio prognostico di non recidività offerto dal carcere. L'*altro carcere* - cioè la penalità nella libertà - si guadagna per valutazioni di *affidabilità situazionale*. L'*altro carcere* è lo status penale che spetta a coloro che possono essere in ogni caso presi in carico dal sociale, perché più ricchi, o meglio meno poveri di altri, di *capitale sociale*. Oggi in Italia, su 10 misure alternative, almeno 8 sono concesse direttamente dallo stato di libertà, senza alcun assaggio di pena detentiva, senza alcuna osservazione e trattamento penitenziari.

Si presti attenzione al sistema della giustizia penale minorile in Italia, forse il solo sottosistema penale assolutamente coerente tanto alle finalità rieducative, quanto al modello correzionale di giustizia penale. I minori che delinquono già da tempo non finiscono più in carcere o in altre istituzioni segregative. Solo nei primi anni cinquanta del secolo passato, decine di migliaia di minori erano privati della libertà per ragioni penali; oggi a stento solo qualche centinaia. E i pochi che finiscono in istituzioni totali lo sono non perché hanno violato la legge penale più gravemente degli altri, ma solo perché riesce più difficile farsene altrimenti carico. Sono prevalentemente, se non esclusivamente, zingari e figli di immigrati *irregolari*, minori che situazionalmente sono deboli, o più deboli degli altri, di reti sociali efficaci. Il carcere diventa per questi ultimi la sola e pertanto residuale agenzia *assistenziale* possibile.

L'idea - ripeto: l'idea - che la disciplina oramai fosse definitivamente nel *sociale* e che pertanto non necessitasse più di essere coattivamente concentrata negli spazi del carcere, riconosciamolo, fu ed è una apprezzabile idea, soprattutto per il pensiero progressista. E non fu solo un sogno: fu anche, e per alcune decadi, una meta intravista come realistica... quasi a portata di mano. Essa si tradusse, ancorché contraddittoriamente, in azione sociale e politica. Conobbe anche i suoi meritati successi. Pure in Italia dove, per ragioni in tutto analoghe a quelle sopra riportate, una legge decretò di autorità la chiusura degli ospedali psichiatrici. La penalità nella libertà, in molti contesti occidentali, ha

un peso quantitativo superiore a cinque volte quello della penalità attraverso la privazione della libertà.

L'epoca d'oro della decarcerizzazione - ovvero dello scambio disciplinare tra istituzione totale e *territorio* - progressivamente si alienò dall'idea che la sola integrazione possibile fosse quella che passa attraverso la disciplina nel carcere. E coerentemente si allontanò da quella originaria ossessione disciplinare, nel senso che essa sempre più apparve come insensata perché storicamente superata. La socializzazione della marginalità nello stato sociale si cementa oramai sull'imperativo del *to care*, del farsi carico della problematicità sociale in termini oramai solo o prevalentemente assistenziali. Il sofferente psichiatrico, il giovane tossicodipendente, il *drop out*, il piccolo illegale metropolitano, possono oramai essere normalizzati attraverso la rete dei servizi, con un investimento aggiuntivo di capitale sociale, confidando anche - e questo fu un imperdonabile errore, ma appunto col senno di poi - che l'area della marginalità sociale dovesse progressivamente restringersi nel tempo.

Sappiamo oggi che le cose sono andate in una direzione ben diversa.

4. La terza fase *ideale* è quella del presente. Essa è segnata dal passaggio dalla retorica e dalle prassi del *wel-fare* a quelle crudelmente ma realisticamente definite del *prison-fare*. La crescita della *moltitudine* degli esclusi - tanto dal mercato del lavoro garantito quanto dal banchetto assistenziale offerto da un sempre più povero capitale sociale - politicamente rende sempre più irrealistico il progetto di un ordine sociale attraverso l'inclusione. È la stagione del declino miserevole dell'ideologia rieducativa e dell'emergenza e seguente trionfo delle politiche di controllo sociale che si fondano sulla fede nelle prassi di neutralizzazione selettiva, del tutto coerenti con il linguaggio della guerra.

Sappiamo che le società sembrano atteggiarsi in due modi opposti di fronte a chi è avvertito come pericoloso: o sviluppando un atteggiamento cannibalesco, cercano di fagocitare chi è socialmente sofferito in termini di ostilità, nella speranza così di neutralizzarne la pericolosità attraverso l'inclusione nel corpo sociale; o esasperando le pratiche di vero e proprio rifiuto *atropemico*, vomitando fuori di sé tutto ciò che è socialmente inteso come estraneo. E la nostra società della post-modernità, nella definitiva crisi dello stato sociale di diritto, si costruisce sulla pratica diffusa dell'esclusione sociale. Difficile sul punto non convenire.

5. La scienza penalistica ha ritenuto di potersi liberare dalla insostenibile leggerezza della metafisica - la retribuzione, in altre parole della *meritevolezza del castigo* - per farsi carico della sopportabile pesantezza della prevenzione. Pesantezza sopportabile, però anch'essa ad una condizione: di essere accettata come un *a priori*, che non necessita *in proprio* di essere validato.

Accettare, aprioristicamente, che la pena debba tendere a fini di utilità - ad esempio: rieducare - non comporta, per una scienza del diritto evolutasi in dogmatica, un impegno superiore alle proprie forze. Come sempre, l'importante è trovare un punto, anche un solo punto di appoggio *esterno* su cui edificare l'intera costruzione dogmatica: il resto consegue per stringente rigore deduttivo.

Nella contingenza storica in cui si afferma il definitivo superamento della separatezza tra società civile e Stato, e in cui la volontà democratica di quest'ultimo si pone come produttore e riproduttore dei rapporti sociali, l'obiettivo della integrazione sociale diviene il fine e nel contempo il limite della politica dello stato sociale di diritto. E questa volontà può anche trovare espresso ricono-

scimento costituzionale. Nel nostro sistema giuridico, il secondo capoverso dell'art. 3 della Costituzione è di inequivoca espressività *cannibalesca*: lo Stato si impegna a rimuovere quanto - nei fatti, cioè nella Storia - impedisce il processo di integrazione sociale. Ne consegue come imperativo che anche la pratica reattiva alla disobbedienza debba piegarsi alla inclusione sociale. Ed infatti - forse pleonasticamente - segue "... le pene debbono tendere alla rieducazione del condannato".

Il punto di appoggio *esterno* è trovato e politicamente pare solido. Il rigore deduttivo del dogmatico può quindi fiduciosamente cominciare a lavorare alla nuova costruzione. Dalla teorizzazione delle *necessarie qualità* del bene giuridico, alla concezione normativa della colpevolezza; dai criteri di commisurazione della pena, alla diversa collocazione sistematica delle cause di giustificazione; ecc. Su quel solo punto di appoggio si edifica una *nuova teoria* del reato (e forse anche del processo).

6. Da «*gli uomini furono ritenuti liberi, per essere puniti*» a «*gli uomini furono ritenuti "integrabili nel sociale", per essere puniti*», ed infine «*gli uomini sono ritenuti "eliminabili dal sociale", per essere puniti*», ove - per seguire l'intuizione di Nietzsche - in primo luogo è la necessità (ancora, si direbbe *metafisica*) della pena a dominare. Il resto - la libertà del volere, l'addomesticamento alla virtù, il diritto di escludere il nemico - sono solo forme di una medesima retorica che è quella della prevaricazione che fonda alle radici il *fatto di punire*. Appunto, prevaricazione sempre e comunque, anche quando il diritto di infliggere la sofferenza da parte del Principe ai consociati conosca una legittimazione pattizia. La ineliminabile natura di prevaricazione si radica, infatti, nella funzione *politica* della pena stessa: la qualità afflittiva del castigo legale definisce, quindi, l'effetto di produzione di *deficit* nei confronti del punito, come riduzione di diritti e/o soddisfacimento di bisogni; nel contempo l'azione repressiva deve apparire intenzionale al fine di determinare una relazione di senso - come riprovazione e censura - tra questa e il soggetto passivo; la natura espressiva della pena coglie poi la dimensione simbolica della reazione punitiva volta ad esprimere la pretesa di autorità di chi punisce; essa, infine, si sviluppa in un contesto situazionale come funzione finalizzata alla conservazione di determinati rapporti di potere.

"Un lupo ed un agnello vennero alla medesima fonte; il lupo stava sopra, l'agnello sotto...". Sappiamo come andò a finire: "mi intorbidi l'acqua", "sette mesi fa mi ingiuristi", "tuo padre gravemente mi offese" sono pretesti retorici per dare seguito ad un destino comunque ineludibile: il lupo divorò l'agnello. Fuori di metafora: è la pena (e nel nostro presente interesse di penalisti, quella legale, ma più in generale, la pena come fatto sociale) che comunque *si dà* nella storia; le legittimazioni (e dalla modernità in poi, di tipo utilitaristico, o di *difesa sociale*) non la fondano, nel senso che anche ove vengano - come sono state - invalidate *empiricamente* (e il processo di invalidazione non può che essere quello che si confronta con le funzioni *reali*), la pena comunque *rimane*. Alla fine, si punisce ... a prescindere: ... "e il lupo divorò l'agnello". Questo è il *solo fatto* che - nella storia - non è mai (o ancora) venuto meno.

7. Quanto sopra rapsodicamente descritto, è solamente una storia ideale ... scritta però *a metà*. Essa segue con una certa plausibilità argomentativa solo ove si accetti che il penalista dogmatico sia alla fin fine sempre stato un *utile idiota*, perlomeno tanto *idiota* da avere *in buona fede* creduto che gli scopi della pena non fossero solo retoriche di prevaricazione, ma principi di fondazione del diritto di punire.

Così in effetti non è sempre stato e non sempre è. È innegabile che la tradizione garantista propria della scienza penalistica moderna si sia anche, se non soprattutto, fondata in una prospettiva riduzionista, nel senso preciso di volontà di contenere la violenza delle pene.

Amo rubricare questa seconda metà della storia come quella segnata dal disincanto (possibile effetto della denunciata *cattiva coscienza* dei penalisti?) o, più confidenzialmente, inscrivere nella storia di chi *ha mangiato la foglia* e quindi sta al gioco, ma non si fa ingannare. In effetti è vero: i rapporti con il Potere, storicamente sono sempre stati segnati dall'illusione che il Potere possa essere anche *giocato*. Ovvero che non esiste altra possibilità di resistere al Potere, che sconfiggendolo nel rispetto delle sue regole del gioco. Apparentemente lo scenario di questa altra metà della storia capovolge gli assunti della prima. Le pene legali sono l'opposto funzionale delle pene *private* e di fatto, non la loro espressione pubblicistica. *Lo scopo del diritto penale è pertanto di minimizzare la violenza delle reazioni al delitto.*

La filosofia della penalità moderna si è certamente fondata anche su una *economia della parsimonia*. Un esercizio del castigo vincolato a criteri tanto di auto-limitazione sistemica (quelli garantistici della *pena minima*) che di limitazione extra-sistemica (quelli appunto finalistici della *pena utile*). Come dire che anche la sofferenza legale moderna è stata pensata come capace di sottostare alla logica del risparmio e dell'investimento. E in ciò forse si coglie l'elemento di più radicale contrapposizione con la pena pre-moderna, quella - come ci insegna Foucault - segnata appunto dalle virtù diseconomiche della magnificenza, dell'ostentazione e della dissipazione.

Ma questa immagine - certo, per noi, assai gratificante - del penalista che da consigliere servizievole del Principe, tradizionalmente avvezzo al vecchio mestiere, denunciato da Francesco Carrara <sup>1</sup>, di razionalizzatore delle pratiche del boia, sfida il potere stesso, fiducioso, se non di vincerlo, certo di metterlo in seria difficoltà e pertanto di contenere la sua altrimenti inevitabile ferocia, quanto è storicamente *realistica* e quanto invece è comprensibilmente *ideologica*? Il penalista pensa, o si illude, di giocare il potere del Principe accettando le retoriche di sopraffazione come tali, appunto come *bugie*, ma prendendole *sul serio*. Da qui l'urgenza di scegliere: quale di queste bugie è alla fine e/o contingentemente quella che indebolisce di più il Principe e pertanto limita il suo potere? Quale delle possibili bugie è la più pietosa e quindi *utile* nell'azione di contenimento della violenza punitiva?

Personalmente ho sempre pensato che la simpatia espressa dalla scienza penalistica nei confronti della prevenzione speciale positiva alla fine si radicesse anche nel convincimento che di tutte le bugie, questa alla fine era la più capace di porre ulteriori limiti alla violenza punitiva. Altrettanto personalmente, e da lungo tempo, ritengo che questa scelta *opportunistica* non solo sia stata inefficace rispetto allo scopo, ma sotto alcuni profili addirittura controproducente. Ma, vorrei aggiungere: il problema non sta nella scelta *sbagliata*, quanto nella presunzione che fosse per il penalista importante scegliere.



<sup>1</sup> "L'arte schifosa che chiamossi gius criminale: la quale consisteva nell'insegnare i dettati positivi di legislatori autonomi e crudeli; nel disegnare i modi di circonvolvere un accusato; e le misure per regolare i tratti di corda, e le strette delle tanaglie", Carrara F., VARIETÀ DELL'IDEA FONDAMENTALE DEL GIURE PUNITIVO (1862), in *Opuscoli di diritto criminale*, vol. I, Lucca 1870, p. 180.

8. Una circostanza cui si presta poca attenzione: il sistema penale moderno - nella sua storia *breve* - è stato egemonizzato da retoriche elitarie, nel senso che la legittimazione del diritto di punire - per ragioni di prevenzione - è risultata essenzialmente appannaggio di movimenti culturali e politici minoritari, spesso composti da soli *professionali*, animati sovente da intenti progressisti, che hanno espresso sulla pena un punto di vista di parte. Per quanto di parte e minoritario all'origine, questo punto di vista si è anche storicamente imposto nelle politiche penali, ma più per *astuzia giacobina* che per *condivisione democratica*.

E questa fondazione segna anche irrimediabilmente l'estrema fragilità della costruzione garantista.

In effetti quanto oggi sembra potersi cogliere come elemento nuovo è la perdita progressiva di peso delle élite intellettuali a favore di quelle politiche sulla cultura della penalità. E nei sistemi democratici, forse per la prima volta la penalità diventa oggetto significativo (in alcuni casi persino il principale) dello scambio politico tra elettori ed eletti, tra opinione pubblica e sistema della politica. E in ciò forse è possibile cogliere un profilo di democratizzazione della politica criminale, sia pure nel senso nuovo offerto dalla *democrazia d'opinione*.

L'aprirsi di questo nuovo scenario, libera, mi sembra definitivamente, la cultura penalistica elitaria dall'illusione di potere ancora produrre una cultura della *resistenza*, in qualche modo efficace nell'azione di contenimento del potere di punire.

9. Muore, da tempo oramai gravemente infermo, lo scopo della *specialprevenzione* positiva. E non certo perché questo *nobile fine* non si sia alla fine realizzato storicamente in una *funzione reale* del sistema penale nello stato sociale di diritto. Muore perché - nella irreversibile crisi dello stato sociale di diritto - viene progressivamente meno la prospettiva dell'inclusione sociale. Viene a mancare il punto di appoggio esterno che consente anche ad una bugia di essere (politicamente e culturalmente) plausibile.

Riconosciamolo: non sono certo i penalisti ad avvedersi, per primi, che le cose sono radicalmente mutate nelle *premesse*. Almeno in Italia.

In estrema sintesi nella nostra cultura penalistica nelle ultime tre decadi - da quando cioè in altri contesti è oramai evidente che il mito della risocializzazione non è più culturalmente *presentabile* - si possono segnare quattro distinte posizioni.

Ancora permane una *astorica resistenza neo-retribuzionista*, di ascendenza idealista, che paradossalmente finisce per incontrare il favore anche di chi, e non sono pochi tra i garantisti, opportunisticamente si illude che l'idea di una *pena giusta* tuteli di più di una *pena utile*, inevitabilmente attratta, quest'ultima, alla logica stringente della flessibilità e quindi della incertezza. Da un lato, si sarebbe portati a pensare, lo spirito del vecchio Bettiol è duro a morire; dall'altro lato, a ben intendere, non è tanto la lettura cristiana-integralista del *mondo dei valori* a convincere del primato della retribuzione, quanto una sottocultura *povera* del garantismo. Interessante, se mai, osservare come le tendenze neo-retribuzioniste nella cultura giuridica italiana non abbiano nulla a che vedere con la ripresa neo-retribuzionista riscontrabile ad esempio nella letteratura filosofica e giuridica nei sistemi di *common law*, ove il criterio di meritevolezza del castigo (le teorie della *desert* nella giurisprudenza anglo-americana) è palesemente ancorato al dato sociologico di "ciò che l'opinione pubblica pensa sia il castigo che il colpevole merita".

Una distinta posizione segna poi altri penalisti che ritengono, forse anche per estremo realismo, che la questione dello scopo della pena non meriti poi

una eccessiva attenzione da parte della dottrina. La posizione - ancora imperante nella giurisprudenza costituzionale - favorevole alla lettura *polifunzionale* della pena, si iscrive nel registro di chi utilizza questo mostro di sincretismo come comodo alibi per non prendere posizione. O forse, a sorreggere con più dignità questa posizione, è alla fine un realismo *cinico*: se la pena c'è, a qualche cosa deve pure servire, ma non spetta al dogmatico prendere posizione.

La dottrina penalistica italiana a livello maggioritario rimane però ancora, pur con differenze di accento, al *valore costituzionale* della prevenzione speciale positiva. Intendo e in parte condivido le ragioni *forti* e *nobili* di questa resistenza nel principio costituzionale, nel senso che intendo e in parte condivido le ragioni forti e nobili di questa resistenza *politica*.

Ma è una resistenza che seriamente rischia di svilirsi in patetica nostalgia per qualche cosa che non c'è più. Lo scopo della special-prevenzione positiva fonda la sua plausibilità *logica* ancor prima che *politica* subordinatamente ad una premessa maggiore: se lo Stato sociale di diritto persegue il fine della *integrazione sociale*, allora anche la pena deve (perché *logicamente* può) essere risocializzante.

Ma se nell'agenda politica della post-modernità ad imperare è la finalità della *esclusione sociale*, come è possibile sostenere che, ciò nonostante, il sistema penale debba (quando *logicamente* non può) perseguire il fine della *reintegrazione sociale*? Solo un esempio, per farmi intendere: se la scelta politica *a monte* (premesse maggiore) è di espellere gli immigrati irregolari che hanno delinquito, dopo che hanno scontato la pena, ne consegue - subordinata di primo grado - che *per il 35% dell'attuale popolazione detenuta in Italia la pena non può più essere giustificata come misura di integrazione sociale*, ma solo come misura di *esclusione sociale*.

E l'esempio è quanto mai pertinente: non solo perché è ragionevole pronosticare che a breve gli immigrati in carcere saranno la maggioranza, quanto perché, paradossalmente, gli immigrati che delinquono sono i soli, forse oramai, per i quali la pena potrebbe ancora operare in una logica di integrazione sociale, ma appunto solo se ancora dominasse la premessa politica della inclusione.

Infine, è possibile rintracciare posizioni dottrinarie minoritarie più riflessive. Già agli inizi degli anni ottanta del secolo scorso, la pubblicazione degli atti del convegno LA PREVENZIONE GENERALE DEI REATI a cura di Romano e Stella <sup>2</sup>, avvertiva, pionieristicamente per l'Italia, che le cose stavano cambiando (forse per la prima volta è possibile leggere per mano di dogmatici italiani che il mito della rieducazione era in crisi senza che questo dovesse indulgere a nostalgie *neo-retribuzioniste*) e introduceva nel dibattito le posizioni *funzionaliste* dei teorici della *prevenzione-integrazione*.

Per quanto anche in seguito questa nuova prospettiva sia stata ripresa da molti, essa, alla fine, non si è mai tradotta in un diverso sistema della dogmatica.

**10.** Il *novum* - è evidente - non origina all'interno del discorso dei penalisti, non sorge cioè come mutamento di paradigma scientifico. Ma, a ben intendere, così è sempre stato nella storia del pensiero giuridico. La natura *scientifica* della dogmatica penale non ha nulla a che vedere con quanto Kuhn, ad esempio,



**2** Romano M., Stella F., (a cura di), TEORIA E PRASSI DELLA PREVENZIONE GENERALE DEI REATI, Il Mulino, Bologna 1980.

intende per metodo scientifico. Il *novum* si radica sempre altrove, nel mutamento di senso e di scopo che il sottosistema della giustizia penale subisce all'interno del sistema politico nel suo complesso.

Qui originano e ovviamente divergono due distinte posizioni politico-culturali dei penalisti: c'è chi assume che la scienza penalistica possa (e quindi debba) farsi soggetto autorevole *autonomo* capace di competere con i soggetti della politica, portando avanti la propria idea di giustizia penale; e chi invece seriamente dubita che la scienza giuridica possa pretendere tanto, se non altro, per quanto prima accennato a proposito della scarsa condivisione democratica delle idee dei giuristi. La contrapposizione non è tanto tra *pensiero forte* e *pensiero debole* secondo la lettura di Vattimo (mi auguro che tutti i penalisti condividano che la scienza penale è per eccellenza ascrivibile al *pensiero debole*, altrimenti dovrei sospettare un vero e proprio delirio di onnipotenza!), quanto tra chi ritiene che la Storia di fatto riservi sempre una opportunità politica alle idee dei giuristi come corporazione di scienziati e chi, pessimisticamente, non intende come questo si sia mai dato e possa mai darsi, se non appunto nel ruolo assai subalterno che i giuristi hanno avuto e potranno in futuro sempre avere come consiglieri del Principe di turno.

Ma prendere atto del *novum*, vale a dire la *nuova* politica della esclusione sociale, che cosa significa oggi per la scienza penalista?

**11.** Debbo riconoscere alla intelligenza di Sandro Baratta avere posto chiaramente la questione più di un vent'anni fa, anche se l'amico Sandro così argomentando portava acqua al suo mulino: la sola utopia *concreta* per il *buon* penalista è militare per l'abolizione del diritto penale.

Ma se si può dissentire sull'intenzionalità del discorso, è difficile non condividere la qualità speculativa dell'argomentazione.

Il *novum* della esclusione sociale - *nuovo* come fine manifesto del sistema penale, perché come finalità latente, non solo per Baratta, esso è sempre stato fin dalle origini la funzione del diritto penale - nella scienza penalistica può solo tradursi nell'assumere a modello prescrittivo quanto descrittivamente è nei fatti. Cioè attribuire dimensione di scopo alle funzioni materiali del sistema della giustizia penale.

Le teorie della *prevenzione-integrazione*, da un lato, e quelle della *incapacitazione selettiva* dall'altro, non sono, all'origine, teorie giustificative della pena, ma modelli descrittivi e poi esplicativi - e pertanto sociologici in senso proprio - della pena stessa.

Nei fatti, il sistema penale, è "gazzetta della moralità media" nella sua dimensione di insieme di tabù e, nel contempo, pratica di *neutralizzazione selettiva* di soggetti pericolosi nella fase della sua esecuzione.

Più di un secolo fa, il padre della sociologia, Durkheim, senza dover fare ricorso alle *inutilmente complesse* astrazioni della scuola sistemica tedesca contemporanea, aveva riconosciuto al sistema penale queste funzioni effettive: rassicurare l'opinione pubblica e produrre pertanto coesione sociale, da un lato, e eliminare alcuni ritenuti pericolosi socialmente, dall'altro lato. Sappiamo come Durkheim ritenesse tutto ciò una fase in via di superamento, confidando che nel processo di divisione sociale del lavoro la coesione sociale potesse realizzarsi diversamente. Ma lucidamente comprese che il sistema penale, nella sua ormai arcaica vetustà, a questo solo servisse.

La profezia del superamento della giustizia penale non si è avverata; ma

quella intuizione esplicativa permane inossidabile al pensiero critico contemporaneo. È solo nella pratica della esclusione sociale di alcuni, che il sistema di giustizia penale può produrre più inclusione della maggioranza.

Chi assume la pratica della esclusione selettiva attraverso il sistema penale come scopo di legittimazione del sistema stesso, assume questa realtà come unica e possibile normalità. E pertanto trasforma una funzione *materiale* in legittimazione dell'esistente.

A questo proposito Baratta definiva le teorie giustificative della prevenzione-integrazione e della incapacitazione selettiva come teorie *tecnocratiche*. Esse dicono il *vero* e non possono essere contraddette dalla realtà e pertanto non sono *ideologiche* in senso negativo. Ma esse nel contempo negano per il sistema penale qualsiasi possibilità di aprirsi ad una diversità distinta da questa realtà. Per il pensiero abolizionista e riduzionista radicale questo è sufficiente per "cercare qualche cosa di meglio del sistema penale".

## VITTIME. FABBRICA DI PACE

a cura di

CENTRO CULTURALE SAN FEDELE

DIGNITAS. PERCORSI DI CARCERE E DI GIUSTIZIA

SESTA OPERA SAN FEDELE

**Seminario** - Venerdì **27 gennaio 2006, 9.30-18.30**

**Convegno** - Sabato **28 gennaio 2006, 9.30-18.30**

presso

AUDITORIUM SAN FEDELE

Via Hoepli 3/b - 20121 Milano

RELATORI INVITATI

Olga D'Antona

Marcello Flores

Piero Stefani

Gustavo Zagrebelsky

Parents Circle (Gerusalemme)

COORDINA

Adolfo Ceretti

Per informazioni: [dignitas@sanfedele.milano.it](mailto:dignitas@sanfedele.milano.it)



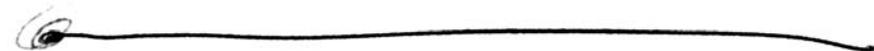
**La  
Violenza  
Calcistica  
Come  
Problema  
di Ordine  
Pubblico.  
Una  
Ricognizione  
Dei  
Modelli  
Normativi  
E  
Sanzionatori**

Stefano  
Padovano\*

In Italia, le risposte per arginare il fenomeno del tifo violento riguardano da sempre l'adozione di misure di ordine pubblico e di controllo sociale. Non si è mai pensato che per limitare i comportamenti violenti potesse essere necessario introdurre anche strumenti di intervento sociale, con politiche mirate non tanto a controllare e a reprimere, ma in grado di analizzare le cause della violenza tra i tifosi del calcio; e di incidere, attraverso un lavoro di lungo periodo, sulle origini che stanno alla base di certi comportamenti.

Una conoscenza approfondita del fenomeno, infatti, porterebbe alla luce un universo variegato e contraddittorio, portatore di valori ed energie, di cui la violenza espressa in occasione delle partite calcistiche non rappresenta che uno degli aspetti del fenomeno <sup>1</sup>. L'applicazione di una politica di intervento sociale ha consentito, tramite l'ausilio e la mediazione di alcune agenzie sociali, di attivare un dialogo tra tifosi autorganizzati e istituzioni, premessa indispensabile per generare un clima di maggiore distensione nelle aree più calde degli stadi. Penso, ad esempio, alle esperienze radicate da lungo tempo in alcuni altri paesi europei: alla Germania, con l'esperienza dei Fanprojekte, al Belgio con il progetto dei Francoaching; e alla stessa Inghilterra, in cui ha avuto ragione d'essere l'esperienza della Football Supporter Association.

In Italia, però, almeno per ora, continua a prevalere una logica di contrapposizione, delegando alle sole Forze dell'Ordine il compito di contenere e reprimere il tifo violento <sup>2</sup>. Con quale risultato? Ad oggi, quello di aver registrato maggior tensione intorno ai campi da gioco, indotta da un'esasperazione del conflitto, sia tra i gruppi ultrà delle opposte tifoserie, che tra ultrà e forze dell'ordine. Le strategie di con-



\* è Dottore di ricerca in "Sociologia dei fenomeni culturali e dei processi normativi". Attualmente è docente a contratto per gli insegnamenti di "Sociologia della devianza" e "Sociologia delle migrazioni" presso diversi Master Universitari.

**1** Per quanto riguarda il caso italiano, si veda in questo senso il pionieristico lavoro di A. Roversi, CALCIO, TIFO E VIOLENZA, Il Mulino, Bologna 1992. Dello stesso autore rimando anche alla lettura di: IL SOCIOLOGO E L'ULTRÀ, in V. Marchi (a cura di), Ultrà. LE SOTTOCULTURE GIOVANILI NEGLI STADI D'EUROPA, Koiné, Roma 1994. Sull'analisi dei rituali autocelebrativi e le manifestazioni coreografiche di cui è protagonista il tifo delle "curve" degli stadi si segnala la lettura di: A. Dal Lago, DESCRIZIONE DI UNA BATTAGLIA. I RITUALI DEL CALCIO, Il Mulino, Bologna 1990, e ancora A. Dal Lago, R. Moscati, REGALATECI UN SOGNO. MITI E REALTÀ DEL TIFO CALCISTICO IN ITALIA, Bompiani, Milano 1992. Del sottoscritto si veda: L'ONORE PERDUTO DELLA BANDIERA. IL CASO DEI GRUPPI ULTRAS, in G. Piazzini C. Baraldi (a cura di), COSTRUZIONI SOCIALI DEL GRUPPO, Quattroventi, Urbino 1996, pp. 165-175.

**2** Malgrado non esista un'analisi storico-sociale sui saperi e le pratiche di ordine pubblico nell'approccio della Polizia con le tifoserie del calcio, alcuni frammenti sulla questione sono stati affrontati sfumatamente in: D. Della Porta, H. Reiter, POLIZIA E PROTESTA. L'ORDINE PUBBLICO DALLA LIBERAZIONE AI "NO GLOBAL", Il Mulino, Bologna 2004 e in forma più approfondita nel saggio di R. De Biasi, POLIZIA E ORDINE PUBBLICO NEGLI STADI DI CALCIO, in "Polis", X, 3, 1996.

trollo adottate hanno portato, da una parte, ad una militarizzazione degli stadi trasformando gli stessi in luoghi più simili a bunker che a spazi di intrattenimento, mentre dall'altra, hanno registrato l'aumento delle misure repressive rivolte a contrastare eventuali comportamenti di devianza o intolleranza sociale<sup>3</sup>.

Proviamo ad abbozzare una minima analisi tecnica delle misure di carattere legislativo fino ad oggi utilizzate per contrastare il fenomeno della violenza.

### UNO SGUARDO AL FENOMENO

Nel nostro paese, ogni settimana vengono impiegati circa 10.000 uomini per il controllo dell'ordine pubblico in occasione delle manifestazioni sportive. Le stazioni ferroviarie, i caselli autostradali, le strade che conducono agli stadi sono già presidiate molte ore prima dell'inizio della partita. I tifosi ospiti che giungono in città, sia con i treni speciali che con gli autobus (talvolta anche con le auto private), vengono presi in custodia e accompagnati fino ai campi di gioco. Spesso, poi, i tifosi in trasferta sono scortati fin dalle città di partenza. Questa strategia di controllo, che risulta efficace nelle partite ad alto rischio di incidenti, spesso è applicata anche per quelle di minor rilievo, limitando molto la libertà di movimento di quei tifosi che, invece di entrare subito allo stadio, preferirebbero girare per la città insieme alle tifoserie amiche.

Le forze dell'ordine sono schierate in buon numero anche all'entrata degli stadi per perquisire i tifosi, con lo scopo di impedire l'introduzione di armi improprie, oggetti contundenti, striscioni offensivi ecc. Solitamente, però, non vengono trovate armi, ma ci si riduce a sequestrare quintali di monetine e di accendini che, se nelle partite a rischio possono essere utilizzati come oggetti da lanciare contro il settore degli avversari o in campo, normalmente svolgono le funzioni per le quali sono generalmente utilizzate. Anche all'interno degli stadi è ben visibile, nei punti chiave (cioè a ridosso delle due curve), la presenza di schieramenti di polizia in assetto da combattimento. Un presidio massiccio delle forze dell'ordine, se poi relativamente giustificato rischia di innalzare il livello di tensione sugli spalti. A ciò si aggiungono altre misure restrittive che, seppur non standardizzate, possono essere impartite in base alla volontà dei funzionari di Polizia presenti solitamente nel settore riservato alle tifoserie ospiti.

Inoltre, gli stadi italiani, nelle loro progressive ristrutturazioni, per rispondere alle esigenze di controllo delle tifoserie e di rigida divisione dei settori, si sono trasformati in luoghi simili a bunker: entrate anguste delimitate da barriere, transenne ed altri ostacoli che, se funzionali ad accertare il corretto controllo dei biglietti e le successive perquisizioni, possono rappresentare un vero pericolo nei momenti di emergenza in cui la gente è costretta a sfollare velocemente. Le alte recinzioni poste a separare i vari settori dello stadio, le reti di protezione e i fossati che dividono le gradinate dai terreni di gioco, insomma tutte quelle misure che dovrebbero garantire la sicurezza delle persone e dei giocatori in campo, ma che possono diventare letali nei momenti di panico collettivi (ad esempio: in seguito ad incendi, a black-out elettrici, al cedimento di una parte



**3** Sulle trasformazioni attraversate dal tifo organizzato in Inghilterra si vedano i saggi di: P. Mignon, LIVERPOOL, OVERO "ADDIO ALLA KOP", e quello di L. Crolley, IN CASA E IN TRASFERTA: I TIFOSI DEL LIVERPOOL E I CAMBIAMENTI NELLA CULTURA CALCISTICA, entrambi contenuti in R. De Biasi (a cura di), YOU'LL NEVER WALK ALONE. IL MITO DEL TIFO INGLESE, Shake Edizioni, Milano 1998, pp. 51-93

delle strutture o per via delle intemperanze dei tifosi stessi), sembrano essere diventati gli elementi costitutivi degli impianti sportivi italiani. Per concludere, a fronte di una situazione caratterizzata ancora da numerosi episodi violenti, riteniamo che, qualora non sia strettamente necessario intervenire per sedare disordini, un atteggiamento più discreto e meno invasivo da parte delle Forze dell'Ordine - e in alcuni casi specifici anche una maggior sensibilità - possano contribuire a rendere meno teso il clima all'interno degli stadi.

Se questo sforzo fosse accompagnato da una politica di intervento sociale nelle curve, dall'avvio di un dialogo tra le associazioni di tifosi e le istituzioni, certamente anche gli stessi tifosi organizzati potrebbero fare la loro parte al fine di temperare un clima ad oggi troppo infiammato. Tutto ciò accade mentre in Inghilterra, da almeno un decennio, i tifosi si sono ritrovati a dover adattare i loro riti collettivi, così intimamente associati alla cultura di gradinata, a stadi dotati esclusivamente di posti a sedere; a dovere fare i conti con il rialzo dei prezzi dei biglietti; livelli sempre maggiori di commercializzazione e timori rispetto all'imborghesimento del calcio <sup>4</sup>.

#### PER UNA PANORAMICA STORICO-NORMATIVA

Negli ultimi 15 anni, per far fronte all'emergenza della violenza calcistica e sportiva, il Parlamento ha emanato ben 4 differenti Leggi Speciali. La prima risale al 1989 ed è la legge quadro n. 401 del 13 dicembre, diretta alla: "tutela della correttezza nello svolgimento di competizioni agonistiche". In questa legge, tra le disposizioni dedicate alla prevenzione della corruzione sportiva, l'articolo 6 introduce la cosiddetta diffida, vale a dire: il divieto di accedere per un anno ai luoghi ove si svolgono competizioni agonistiche. Si tratta chiaramente di uno strumento preventivo, destinato ad essere irrogato prima che un reato venga effettivamente commesso. Lo dimostra l'Autorità preposta all'irrogazione della diffida, che non è il Tribunale ma "l'Autorità di Pubblica Sicurezza", vale a dire la Questura. Il provvedimento può colpire persone non solo condannate, ma anche *denunciate* per "aver preso parte attiva ad episodi di violenza in occasione o a causa di manifestazioni sportive o che nelle stesse circostanze abbiano incitato o inneggiato alla violenza".

La discrezionalità riconosciuta alla Questura è notevole. Questa infatti può imporre la diffida anche a chi sia solo denunciato per tali fatti ed essere quindi del tutto innocente. Si noti: è la polizia che decide chi denunciare, è la stessa polizia che decide chi, tra i denunciati, potrà essere diffidato. Una *doppia discrezionalità*, prima posta in relazione alla denuncia e poi all'irrogazione della diffida. Si tratta evidentemente di uno strumento deterrente nelle mani delle forze dell'ordine che garantisce un margine di manovra da utilizzare non tanto contro gli autori reali di episodi di violenza sportiva, quanto contro coloro che recano particolari problemi perché segnalati tra i più assidui frequentatori delle tifoserie. L'applicazione pratica dell'istituto spesso ne è una conferma.

Oltre a ciò, gli stessi presupposti per l'irrogazione della diffida appaiono estremamente elastici e di non precisa definizione: è sufficiente che una perso-



<sup>4</sup> C.f.r. L. Crolley, *IN CASA E IN TRASFERTA: I TIFOSI DEL LIVERPOOL E I CAMBIAMENTI NELLA CULTURA CALCISTICA*, in R. De Biasi (a cura di), *YOU'LL NEVER WALK ALONE. IL MITO DEL TIFO INGLESE*, op. cit., pp. 77-78.

na sia segnalata per un comportamento che è qualificabile come "incitamento, inneggiamento o induzione alla violenza" che, senza essere né denunciata né condannata, può incorrere nel divieto d'accesso allo stadio.

A rendere ancora più restrittivi i termini della legge è il cosiddetto "Decreto Maroni", convertito poi nella Legge n° 45, del 24 febbraio del 1995, che estende il divieto di accesso anche ai luoghi circostanti gli impianti sportivi ed introduce l'obbligo di presentarsi al comando di polizia quando si svolgono le gare sportive per le quali vale la diffida. Grazie al "Decreto Maroni", ora, con l'irrogazione della diffida, il Questore può quindi imporre anche l'obbligo di presentarsi al comando di polizia nei giorni e nelle ore in cui si svolgono le gare sportive per le quali vale la diffida. Quest'obbligo risulta particolarmente pesante, e per non incorrere in censure di costituzionalità il legislatore ne ha previsto un meccanismo di controllo giudiziario. La prescrizione di presentarsi deve infatti essere comunicata, a pena di decadenza, dal Questore al Pubblico Ministero presso la Pretura ed entro le successive 48 ore essere convalidata dal Giudice per le Indagini Preliminari. Contro la convalida è possibile il ricorso in Cassazione, ricorso che peraltro non ha effetto sospensivo. Si intuisce che i brevissimi spazi temporali concessi al Giudice e la mancata previsione di una udienza alla quale possa intervenire la persona colpita dal provvedimento, assistita da un difensore di fiducia ("assenza di contraddittorio") riducono il controllo giudiziario a poco più di una formalità. Il Giudice non è nella condizione di disporre di tutti gli elementi di fatto relativi al caso e potrà basare la sua decisione solo sui rapporti di polizia. Il "Decreto Maroni" eleva il limite massimo di pena per la violazione: si passa infatti da dodici a diciotto mesi, prevedendo anche l'arresto immediato per il mancato rispetto della diffida (ma non dell'obbligo di firma).

Il quadro delineato conferma la tendenza del sistema italiano a prevenire le conflittualità sociali, attraverso una progressiva estensione della criminalizzazione verso quei comportamenti anticipatori di fatto-reato. Questa tendenza risulta oggi aggravata dalla necessità del sistema politico di *mostrarsi forte* a fronte di situazioni emergenziali alimentate da campagne condotte dai mass-media. Infatti, negli ultimi tre anni, a fronte di episodi violenti che hanno avuto grosso risalto sui mass-media, sono state immediatamente emanate altre due leggi emergenziali di carattere fortemente repressivo. La prima (nr. 77 del 2001) ha innalzato da uno a tre anni il limite di divieto d'accesso agli stadi; ha inasprito le pene per fatti violenti connessi alle manifestazioni sportive; ha, infine introdotto reati specifici in occasione di eventi sportivi e il rito del processo per direttissima. Con la Legge 88 del 2003, infine, è stato introdotto l'arresto in flagranza differita: la possibilità cioè di arrestare sul fatto una persona - sulla base di documentazione fotografica o filmata - per un reato anche se lo stesso è stato compiuto fino a 36 ore prima.

#### **ALCUNE RIFLESSIONI SUI RECENTI MODELLI NORMATIVI E SANZIONATORI**

In base alle modifiche apportate dal legislatore alla legge 401/1989 (si vedano in particolare gli articoli 6 e 8 della stessa), e alle nuove norme entrate in vigore con l'approvazione della legge 88/2003, il clima negli stati italiani è decisamente peggiorato. Le tensioni e i conflitti tra le frange organizzate del tifo calcistico non accennano a diminuire, ma anzi; al contrario, negli ultimi due anni si registra una nuova ondata di violenze fuori e dentro gli stadi, sebbene il controllo esercitato dalle autorità di pubblica sicurezza e la diffusa installazione dei sistemi di video sorveglianza siano diventati due tratti essenziali e indispensabili nella gestione dell'ordine pubblico. L'idea di fondo è che l'approccio delle

autorità di pubblica sicurezza nei confronti delle masse contigue alle manifestazioni calcistiche italiane risente delle strategie, delle pressioni e delle aspettative che convergono e si intersecano con le sfere del potere politico, dei gruppi di interesse e del sistema mediatico che ne alimentano la complessità. A questo punto, sarebbe opportuno valutare attentamente anche l'operato di altri importanti attori sociali, quali sono le forze dell'ordine. Come è documentato nelle pochissime indagini sul tema, il paradigma della *soft policing*, cioè l'applicazione di una strategia di intervento di tipo persuasivo e fondata sulla mediazione tra i gruppi di tifosi organizzati e le forze dell'ordine, non solo è stata realizzata soltanto in casi eccezionali <sup>5</sup>, ma da parte degli operatori delle forze dell'ordine il suo uso non è mai stato concretamente preso in considerazione. L'intervento della polizia richiede un grandissimo impiego di energie e di risorse [...]. Dentro lo stadio le due tifoserie sono tenute a distanza spesso costruendo dei corridoi (*spicchi* di stadi vuoti) che separano i potenziali avversari. Cordoni di polizia si formano accanto ai tifosi della squadra *di casa* e ai bordi di campo.

Gli agenti sono attrezzati in maniera visibile per l'ordine pubblico, con caschi, manganelli, e divise protettive. Ai bordi del campo si collocano anche le unità cinofile. Laddove è possibile, i tifosi della squadra ospite vengono rinchiusi in un settore dotato di alte barriere antisfondamento: l'intervento è volto infatti a evitare il contatto tra le due tifoserie, mentre vengono tollerati i lanci di materiale di vario tipo (monete, ma anche bottiglie di plastica piene di acqua e pezzi di sanitari sradicati dai bagni). L'attenzione a separare le due tifoserie caratterizza anche l'intervento esterno allo stadio, prima e dopo la partita. In questo caso, polizia e carabinieri presenti in materia massiccia e in assetto da combattimento, prelevano i tifosi della squadra ospite alle stazioni ferroviarie e ai posteggi di pullman, li inquadrano fra cordoni di polizia che chiudono il gruppo sui quattro lati, e li scortano all'ingresso ospiti, dove i tifosi passano una sommaria perquisizione <sup>6</sup>.

Ad oggi, mentre la stagione calcistica 2004/2005 si è appena conclusa, il governo ha firmato tre nuovi decreti legge che hanno l'obiettivo di migliorare la tutela e le qualità della sicurezza negli stadi italiani. Le misure normative che entreranno in vigore dal prossimo campionato prevedono l'introduzione di strumenti tesi a rinforzare il *pacchetto anti-violenza* che va ad aggiungere un altro tassello al mosaico già presente negli ultimi anni. Procedendo per gradi, possiamo immaginare uno scenario di questo tipo: dai prossimi mesi, si potrà fare ingresso in uno stadio per assistere ad un incontro di calcio solo se in possesso di un *biglietto nominativo*, il quale consentirà l'elaborazione di una banca dati e quindi di una schedatura generale e rigorosa del pubblico presente. Ciò troverà applicazione in tutti gli impianti sportivi con capienza superiore ai 10.000 posti. All'interno dello stadio, ognuno sarà sottoposto ad un sistema di controllo mediante l'utilizzo di sofisticati mezzi di video-sorveglianza tecnologica, in gra-



<sup>5</sup> La prima e unica esperienza di mediazione sociale tra due tifoserie della stessa città, e opposte da storiche rivalità, nasce in seguito ad uno sforzo compiuto dalla Commissione Stadio promossa dal Comune di Genova in seguito agli episodi di violenza scaturiti dagli scontri di strada che hanno visto protagoniste le avanguardie del tifo organizzato delle due squadre genovesi. Una ricostruzione di quanto è accaduto in quell'esperienza si trova in: P. Coccia, UN'IMPRESA DEGLI ULTRÀ, ERI, Roma 2004.

<sup>6</sup> Citato in D. della Porta, H. Reiter POLIZIA E PROTESTA. L'ORDINE PUBBLICO DALLA LIBERAZIONE AI "NO GLOBAL", op. cit., pp. 300-301.

do di poter vigilare su tutto ciò che accade dentro gli impianti sportivi e nelle zone limitrofe o esterne al campo di gioco. La supervisione dei filmati, per mano delle autorità di pubblica sicurezza, consentirà di operare eventuali arresti in flagranza differita, cioè a distanza di 36 ore dalla registrazione dei fatti.

Per la prima volta, poi, si aggiunge una novità di rilievo: ogni società calcistica, oltre a conformarsi obbligatoriamente alle nuove disposizioni governative di comune accordo con il Coni e la Figc, sarà chiamata a dotarsi della presenza di una squadra di accompagnatori privati (*steward*) istituiti ad hoc; che hanno il compito di garantire il "controllo e l'indirizzamento" del pubblico sugli spalti ma senza essere investiti delle funzioni del pubblico ufficiale. In ultimo, e in contro tendenza rispetto alle tecniche utilizzate in Inghilterra, paese in cui sul terreno delle norme anti-violenza si sono ottenuti significativi risultati, sarà presto in arrivo la presenza di barriere protettive irte e invalicabili che hanno lo scopo di porre l'accento sulla separazione tra il terreno di gioco e le gradinate. Questi ultimi, inoltre, saranno tenuti a debite distanze mediante la progettazione di parapetti dissuasori e da un fossato di due metri e mezzo che avrebbe lo scopo di tenere lontani gli invasori.

Malgrado le disposizioni a cui abbiamo fatto cenno siano al vaglio del Garante della Privacy (si pensi, in primo luogo, all'innumerabile uso di dati personali che deriverebbe dall'introduzione dei biglietti nominali), per ciò che riguarda le riprese mediante i sistemi di videosorveglianza e la loro estensione anche all'esterno degli stadi (stazioni ferroviarie, aree di sosta, ecc.), le disposizioni del ministero sembrano procedere a testa bassa, al di là dei conflitti di *incostituzionalità* di cui queste norme risultano impregnate. In barba a ciò, il testo di legge prevede l'istituzione di un gruppo operativo per la sicurezza (G.O.S.) al quale sarà affidata la gestione di una sala operativa di polizia, gestita da un responsabile dell'ordine pubblico, che attuerà il monitoraggio di tutte le situazioni a rischio sicurezza sul territorio urbano. Ma come è già stato osservato: la costituzionalità e soprattutto l'efficacia di queste misure sarà tutta da dimostrare e ben lungi da venire.

### **I DUBBI E GLI ERRORI DELLA SVOLTA REPRESSIVA**

C'è un filo comune che ripercorre l'intero tracciato storico e sociale delle tifoserie organizzate del calcio: l'averlo considerato, quasi esclusivamente, come un problema di ordine pubblico. Più di dieci anni fa, un ultrà intervistato in occasione di un'altra ricerca, riassumeva così la sua domenica tipo:

*Come si arriva nei pressi dello stadio ti ritrovi circondato da Polizia e Carabinieri in assetto antisommossa. In città, le stazioni e i caselli autostradali sono presidiati già dal mattino, poi dentro lo stadio ci sono quelli della Digos che guardano tutto senza lasciarsi scappare niente[...]. Se vai in trasferta ti blindano appena arrivi alla stazione, senza farti uscire dai cordoni, ti implotonano e ti portano ai cancelli dello stadio. Da lì, e tutti con il biglietto in tasca, ti fanno entrare in curve circondate da agenti con caschi e manganelli... quando ti va bene..., oppure ti sbattono in una specie di gabbia con le recinzioni altissime che sono una specie di settore dentro il settore...cioè costruito apposta per contenere eventuali tensioni che possono sorgere con i tifosi avversari. Anche se le perquisizioni agli ingressi sono diventate molto rigide... pensa che non fanno passare neanche gli accendini o le bottiglie grosse di plastica..., se provi a tirare qualcosa in campo o ad aggrapparti alla rete della prima fila possono partire delle cariche a freddo in cui ti possono massacrare di manganellate[...]. Insomma, a parte qualche caso... uno su mille..., loro non sono disposti a farti passare nulla...sanno già che nel servizio con gli ultrà allo stadio possono andare giù duro.*

Malgrado gli stralci dell'intervista tratteggino un quadro piuttosto simile a quello di uno scontro militare tra opposte fazioni, la descrizione effettuata non si discosta di molto da ciò che frequentemente avviene in occasione delle partite di calcio. Ora, se quanto emerso rischia di accostare lo stadio più ad un campo militare che non a un terreno di gioco, ciò sta a significare che buona parte dei provvedimenti e delle misure d'intervento rivolte a combattere il fenomeno della violenza siano state quantomeno fallimentari, se non addirittura fuorvianti. Per sgombrare il campo dagli equivoci è d'obbligo una precisazione: il fenomeno della violenza tra i tifosi organizzati del calcio non si risolve mediante l'impiego di una formula ad hoc.

Le soluzioni e i rimedi passano inevitabilmente dal terreno delle problematiche giovanili, mentre le radici profonde dalle quali crescono sono contaminate dalla cupa indifferenza che il contesto sociale riserva loro. In questo senso, la larga diffusione di droga nelle *curve* degli stadi, oltre a dirci qualcosa sulla deriva a cui questi ambienti vanno incontro, dovrebbe indurre a un'analisi maggiormente centrata quando si parla di questo fenomeno. Gli stadi, da sempre, sono il banco di prova più all'avanguardia per la sperimentazione delle droghe illegali <sup>7</sup>: si pensi alla diffusione dell'eroina negli anni Ottanta, ad una più sfumata affinità con le droghe di sintesi (*l'ecstasy*), al boom raggiunto dalla cocaina alla fine degli anni Novanta, fino al consumo di moderne sostanze liquide come l'MDMA; in gergo conosciuta come *crystallo*, una sostanza sintetica in grado di provocare allucinazioni e di abbattere le difese inibitorie.

Si comprende, insomma, che qualsiasi miglioramento non può che passare da un'elevazione dello stato generale in cui gli stessi *attori della domenica* si ritrovano a vivere. Certo, per conto delle istituzioni è molto più facile proporre l'ennesimo giro di vite mediante l'applicazione di leggi più repressive, ma non è così che si interviene se l'obiettivo è quello di sconfinare, o quantomeno di attenuare, il livello della violenza.

In realtà, ciò di cui ancora non si è fatto un uso generalizzato riguarda l'applicazione di strategie persuasive, funzionali ad implementare la negoziazione tra chi provoca il disordine (le tifoserie) e chi è tenuto a controllarlo e a reprimerlo (le forze dell'ordine). Eccetto alcuni casi isolati, primo tra tutti quello di Genova, l'utilizzo di strategie di controllo dell'ordine pubblico mirate alla mediazione dei conflitti non ha ancora trovato applicazione; se non in base al potere discrezionale di qualche funzionario di polizia. Più in generale, la rilevanza attribuita ai problemi di ordine pubblico fa sì che le tifoserie organizzate del calcio, siano prive di una logica che guidi le proprie azioni in modo comprensibile <sup>8</sup>. Si tratta di una massa di individui alla quale non è concessa una plausibile forma



<sup>7</sup> In questo senso, alla stregua degli stadi, le discoteche sono il luogo in cui la sperimentazione di droghe assume vaste proporzioni tra i suoi abituali frequentatori. L'*ecstasy* è ciò che sostiene e incentiva la scelta di aderire a un modello di intrattenimento e di divertimento fondato sulla spettacolarizzazione e, quindi, sul confronto delle identità sperimentate nella cornice notturna all'interno delle sale. Ulteriori approfondimenti si ritrovano, per mano di chi scrive, in: S. Padovano, *Il tavolo e la pastiglia. Culture del consumo e rappresentazioni del pericolo*, Affinità Elettive, Ancona 2003.

<sup>8</sup> Per un'analisi approfondita dei rituali del calcio ai quali i gruppi ultra associano i significati delle proprie azioni, rimando alla lettura di: A. Dal Lago, *Descrizione di una battaglia. I rituali del calcio*, Il Mulino, Bologna 1990.

di tolleranza rispetto alla violenza esercitata. In questo senso, l'intervento repressivo è considerato come la soluzione principe, ma nel panorama dei conflitti sociali, ad oggi particolarmente sotto controllo, la violenza delle tifoserie calcistiche rimane ancora un buco nero nei confronti del quale le risposte delle istituzioni, riaffermando a più riprese le strategie repressive, null'altro hanno raccolto che un'utopia giustizialista ben lontana da venire. Senza dimenticare la lezione *durkheimiana*, per cui i comportamenti devianti e antisociali svolgono sempre un lavoro di riparazione al mantenimento dell'ordine sociale, solo in futuro sapremo se i gruppi delle tifoserie giovanili che ruotano intorno al calcio sapranno uscire dall'impasse in cui si trovano.

*È evidente che il pericolo più grande per una società, nel suo complesso, è dimenticare quello che è avvenuto e sembra che questo sia per alcuni il modo più semplice di risolvere i problemi... Come cristiani non possiamo rimanere in silenzio di fronte all'impunità... Gesù ci dice che la verità ci rende liberi...*

Monsignor Gerardi



**L'esperienza  
Della  
Commissione  
Della  
Verità  
E  
Riconciliazione  
In  
Perù:  
1980-2000**

*Gabriella  
Citroni*

Nell'anno 2000, dopo la caduta del sistema autoritario instauratosi nel 1992 per mano dell'allora presidente Alberto Fujimori, il Perù ha cominciato un processo di transizione democratica al termine di un periodo di violenza e terrore iniziato nel 1980.

Venti anni di violazioni efferate ed impunte dei più elementari diritti umani hanno fatto sì che in più settori della società peruviana nascesse l'esigenza di affrontare direttamente l'eredità di violenza lasciata da quello che è stato definito come un vero e proprio "conflitto armato interno": 69.280 morti in venti anni di conflitto, il 79 % dei quali contadini della zona delle Ande e di idioma quechua (all'inizio delle indagini si presumeva la cifra di 35.000 vittime), più di 500.000 rifugiati interni, 6.000 scomparsi forzatamente, il genocidio dell'etnia indigena Amazzonica degli Asháninkas (fra le 30 e 40 comunità scomparse, con la morte di più di 6.000 individui), 6.443 testimonianze di raccapriccianti episodi di torture e trattamenti inumani e degradanti, almeno 3.000 casi di carcerazione di innocenti, migliaia di casi di violenza sulle donne, reclutamento forzato di almeno 6.000 bambini e 4.600 fosse comuni.

Nell'astrazione dei numeri si perde parzialmente la dimensione dell'orrore e si confondono i volti di coloro la cui vita è stata calpestata.

Una Commissione della Verità serve anche per questo: mediante la ricostruzione dei fatti, cercare di fornire un plausibile perché alla tragedia e restituire, almeno in morte, la dignità del nome e del volto a quelli che altrimenti rimarrebbero i numeri di una statistica paurosa.

La parte di popolazione più colpita dalla violenza terrorista e dalla spietata risposta statale coincide con il gruppo più emarginato e storicamente disagiato del Perù: la popolazione rurale delle Ande. Questo fattore ha fatto sì che nei primi anni in cui si scatenò la violenza terrorista, colpendo solo aree andi-

ne, la restante parte della società peruviana sia rimasta colpevolmente indifferente al dramma che si stava consumando ed abbia preso coscienza dell'orrore, ormai irreversibile, solo quando anche la capitale del Paese venne investita da un'ondata di attentati e massacri.

La società peruviana, che spesso è endemicamente divisa e caratterizzata in un certo qual modo da atteggiamenti razzisti, si è invece dimostrata unita e compatta nella richiesta al presidente del governo transitorio, Paniagua Morales, succeduto a Fujimori, di conoscere la verità sul proprio passato prossimo, di non lasciare più a lungo impunito tanto orrore, di non dimenticare e di poter raccontare finalmente a qualcuno la violenza subita.

Le motivazioni che hanno spinto ciascuno a formulare questa richiesta o ad aderirvi possono essere le più svariate e questo dipende dal grado in cui ciascuno è stato colpito dagli eventi: una contadina indigena delle Ande, che ha perso quasi tutti i propri famigliari, massacrati sotto i suoi occhi e che non sa più nulla dei figli fatti scomparire forzatamente anni prima, ha il profondo desiderio di poter finalmente raccontare a qualcuno che cosa sia accaduto. Di urlare la propria rabbia, di additare i colpevoli e chiedere pubblicamente giustizia. Vuole rivendicare il proprio diritto a testimoniare, ad affermare che esiste e ad essere ascoltata. Un cittadino di Lima, che a sua volta ha vissuto nel terrore, ma che non ha fortunatamente conosciuto alcuna perdita diretta, può avere una motivazione differente nel richiedere che si indaghi e si conosca la verità sulla storia peruviana: diverse saranno le ragioni di fondo, ma uguale il risultato.

Conoscere la verità per poter capire il proprio passato e costruire un futuro differente.

Conoscere la verità per dare un significato nuovo all'essere peruviani e potersi effettivamente riconciliare.

Il governo transitorio accolse queste istanze e decise di creare, sul modello delle esperienze precedenti in Bolivia, Cile, Argentina, El Salvador e Guatemala (per citare solo gli esempi in America Latina) <sup>1</sup>, una Commissione della Verità e Riconciliazione.

Questa Commissione è nata per ristabilire il principio della difesa della persona umana ed il rispetto per la sua dignità, violato e completamente privato di senso da quanto verificatosi tra il 1980 ed il 2000. Il lavoro di indagine dei fatti della Commissione della Verità e Riconciliazione ha avuto come scopo la ricostruzione più fedele possibile dei tragici eventi, per evitarne una ripetizione futura e per impedire che la dignità umana delle vittime venga calpestata una seconda volta con l'oblio e l'impunità dei responsabili.

La richiesta di "conoscere la verità" fu avanzata da alcuni settori della società peruviana già nei primi anni del confronto fra i gruppi terroristici di Sendero Luminoso ed il Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) ed il governo peruviano, ma all'epoca fu parzialmente frustrata o ebbe ben poco seguito.

Nel gennaio del 1983, quando il conflitto aveva già causato centinaia di vittime di cui però si ignorava quasi tutto tranne che nelle regioni andine che erano state direttamente colpite, si verificò una strage che per i livelli di crudeltà ed efferata



<sup>1</sup> Nel mondo vi sono almeno 43 esperienze, con forma e mandato differente, di Commissioni della Verità. All'infuori dell'America Latina, la più famosa, certamente, è quella del Sud Africa.

tezza raggiunti, risvegliò bruscamente l'attenzione di tutto il Paese: l'eccidio di Uchuraccay. Otto giornalisti, che si erano recati nell'area dove il conflitto stava mietendo vittime per realizzare un servizio che potesse testimoniare al resto del Paese come la situazione fosse ormai fuori controllo, vennero scambiati da un gruppo di contadini locali per degli appartenenti a Sendero Luminoso, vennero uccisi ed i loro corpi furono violati e lasciati esposti come monito. Le immagini strazianti, filmate o scattate dalle stesse vittime proprio negli ultimi istanti prima della loro morte, sconcertarono e commossero il Paese e la maggior parte della popolazione peruviana, che fino ad allora ignorava l'esistenza e la brutalità dello scontro in atto, ne prese finalmente coscienza.

Il governo istituì allora una "Commissione d'indagine sulle vicende di Uchuraccay", presieduta dal celebre scrittore Mario Vargas Llosa, ma i risultati ottenuti, come denuncia lo stesso scrittore <sup>2</sup>, furono ignorati ed il lungo processo che ne seguì non portò ad alcun risultato concreto, lasciando le aspettative iniziali insoddisfatte. Contestualmente la stampa subiva troppi attacchi ed una continua campagna di minacce per poter svolgere un lavoro obiettivo ed il potere giudiziario non era in grado o non voleva indagare e sanzionare i colpevoli dell'orrore dilagante.

Furono privati cittadini appartenenti ad organizzazioni o associazioni di tutela dei diritti dell'uomo gli unici che in quel momento riuscirono a raccogliere documenti, testimonianze e prove delle migliaia di sparizioni forzate che si verificavano nelle zone di emergenza a seguito di arresti arbitrari. Tutto questo materiale, all'epoca non utilizzato per via di una paralisi pressoché totale del sistema giudiziario, è stato una fonte imprescindibile per il lavoro della Commissione della Verità e Riconciliazione.

Un secondo drammatico evento verificatosi nel giugno del 1986 ebbe come effetto quello di smuovere le coscienze dei peruviani a qualsiasi livello ed in qualunque zona del Paese: la rivolta carceraria di "El Frontón", repressa nel sangue e terminata con la morte di 120 detenuti dopo che squadre speciali dell'esercito avevano messo delle cariche di dinamite tutt'attorno all'edificio, provocando in tal modo l'eliminazione indiscriminata dei reclusi.

Il governo adottò un atteggiamento di totale ostruzionismo, impedendo lo svolgimento di qualsivoglia forma di indagine imparziale ed eventuale giudizio. Di fatto, venne garantita la più assoluta impunità. Addirittura, nel giugno del 1995, vennero adottate due leggi <sup>3</sup> di auto-amnistia. I militari, i poliziotti e le autorità governative che avessero commesso, fra il 1980 ed il 1995, violazioni dei diritti dell'uomo, furono esonerati da qualsivoglia responsabilità.

Dopo la fuga in Giappone di Fujimori, l'istanza di conoscere la verità è divenuta comune a tutta la società peruviana. La scelta di creare una Commissione della Verità e Riconciliazione, anziché di richiedere alle autorità giudiziarie ordinarie di occuparsi delle vicende in questione o di creare un tribunale internazionale ad hoc sul modello di quelli sorti per la ex- Jugoslavia o il Ruanda, ha un carattere di fondo che ben viene definito dall'Arcivescovo Desmond Tutu, ex-presidente della corrispondente Commissione per il Sud Africa:

---

<sup>2</sup> Vargas Llosa, Mario "LA VERDAD SOSPECHOSA. ASÍ DUELA, EL PAÍS ESTÁ OBLIGADO A ACOGER EL INFORME FINAL DE LA CVR", nella rivista *Caretas* n. 1791, 25 settembre 2003.

<sup>3</sup> Leggi n. 26479 e 26492 del giugno del 1995.

*"Una Commissione della Verità offre una "terza via", un compromesso tra Norimberga alla fine della Seconda Guerra Mondiale o la prospettiva della Corte Penale Internazionale ed un'amnistia totale o l'oblio nazionale" <sup>4</sup>.*

La *terza via*, costituita dalla creazione di una Commissione, è tipica di società in transizione, che non sono, per svariate ragioni, ancora in grado di affrontare processi imparziali e successive condanne dei colpevoli di violazioni su larga scala dei diritti dell'uomo. Spesso infatti le istituzioni giuridiche dei Paesi che sono usciti da un periodo di violenza indiscriminata e brutale non sono nelle condizioni, né hanno la reale intenzione, di affrontare i processi che si dovrebbero svolgere: in molti casi mancano le prove sostanziali ed i documenti, che sono stati occultati o eliminati; altre volte gli stessi operatori di giustizia potrebbero avere personalmente preso parte o appoggiato il precedente Governo resosi responsabile delle violazioni in questione.

Scartando quindi l'ipotesi di lasciare totalmente impuniti i responsabili, si trattasse anche solo del conseguimento di una pronuncia di condanna d'ordine morale, la creazione di una Commissione persegue l'idea di affidare a persone imparziali e indipendenti l'analisi di situazioni talmente complesse e delicate da richiedere una riflessione collettiva sulla portata dell'orrore e sulla responsabilità di ciascun cittadino. In Perù si è scelto di incaricare la Commissione di Verità e Riconciliazione di indagare coprendo la fascia temporale inclusa tra il 1980 ed il 2000 e di considerare le violazioni attribuibili a tutte le parti coinvolte nel conflitto, ossia i gruppi sovversivi così come gli agenti delle Forze Armate e della Polizia, gli uomini politici ed i paramilitari.

Nel determinare il fondamento giuridico del mandato della Commissione si manifestò il problema di come qualificare le violazioni perpetrate dai gruppi sovversivi: per i principi che reggono la tutela internazionale dei diritti umani i tradizionali attori sono gli Stati e le azioni di gruppi terroristici non potrebbero pertanto determinare la violazione di tali diritti. Chiamare d'altro canto in causa il diritto internazionale umanitario di guerra, avrebbe potuto conferire, secondo le critiche che hanno investito le scelte successive della Commissione, lo status di belligeranti agli appartenenti a Sendero Luminoso ed al MRTA e ciò, anche solo a livello psicologico, incontrava forti resistenze in svariate fasce della popolazione peruviana.

La Commissione, nella propria relazione finale, ha qualificato come "conflitto armato interno" quanto si è verificato in Perù tra il 1980 ed il 2000, ritenendo che l'articolo 3 comune alle Convenzioni di Ginevra del 1949 fosse applicabile automaticamente alla situazione, senza che questo implicasse in alcun modo il riconoscimento dello status di belligerante ai gruppi sovversivi armati, né lo status di combattente a nessuno dei membri di Sendero Luminoso o del MRTA, né lo status di prigionieri politici o di guerra a coloro che risultassero catturati dalle forze dell'ordine.

Il 2 giugno 2001 il governo transitorio ha adottato il decreto supremo n. 065 con il quale veniva ufficialmente creata una Commissione della Verità (l'ulteriore qualifica di "Riconciliazione" sarà aggiunta solo in un secondo momento), sulla base della considerazione che:



<sup>4</sup> Desmond Tutu, *No future without forgiveness*, 1999. *Discorso pronunciato in occasione della presentazione alla Nazione della relazione finale della Commissione della Verità e Riconciliazione del Sud Africa.*

*"Una Commissione della Verità è il mezzo idoneo sia per fare chiarezza sui fatti legati alla violenza terrorista ed alle gravi violazioni dei diritti dell'uomo che si verificarono durante questo periodo, sia perché essi non si ripetano, creando le condizioni necessarie per la riconciliazione nazionale fondata sulla giustizia".*

Secondo questo primo decreto, i membri della Commissione della Verità avrebbero dovuto essere sette, di nazionalità peruviana, di riconosciuta moralità e prestigio, eletti dal Presidente della Repubblica con approvazione del Consiglio dei Ministri ed avrebbero dovuto avere a disposizione 18 mesi per portare a termine il proprio incarico, con una possibile proroga di ulteriori 5 mesi.

Alla Commissione non è stato attribuito alcun potere cogente nei confronti dei testimoni: la sua forza risiede piuttosto nell'autorità morale, nelle argomentazioni persuasive e nella credibilità che sarà in grado di ottenere.

I compiti attribuiti alla Commissione sono vari e di portata piuttosto ampia:

**a)** *Analizzare le condizioni politiche, sociali e culturali, così come i comportamenti che, da parte della società e delle istituzioni dello Stato, contribuiscono alla tragica situazione di violenza che attraversò il Perù;*

**b)** *Contribuire a fare chiarezza con gli organismi giurisdizionali competenti, quando questo sia necessario, sui crimini e le violazioni dei diritti umani per mano delle organizzazioni terroristiche o di alcuni agenti di Stato, accertando la sorte e la attuale situazione delle vittime e determinando, per quanto ciò sia possibile, le presunte responsabilità;*

**c)** *Elaborare proposte di riparazione e soddisfazione morale delle vittime e dei loro familiari;*

**d)** *Raccomandare riforme istituzionali, giuridiche, educative e di altra natura, come garanzie di prevenzione, affinché siano considerate e seguite da corrispondenti iniziative legislative, politiche o amministrative;*

**e)** *Stabilire meccanismi per l'attuazione delle proprie raccomandazioni."*

Il Decreto Supremo stabilisce inoltre che la Commissione deve svolgere il proprio lavoro riferendosi a fatti determinati, sempre qualora questi possano essere attribuiti alle organizzazioni terroristiche coinvolte nel conflitto, ad agenti di Stato o a gruppi paramilitari, ossia:

**a)** *Omicidi e sequestri;*

**b)** *Sparizioni forzate di persone;*

**c)** *Torture ed altre lesioni gravi;*

**d)** *Violazioni dei diritti collettivi delle comunità andine ed indigene del Paese;*

**e)** *Altri crimini e gravi violazioni dei diritti delle persone."*

*La Commissione non ha attribuzioni di natura giurisdizionale, e per tanto non sostituisce nelle proprie funzioni il potere giudiziario ed il pubblico ministero.*

Le funzioni ed i poteri attribuiti ai membri della Commissione rimasero invariati anche nel decreto supremo n. 101 del 31 agosto 2001, adottato dal nuovo governo frattanto eletto e presieduto da Alejandro Toledo. Il Decreto modificò invece il nome dell'organismo in "Comisión de la Verdad y Reconciliación" ed aumentò il numero dei membri della Commissione da 7 a 12.

Circa la scelta di modificare il nome della Commissione, nel decreto risulta che "una delle finalità essenziali della Commissione della Verità e Riconciliazione è quella di gettare le basi per un profondo processo di riconciliazione nazionale". E questa riconciliazione non potrà che passare attraverso la ricostruzione storica della verità ed il tentativo di fare giustizia. E' rilevante che da questa visione del concetto di *riconciliazione* risulti che si intende evitare categoricamen-

te che la riconciliazione possa coincidere con l'esclusione della responsabilità penale dei colpevoli di gravi crimini contro i diritti dell'uomo: Fujimori qualificò come un provvedimento *necessario per la riconciliazione nazionale* le due già citate leggi di auto-amnistia del 1995, che emanò quando era ancora al potere e che garantivano l'impunità a chiunque si fosse reso responsabile di violazioni dei diritti dell'uomo fra il 1980 ed il 1995.

Come Presidente della Commissione venne nominato il professore di filosofia e rettore della Pontificia Universidad Católica di Lima Salomón Lerner Febres. Gli altri membri erano la dottoressa Sofía Macher, avvocatessa e membro di un'importante Organizzazione non Governativa (Istituto de Defensa Legal), il professore di diritto costituzionale e presidente della Comisión Andina de Juristas Enrique Bernaldes Ballestreros, l'avvocatessa Beatriz Alva Hart, il sociologo Rolando Ames, Monsignor José Antúnez de Mayolo, il tenente generale Luís Arias Grazziani, l'antropologo Carlos Iván Degregori, il sacerdote Gastón Galatea, il pastore Humberto Lay Sun, l'analista politico Carlos Tapia e l'ingegnere Alberto Morote. Monsignor Luís Barabrén è stato nominato osservatore, mentre l'avvocato Javier Ciurlizza segretario tecnico.

Perché una Commissione della Verità possa esercitare il proprio compito in modo coerente ed efficace, avendo riguardo anche agli esempi costituiti da precedenti esperienze, come gli organismi creati ad Haiti, in Guatemala o in Sud Africa, ci si rende conto che è in qualche modo necessario che i membri stessi della Commissione predeterminino il senso che intendono attribuire alla parola *verità*.

Se si considerano i casi delle commissioni di Haiti o del Guatemala, si può vedere come non si definì in partenza questo significato, assumendo che esso sarebbe risultato dalla combinazione del mandato attribuito con i parametri giuridici adottati e con la metodologia impiegata nello svolgimento del proprio incarico. I risultati finali furono piuttosto confusi, anche per numerose incomprensioni emerse in tal senso tra sociologi e giuristi membri delle due Commissioni.

In Sud Africa, invece, si decise di predeterminare che cosa si sarebbe considerato come verità e, conseguentemente, quale sarebbe concretamente stato l'obiettivo da perseguire. Quattro furono le nozioni elaborate ed accettate: la verità *di fatto*, riguardante eventi personali, singoli casi e persone, oltre che la ricostruzione dei motivi scatenanti della violenza, la verità *personale*, connessa ai benefici liberatori che possono provenire alle vittime o ai famigliari delle stesse dal narrare pubblicamente la propria esperienza, la verità *sociale*, che si deve conseguire attraverso interazione, discussione e dibattito, ed infine la verità *di riconciliazione*, che consta nel ricollocare i fatti analizzati nel contesto storico per poterli archiviare come passati. Una critica mossa a questa distinzione iniziale tra *verità di fatto* e *verità di riconciliazione* è che ciò potrebbe suggerire l'esistenza di un'inconciliabile differenza fra le due verità. Se così fosse, ed in effetti spesso si riscontrano significative discrepanze tra le due versioni, posta di fronte ad una scelta, quale sarebbe la verità della Commissione? Quale varrebbe di più: la verità che corrisponde esattamente ai fatti o quella che può meglio favorire una riconciliazione generale? La relazione finale della Commissione sudafricana non fornisce una risposta esplicita al quesito, ma si può dire che spesso il compromesso sia stato la soluzione prescelta, lasciando in tal modo parecchie persone insoddisfatte.

La Commissione della Verità e Riconciliazione peruviana ha scelto di seguire l'esempio sudafricano nel senso di predeterminare il significato da attribuirsi al termine ed al concetto sotteso di verità:

*"La Commissione della Verità e Riconciliazione intende come verità il resoconto attendibile, eticamente articolato, scientificamente comprovato, stabilito con confronti fra più sog-*

getti, sviluppato in termini narrativi, con implicazioni emozionali e perfezionabile, circa quanto accadde in Perù nei venti anni indicati nel mandato".

Secondo le intenzioni, si tratta dunque di una verità in senso *pratico*, ovvero rispettoso della dimensione di natura politica, etica e personale del mandato della Commissione stessa. La verità dovrà pertanto essere posta in una relazione *eticamente articolata*, che tenga presente la complessità psicologica ed emozionale dei fatti e che li ricostruisca nel modo più trasparente possibile, con un costante *riscontro scientifico*, per ottenere il quale sono stati chiamati a lavorare per la Commissione più di 350 tecnici nazionali e stranieri, esperti in antropologia, sociologia, storia, psicologia e statistica.

Per giungere ad una determinazione fedele di tale *verità pratica*, la Commissione della Verità e Riconciliazione ha raccolto, in udienze pubbliche, più di 16.986 testimonianze, ascoltando non solo le vittime o i loro famigliari, ma anche i presunti responsabili ed autori delle violazioni, cercando di ricostruire la complessità interpersonale del conflitto.

I membri della Commissione hanno ritenuto opportuno determinare anche il senso del concetto di *giustizia* ai fini del proprio mandato, ritenendo che in primo luogo debba avere una dimensione *morale*: per *fare giustizia*, la relazione finale, deve costituire una prima sanzione di natura squisitamente morale che ricade sui responsabili delle violazioni dei diritti dell'uomo e, nel complesso, sull'intera società peruviana, resasi responsabile di aver tollerato tanta degenerazione e tanto orrore.

In secondo luogo sarà necessario che, nelle sedi adatte ed a mezzo delle autorità competenti, si proceda a livello giudiziario, riconoscendo anche le debite riparazioni non solo pecuniarie, ma anche morali e simboliche.

In ambito politico e sociale sarà infine indispensabile una concreta riforma delle istituzioni, affinché non abbia a ripetersi la tragedia che ha sconvolto il Paese.

Nell'introduzione al proprio lavoro, i membri della Commissione hanno infine determinato anche la portata della parola *riconciliazione*:

*"La Commissione della Verità e Riconciliazione intende per riconciliazione la creazione e l'attuazione di un procedimento di ristabilimento e ricreazione dei vincoli fondamentali fra peruviani, vincoli che sono stati volontariamente distrutti o deteriorati, negli ultimi decenni, per via dell'esplosione, in una società già in crisi, di un conflitto violento, iniziato da parte del Partito Comunista Peruviano - Sendero Luminoso".*

Per fare questo, secondo la Commissione, è necessario che i peruviani assumano la propria parte di responsabilità collettiva: non solo chi ha preso parte direttamente ai crimini è responsabile, ma anche tutti coloro che hanno tenuto un comportamento silenzioso, inerte o di acquiescenza. Affinché non abbia mai più a ripetersi l'orrore è necessario comprenderne le più profonde cause. Una volta appurato che la società peruviana è caratterizzata da una situazione di radicata discriminazione sociale, economica, razziale, di genere e culturale, nelle intenzioni della Commissione, sono tre i livelli della riconciliazione: politico, sociale ed interpersonale.

Politicamente è necessario ricostruire interamente il rapporto Stato- società, determinando nuovi motivi di fiducia e rispetto reciproco. Socialmente si debbono superare le divisioni molto rigide che derivano dall'appartenenza a differenti ceti sociali piuttosto che dalla provenienza da una determinata area geografica del Paese oppure dalla propria origine più o meno meticcia.

A livello personale, infine, si dovranno riconciliare i membri delle istituzioni o delle comunità che durante il conflitto sono stati brutalmente contrapposti.

Proprio questo risulta l'obiettivo più ambizioso del lavoro della Commissione della Verità e Riconciliazione, ma è anche quello basilare perché si possa ritenere utile l'esistenza e l'operato della stessa Commissione. Certo, non è un risultato che si possa conseguire immediatamente, poiché presuppone invece un mutamento progressivo e profondo, tanto collettivo quanto personale, di un'intera nazione, ma è l'unica strada per cercare di dare un senso a ciò che senso in realtà non ha avuto. Per cercare di restituire dignità ai morti, di lavare in qualche modo il sangue versato e soprattutto di impedire che l'orrore possa tornare a verificarsi.

Quello che la Commissione lascia nelle mani di chiunque voglia leggere, conoscere il dramma peruviano cercando di comprenderlo, è ben sintetizzato dalle parole del discorso di presentazione alla Nazione della relazione finale del presidente Lerner:

*"La storia che si narra qui di seguito parla di noi, di ciò che siamo stati e di ciò che dobbiamo smettere di essere. Questa storia parla dei nostri compiti. Questa storia comincia oggi".*

Dal 28 agosto 2003, giorno di presentazione del rapporto finale della Commissione della Verità e Riconciliazione, è trascorso più di un anno e mezzo. Come si è evoluta la storia cui accennava il presidente della Commissione, cominciata quel giorno? Sono stati rispettati i compiti assegnati?

Purtroppo, la risposta non può essere positiva. Il potere giudiziario si muove lentamente nella mole di cause pendenti e il sentimento diffuso nella popolazione, dopo i primi entusiasmi, è che non sia stata fatta giustizia.

La verità, senza giustizia, rimane una parola vuota. E giustizia, in questo caso, significa processi indipendenti che conducano alla condanna di persone rimaste per più di venti anni impuniti. O all'eventuale assoluzione di uomini e donne che, ancora oggi, si trovano in carceri di massima sicurezza in attesa di giudizio, talvolta anche da più di dieci anni, sulla base di imputazioni non del tutto precise.

Gli esempi recenti di Cile ed Argentina dimostrano chiaramente che certe ferite non si rimarginano grazie al rapporto di una Commissione della Verità. In entrambi i Paesi, infatti, nonostante siano trascorsi più di dieci anni dalla pubblicazione dei rapporti finali delle rispettive commissioni e vi siano stati ignominiosi tentativi di cancellare l'orrore ed il terrore di migliaia di uomini e donne con leggi di amnistia, il desiderio di ottenere giustizia è stato più forte e, infine, i giudici di entrambi i Paesi, stanno accogliendo le richieste dei famigliari delle vittime delle tremende violazioni perpetrate. Dopo anni, infatti, vengono dichiarate non applicabili le leggi di amnistia e si iniziano a svolgere regolari processi.

Solo il ristabilimento delle reali responsabilità può portare alla riconciliazione. Questo è un ulteriore aspetto che si deve tenere presente considerando l'esperienza peruviana. La riconciliazione, per quanto auspicabile, non si può imporre a milioni di persone. Soprattutto, non si può imporre ai sopravvissuti, individui devastati dal dolore. In questo senso, l'esempio più spesso fornito dai famigliari delle vittime, è quello dell'attentato subito dal Papa Giovanni Paolo II. Il colpevole è stato individuato, processato, condannato e, attualmente, sta regolarmente scontando la propria pena. Il Papa ha dichiarato di averlo perdonato, ma questo non ha evitato la sanzione. Il perdono dei famigliari dei 69.000 morti, per la costruzione di un domani migliore, è senza dubbio la speranza comune. Ma questo deve essere un moto spontaneo e non certo un'imposizione che giunge da 12 commissari. Soprattutto quando, a dover perdonare e riconciliarsi, nella quasi totalità dei casi, sono gli "ultimi" del Perù, i dimenticati, i poveri, gli indigeni, trattati, per l'ennesima volta, con un certo spirito di paternalismo anche nel determinare le misure di risarcimento cui avranno diritto.

Realmente, ad esempio, i pochi sopravvissuti allo spietato genocidio degli Asháninkas hanno bisogno che venga loro fornita l'energia elettrica o che vengano costruite strade asfaltate che arrivano fino alla selva? In effetti, le loro comunità hanno vissuto per secoli senza tutto questo ed hanno comunque sviluppato una cultura, tradizioni, lingue autonome. Queste misure, pensate da persone di Lima, intellettuali e professori, rispondono alle uniche richieste avanzate quasi come una preghiera da alcuni dei superstiti, ossia "ottenere giustizia" e "vedere riconosciuta la propria dignità"?

Fino a che non si comprenderanno queste istanze come i compiti fondamentali da realizzare, fino a che non si ammetterà che nel nuovo Perù tutti hanno semplicemente diritto ad essere come sono (andini, indigeni dell'Amazzonia, cittadini) e non esiste un unico modello da soddisfare, non ci sarà spazio per nessuna verità, sia essa materiale o morale. Non ci potrà essere nessuna genuina riconciliazione.

Fino a quel momento, nessuna nuova storia potrà cominciare.

Ma la secolare dignità delle genti di questo immenso e splendido Paese, scampata al tentativo di cancellarla, lascia spazio alla speranza.

La stessa speranza che abita in una delle più toccanti testimonianze raccolte dalla Commissione della Verità:

*"Qui le condizioni sono pessime, ci troviamo a sopportare un regime carcerario peggiore di quello dei terroristi che si trovano al piano inferiore. Qui vi sono alcuni malati che a Lima venivano curati, mentre qui non proseguono il trattamento. Questo ad esempio è il caso di Wilfredo. Lui è affetto da due tipi di tenia: una che causa anemia e l'altra che sale fino al cervello ed uccide chi ne è affetto. Non gli viene somministrato nessun tipo di pastiglie o medicinali di alcun genere, è praticamente dimenticato. Scrivo con caratteri così piccoli perché qui ci hanno proibito di raccontare all'esterno come si sopravvive".*

È fra le parole scritte frettolosamente e con una grammatica precaria da questo bambino recluso, capace di dimenticare le propria pur tragica esperienza personale e di sfidare la rabbia delle guardie per denunciare le sofferenze del suo compagno di cella, che si intravede il reale inizio del nuovo Perù possibile.

L'auspicio è che siano uomini e donne come lui quelli che scriveranno la nuova storia del Paese. Con i loro sogni e con l'umile forza della loro parola.



## Ascoltare Di Nuovo

Ivo  
Lizzola

INCONTRANDO LE POESIE E I RACCONTI DELLE DETENUTE E DEI DETENUTI DELLA CASA CIRCONDARIALE DI BERGAMO PRESENTATI AL CONCORSO LETTERARIO "PENSIERI ED EMOZIONI"

Ci sono parole che nascono nel silenzio. Le sole parole che cercano la verità, quella che noi siamo. Verità nella quale, per meglio dire, noi ci ritroviamo.

Quel silenzio a volte si dà quando *restiamo senza parole* di fronte alla bellezza, o a una nascita, oppure alla tenerezza dell'amore. Presi da un dono, o presi dalla cura.

Altre volte quel silenzio attraversa i nostri giorni come una lama: quella che lede o recide legami, fiducia, salute, ed equilibri. E soli, nel deserto in cui precipitiamo, le parole inaridite tengono tra i denti la paura, la colpa, o la desolazione.

Non è facile, allora, ascoltare di nuovo. Provare ancora ad

ospitare parole, quelle di nascita, di bellezza, di fiducia. Non si sente più risuonare dentro di sé la nascita, e la bellezza, la speranza. Non la si sente più risuonare tra sé e l'altro: la relazione è muta, vuota: come tra cose.

Eppure l'unica cosa che resta da fare è ascoltare di nuovo.

Ascoltare di nuovo, attendendo altre parole, anche altre parole rispetto alla confessione che, magari, abbiamo sentito, e che ha legittimato la nostra condanna.

Nuovo ascolto, nuova pausa, nuova nascita della parola?

Nello spazio del lavoro della colpa, che è già pena, si può forgiare una parola che crea altra nascita, altro radicamento.

Nello spazio di un riscatto, nell'avvio di una difficile riconciliazione con una fiducia originaria, forse di nuovo offerta, e possibile. Senza oblio di fuga, senza giochi di giustificazione. Ascoltare di nuovo, nel crogiolo del tempo.

Il tempo può a volte chiudersi, o disfarsi. Ne abbiamo rotto i fili dell'attesa, della fiducia, della promessa. Ciò che indicavamo a chi a noi si affidava, perché piccolo, o perché ci amava, è andato in dissolvenza. Nella rabbia come si può ascoltare? E cosa resta da fare per orientarsi se non ascoltare, guardare con attenzione, lanciare e ricevere richiami?

"*Siamo e indichiamo*", scrive Franz Rosenzweig ne *LA STELLA DELLA REDENZIONE* (1921); e, forse, senza indicare non ci cogliamo in essere, in unicità.

Le donne e gli uomini "*sono nell'aperto*" là dove può vivere il linguaggio, "*splendono nell'apparire*". Ma la parola rinsecchisce quando i segni non sono alla ricerca o non riescono a dire di significati condivisi. Restano i corpi, resta il corpo a indicare altro. A indicare una attesa di comunione fraterna.

La riconquista dell'evidenza originaria d'essere coesistenza *trattenuta* nel corpo passa nella costrizione, nel fallimento, nella malattia, dal sentirsi spersi. Impariamo che siamo consegnati a noi stessi e dobbiamo affidarci a ciò che di essenziale, di non transitorio è apparso nella nostra storia, nelle nostre relazioni: a quello che si è svelato nei momenti in cui siamo stati felici, o fieri di noi. Colti dalla bellezza. Sono stati momenti in cui il potere (decidere, fare, realizzare, appropriarsi, sentirsi sicuri) non era il tratto forte del gusto del tempo e della certezza del senso dei nostri gesti. Il potere invece si sospendeva, si rivelava solo strumento. La sua fragilità ci descrive ciò che valeva davvero; per poi ascoltare l'altro nell'unicità inedita dell'incontro. In un *corpo a corpo* particolare: *corpo fragile* e bisognoso *a corpo* che prova capacità e cura. Corpi che dischiudono un mondo, corpi che tornano a mostrarsi come ciò grazie a cui esiste per ognuno un mondo abitabile, come casa.

Ci sono dei luoghi che forse più di altri sono luoghi che chiedono ascolto perché in essi la parola fatica a esprimere ciò che ascolta dalla vita e la vita rischia d'esser abbandonata nel suo provare a riverberare un'attesa. È la parola che raccoglie l'attesa che abita la vita; ma non sempre questa parola riesce a farsi recipiente, a farsi accogliente, a farsi luogo in cui si serba la vita. In cui la si riconosce e la si serba, la vita.

Ci sono luoghi in cui tutto questo viene provato fino in fondo. Sono ad esempio i luoghi in cui torniamo ad essere profondamente rinchiusi nel nostro corpo: e il nostro corpo pesa talmente su di noi con la sua sofferenza, con il dolore che avverte, con il limite che lo rinchiede! Proviamo nel corpo a volte, una sofferenza insostenibile. Così, rinchiusi nel nostro corpo facciamo fatica ad aprire i nostri rapporti al mondo. Noi siamo il nostro corpo, non abbiamo solo un corpo. Il nostro corpo è un'esperienza decisiva, centrale, meravigliosa: all'inizio è stato del tutto decisivo il nostro *corpo a corpo* nella cura ricevuta.

Questi luoghi è importante attraversarli: è importante trovare modo in questi luoghi di far incontrare dei vissuti estremi, nei quali si vive di nuovo l'estrema passività, ma la si vive (come dire?) dall'altro lato dell'infanzia.

L'estrema passività dell'infanzia gioca ed espone in affidamento e recettività, nel *corpo a corpo*; e permette il crescere, il definire l'identità, una storia, la costruzione di immagini.

In infanzia "ci si sente irradiare dal mondo" e non si sente l'esigenza di appropriarsene. Ma in una sorta di nuova infanzia ci troviamo quando il nostro corpo torna a vivere l'estrema passività, l'impossibilità, il *deficit*, la cronicità, l'estrema debolezza o la restrizione.

La prima infanzia resta perduta da quando la parola, la conoscenza, la relazione hanno immesso nel gioco del progetto, del desiderio, del conflitto. La parola ha ormai legato, promesso, e separato, tradito. Nei pensieri e negli affetti abbiamo condiviso e preso, spaccato e perdonato. La *nuova infanzia* si apre dopo e da dentro il tempo in cui siamo entrati lasciando la prima infanzia. E si dà a volte nell'incanto, a volte nell'esperienza del limite, della colpa. In tutti i casi si resta senza parole.

Nella povertà della nuova infanzia e nel forte impaccio dei corpi, le parole non riescono, spesso, ad articolarsi. Allora hanno la grande occasione di provare, forse di nuovo, a sentire quel silenzio della vita dal quale una parola capace di accogliere i vissuti deve continuamente tornare a nascere. Ma le nostre parole vogliono segnare troppo, vogliono prendere, spiegare, rivendicare diritti, emancipare. Disimparano presto ad essere *parole ciotola*, parole nelle quali raccogliere la vita per come si dà. Forse solo nella passività del corpo che non regge (più), nei luoghi che noi costruiamo per ospitare le esperienze dell'umano, dell'umano fragile, dell'umano vulnerabile, lì è possibile, forse, re-imparare l'ascolto del silenzio e del gesto in un *corpo a corpo* che serbi dignità, rispetto, fiducia. Sguardo che sia riguardo, *regarder*. E imparare, sentire il senso di parole delicate che provano ad ospitare i vissuti.

Ci sono altri luoghi in cui la parola ha bisogno di affinare un ascolto tutto particolare per potere in qualche modo accogliere i vissuti e riaprirli alla vita. Sono i luoghi in cui si riflette un rapporto tra noi che si è fatto così violento, così strumentale da rompere quell'alleanza essenziale, quella del palmo della mano dell'origine, quella dell'affidamento reciproco. La violenza ha rotto il patto e in qualche modo ha svelato la potenzialità del male che possiamo agire tra noi. Potenzialità che ci abita dall'origine.

Quel palmo della mano, che in origine è stato cura, può soffocare, può stringere, può tenere per sé, può impedire la libertà del figlio, può abusarne. È un palmo della mano in cui abita tutta l'ambiguità dell'umano.

Quando il patto è rotto, quando la violenza si è scatenata e ha rotto l'innocenza originaria ecco che si fa strada la necessità del giudizio, la necessità di ristabilire la norma, di ribadire il patto. Questo non può che passare attraverso una condanna. Anche lì, nella condanna può abitare una *parola definitiva* che fa giustizia, ristabilisce l'equilibrio, restituisce e risarcisce. Ma proprio in quel momento quella *parola condanna*, se resta solo *parola giudizio* ferma la vita: ci fa restare tutti come statue di sale, come la moglie di Lot che *sosta nel giudizio* girata a guardare Sodoma nel peccato. Sostare nel giudizio con una *parola condanna* fa finire la fecondità della parola, la riconduce all'esercizio della forza che ha giudicato. Non la fa rinascere generativa, non fa nascere un nuovo vissuto. Ci vuole una parola ulteriore, successiva, che non può nascere subito, troppo presto, e troppo facilmente. Prima un silenzio, prima una nuova capacità di ascolto,

quell'ascolto che noi possiamo attivare girandoci verso il volto del condannato. Lo scontro tra il corpo recluso e lo spazio interiore può essere drammatico. Specie se non si incontra uno sguardo che impedisca l'avvelenamento nel disprezzo. Può essere più forte l'esigenza di preservare l'antica dipendenza da altri, quella che garantisce sicurezza, se la distanza pare allargarsi insopportabilmente.

Si vuole prolungare il controllo e l'autorità dell'altro su di sé, in sé. È un poco una fuga dalla forza delle pulsioni e quindi da un corpo che in modo nuovo apre spazi, sogni, fantasie. Che stringono in tensioni e paure. Che paiono, in qualche momento, insostenibili perché allontanano dalle consolidate protezioni, e dalle persone la cui presenza le ha garantite dentro e fuori di sé.

Ma insieme si sente e si vuole una nuova tensione, una nuova esperienza di vita. E si chiede tregua, sospensione da situazioni insopportabili, che spaccano paesaggi interiori e identità. Situazioni che hanno un effetto di frattura. Raramente lette in un racconto con altri e in un ascolto di altri: restano così non rielaborate e ri-definite. Non vedono più libertà, né riscatto. Si passa per processi di cristallizzazione interiore, ristretti in uno spazio interiore dove manca l'ossigeno per essere e pensarsi altri, diversi.

Sono gli incontri che aiutano a orientare tensioni e energie, a far sentire capaci di parole o di gesti nell'incertezza e nella fragilità. La tensione autodistruttiva, la sensazione d'essere sospesi sul quasi-nulla, spesso non trovano punti di sostegno, luoghi di lettura, di contaminazione o di scambio con i flussi vitali della speranza e del progetto.

Come riprendere una possibile significatività, una rinascita dei gesti e delle parole? Forse trasformando in pensiero, in parola il conflitto, la tensione, anche la paura che il corpo ospita. Dare parola a ciò che si sente: alla solitudine ed alla separazione così intensamente temute.

Perché l'attesa di elaborare un nuovo sentimento etico, una distensione nuova di nuove relazioni, e la capacità di progetto e di simbolo acquistino spazio, e tempo, e pazienza.

### **INCONTRARE DONNE E UOMINI IN DIGNITÀ**

La colpa non è originaria, anche se indietro non si torna: "l'essere colpevole - annota Paul Ricoeur - non può essere tolto a nessuno", perché si sarebbe Dio. Ma c'è un dono, e c'è un'attesa, che sono originari, e che rimangono anche oltre la (e nella) esperienza del limite, del fallimento, della colpa. C'è un dono, come c'è l'amore, c'è la gioia, c'è la saggezza: nessuna di queste realtà è prodotta da noi. In esse ci ritroviamo. La profondità dell'esperienza della colpa - c'è chi parla addirittura di *virtù della colpa* - può condurre a questo nuovo contatto con l'origine. Chi non è colpevole? Nessuno. C'è qualcosa che è dovuto al colpevole? Sì, la *considerazione*, che è il contrario del disprezzo. Gli è dovuto il riconoscimento della dignità.

A porre la questione della dignità umana nelle esperienze in carcere sono, in primo luogo, le condizioni di vita (ambientali, organizzative, psicologiche) di chi vive in carcere.

Condizioni *indegne*?

Oppure - seguendo un senso comune più diffuso - condizioni degne di chi ha commesso delitti? In carcere si incontrano molti uomini e molte donne che non hanno rispettato la dignità umana. Hanno quindi irrimediabilmente compromesso la loro dignità? Al punto da legittimare un esercizio della forza coercitiva nei loro confronti, a sanzione dei loro comportamenti, ad espiazione del male fatto? La

dignità umana così come è pensata da filoni forti del pensiero occidentale, si esprime ed è riconoscibile nella libertà, nella autenticità, nell'autonomia, nella razionalità. Non può certo, così intesa, rispecchiarsi nella figura di donne e uomini mossi da un *basso istinto* o da gregarismo, inaffidabili nelle relazioni, incapaci di buon uso della ragione, e di buon governo di sé, portatori di disturbi psichici e distorsioni nel comportamento... che hanno compiuto delitti, non rispettando i diritti, la proprietà, la vita stessa. Donne e uomini indegni, dunque.

Se però ascoltiamo le grandi tradizioni sapienziali e morali conservate nei testi e nei miti antichi della nostra cultura - sono preziose le indicazioni di Paul Valadier - sentiamo richiamare una dignità degli uomini e delle donne che va rispettata e riconosciuta non tanto, non in primo luogo, là dove questi presentano le qualità e i tratti più elevati e nobili (lì già rifugge, e orienta).

La sapienza antica chiede invece di serbarla, di ricercarla, di richiamarla con forza proprio là dove donne e uomini perdono la loro *altezza*, proprio nei momenti in cui perdono la *forma umana*. Dove sono deturpati dalla miseria o dallo smarrimento esistenziale, dove sono prostrati dalla malattia o resi vulnerabili e incapaci dalla invalidità. Lì non c'è autonomia e autosufficienza; non c'è abilità dei gesti o capacità della mente che *manifesti* la dignità umana. Queste condizioni sono avvicinate o attraversate da molti, se non da tutti nell'arco della vita. Queste condizioni sono specchio della nostra costitutiva vulnerabilità, della fragilità affidata nelle mani d'altri nella quale siamo nati e siamo cresciuti.

E non c'è neppure un pallido richiamo ad essa nel vizio, nell'istinto di rapina e di appropriazione, nella dissipazione, nella cecità della violenza scatenata. Lì prevale, nella cinica freddezza e nello scatenamento, il fondo oscuro che ognuno (che ognuno di noi) porta in sé.

La *forma umana* quando si sfigura è del tutto affidata: alla sollecitudine di altri uomini e altre donne, e alle istituzioni di convivenza che essi si danno per la cura e per la giustizia. L'EDIPPO di Sofocle afferma alla fine della sua parabola "è proprio quando io non sono niente che divento veramente un uomo". È questa anche l'indicazione del "servo sofferente" di Isaia.

È la nostra *comune indegnità*, la debolezza e il degrado che è nelle nostre possibilità e (in momenti e con intensità diverse) nella nostra realtà: è questa che ci può fare incontrare in una relazione che riconosce, e manifesta e dà dignità. *La dignità è una relazione*.

Ma è dalla parabola del samaritano (Lc, 10) che ci viene anche un'altra indicazione: chi incontra lo sconosciuto *senza qualità* e ne ha cura in nome dell'umanità vinta e sfigurata, diventa portatore, dà prova di dignità. Noi ci onoriamo riconoscendo un uomo, una donna, in chi è sofferente e sfigurato nel corpo e nella psiche, senza ridurlo alla sua sofferenza, in chi è nella miseria fisica, psicologica, morale senza ridurlo alla sua condizione, alla sua deficienza. O riconoscendo un uomo, una donna nel criminale, in chi ha fallito, senza inchiodarlo alla sua colpa, al suo delitto.

La dignità umana è da vedere e sostenere in (e tra) donne e uomini non perfetti, non *puri* nei gesti, non del tutto limpidi nelle intenzioni. Vulnerabili. Occorre vederla e sostenerla, richiamarla operosamente, in responsabilità, da vulnerabili. In ciò onoriamo noi stessi serbandone memoria e fedeltà a quanto dobbiamo ad altri, d'esserci, d'esser formati in identità, sapere e dignità. Nati figli tutti e capaci di nascere di nuovo, di riscattarci, di onorarci nell'incontro fraterno. Corpi mortali e tremanti, i nostri corpi, a volte rannicchiati e ripiegati nel timore dell'altro e della morte. Ma corpi che già da sempre sentono e si muovono oltre, e da prima: nella fede e nella cura, nella prossimità e nella tenerezza scambiata. E che si sporgono

anche dal crinale che oggi si impone ancora, e più forte che mai: quello della pietà e della misericordia, nel tempo del risentimento e della nuova violenta sacrificialità. Ci sono corpi di donne e uomini che provano a sporgersi sostenendo una sofferenza che altri merita, offrendo una pace che l'altro non merita. Donne e uomini che offrono il corpo e invitano a entrare, così, in un tempo misterioso e nuovo, tempo di nuova creazione, di riconciliazione. Nuova vita, anche per i colpevoli, perdono che fa soffrire e piangere il corpo, mentre si tende nell'offerta di pace.

Lodi di corpi di donne e uomini nella gloria, offerti e di nuovo nati nella luce. Nascono oggi e da sempre figli dell'uomo, affidati alla cura, e stranieri, come nascono tutti i figli e le figlie di Dio. Come è nato il Figlio dell'uomo.

Nascono nell'insostenibile vicinanza di altri, di diversi, nella reciproca consegna di libertà e di destini: esposti al dominio della forza, esercitata da altri e portata nel loro stesso cuore. Nascono e sentono vero quanto il Figlio dell'uomo nascendo già annunciava: che amore del prossimo e amore del nemico sono sempre più difficili da separare.

### LE PAROLE LEGANO E SLEGANO

Le parole legano e slegano. A volte legano e slegano nello stesso tempo. Ammettono, confessano, accettano e, insieme, prefigurano, provano ancora una promessa buona. Scrive H. Arendt in *VITA ACTIVA* che "gli uomini non sono nati per morire ma per incominciare". A volte avviene che si riesca a viverlo tra noi, e in noi. Slegando un altro dall'atto che ci ha portato offesa; slegando noi stessi dall'atto che ha offeso: così legandoci in una nuova possibilità.

Nella parole, quelle dette *in verità*, si conserva ed esprime ciò che rimane (per sempre) ma anche ciò che accade ogni volta. Sono parole al di là di ogni calcolo, d'ogni economia di redenzione o di restituzione.

Parole come il dono, chiamate a fare l'impossibile. Se scrivo, se parlo, se agisco: "io ti devo". E da qui posso provare a pensare di ancorare il poter essere, il mio poter essere, non più al passato che non passa ma al futuro, sull'*a venire*. E posso provare, così, a stare presso di me. Le parole che legano e che slegano sono quelle che segnalano il "diventare guardare del nostro vedere", come accompagna a provare Silvano Petrosino in *PICCOLA METAFISICA DELLA LUCE*. Guardare che è segno della capacità di donne e di uomini di cogliere accogliendo, lasciando essere.

Guardare è rispondere. Emergono sempre, nelle nostre risposte, anche cose di cui non riusciamo ad avere un sapere chiaro, "ciò che è proprio e ciò che non è proprio" un fondo. Ed è sempre anche dramma. Ma se *rispondi* - e non *reagisci*, cioè non sei ciecamente concentrato su di te - allora il tuo cogliere le cose e le persone è un accogliere. Il tuo dire è rendere grazie. E guardare è (anche sofferto e duro) salvaguardare, serbare, riguardare. È anche un lasciare, ma un lasciare che non è un perdere, né un abbandonare.

"Lo sguardo non reagisce, non riflette: risponde". Si può vedere (ancora), come per la prima volta, (ancora) come non era mai apparso prima. Il continuo emergere della vita, anche del buio che ci ha preso. Il buio dell'indistinto, del non indagato, del troppo facilmente giustificato, di una certa capacità.

Nel buio si risponde (lo si può), si va incontro (si riesce a cercarlo), mentre nella tenebra non si risponde, si rinuncia al legame, ad ogni cura, d'altri e di se stessi. Una donna, un uomo, non risponde più.

Sui limitari della vita, quelli segnati da disperazione, o da abulia, o da vio-

lenza, cresce la distanza - a volte la separazione - tra i vissuti e le parole. E la parola va perduta perché è stata impiegata per il possesso, per la falsificazione, o per la chiacchiera e la futilità. E resta esiliata, fuggitiva, disincantata, di convenienza. Il riscatto, la sua "redenzione", può darsi, se prova di nuovo, la parola, a rendere dicibile, narrabile anche la reietta situazione umana. Se prova a mettersi come seme, germinale e morente, sulla lingua stretta di terra non ancora rarsa dei vissuti nella prova.

Allora la parola, non più perduta, si fa aurorale: scrive Maria Zambrano che "la vita ha bisogno della parola, della parola che sia il suo specchio, che la rischiarì, che la potenzi, che la innalzi e, al tempo stesso (ove necessario, e portandola in giudizio) che dichiari il suo fallimento"(Dell'aurora).

La parola trova il suo senso solo "nella simbiosi piena con la vita". Questa parola a volte "turbina priva di nido" perché la vita si è fatta durezza e prova, restrizione o esilio, malattia o abbandono.

Solo se il mondo, le relazioni, gli ascolti si fanno nido abitabile, la parola trova il suo destinatario. La parola poetica è itinerante, esiliata. Entra dove la parola dei saperi e dei poteri non entra: entra nella notte della prova, nello sperdimento; e nella fragilità, nella semplicità, nell'amicizia. La parola poetica è decentrante, è amante, è legata alla misteriosità feconda del silenzio. Cerca l'innocenza, ha pudore, e nostalgia. È parola che scende, che di nuovo si piega, si curva sulla vita, sulla storia di uomini e donne. Non argomenta, non prova a spiegare, a dimostrare. Parola che con pietas straordinaria entra nelle pieghe dell'ordinario quotidiano e svela ciò che può essere luce, che rende leggibile l'esperienza umana, anche la più contaminata.

Inedita bellezza e verità nella carne di una parola che si offre, che sta sulla soglia, che si nasconde nel silenzio. Come un "fiat".



## SUL DEFICIT ISTITUZIONALE DELLA NOSTRA EPOCA

### **Deficit Istituzionale E Società Civile Globale**

*Mauro  
Magatti*

Viviamo in un'epoca in cui gli assetti istituzionali esistenti appaiono palesemente inadeguati rispetto alle condizioni della vita sociale. Le sicurezze - vere o presunte - del XX secolo appaiono alquanto traballanti.

L'interdipendenza non cancella gli stati nazionali o le società locali. I popoli continuano ad esistere, come le grandi religioni. Tuttavia, queste realtà sono legate a ciò che accade al di fuori dei loro confini. Nessuno (nazione, chiesa, impresa, individuo) può più pensarsi in maniera autarchica dal punto di vista economico, culturale e persino politico (anche se è vero che il livello di autonomia e autodeterminazione è molto diverso). Inevitabilmente, ciò mette in moto nuovi conflitti e nuovi scontri di potere, che creano una crescente instabilità.

Uno dei caratteri più evidenti dell'epoca contemporanea è la crisi della regolazione istituzionale. Le cause di questa crisi sono legate alla complessa dinamica di despaializzazione-rispaializzazione dei processi sociali. Contrariamente

alle interpretazioni semplicistiche che hanno dominato gli anni '90, noi oggi vediamo con più chiarezza che la globalizzazione è un processo multidimensionale aperto, tutt'altro che deterministico. L'indebolimento dei confini nazionali non tocca solo l'economia, ma anche l'elaborazione culturale e gli apparati politico-istituzionali. Non si globalizzano solo i mercati, ma anche le società.

Ciò a cui assistiamo è il fatto che *la ristrutturazione delle sfere economica e culturale va nella direzione di un loro parziale sganciamento dai singoli stati nazionali e di una loro crescente autonomia e di conseguenza di una dislocazione dei livelli di governo, che tendono a non concentrarsi più unicamente nel livello statale-nazionale*. Ciò comporta la ridefinizione di tutta una serie di equilibri che si erano stabiliti nell'era della modernità societaria. A *livello sistemico*, ciò si traduce nella perdita di complanarità spaziale tra sfere istituzionalizzate su cui è fondata la vita sociale contemporanea. A livello culturale, si assiste a nuove battaglie identitarie. Tale evoluzione non comporta naturalmente l'evaporazione degli stati nazionali, che sono piuttosto costretti a cambiare il loro ruolo e la loro organizzazione interna.

Questa crisi regolativa amplia enormemente gli spazi di autonomia e indeterminazione. Le istituzioni non spariscono dalla vita sociale, ma si trasformano. All'interno di questo complesso fenomeno di riorganizzazione, cambiano le condizioni stesse dell'azione.

È una deriva inerziale del pensiero del XX secolo che alimenta la convinzione che l'azione politica debba coincidere unicamente con la dimensione statale o, al più, con le relazioni interstatali. Vi sono, invece buone ragioni che suggeriscono che, per quanto importante, questo livello istituzionale non è più sufficiente. Anzi, lo stato nazionale - definito territorialmente - quando si misura con problemi che hanno un dimensionamento spaziale diverso, tende a reagire o cercando di utilizzare il potere di cui dispone, secondo la logica dell'*imperium*, oppure provando la via del negoziato, nella speranza che sia possibile trovare degli interlocutori disposti a collaborare.

Il problema è che - come ha autorevolmente scritto A. Sen - i problemi posti dalla globalità ci conducono fuori dalle condizioni di applicabilità del metodo contrattualista che ha guidato la logica politica statale degli ultimi secoli e che si è consolidato nell'epoca della modernità societaria. E questo in quanto "il metodo contrattualista, esigendo la congruenza dell'insieme dei giudici e dell'insieme delle vite giudicate è del tutto inutile nelle soluzioni di problemi che contengono un gruppo di partecipanti variabile. Diversi tipi di problemi globali - che coinvolgono nazioni, comunità professionali, sindacati, affiliazioni d'affari, gruppi politici, religioni, cooperative, etc - richiedono una copertura variabile delle parti coinvolte. Il gruppo definito, deputato a negoziare tutti gli aspetti della società nell'ipotetica posizione originaria del modello contrattualista, non sembra poter funzionare adeguatamente" (Sen, 2002:43). Dunque, vi sono problemi diversi, che coinvolgono gruppi diversi; il tutto in assenza di un arbitro in grado di far rispettare le regole. Il che significa non solo che siamo condannati a vivere pericolosamente in un'epoca in cui il deficit politico-istituzionale rimane assai grande, ma anche che la soluzione ai problemi che abbiamo davanti non può essere trovata semplicemente replicando la logica adottata nel passato. Se è inimmaginabile (e anche non auspicabile) la nascita di un unico stato globale che riproduca su scala planetaria il modello degli ultimi secoli, è altresì difficile pensare di regolare la vita sociale contemporanea solo grazie a una serie di trattati internazionali (pur indispensabili): la natura di buona parte dei problemi di governo della contemporaneità richiede il contributo di una pluralità di attori sociali e istituzionali, chiamati in causa in relazione alla funzione che svolgono, all'identità che esprimono, agli interessi che rappresentano. Ma quale architettura istituzionale potrà

sostenere un governo di questo tipo?

Considerazioni analoghe valgono per quanto riguarda l'altra grande sfera istituzionalizzata altamente differenziata di cui disponiamo, e cioè il mercato. In effetti, l'idea di globalizzazione, affermata nel corso degli anni '90, si fondava sull'assunto che il mercato - dopo la vittoria storica nei confronti delle economie di piano - potesse costituire l'istituzione chiave della nuova società globale.

La progressiva deregulation dell'economia realizzata negli ultimi due decenni non ha però prodotto i risultati attesi. Anzi, negli anni ci sono state molte prove dei limiti della capacità autoregolativa del mercato. Certo è che la riorganizzazione spaziale del capitalismo ha prodotto un sistema economico più esteso e ramificato, che è continuamente disturbato da quanto accade in qualunque delle sue parti e quindi strutturalmente esposto a un grado di instabilità molto alto. Che sia la crisi di qualche paese debitore, l'intensificarsi degli attacchi terroristici, la diffusione di virus o di crisi ambientali, i conflitti politici che scoppiano in qualche area strategica, il risultato è il continuo afflosciarsi delle speranze di ripresa che sistematicamente vengono indicate dagli esperti. L'economia mondiale rimane così costantemente sospesa tra il sogno di poter sfruttare margini di sviluppo che ancora rimangono da esplorare e lo stillicidio dei problemi che, per le ragioni più diverse, finiscono per disturbare, se non anche azzerare, tali potenzialità.

In realtà, c'era un errore logico nel pensare il mercato come sfera autonoma, dato che il mercato - come sfera istituzionalizzata - si regge solo grazie all'equilibrio con le altre sfere istituzionalizzate (primo fra tutte lo stato, ma poi anche i sistemi della comunicazione pubblica e di protezione sociale).

Comunque sia, le difficoltà degli ultimi anni hanno fatto tramontare l'idea utopica affermata negli anni '90 che una società globale potesse reggersi unicamente mediante il mercato. Al contrario, noi viviamo in un'epoca di gravi squilibri istituzionali, che sono poi all'origine delle fortissime convulsioni che stanno agitando le cronache degli ultimi anni. Sorge a questo punto una domanda: chi può pensare di mettere mano a questi problemi?

#### **LA SOCIETÀ CIVILE GLOBALE COME TRADUTTORE DELL'UNIVERSALE ASTRATTO IN UNIVERSALE CONCRETO**

Una decina di anni fa, M. Enzensberger scriveva sarcasticamente: "l'universalismo non fa distinzione tra vicino e lontano: è assoluto e astratto. Il concetto dei diritti umani impone a ciascuno degli obblighi che, in linea di principio, non conoscono confini. E proprio qui si rivela il suo nucleo teologico, sopravvissuto a qualunque secolarizzazione. Ognuno deve essere responsabile di tutti. E *in questa pretesa è contenuto l'obbligo di diventare simili a Dio; essa presuppone infatti onnipresenza e ancor di più onnipotenza*. Dato che tutte le nostre possibilità d'azione sono comunque limitate, la frattura tra desiderio e realtà si fa sempre più profonda. Ben presto è oltrepassata la soglia dell'ipocrisia di fatto; l'universalismo allora si rivela una trappola morale" (Enzensberger, 1994:53).

Può essere che questa visione pessimistica colga il nocciolo della questione. E tuttavia non è casuale che, dieci anni più tardi, nelle pagine conclusive di un libro molto severo, uno dei massimi studiosi della società civile, J. Keane abbia affermato - quasi a fare da controcanto a Enzensberger - che ciò che accomuna un fenomeno così diverso e articolato "è l'avversazione alle azioni grandiose, pompose e bramosi di potere di coloro che, sbagliando, si credono Dio e cercano quindi di agire come Dio" (Keane, 2003:208).

La questione della società civile globale sta tutta qua: non nella ricerca di una nuova grande soluzione, ma nello sforzo di ampliare quella membrana tra individuo e istituzione che chiamo *società civile* (Magatti, 2005), al punto da permettere la ricomposizione tra la sfera personale e i grandi problemi globali e le relative sfere regolative. Come nel passato, anche oggi la società civile globale ha prima di tutto il compito di lavorare per ridurre tale distanza, ricollegando i diversi livelli di esperienza che, quando rimangono separati, provocano dei pericolosi scollamenti. Ma insieme a questo obiettivo, compito della società civile è di essere *istituente*, facendosi cioè promotrice della costruzione di assetti istituzionali adeguati alla nuova fase storica nella quale abbiamo cominciato a vivere.

Nella situazione attuale, gli attori della società civile globale lavorano per costruire quella che U. Beck chiama la *società cosmopolita*, una società cioè che è capace di connettere invece di escludere, di rimanere ancorata al locale senza perdere il riferimento al globale. Si potrebbe dire che l'idea di società civile rappresenta un'applicazione concreta di quell'*universalismo metodologico* che Beck considera logicamente essenziale per poter interpretare (sia come osservatori che come attori) i fenomeni contemporanei.

In questa prospettiva, l'importanza del lavoro dei soggetti sociali risiede nella loro capacità di creare una mediazione tra il livello astratto e generale dei diritti umani e la vita quotidiana delle persone e delle comunità. Tale mediazione avviene mediante la diffusione di forme di impegno sociale rispetto ai problemi locali (riletti però all'interno delle coordinate della globalità), la partecipazione diretta ad azioni che sono orientate a risolvere problemi di altri luoghi o di altri gruppi sociali, la costruzione di reti di cooperazione e di informazione che hanno a che fare con le questioni globali. Sfruttando i sistemi della comunicazione contemporanei, le possibilità di mobilità, oltre che il mercato e il sistema giuridico, gli attori della società civile globale diventano capaci di attivare catene di azione e sensibilizzazione traslocali su temi o problemi specifici.

La società civile globale agisce a partire dalla convinzione che i problemi che abbiamo di fronte non riguardano - come spesso si pensa - semplicemente le istituzioni. Né che la soluzione stia solo nella creazione di nuove strutture o istituzioni globali. La società civile globale procede, invece, in modo incrementale, cercando soluzioni concrete a problemi limitati e così facendo mettendo a punto i prototipi di nuove forme e processi di regolazione. Proprio perché è convinta che una nuova *grand theory* sia per il momento improponibile, la società civile globale si impegna in una ricerca sperimentale che sola può consentire di trovare nuovi equilibri. Procedendo, sulla scorta dell'insegnamento dei padri del pensiero democratico, la società civile globale agisce secondo una logica di frammentazione e dispersione del potere al fine di trovare un sentiero tra la creazione di un nuovo Leviatano e di evitare lo scoppio di uno scontro globale.

Ciò vuol dire che il merito principale che può avere la società civile globale è quello di procedere per piccoli passi, senza conoscere esattamente l'approdo verso cui sta navigando o avere la pretesa di avere la risposta definitiva, stimolata più dai problemi che emergono che da una precisa direzione.

Va da sé che tale ricerca non procede del tutto a caso. Vi sono alcuni orientamenti di fondo che di fatto costituiscono la bussola seguita dai gruppi sociali che lavorano per far emergere un nuovo tipo di relazioni civili.

Il primo orientamento prende le mosse dalla critica al modo in cui la trasformazione dei principali assetti istituzionali della globalizzazione (politici, economici, mediatici, assistenziali) sta avvenendo. La rottura degli equilibri della modernità societaria e l'emergere della condizione globale attivano tutta una

serie di soggetti che agiscono criticamente rispetto alla trasformazione in corso. La riorganizzazione liberistica del mercato mondiale e le conseguenze ambientali dello sviluppo economico; le tendenze imperialistiche, oligopolistiche e tecnocratiche dei sistemi politici e amministrativi; la concentrazione e banalizzazione della produzione mediatica; lo smantellamento dei sistemi di protezione sociale così come l'aggravarsi delle condizioni di vita di intere popolazioni, sono solo alcuni dei punti su cui la critica si concentra. Da questo punto di vista, la società civile globale va vista come un contromovimento (alla Polanyi) attivato in risposta alle trasformazioni delle sfere istituzionalizzate e ai loro equilibri.

Il secondo orientamento si sforza di seguire dei riferimenti in positivo, in grado cioè di tracciare una rotta da seguire. Da questo punto di vista, la nascita e lo sviluppo di una società civile globale è correlata con il formarsi di un nucleo di riferimenti cosmopoliti che fanno capo ai diritti umani. Nei capitoli precedenti, si è visto che la società civile - se è tale e se dunque è in grado di trovare una mediazione tra una pratica calata nella concretezza e il riconoscimento di principi universalistici - riconosce fedeltà che sono più grandi di quelle del gruppo. Data la condizione globale nella quale tutti ci troviamo oggi a vivere, tale proiezione si estende sul livello planetario. Per questa ragione, la società civile non può che assumere i diritti umani come criterio di riferimento in grado di protendere l'autoorganizzazione sociale al di là dei confini del particolarismo nazionale. Come ha osservato D. Held, "l'irriducibile status morale di ogni singola persona comporta il rifiuto della visione di particolarismi morali che appartenendo a un data comunità, limita e determina il valore morale degli individui e la natura della loro libertà". E U Beck arriva a dire che "finché e poiché non esiste un governo del mondo sono i diritti umani e le istanze che giudicano il loro rispetto o la loro violazione a fondare, assegnare o togliere la legittimità" (Beck, 2003:65).

L'affermazione di Beck è molto decisa, tenuto conto che essa apre tutta una serie di problemi legati alla legittimità dell'azione. Il problema è che questa prospettiva non ha la possibilità di disporre di quadri istituzionali e culturali in grado di sostenerla, il che pone tutta una serie di problemi che riguardano le modalità di creazione di nuove sfere istituzionalizzate in grado di governare i processi che si sviluppano nella globalità.

Come ben sappiamo, la questione dei diritti umani è alquanto controversa e apre tutta una serie di interrogativi che non è il caso qui di richiamare (Sontag, Todorov, Ignatieff, 2005).

A livello di società civile - laddove cioè la dimensione intersoggettiva è ancora dominante - la questione dei diritti umani si traduce molto concretamente in quella che Beck definisce *immaginazione empatica*. Con questa termine, Beck intende dire che la compassione costituisce un'emozione unificante e universale, capace di motivare all'azione e di aprire nuovi canali di comunicazione e di scambio: "nell'era dello sguardo cosmopolita, ogni essere umano può accedere alle impressioni di tutti gli altri: basterà gettare un rapido sguardo sopra se stesso. Perciò non vi sarà nessuna miseria che egli non possa comprendere senza fatica e le cui proporzioni non suscitino in lui l'istinto della solidarietà, si tratti di amici o di nemici: la sua forza immaginativa fa sì che egli possa mettersi immediatamente nei panni altrui. Alla sua compassione si mescola l'esperienza personale, che lo porta a soffrire quando il corpo di un suo simile viene ferito" (Beck, 2003:17). Tale empatia costituisce un potenziale motivazionale adeguato ad alimentare il processo di autoorganizzazione del sociale nell'età contemporanea, a condizione che non rimanga confinata nell'immaginario mediatico - ai margini della nostra vita quotidiana - ma trovi il modo per tradursi nella concretezza dell'autoorganizzazione sociale.

Questa affermazione, per quanto problematica, mi sembra interessante, perché va esattamente nella direzione di tener conto di quello che Bauman (2004) dice circa il fatto che "la questione dell'altro costituisce il fatto bruto della nostra condizione contemporanea". Una condizione che fa sì che qualunque progetto di ricostruzione degli assetti istituzionali di cui abbiamo bisogno debba partire dal lavoro nascosto e diffuso di gruppi di persone capaci di prendersi carico dei bisogni e delle sofferenze di altri e da qui cominciare ad esplorare e sperimentare nuove soluzioni e nuovi assetti. La società civile globale costituisce l'insieme di quei contesti di autoorganizzazione sociale che si attivano in rapporto a questa esperienza empatica che nasce dalla conoscenza delle condizioni nelle quali vivono gli altri esseri umani nella contemporaneità.

In sostanza, essa è un laboratorio nel quale si provano a elaborare delle risposte alla sfida etica posta dalla globalità, traducendo una generica tensione in azione sociale e in risposte concrete. In questo modo, la società civile assolve alla sua vocazione più profonda, che è quella di riattivare l'interscambio tra la sfera intersoggettiva e quella istituzionale, permettendo così di avviare una nuova stagione istitutiva. Nella fase storica nella quale viviamo, mi sembra che il contributo specifico attorno a cui la società civile è chiamata a lavorare è proprio quello di tradurre il generale astratto dei diritti umani in esperienze storico-concrete, che possano essere un punto di appoggio per la formazione di nuovi - o semplicemente rinnovati - apparati istituzionali.

Agendo in questo modo, la società civile contribuisce a rendere concreta nella vita delle persone e dei gruppi sociali quell'altro generalizzato che rischierebbe solo di ridursi, una volta ancora, in una semplice astrazione. Muovendosi su questi diversi piani d'azione, la società civile globale costituisce un'avanguardia per l'elaborazione di nuovi riferimenti culturali e per la promozione della differenziazione istituzionale su scala globale. Tale processo non può che avvenire nei fatti, senza pretendere di formulare a priori una sorta di teoria generale. E proprio per questo motivo, la società civile globale costituisce uno dei luoghi dove può svilupparsi la ricerca di ciò che è comune all'umano in quanto tale.

Il sorgere di una società civile globale testimonia che il tema dei diritti umani è destinato a passare dalle dichiarazioni e dai preamboli a riferimento unificante dell'azione concreta di molti gruppi sociali autorganizzati. Un tale passaggio costituisce una trasformazione cruciale per far sì che si possa avviare il lento e faticoso lavoro di innovazione sociale e culturale. L'azione concreta dei gruppi autorganizzati costituisce un'occasione preziosa per riuscire a fare dei passi in avanti nella creazione di un sostrato di pratiche, rapporti, norme, procedure che possano servire per la formazione di nuovi pezzi istituzionali adeguati all'età contemporanea. L'azione dei gruppi sociali costituisce altresì il modo più concreto per elaborare la Carta dei diritti umani nelle specificità delle diverse culture e in questo modo per contribuire alla formazione di un nuovo ethos in grado di sostenere la condizione globale.

A questo punto si potrebbe obiettare che i gruppi della società civile hanno il limite di agire in modo parziale e settoriale. Tuttavia, in un'epoca nella quale non disponiamo di un quadro di riferimento unitario, ciò che può essere un limite diventa una risorsa. Si pensi, ad esempio, a ciò che può generare l'azione dei sindacati dei lavoratori nel costruire le condizioni di un sistema di diritti del lavoro globali; i movimenti ambientalisti per la difesa dell'ecosistema planetario; le comunità di base delle varie religioni nel favorire il dialogo interreligioso; i movimenti dei diritti civili e alla cooperazione internazionale per il riconoscimento della dignità umana; i difensori del diritto alla libera circolazione dell'informazione e chi lavora sui problemi dell'infanzia o dell'educazione per il tema

della libertà. E l'elenco potrebbe continuare. Proprio l'impossibilità di disporre di un disegno unitario rende particolarmente importante questa capacità di lavorare su progetti concreti, alla ricerca di modelli e soluzioni efficaci.

In conclusione, i gruppi della società civile sono importanti perché mediante la loro azione cercano di stabilire nuovi legami, di mettere a punto procedure e modalità innovative di gestione dei problemi, di attenuare la divergenza tra sistemi di interessi e mondi culturali. In assenza di condizioni istituzionali già consolidate, l'azione innovatrice e istituyente della società civile globale può contribuire a gettare le basi per la costruzione di quel ponte che ci può portare al di là della situazione nella quale ci troviamo oggi a vivere.

## BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., UNA NUOVA CONDIZIONE UMANA, Vita e pensiero, Milano 2004.  
Beck U., LA SOCIETÀ COSMOPOLITA, Il Mulino, Bologna 2003.  
Enzersberger H. M., PROSPETTIVE SULLA GUERRA CIVILE, Einaudi, Torino 1994.  
Keane J., GLOBAL CIVIL SOCIETY ?, Cambridge University Press, Cambridge 2003  
Magatti M., IL POTERE ISTITUENTE DELLA SOCIETÀ CIVILE, Laterza, Bari 2005  
Sen A., GLOBALIZZAZIONE E LIBERTÀ, Mondadori, Milano 2002.  
Sontag S., Todorov T., Ignatieff M., TROPPO UMANO. LA GIUSTIZIA NELL'ERA DELLA GLOBALIZZAZIONE, MONDADORI, MILANO 2005



## **Che L'odio Non Ci Avveleni L'anima**

*Olga  
D'Antona*

1. "Massimo D'Antona è stato assassinato la mattina del 20 maggio [...]. Massimo era mio marito e il padre di mia figlia, noi ci amavamo. Ho scelto di essere in questa piazza perché sento che insieme possiamo dare un senso positivo alla sua morte. Chi ha inteso spezzare la sua vita, sappia che ha strappato un uomo dai suoi affetti più cari, ha distrutto la felicità di una famiglia, ma non gli sarà consentito di distruggere la democrazia nel nostro paese. In momenti come questi, si deve trovare il coraggio di dare una risposta per difendere la democrazia. Massimo aborrisce la violenza e amava la gente, per questo ha dedicato tutta la sua vita allo studio e al lavoro. Si preoccupava di difendere non soltanto il posto di lavoro, ma anche la dignità del lavoratore. Lui aveva a cuore la felicità delle persone, il futuro dei giovani; ha sempre operato nell'intento di trovare soluzioni possibili per risolvere i conflitti sociali, avendo a cuore il destino dei più deboli e la difesa di tutti quelli che, con il loro lavoro, contribuiscono in modo costruttivo all'edificazione di un paese migliore.

Massimo era un intellettuale ma soprattutto era un lavoratore infaticabile. Utilizzava in modo creativo la sua

esperienza di studioso di diritto del lavoro, ma era un ascoltatore attento; attraverso la consultazione delle parti sociali, lui cercava soluzioni possibili, concrete, realizzabili, tenendo conto di tutta la complessità sociale italiana. Per questo lo hanno ucciso. [...] Chi può trarre vantaggio dalla destabilizzazione del nostro paese? Quale mente delirante, alla luce di tutta questa distruzione, può aver deciso l'assassinio di un uomo onesto per incitare alla lotta armata? In quale caverna è vissuto, per tutti questi anni, per non essersi accorto della profonda trasformazione e del progresso politico e sociale del nostro paese? È per dire no alla violenza che noi oggi siamo qui, per garantire un futuro di pace ai nostri figli e io so che Massimo è qui con noi" <sup>1</sup>.

Sono parole pronunciate a poco più di una settimana da quel 20 maggio 1999 in cui mio marito è stato ucciso: pur nelle condizioni emotive del momento, avevo chiara consapevolezza di quanto era accaduto e mi sosteneva la precisa convinzione di dover fare qualcosa. Appartengo alla generazione che ha vissuto per intero i tragici anni di piombo: la preoccupazione, quindi, che potesse riaprirsi un periodo così terribile per il nostro paese, mi faceva avvertire, insieme al lutto, il peso di una grande responsabilità, soprattutto di fronte ai tanti giovani che vivono tutto il disagio di chi sa che il proprio futuro non sarà migliore di quello dei genitori, che sarà attraversato da maggiori insicurezze e incertezze. La preoccupazione che questo malessere si potesse coniugare con una nuova spirale di violenza, accresceva la coscienza del valore che in quel momento poteva assumere anche la mia testimonianza. Dovevo fare la mia parte: mi era evidente che ancora più importante delle mie parole, sarebbe stato il fatto di esserci, di stare con quelle persone che avevano sentito l'impulso di raccogliersi in piazza a testimoniare il rifiuto della violenza, dell'assurdità di quell'assassinio.

Al mondo dei giovani, di ogni fascia d'età ed estrazione, mi sono poi ripetutamente avvicinata, spesso per presentare in scuole e università il libro scritto in collaborazione con Sergio Zavoli, già visitatore attento e acuto - in *LA NOTTE DELLA REPUBBLICA* - degli anni del terrorismo. Ho trovato livelli di preparazione molto diversi; alcuni giovani sono decisamente fortunati: buone scuole e insegnanti ammirevoli li hanno aiutati ad accostarsi con responsabilità ai grandi problemi civili di questi nostri anni. Altri ragazzi non sono stati altrettanto favoriti dai loro contesti di vita e di formazione: comune a tutti loro, comunque, anche se non sempre dotati di adeguati strumenti di conoscenza e di valutazione, un grande interesse per i temi legati al terrorismo. Sono ragazzi capaci di ascolto; e anche di silenzio: silenzi eloquenti dai quali c'è molto da imparare, come sta accadendo a me per esperienza diretta. Non mancano le domande acute. E spiazzanti. Come quella di un ragazzo che mi chiese: "Ma noi, che ci sentiamo emarginati dalla società, che non abbiamo certezza di inserirci nel mondo del lavoro, che ci vediamo fiondati in un futuro di precarietà, come possiamo evitare le ideologie estremiste?". Domande preziose, evidentemente, che valgono la fatica di questi impegni. A tutti questi giovani non ci si deve stancare di ripetere che chi compie atti di violenza, non devasta soltanto la vita degli altri, ma anche la propria; che è molto difficile tornare indietro una volta che si sono

---

<sup>1</sup> Discorso in piazza del Popolo, a Roma, il 29 maggio 1999, nell'ambito della manifestazione organizzata da Cgil-Cisl-Uil "Contro il terrorismo per la difesa della democrazia"; ora in *Olga D'Antona - Sergio Zavoli, COSÌ RARO, COSÌ PERDUTO. UNA STORIA DI TERRORISMO, UNA STORIA PERSONALE*, Mondadori, Milano 2004, pp. 29-30.

imboccate strade così rovinose. Ai ragazzi che spesso rifiutano la dimensione della politica, come una cosa *sporca*, di cui non vale la pena occuparsi, è necessario continuare a spiegare che ogni aspetto della vita - fino al cibo che mangiamo e all'aria che respiriamo - è segnato dalle scelte della politica: se rifiutiamo di partecipare a queste scelte e alla definizione delle regole della convivenza civile, se ci sottraiamo a queste responsabilità, altri sceglieranno in luogo nostro. È solo attraverso la partecipazione di tutti che verrà rinsaldata quella sussidiarietà fra cittadini e politica che può rendere quest'ultima più sana, più giusta, più vicina ai bisogni di tutti, in particolare degli ultimi della fila.

2. Centrale, nel rapporto con i giovani, il *lavoro sulla memoria*: conservare e alimentare la memoria dei passaggi decisivi, seppur dolorosi, della storia del nostro Paese, è un prerequisito per capire meglio il presente, per affrontare con consapevolezza e responsabilità le sue sfide. Un lavoro non facile ma necessario e urgente, se in una città come Milano, gli studenti intervistati nel 2000 sulla strage di piazza Fontana, ne hanno attribuita per il 43% la responsabilità alle Brigate Rosse e per il 38,8% alla Mafia <sup>2</sup>. Un lavoro per il quale esistono, per fortuna, anche esempi confortanti, come quello che ho personalmente vissuto a Brescia partecipando il 28 maggio 2000 alla commemorazione della strage di piazza della Loggia del 1974: un'esperienza intensa e coinvolgente di come la caparbietà della memoria, dell'appello ai valori della convivenza civile e del sentire democratico, possa essere tenuta viva dall'impegno tenace dei testimoni, delle scuole, dell'amministrazione. A distanza di cinque anni, le parole di quel giorno conservano per me valore e densità di senso intatti: "Siamo qui oggi a ricordare quel terribile giorno in cui esplose una bomba in piazza della Loggia. Otto persone furono uccise e 103 ferite. Quelle persone si erano riunite per manifestare pacificamente e democraticamente contro una serie di atti di violenza fascista. Quel giorno chi decise di uccidere non conosceva le proprie vittime: potevano essere bambini in tenera età, giovani madri, non aveva importanza. Bisognava uccidere, uccidere per spaventare la gente, seminare un clima di terrore per giustificare misure straordinarie per un governo autoritario. I familiari delle vittime, i cittadini bresciani e gli italiani tutti attendono ancora che sia fatta giustizia. Il 28 maggio 1974 fu scelta Brescia, simbolo di città civile, con una forte presenza operaia e con salde tradizioni democratiche per colpire il cuore dell'intero paese. Quella notizia mi colpì che ero una giovane madre, avevo una bimba di 17 giorni, ero sgomenta e non riuscivo a capire. Non immaginavo quanto le mie apprensioni sul futuro fossero fondate e quale destino mi avrebbe portato qui con voi oggi che non sono più giovane ma sono ancora sgomenta e non riesco a capire. Non riesco a capire le motivazioni oscure che spingono a uccidere delle persone innocenti. A quegli assassini che probabilmente ci ascoltano io chiedo: Valeva la pena di sacrificare quelle vite umane, valeva la pena di creare tanto dolore? A cosa vi è servito? Noi siamo ancora qui, siamo qui con le nostre ferite, con le nostre responsabilità accresciute dalle perdite che abbiamo subito, siamo e saremo ancora qui a ricordare le persone care che abbiamo perduto, ma anche a rinnovare il nostro impegno a difesa dei



2 ISMEC - Istituto milanese per la storia dell'età contemporanea, della Resistenza e del movimento operaio, IL RICORDO DELLE STRAGI IMPUNITE FRA GLI STUDENTI DELLE SCUOLE SUPERIORI, Milano, febbraio 2000. Cfr [www.dignitas.it](http://www.dignitas.it) (Documenti)

nostri valori e delle istituzioni democratiche del nostro paese. Il mio impegno, oggi, si esprime nel portare in questa piazza il ricordo di mio marito Massimo D'Antona. Massimo è stato ucciso per il suo lavoro di riformatore, per il suo impegno politico, sociale e civile" <sup>3</sup>.

**3.** Massimo sapeva che la società andava cambiata facendosi carico della complessità della situazione, senza concessioni a semplificazioni e scorciatoie fittizie che spesso producono più danni di quelli che ci si illude di risolvere. Modernizzare senza lasciare indietro nessuno, riconoscere diritti di cittadinanza per gli occupati e per i non occupati, approntare strumenti per impedire che la flessibilità si trasformi in precarietà d'esistenza per le persone, affermare la solidarietà quale fattore di sviluppo finalizzato alla qualità della vita individuale e collettiva piuttosto che al profitto: questa la grande speranza, il sogno di Massimo. Una sua frase, più volte citata, aiuta a coglierne tutto il senso: "Dal lavoro il lavoratore non trae soltanto un guadagno economico: nel lavoro le persone estrinsecano la propria personalità e intorno al lavoro costruiscono un progetto di vita". Come mediare, allora, le esigenze di un mercato del lavoro che cambia, che chiede professionalità sempre diverse, che impone un dinamismo sempre più rapido; come coniugare tutto questo con il benessere, con le fondamentali esigenze - a partire dalla sicurezza - delle persone? Massimo immaginava - o, se si preferisce, sognava - un sistema di diritti e di tutele che innanzitutto garantisse i lavoratori proprio in quanto persone con precisi progetti di vita. Un modello di modernizzazione indifferente a questa fondamentale dimensione umana e sociale, rischia di produrre nel tessuto della convivenza civile lacerazioni violente e pericolose: è responsabilità di tutta la collettività farsene carico e affrontarle con lungimiranza e forte senso di equità e giustizia.

Ricordare il lavoro, la ricerca, i sogni di Massimo, mi fa avvertire con dolorosa acutezza la sua perdita, l'irrimediabilità di ciò che è accaduto. Eppure non riesco a provare rabbia o odio. Sono convinta che l'odio faccia male a chi lo vive, che sia un sentimento che distrugge soprattutto chi lo prova. So bene che nelle vittime può affiorare, col bisogno di giustizia, anche quello della vendetta, del risarcimento retributivo: credo d'essere stata risparmiata da questi sentimenti. Ho avvertito dentro di me, piuttosto, la spinta e l'urgenza di fare qualcosa perché non potessero più accadere fatti come quello che aveva investito la mia vita, sconvolgendola; ho sentito che dovevo fare la mia parte per arginare quelle micidiali tendenze alla violenza, per evitare che si potessero allargare. Mi è accaduto di leggere nei giornali titoli come "La rabbia di Olga D'Antona": nulla di più infondato. Ho provato costernazione, incredulità, sgomento, senso di perdita assolutamente insanabile, dolore cocente, ma non rabbia, non odio, non bisogno di risarcimento: nulla potrà risarcirmi di quello che ho perduto, nulla potrà restituirmelo. E ho provato pietà, come di fronte alle immagini del cadavere di Mario Galesi, abbandonato senza che nessuno avesse neppure il coraggio di andare a riconoscerlo e seppellirlo.

Nei primi giorni dopo l'uccisione di Massimo, quando non sapevo se fossero state le Brigate Rosse o da quale parte fosse giunto un colpo così tremendo, mi ritrovavo a pensare: se la persona che mi ha ucciso Massimo ora dovesse pentirsi, comunque non potrebbe restituirmi nulla. Sentivo tutta l'irrimediabilità



**3** Commemorazione della strage di Piazza della Loggia, in *O. D'Antona, cit.*, pp. 45-46.

di quel gesto e come nulla, proprio nulla, potesse colmare il vuoto tremendo che lasciava. A turbarmi profondamente, piuttosto, nelle giornate del processo, nell'aula bunker, era la mancanza di emozioni che avvertivo nella voce di chi aveva preso parte all'uccisione di mio marito. A partire dalla percezione di questa incapacità di emozioni, mi sono talvolta interrogata sui brigatisti cercando di individuarne e coglierne l'umanità. Quell'umanità negata alle vittime che agli occhi dei loro carnefici non sono nient'altro che simboli, ruoli, divise. Chi spara vede la divisa, non l'uomo che l'indossa: "Noi uccidiamo le divise, non l'uomo che c'è dentro", afferma una brigatista.

Ma a essere uccisi sono persone, affetti, intelligenze, legami, sogni, aspirazioni.

Dopo la morte di Massimo avrei voluto andare nelle carceri per conoscere i brigatisti reclusi, parlare con loro, nella speranza - o nell'illusione - di un possibile dialogo, di un possibile ravvedimento da parte loro. I fatti non mi hanno certo aiutata a superare il timore di trovarmi di fronte alla banalità, di fronte a persone non all'altezza della tragedia che avevano compiuto.

Eppure, anche se non mi aspetto nulla, so che mi darebbe sollievo il ravvedimento di queste persone, la maturazione di una consapevolezza reale e profonda della gravità di quanto compiuto. Non mi riferisco a un *mea culpa* superficiale, a un pentimento di facciata, ma al ravvedimento autentico, capace di impegni responsabili per evitare che altri ripetano gli stessi tragici percorsi. So bene trattarsi di un terreno delicatissimo: poche altre situazioni possono generare nelle vittime un dolore più grande e delle ferite più laceranti dei falsi pentimenti o della strumentalizzazione di persone già colpite e che vengono in tal modo ferite una volta di più.

4. Restano comunque, a rendere non gratuita la speranza, casi come la lettera che dopo l'omicidio di Vittorio Bachelet, il 12 febbraio 1980, un gruppo di brigatisti invia al fratello di Vittorio, il padre gesuita Adolfo Bachelet che aveva cominciato a girare le carceri e a incontrare giovani che iniziavano il loro percorso di revisione, di presa di distanza dalla violenza, di desiderio di riparazione e di reinserimento. Questa lettera, del settembre 1983, prende spunto dalla preghiera che Giovanni, figlio di Vittorio, pronuncia a nome della famiglia durante le esequie: *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 della morte degli altri.* Ecco alcuni passaggi della lettera: "Sappiamo che esiste la possibilità di invitarla qui nel nostro carcere. Di tutto 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 dunque 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 i funerali del padre. Oggi quelle parole ritornano a noi, e ci riportano là, a quella cerimonia, dove la vita ha trionfato sulla morte e dove noi *siamo stati 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 di pentimento e di dissociazione e ci offre

per la prima volta con tanta intensità, l'immagine di un futuro che può tornare ad essere anche nostro. Solo alcuni di noi si sono aperti in senso proprio all'esperienza religiosa, ma creda, padre, che tutti, nel momento in cui con tanta trepidazione la invitiamo, ci inchiniamo davanti al fatto puro e semplice che la testimonianza d'*umanità* più larga e vera e generosa sia giunta a noi da chi vive in spirito di carità cristiana. Per questo, pensosi di ciò, tutti noi la aspettiamo" <sup>4</sup>.

Accostare la lettera indirizzata a p. Bachelet da quel gruppo di brigatisti, è un'emozione fortissima: sono parole che pesano e scavano, che creano ponti attraverso cui entrare realmente in contatto con gli altri; parole ben lontane dalla virtualità incalzante di forme di comunicazione sulla cui superficie tutto scivola e si disperde velocemente. C'è una verità delle persone, un fondamento morale, che sempre può riaffiorare dalla profondità dell'umano sentire: in parole come queste se ne può cogliere l'eco.

5. Un'altra pagina - assai diverso il contesto storico - stimola la mia riflessione: è tratta dal DIARIO (1941-1943) di Ety Hillesum e testimonia di una consapevolezza e di una responsabilità che crescono a misura che la violenza si accanisce attorno a lei e su di lei, fino alla morte a Auschwitz.

"15 marzo, le nove e mezza del mattino. Ieri pomeriggio abbiamo scorso insieme le note che mi aveva dato. Quando siamo arrivati alla frase: basta che esista una sola persona degna di essere chiamata tale per poter credere negli uomini e nell'umanità, m'è venuto spontaneo buttargli le braccia al collo. È un problema attuale: il grande odio per i tedeschi che ci avvelena l'animo. Espressioni come "che anneghino tutti, canaglie, che muoiano col gas", fanno ormai parte della nostra conversazione quotidiana; a volte fanno sì che uno non se la senta più di vivere, di questi tempi. Ed ecco che improvvisamente, qualche settimana fa, è spuntato il pensiero liberatore, simile ad un esitante e giovanissimo stelo in un deserto di erbacce: se anche non rimanesse che un solo tedesco decente, quest'unico tedesco meriterebbe di essere difeso contro quella banda di barbari e grazie a lui non si avrebbe il diritto di riversare il proprio odio su un popolo intero. Questo non significa che uno sia indulgente nei confronti di determinate tendenze, si deve ben prendere posizione, sdegnarsi per certe cose in certi momenti, provare a capire, ma quell'odio indifferenziato è la cosa peggiore che ci sia. È una malattia dell'anima. Odiare non è nel mio carattere. Se, in questo periodo, io arrivassi veramente a odiare, sarei ferita nella mia anima e dovrei cercare di guarire il più presto possibile" <sup>5</sup>.

Avverto una grande consonanza con queste parole, in parti-

---

4 Adolfo Bachelet, *TORNATE A ESSERE UOMINI! RISPOSTE DI EX-TERRORISTI*, Milano 1989, pp. 16-17.

5 Ety Hillesum, *DIARIO. 1941-1943*, Adelphi, Milano 1996, pp. 29-30.

colare perché esprimono il primato della persona rifiutando l'odio indiscriminato nei confronti di tutto un popolo: le persone vanno viste una ad una, tutte con la loro individualità e umanità. Credo che l'omologazione sia quanto di più ingiusto e insopportabile noi possiamo avvalorare, creando stereotipi (i *napoletani*, i *romani*, i *milanesi*, i *tedeschi*...) che annullano ciò che di irriducibilmente unico contrassegna una persona. Tanto più inaccettabile, l'omologazione, se fa da alimento all'odio, potente malattia dell'anima che avvelena chi ne è irretito; morsa che stringe e toglie libertà a chi non riesce a affrancarsene.

Sono parole - queste richiamate - alle quali si possono ben consegnare idee e desideri in grado di sfidare e vincere le armi della violenza. Parole che mi aiutano a dire anche del mondo di Massimo e delle sue idee che le pistole non potevano rendere - e non hanno reso - *né rare né perdute*, perché le idee "possono essere vinte soltanto da altre idee, più forti e più giuste. Le idee sopravvivono agli uomini perché gli uomini che se ne vanno le lasciano dietro di sé. Altri uomini raccoglieranno quell'eredità e continueranno il cammino interrotto. Questo è ciò che sta accadendo. Massimo ci ha lasciato un'eredità preziosa; i suoi amici, i suoi colleghi mantengono aperto il dialogo intellettuale con lui attraverso i suoi scritti, elaborando le sue idee. Grazie al fervido e infaticabile lavoro, tanta parte di Massimo continua a vivere. Ciononostante Massimo ci manca, manca all'affetto di sua moglie e di sua figlia, manca ai suoi amici più cari, manca ai suoi colleghi per lo scambio intellettuale insostituibile, manca ai suoi studenti. È un vuoto incolmabile, una ferita aperta che nessuna medicina potrà mai sanare, un dolore collettivo che unisce me e tutti i familiari delle vittime del terrorismo e tutti i cittadini democratici di questo paese. Noi siamo qui insieme oggi per dare una risposta. Questo paese è ancora sano, è forte, capace di mantenere saldo il suo tessuto democratico, pur nella consapevolezza che tra le sue pieghe si annida una minaccia maligna e pericolosa. Noi abbiamo il dovere di contrastarli perché su di noi grava la responsabilità di lasciare ai nostri figli un futuro di pace. Li contrastiamo con le nostre armi, ben più efficaci delle loro, perché le loro sono armi che distruggono, le nostre invece sono fatte per creare una società giusta e solidale in cui la gente possa vivere in pace, nel rispetto reciproco" <sup>6</sup>.

# INCONTRI



**don Roberto Davanzo**

a cura di A. Casella e L. Massari

**Chi è**

**D**on Roberto Davanzo, per 9 anni assistente dell'AGESCI lombarda (Associazione Guide e Scouts Cattolici Italiani), dal gennaio 2005 è direttore della Caritas Ambrosiana

**A meno di un anno dall'assunzione della direzione di una struttura complessa come la Caritas Ambrosiana, quali riflessioni stai mettendo a fuoco da questo osservatorio aperto a 360 gradi su povertà, disagio, bisogni di fasce sempre più larghe di popolazione?**

Comincerei dalla sottolineatura dell'assoluta indispensabilità di una realtà come la Caritas nel cammino di Chiesa: innanzitutto dal punto di vista dell'educazione ad una vita che per essere non solo cristianamente convincente, ma anche umanamente gratificata, deve saper costruire relazioni di aiuto e di cura specialmente con gli emarginati, gli esclusi, i tanti *nuovi poveri* che il progressivo smantellamento del *welfare* abbandona alla insufficienza e alla latitanza delle istituzioni. Al di là dei servizi particolari che gestisce, la Caritas ha come sua dimensione essenziale quella di essere una risorsa educativa di tutta la Chiesa. Non è pensabile, infatti, una Chiesa in cui il cammino di fede dei singoli non implichi la volontà e la capacità di una assunzione di responsabilità verso i più deboli. Su questo terreno si gioca la coerenza della vita cristiana, la possibilità stessa di una esistenza umanamente ricca di senso e appagante: è innanzitutto nei rapporti di solidarietà che sperimentiamo come il nostro benessere dipenda da quello degli altri, dalla responsabile compartecipazione alle dimensioni essenziali - anche le più difficili e problematiche - della vita di tutti, dalla passione *politica* per il bene comune. Una

struttura come la Caritas aiuta a tradurre questa assunzione di responsabilità in concrete e specifiche iniziative. Ma anche se non fossimo provetti gestori di servizi organizzati, e, però, riuscissimo a far passare l'idea che non si può avere una esistenza apprezzabile e appagata se si lascia prevalere l'individualismo egoista, chiudendosi alle relazioni solidali e alle responsabilità verso gli *ultimi*, già questo sarebbe un successo straordinario, tale da giustificare largamente la nostra presenza.

***In queste dinamiche di responsabilità e responsabilizzazione, quale il ruolo del volontariato? La cultura del "dono" di cui è portatore, è un convincente e credibile correttivo dell'individualismo di mercato?***

In una società improntata alla logica e ai valori del mercato, c'è indubbiamente un aspetto di sana provocazione nella scelta di regalare agli altri dei segmenti della propria vita investendoli in attività di volontariato. Attenzione, però, a fare un uso corretto e sobrio della parola che spesso - complice una certa sovraesposizione retorica del volontariato - rivela e genera confusione: *volontari*, ad esempio, sono i militari che chiedono d'essere inviati in missione in zone di guerra; *volontari* sono anche coloro che nell'insieme delle attività solidaristiche svolgono compiti remunerati, al di fuori, quindi, della donazione gratuita che è il contrassegno del volontariato autentico.

Decongestionare la parola evitandone l'uso improprio, contribuisce a calarsi con più chiarezza nei problemi del volontariato, fra i quali mi pare di dover sottolineare innanzitutto il rischio che queste esperienze diventino una ricerca di gratificazione narcisistica. Restando sotto la soglia delle attese individuali di autorealizzazione, il senso e l'efficacia delle risposte date dal volontariato alle sollecitazioni del disagio sociale, risultano decisamente più deboli e meno credibili.

Non mi sento di avvalorare una sorta di *volontariato a spot*, con accensioni magari in periodi come quello natalizio in cui sentirsi più buoni rientra in una certa ritualità, per poi tornare a una normalità disattenta e incurante dei bisogni degli altri. Questo modo di intendere il volontariato non corrisponde certo alla serietà della povertà, del disagio sul quale si intende operare: alla condizione dei poveri non si possono riservare, quando ci fa comodo, prestazioni e servizi episodici dei quali i veri terminali finiamo con l'essere noi stessi, con le nostre esigenze, insoddisfazioni, inquietudini. Il volontariato autentico richiede continuità, competenza, radicamento nel territorio, capacità di lettura dei reali bisogni delle persone, gioco di squadra, e, in particolare, attenzione costante al virus del paternalismo assistenziale che rischia di produrre una sorta di *colonizzazione dei poveri*.

***Non basta quindi la prestazione gratuita a qualificare il volontariato.***

No, anche perché mi pare che la gratuità non si debba interpretare soltanto nella sua accezione economica, contrapponendo un servizio gratuito a uno professionale retribuito: nella gratuità, nel dono disinteressato che rispetta l'altro in quanto altro, che non cerca e non si aspetta alcuna forma di restituzione, dobbiamo poter ritrovare la sintesi di senso e di valore che muove e qualifica la relazione d'aiuto, specialmente se cristianamente orientata.

Mi pare che un criterio significativo perché si possa parlare di un'esperienza autentica di volontariato è che essa riesca ad alimentare il cambiamento e la maturazione del volontario.

Il senso profondo del volontariato non è fornire, in primo luogo, determinate prestazioni; non possiamo vivere in maniera frantumata ma dobbiamo tendere

all'unitarietà della nostra vita: non ci si può occupare di povertà e di emarginazione senza percepire la necessità che questo impegno abbia una ricaduta sul nostro stile di vita, sul nostro modo di usare il denaro, di organizzare le vacanze, di vivere le relazioni in famiglia o sul lavoro, di essere cittadini. È fondamentale, quindi, che il *volontariato trasformi il volontario*, che sappia essere motore di cambiamento e promozione umana sia del destinatario del servizio sia di chi lo indirizza agli altri. Si tratta di un percorso pedagogico non facile e ad una persona, in particolare a un giovane, che cominci l'esperienza di volontario, non si può chieder subito, già come punto di partenza, tutto questo. C'è da fare un cammino e ci sono quindi delle tappe: l'importante è, se non si vuol ricadere in schemi retorici e sterili, non perdere di vista l'obiettivo. L'orizzonte di questi percorsi è sempre il *vangelo della carità* di cui testimoniare la vitalità etica e sociale. In termini di immutata attualità, il documento della C.E.I. *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (Orientamenti pastorali per gli anni '90 - 8 dicembre 1990) così invitava alla coraggiosa apertura profetica alle nuove urgenze e povertà: "La carità evangelica, poiché si apre alla persona intera e non soltanto ai suoi bisogni, coinvolge la nostra stessa persona ed esige la conversione del cuore. Può essere facile aiutare qualcuno senza accoglierlo pienamente. Accogliere il povero, il malato, lo straniero, il carcerato è infatti fargli spazio nel proprio tempo, nella propria casa, nelle proprie amicizie, nella propria città e nelle proprie leggi. La carità è molto più impegnativa di una beneficenza occasionale: la prima coinvolge e crea un legame, la seconda si accontenta di un gesto" (n. 39) <sup>1</sup>.

### ***In questa apertura, quali le priorità della Caritas per assolvere al proprio mandato?***

Premesso che di fronte alla complessità della struttura della Caritas Ambrosiana mi sento ancora in pieno apprendistato, mi pare di poter dire che è decisivo che si rafforzino le realtà periferiche, che la presenza di questo grande sistema che è la Caritas Ambrosiana sia sempre più valorizzata e potenziata sul territorio, in periferia, dove la gente vive. È qui che si è chiamati a corrispondere, con strutture ramificate e competenze di alto livello, a una crescente quantità di bisogni, molti dei quali hanno profili rapidamente cangianti. Grazie al radicamento e alla diffusione nel territorio riusciamo ad effettuare una lettura della realtà e a realizzare una rete di interventi che fanno di noi un punto di riferimento attendibile per tutti i soggetti che nel territorio operano o fanno ricerca e che possono attingere alla ricchezza e alla densità dei dati che la presenza capillare ci consente di rilevare. Dati significativi, reali, che acquisiamo grazie alle antenne disseminate su tutto il territorio, a partire dalla rete dei Centri di Ascolto che seppur animati da volontarie e volontari, cioè da persone che non hanno una dotazione specialistica, riescono a incrociare e affrontare con notevole efficacia le tante forme di povertà e emarginazione che spesso è proprio questa rete a rendere visibili. È importante quindi raccordare sempre meglio questo sistema reticolare con le competenze alte che sono necessarie ad affrontare nodi problematici di cui le dipendenze, la psichiatria, il carcere, i minori, l'handicap, sono solo alcuni esempi. La nostra struttura centrale deve essere percepita come una grande risorsa da far rifluire lì dove la gente vive e i problemi concreti emergono con una mutevo-



<sup>1</sup> [www.dignitas.it](http://www.dignitas.it) (Documenti) .

lezza che richiede, tra l'altro, una capacità di lettura delle trasformazioni che va continuamente alimentata.

***La gravità di questi problemi richiederebbe interventi di vasta portata da parte delle istituzioni, la cui azione è però insoddisfacente da molti punti di vista. Quale l'atteggiamento della Caritas ?***

Una struttura come la Caritas non si sottrae certo ai tavoli istituzionali cui partecipa anche per richiamare lo Stato, ad ogni livello, alle proprie responsabilità. La Caritas non può accettare che sia fornito come *carità* ciò che è dovuto come *giustizia*. Non potrebbe essere più chiaro, su questi aspetti, il decreto conciliare *Apostolicam Actuositatem* <sup>2</sup> (18 novembre 1965), che sottolinea la necessità che nell'esercizio della carità, sempre animato da estremo riguardo per la libertà e la dignità della persona che riceve l'aiuto, fuori da ogni possibile ricerca della propria utilità o desiderio di dominio, "siano anzitutto adempiuti gli obblighi di giustizia, perché non avvenga che offra come dono di carità ciò che è già dovuto a titolo di giustizia; si eliminino non soltanto gli effetti ma anche le cause dei mali; l'aiuto sia regolato in modo che coloro i quali lo ricevono vengano, a poco a poco, liberati dalla dipendenza altrui e diventino sufficienti a se stessi" (n. 8).

Rientra nel nostro ruolo essere un pungolo permanente per le istituzioni: di fronte ai bisogni basilari dell'uomo, noi siamo sempre disponibili all'intervento. Nell'emergenza siamo pronti a mettere qualche cerotto, senza dimenticare però i compiti di cui lo Stato e gli enti locali hanno l'obbligo di farsi carico. I problemi, con i loro intrecci e sovrapposizioni, sono gravi e complessi: dalla povertà economica all'indigenza dovuta alla condizione psicologica, alla salute, all'età; dall'immigrazione alla realtà giovanile, emerge un quadro multidimensionale della povertà. Alla cura di ferite della società così profonde non bastano, evidentemente, i *cerotti della carità*. Bisogna tuttavia fare in modo che alle persone esposte a forme gravi e urgenti di bisogno, non manchi mai un soccorso tempestivo: è per questo che in assenza di altre soluzioni concretamente praticabili, accettiamo - nell'immediato - anche un ruolo di supplenza. Non siamo però disposti a fornire alibi alla latitanza e alle inadempienze delle istituzioni, consentendo alla normalizzazione e istituzionalizzazione di questa supplenza .

***Fra le tante antenne della Caritas Ambrosiana, non manca quella sul carcere, oggetto di una attenzione cui ha indubbiamente contribuito il ventennale magistero penitenziario del card. Carlo Maria Martini. Che tipo di presenza riteni debba essere garantita in questo ambito?***

La risposta non può prescindere dagli interventi che nel corso del 2000, l'anno del Grande Giubileo, Giovanni Paolo II dedicò al mondo penitenziario. In essi è posto chiaramente il problema di un sistema carcerario che, se vuole offrire ai detenuti un cammino reale di cambiamento, non può in alcun modo limitarsi a essere luogo di esclusione e isolamento dalla società. Un carcere che fosse ridot-

---

<sup>2</sup> [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat\\_ii\\_decree\\_19651118\\_apostolicam-actuositatem\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_it.html); [www.dignitas.it](http://www.dignitas.it) (Documenti)

to a custodia e puro contenimento, non potrebbe che precludere ogni possibilità di elaborazione di senso del reato e di responsabilizzazione del reo; e ciò non varrebbe nemmeno a soddisfare le aspettative di chi è stato vittima di reato. Il carcere va ripensato in un orizzonte complessivo di *politica criminale*. Intendo dire che il problema criminale va affrontato con politiche serie e non ha senso limitarsi a dire *chi sbaglia paga*: occorre studiare come prevenire i reati agendo sulle loro cause *strutturali*, come aiutare chi ne è stato vittima ad affrontare l'ingiustizia subita, attuare interventi penali che promuovano la possibilità di ritessere relazioni sociali di giustizia e che non si limitino alla ripetizione di slogan come *certezza della pena*: pena che colpisce in grande maggioranza i soggetti più deboli, portatori di motivi sovrapposti di *ultimità*, dalla tossicodipendenza alla malattia psichiatrica, alla condizione di stranieri. In carcere, infatti, orbita soprattutto chi è già *povero*: povero di risorse economiche, di formazione, di *capitale sociale*. Un grande numero di persone gravemente emarginate ha passato una parte della propria vita in carcere: chi è più fragile è maggiormente esposto alla presa dei sistemi di reclutamento della criminalità. Sono questi stessi soggetti deboli, inoltre, che mancano delle risorse per puntare e accedere alle misure alternative al carcere. La condizione di straniero, in particolare, aggrava esponenzialmente tutte queste condizioni, contribuendo per oltre un terzo alle statistiche carcerarie, senza che ne derivi quella maggiore sicurezza nel cui nome si chiedono inasprimenti repressivi. Alla base di una sicurezza realmente praticabile e sostenibile, non può che esserci una cultura dell'accoglienza e della solidarietà che riduca l'area della marginalità e dell'esclusione in cui è facilitato il reclutamento criminale. È la cultura che ispira non solo la costruzione di relazioni d'aiuto in carcere, ma anche gli interventi altrettanto necessari da attivare a fine pena. Uscendo dal carcere le persone trovano spesso attorno a sé terra bruciata: sono persone senza casa, senza lavoro, talora senza documenti, prive dell'accesso anche a servizi minimali, con un tessuto relazionale e familiare assente o gravemente compromesso. A esse si deve offrire una possibilità non accomodante (la relazione va costruita su una reciprocità esigente) di reinserimento attraverso servizi di accompagnamento, di sostegno, di rientro nella piena cittadinanza. In assenza di tali interventi continueremo ad avere delle storie di carcere che diventano - o ridiventano - storie di clochard, di alcolisti, di senza dimora, di vecchie e nuove fragilità che tornano a incrociare quella grande discarica sociale che è il carcere, con il suo ingresso a *porta girevole* che alimenta i grandi numeri della recidiva.

Gli interventi in carcere e fra gli ex detenuti, si scontrano con difficoltà enormi. Investire risorse in questi ambiti è una scelta politica in qualche modo controcorrente, che rischia l'impopolarità, elettoralmente non pagante. Si capisce allora l'importanza di un lavoro di sensibilizzazione che riesca a far percepire la pertinenza, la lungimiranza e la saggezza, anche ai fini della prevenzione e della sicurezza della società, dei progetti che si fanno carico dei problemi e della fatica di chi ha praticato il crimine e conosciuto il carcere. Né va mai dimenticato che più una società si dimostra capace di abbattere le disparità vergognose che crescono al suo interno e attivare modalità efficaci di protezione delle sue componenti più deboli, più si abbassa il livello di criminalità. È la grande sfida che aspetta dalla politica le risposte che alla politica competono. Noi non ci sottraiamo ai nostri compiti cercando in ogni circostanza le forme più efficaci di sussidiarietà della società civile, capaci di produrre quegli intrecci virtuosi tra pubblico e privato sociale da cui dipendono tanti progetti.

***L'intervento fra detenuti ed ex detenuti, rende particolarmente evidenti le difficoltà funzionali e strutturali del nostro sistema penale: è l'approccio retributivo come tale che non sem-***

***bra idoneo a produrre soluzioni all'altezza della complessità delle nostre società. Non si fa più urgente, allora, una giustizia che aprendosi a istanze riparative e riconciliative, non lasci al carcere il monopolio della pena?***

Quando si parla dei reati compiuti, bisogna anzitutto ricordare che ci sono persone, e con esse l'intera società, che vengono ferite dal reato subito. Bisogna che chi è vittima dell'ingiustizia sia collocato al centro delle nostre attenzioni, ma non ha senso accogliere tout court la sete di vendetta.

Quando altri ci fanno del male, siamo portati a sperare che un male uguale e contrario possa in qualche modo cancellare il male che abbiamo subito e il dolore che proviamo. Ma retribuire il male del reato con un male contrario, non costituisce un rimedio ai danni che il crimine infligge alle vittime, alla comunità, allo stesso offensore, alla sua famiglia - i figli in particolare - cui spesso spetta un carico di pena superiore a quello dell'autore del reato.

A questi temi - da cui ci sentiamo interpellati e provocati in profondità - ci accostiamo orientati innanzitutto dalle parole di Giovanni Paolo II nel suo messaggio per il Giubileo delle carceri (9 luglio 2000) <sup>3</sup>: "Siamo ancora lontani dal momento in cui la nostra coscienza potrà essere certa di avere fatto tutto il possibile per prevenire la delinquenza e per reprimerla efficacemente così che non continui a nuocere e, nello stesso tempo, per offrire a chi delinque la via di un riscatto e di un nuovo inserimento positivo nella società. [...] I dati che sono sotto gli occhi di tutti ci dicono che questa forma punitiva in genere riesce solo in parte a far fronte al fenomeno della delinquenza.

Anzi, in vari casi, i problemi che crea sembrano maggiori di quelli che tenta di risolvere. Ciò *impone un ripensamento* in vista di una qualche revisione". Queste parole suonano più che mai attuali nel loro invito a predisporre *cammini di redenzione e di crescita personale e comunitaria improntati alla responsabilità*, non rassegnandosi a considerare tutto questo un'utopia.

Nelle sue riflessioni sul carcere, il card. Martini ha continua a considerare questa modalità punitiva come un intervento funzionale e d'emergenza, *un estremo rimedio temporaneo ma necessario per arginare una violenza gratuita e ingiusta, impazzita e disumana*: "il cristiano - se vuol essere coerente con il messaggio di Dio Padre misericordioso che non gode per la morte del peccatore, vuole anzi che si converta e viva e per lui fa festa - non potrà mai giustificare il carcere se non come momento di arresto di una grande violenza" <sup>4</sup>.

Una risposta al reato, che non rinunci a tenere insieme punizione e promozione della persona, va costruita come percorso che conduca il reo ad una assunzione di responsabilità verso la vittima e la società nel suo complesso.

Questa funzione responsabilizzante della pena si concilia assai poco con una struttura come il carcere cui si chiede di realizzare il paradosso di *risocializzare isolando dalla società e rieducare privando della libertà*.

Non può esserci educazione senza libertà. Rieducare vuol dire ridare libertà, ridare la capacità e la possibilità di utilizzare questa libertà scegliendo il bene: "Soltanto nella libertà l'uomo può volgersi al bene"; e ancora: "Non è certo il car-

---

<sup>3</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20000630\\_jubilprisoners\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/documents/hf_jp-ii_mes_20000630_jubilprisoners_it.html); [www.dignitas.it](http://www.dignitas.it) (Documenti)

<sup>4</sup> Carlo Maria Martini, *SULLA GIUSTIZIA*, Milano 1999, p. 40.

cere, così com'è oggi, che può aiutare a conquistare almeno la libertà interiore" <sup>5</sup>. Così il card. Martini nel rivolgersi ai cappellani delle carceri nel 1983. In carcere ci sono persone che non hanno concretamente avuto la libertà di praticare il bene: a tutte va offerta l'opportunità per essere libere, anche se non mancherà chi sceglierà il male. Mi pare allora ragionevole continuare nella direzione di sperimentare ed ampliare i percorsi di mediazione tra autori e vittime di reato, valorizzare e promuovere l'introduzione e l'applicazione di pene diverse dalla detenzione che consistono nella assunzione di responsabilità verso la società (quali i lavori socialmente utili, ad esempio) e, proseguendo nella esperienza ormai consolidata in Italia, puntare sulle misure alternative alla detenzione, cioè su modalità non carcerarie di esecuzione penale, sicuramente più idonee a far crescere la responsabilità delle persone coinvolte, limitando nello stesso tempo gli effetti dell'emarginazione e dell'esclusione.

***Quando si parla di sicurezza sociale, di penalità, di carcere, non sempre giungono dalla comunità ecclesiale risposte ispirate al Vangelo e in accordo con quanto sul carcere lo stesso Papa ha detto e chiesto in particolare nel 2000. Di fronte a questi temi si possono cogliere timidezza, freddezza, imbarazzo; né mancano voci di assenso a quella "tolleranza zero" che con la legge dei "tre colpi" (al terzo reato scatta l'ergastolo) ha dato agli Stati Uniti oltre 2.200.000 detenuti, una percentuale otto volte maggiore della media dei paesi europei, Italia compresa. Come incidere su questi atteggiamenti?***

La Chiesa, nell'essere compagna di strada di tutti gli uomini, porta con sé anche pesantezze, lentezze, contraddizioni. Un punto di riferimento, comunque, non può venir meno quale fondamento della nostra identità cristiana: il Vangelo, realizzato in Gesù, fino all'amore per il nemico e alla preghiera per chi ci ha fatto del male. È su questo annuncio che si definisce la nostra identità che sul tema del male, anche quando assume la forma dell'atto criminoso, è chiamata ad atteggiamenti e pratiche di impegno civile responsabile e di solidale prossimità. Il male non è una dimensione alla quale considerarci estranei, una realtà che non ci appartiene e che possiamo pensare di espellere "fuori dalle mura", in una logica da capro espiatorio. Con il male si deve convivere, cominciando col riconoscere quel tanto di corresponsabilità e compartecipazione alla sua presenza diffusa che coinvolge anche noi. Essere coerenti con il Vangelo di Gesù significa farsi promotori di prossimità a tutti, anche all'autore di reati gravissimi e odiosi, ricordando - come ci invita a fare il card. Martini - che Dio continua a essergli Padre, pur se noi non lo vogliamo più come fratello.

Qui torna il compito educativo della Caritas che deve riuscire a mostrare costantemente come il riferimento al Vangelo ha sempre delle implicazioni esistenziali, sociali, politiche, inconciliabili con una visione di società che mette nel conto del suo sviluppo e dei suoi equilibri, la necessità di "scarti umani". Il Vangelo di Gesù, fondamento delle scelte e dello stile d'intervento di cristiani capaci di resistere alle tante sirene che li attraggono e li distraggono, è la grande scuola della carità: soltanto con la carità si può educare alla carità.



<sup>5</sup> C. M. Martini, *NON È GIUSTIZIA. LA COLPA, IL CARCERE E LA PAROLA DI DIO*, Milano 2003. pp. 107-108.

## ...in GALLERIA

### UN CONDANNATO A MORTE È FUGGITO

di Robert Bresson

È L'ESEMPIO DI UN CINEMA ESSENZIALE E RADICALE, CHE PUNTA AL CUORE DELL'UOMO E DELLA STORIA



**La  
Verità,  
Senza  
Ornamenti**

Ezio  
Alberione

**L**ione, 1943. Il tenente Fontaine, membro della Resistenza anti-nazista, viene catturato dai tedeschi e condannato a morte. Rinchiuso in prigione, giorno dopo giorno progetta e prepara nei dettagli una fuga assai complessa e non priva di difficoltà, la maggiore delle quali consiste nel fatto che proprio quando sta per mettere in atto il piano di evasione, nella sua cella arriva un giovane prigioniero, che potrebbe anche essere una spia mandata dai tedeschi... Il soggetto è tratto dal racconto autobiografico *Recit d'une évasion* [Racconto di un'evasione] di André Devigny apparso su "Le Figaro littéraire" il 20.11.1954 (poi ampliato e pubblicato in volume).

UN CONDANNATO A MORTE È FUGGITO, del 1956, è il quarto film di Robert Bresson, un autore che è vissuto a lungo (1907-1999), ha centellinato le sue opere (13 lunghi + un mediometraggio),

lasciando però un segno indelebile - per quanto orgogliosamente minoritario - nella storia del cinema. Meglio: del *cinematografo*. Questo termine è infatti quello che il regista amava (non a caso le sue epifaniche riflessioni furono raccolte in un breviario intitolato NOTE SUL CINEMATOGRAFO <sup>1</sup>) forse per riconnettersi alle origini del cinema, al carattere di rivelazione che le prime immagini possedevano, allo sguardo pieno di stupore che sapevano suscitare.

Il progetto di Bresson si basa su alcune opposizioni di fondo: *essere e parere, modello e attore, cinematografo e cinema, creazione e riproduzione*. Il regista francese rifiuta il gioco delle apparenze, la finzione, lo stereotipo, le griglie di genere, l'organizzazione troppo strutturata delle riprese, l'impostazione convenzionalmente drammatica (persino in un film come UN CONDANNATO il potenziale di suspense - ce la farà a evadere il nostro eroe? - viene negata dal titolo che rivela immediatamente l'esito positivo della vicenda). Bresson predilige uno stile scarno ed essenziale, e soprattutto si affida al potere che sprigiona dalle cose, dai corpi, dai luoghi se li si sa guardare, se li si lascia parlare. Nell'idea di cinematografo come creazione si avverte una risonanza biblica: l'artista è creatore - come Dio - non perché crea dal nulla, ma perché si pone nei confronti del mondo con la fiducia e la disponibilità nei confronti delle molteplici possibilità in esso racchiuse, e condivide l'atteggiamento di amore che fonda l'atto creatore originario (non a caso il progetto accarezzato a lungo e mai realizzato dal regista francese riguarda proprio la GENESI) <sup>2</sup>.

È su queste basi che Bresson chiede all'attore non di aderire a una parte, di immedesimarsi in un personaggio, ma di limitarsi a essere una presenza quasi automatica (cosa di cui ci si rende immediatamente conto vedendo un suo film, dove gli attori sembrano sempre un po' in trance, come sonnambuli). Da questo punto di vista, il primo film che rispecchia la concezione bressoniana è costituito dal DIARIO DI UN CURATO DI CAMPAGNA interpretato dal *trasparente* Claude Laydu.

Si è spesso discusso su quale sia il primo vero film di Bresson, quello che esprime appieno la sua idea di *cinematografo*: secondo il regista Louis Malle la ricerca appare pienamente compiuta in PICKPOCKET, ma già UN CONDANNATO A MORTE È FUGGITO, interpretato da attori non professionisti, era stato reputato da François Truffaut "il film francese più decisivo degli anni Cinquanta". E forse è possibile cogliere in quel film tutto il mondo (e il *modus operandi*) bressoniano. Con UN CONDANNATO, Bresson realizza infatti una delle sue opere apparentemente più semplici e lineari (ancorché ricca di ellissi narrative), ma anche una delle più complesse e ricche di senso perché in essa si dispiega tutta la potenza del reale, col suo connotato richiamo simbolico/metaforico e la sua intenzionalità teologico/spirituale.

L'operazione drammaturgica compiuta da Bresson è ben spiegata da Adelio Ferrero: "Una lapide riempie lo schermo: ricorda i diecimila prigionieri, i settemila morti, i tremila superstiti del Forte di Montluc, la tetra prigionia nazista dalla quale André Devigny (Fontaine nel film), condannato a morte per avere partecipato attivamente alla resistenza, riuscì a fuggire poche ore prima che la sentenza venisse eseguita. Un'altra didascalia, "Lyon 1943", inquadra cronologicamen-

---

<sup>1</sup> Il libro fu pubblicato da Gallimard a Parigi nel 1975; in Italia è stato edito da Marsilio, Venezia nel 1986.

<sup>2</sup> Un altro progetto a lungo coltivato e non realizzato riguarda Sant'Ignazio di Loyola e i suoi Esercizi spirituali.

te i fatti. Tutto qui: nessun altro riferimento esplicito alla storia ("alla verità della vicenda reale che ha ispirato la sceneggiatura - dirà Bresson - si è sovrapposta una verità interna al film"). Il sèguito sarà costituito da accenni indiretti e da presenze emblematiche: gli elmi tedeschi, ad esempio, che, in primissimo piano, delimitano e restringono il campo visivo. Rispetto al racconto-testimonianza di Devigny [...], il lavoro di "potatura" da parte del regista è, al solito, molto drastico: eliminati il drammatico antefatto e i convulsi sviluppi successivi alla fuga, scomparsa la figura del padre e altre accessorie, annullate le motivazioni psicologiche e la dilatazione didascalica di certi atti e rapporti, resta la nuda parabola della fuga" <sup>3</sup>.



C'è da considerare anche la didascalia con cui si apre il film: "Questa storia è vera. Io intendo narrarla così com'è, senza ornamenti". *Vera* significa che la storia è realmente accaduta, "senza ornamenti" significa che non è romanzata. Ma *vera* significa anche che contiene una verità sull'uomo e sulla storia: Fontaine è finito in carcere perché ha compiuto certe scelte (l'antifascismo); una volta dentro, peraltro non smette di perseguire lo stesso obiettivo che l'ha portato lì (l'opposizione al regime si traduce in un anelito radicale verso la libertà). Non è poco significativo, da questo punto di vista, che il film abbia un sottotitolo - *Il vento soffia dove vuole* - che riprende un verso evangelico ("Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va; così è di chiunque è nato dallo Spirito", Gv 3,7-8).

L'episodio storico diventa dunque uno splendido *exemplum* di itinerario morale-spirituale, e quella che altri avrebbero raccontato solo come la rocambolesca avventura di un uomo eccezionale diventa un modello *a portata di tutti* di un essere e un agire nel mondo fatto di visione strategica, lavoro minuzioso, impegno costante, volontà tenace, collaborazione anche forzata, fiducia, idealità e manualità (ossia di corpo e spirito che risultano indissolubilmente connessi)...

Per quanto Fontaine si ritrovi per lo più a fare i conti solo con se stesso, non mancano gli interlocutori. Vivi come i compagni di prigionia, o inanimati come gli oggetti che utilizza nel mettere in atto i preparativi della fuga. Dal confronto con gli altri prigionieri emergono diverse visioni dell'uomo e del mondo, talvolta anche

Per quanto Fontaine si ritrovi per lo più a fare i conti solo con se stesso, non mancano gli interlocutori. Vivi come i compagni di prigionia, o inanimati come gli oggetti che utilizza nel mettere in atto i preparativi della fuga. Dal confronto con gli altri prigionieri emergono diverse visioni dell'uomo e del mondo, talvolta anche



complesse da interpretare (se uno è convinto che "ciò che deve accadere accadrà, e noi non possiamo farci niente" è un rassegnato fatalista o esprime un atteggiamento di fiducia in un'economia di salvezza che ci trascende? E chi osserva che era necessario un precedente fallimento per dare possibilità di successo a un nuovo tentativo, sta delineando l'impossibilità di uscire dal modello sacrificale?).

Nello stesso tempo lo sviluppo della vicenda porta a scoprire il valore e la necessità di ogni singola cosa, al punto che persino un oggetto come un cucchiaino risulta decisivo e vitale. Si comprende allora come "un film di oggetti e un film dell'anima" - per usare le parole dello stesso regista - diventi il luogo dove si compone il lessico delle cose visibili e invisibili. La stessa cella - luogo di coartazione della libertà, di riduzione dello spazio vitale, di limitazione delle possibilità e poi però anche luogo in cui si dispiega un percorso, si esercita un impegno, si materializza un sogno - diventa lo specchio rivelatore della condizione umana.

Simone Saibene ha osservato: "Il luogo in cui si trova Fontaine [...] non è un territorio inerte e immutabile, ma uno spazio con il quale il protagonista instaura innanzitutto un dialogo. Il desiderio di evasione prevale sulla condizione di estrema solitudine in cui si trova Fontaine, e si configura in un progetto salvifico: il protagonista trasforma gradualmente lo spazio chiuso, apparentemente imm modificabile, in spazio di lavoro. [...] Il Fort Montluc è quindi il punto di partenza da cui Bresson prende le mosse per rielaborare creativamente l'esperienza vissuta da Devigny (ma anche il regista venne internato tra il 1940 e il 1941 in un campo tedesco) e per evadere dalla Storia (un passato accertato, documentato, fatto di ingiustizie, soprusi e violenze)" <sup>4</sup>.

Se è vero che il luogo della claustrazione che traduce visivamente il senso della prigione esistenziale, della condanna umana è una costante della filmografia bressoniana, è anche vero che i prediletti spazi chiusi hanno però molte aperture, che le porte spesso si aprono o vengono lasciate socchiuse, che ci sono delle aperture che rimandano o lasciano intravedere un'ulteriorità di spazi, tempi, desideri.

Ha scritto ancora Ferrero: "UN CONDANNATO A MORTE È FUGGITO costituisce probabilmente il tributo più puro, e anche più fiducioso, di Bresson alla forza e alle risorse della possibilità contro le restrizioni dell'esistenza stabilita. L'esistente è dato nella sua forma estrema, la condizione carceraria, con la dura oggettività dei luoghi che la rinserrano, dei tempi che la replicano senza fratture che non siano definitive e mortali. L'esperienza di Fontaine è anche questo: una sfida (ma metodica, paziente, ostinata) delle possibilità dentro e contro l'impossibile" <sup>5</sup>.

Si capisce bene da queste note quale sia la dimensione spirituale che innerva l'opera di Bresson. Libertà e destino, caso e predestinazione, automatismi e intenzionalità, possibilità e necessità, pensiero e azione, resistenza e immaginazione: sono queste le "tensioni paradossali" - come le chiama Roberto De Gaetano <sup>6</sup> - su cui corre l'opera di Bresson, tutta giocata su pesantezza e liberazione, dolore e speranza dell'essere.

Resta da dire che, parlando di Bresson, sembra imprescindibile il riferimento al modello cristiano anche perché i suoi personaggi sono tutti più o



<sup>4</sup> Simone Saibene, "duellanti", n. 16, maggio 2005, p. 38

<sup>5</sup> Ferrero, cit., p. 42

<sup>6</sup> Robert Bresson. IL PARADOSSO DEL CINEMA, Bulzoni, Roma 1998, p. 15

meno *figurae Christi*: in alcuni casi ripetono in maniera abbastanza puntuale il percorso e la passione di Cristo (il CURATO DI CAMPAGNA si nutre di pane e vino, percorre il suo Calvario con tanto di cadute a terra; l'asino *Balthazar* culmina addirittura con una processione della domenica delle palme a cui farà seguito la sua passione), ne ripropongono il percorso di umiliazione e l'accettazione della morte per amore (LA CONVERSA DI BELFORT), la condizione di prigionia (oltre al *Condannato, Giovanna d'Arco*).

Forse è da ricondurre alla tipologia cristica anche la scelta di giovani incompresi, isolati, "costretti" (si pensi a PICKPOCKET, IL DIAVOLO PROBABILMENTE, L'ARGENT). In un modo o nell'altro, si può convenire che i personaggi di Bresson sono dei "cristi" segnati, unti, destinati (o predestinati) la cui vera o presunta eccellenza (intellettuale, morale, di sensibilità...) evolve in una sconfitta terrena, spesso cercata o sentita come necessaria (e in questa traiettoria, Fontaine *condannato/fuggito* rappresenta una gloriosa eccezione o la piena realizzazione del percorso passione/risurrezione, non per nulla accompagnato da una musica sacra come la *Messa in do minore* di Mozart).

Ecco come il cinematografo di Bresson sta sulla soglia tra il visibile e l'invisibile, il concreto e l'astratto, il finito e l'infinito. Invita lo spettatore a compiere il rito di passaggio dalla percezione superficiale al sentimento profondo, dalla visione all'attenzione (che implica un movimento in quanto "tensione a").

Ha scritto Cristina Campo: "L'attenzione è il solo cammino verso l'inesprimibile, la sola strada al mistero. Infatti è solidamente ancorata al reale, e soltanto per allusioni celate nel reale si manifesta il mistero. [...] avere accordato a qualcosa un'attenzione estrema è avere accettato di soffrirla fino alla fine, e non soltanto di soffrirla ma di soffrire per essa, di porsi come uno schermo tra essa e tutto quanto può minacciarla, in noi e al di fuori di noi.

È avere assunto sopra se stessi il peso di quelle oscure, incessanti minacce, che sono la condizione stessa della gioia. Qui l'attenzione raggiunge forse la sua forma, il suo nome più esatto: è la responsabilità, la capacità di rispondere per qualcosa o qualcuno, che nutre in misura uguale la poesia, l'intesa fra gli uomini, l'opposizione al male. Poiché veramente ogni errore umano, poetico, spirituale, non è, in essenza, se non disattenzione.

Chiedere a un uomo di non distrarsi mai, di sottrarre senza riposo all'equivoco dell'immaginazione, alla pigrizia dell'abitudine, all'ipnosi del costume, la sua facoltà di attenzione, è chiedergli di attuare la sua massima forma. È chiedergli qualcosa di molto prossimo alla santità in un tempo che sembra perseguire soltanto, con cieca furia e agghiacciante successo, il divorzio totale della mente umana dalla propria facoltà di attenzione" <sup>7</sup>.

# PIANETA CARCERE

## A Partire Dal "Progetto Margara" Di Riforma Dell'ordinamento Penitenziario

Francesco  
Maisto 1

### LE RAGIONI DEL PROGETTO

Ci sono evidentemente più e diverse ragioni di giustificazione di un nuovo progetto di Legge di "riforma dell'ordinamento penitenziario e delle norme sulla esecuzione delle misure privative e limitative della libertà". Ragioni di fondata indignazione per lo stato attuale del sistema penitenziario italiano - caratterizzato soprattutto dall'aumento dei suicidi, degli atti di autolesionismo, dalle gravi carenze di cura della salute -; ragioni di coerenza coi valori della Costituzione e di rinnovata (e testarda) volontà riformatrice finalizzata a proporre un nuovo, ma al contempo antico (non vecchio), progetto rifondativo del carcere e dell'area dell'esecuzione penale esterna complementare. Indubbiamente si tratta di un progetto ambizioso e globale, articolato nella forma e nella sostanza, espressione di chi, non ritenendo coincidenti *dictum e factum*, considera inquietante schivare il concreto.



**I** Sandro Margara, con la passione, l'intelligenza e l'esperienza che tutti conosciamo, ha elaborato una organica proposta di riforma dell'ordinamento penitenziario e delle norme sulla esecuzione delle misure privative e limitative della libertà. Si tratta di un progetto di Legge composto da 177 articoli (la relazione di accompagnamento è di 105 pagine) raggruppati in 5 titoli. Le linee guida del progetto e il suo articolato integrale sono disponibili in [www.dignitas.it](http://www.dignitas.it) (Documenti).

Introdurre, con la necessaria sintesi espositiva, una riflessione comune su un progetto di Legge come questo, incorre facilmente in omissioni e talvolta nell'amplificazione di alcune chiavi di lettura, soprattutto se queste rappresentano le questioni sulle quali si chiede l'opinione di autorevoli interlocutori. Un rischio, comunque, da correre (F. M.).

Anche questa è *l'immane concretezza* evocata da Gabrio Forti nella METAMORFOSI DEL CRIMINE E DEL CONTROLLO PENALE <sup>2</sup>.

A 30 anni dalla prima Legge di riforma del carcere (del 26 luglio 1975) e dopo le varie, non indolori e non sempre adeguate, leggine di controriforma, fatta eccezione per la Legge Gozzini del 1986, tutte dichiaratamente finalizzate a dare risposte ai vari mutamenti della fisionomia del carcere (della riforma, poi del crimine organizzato, poi del carcere politico, poi di quello del terrore, della vendetta e della morte, fino al carcere della speranza, a quello balcanizzato ed all'odierno carcere della globalizzazione), bisogna realisticamente e senza rimpianti riconoscere che quell'impianto ed apparato normativo, nonostante contenga pregi ed intuizioni innovative, oggi si presenta al lettore disincantato con tali e rilevanti *rattoppi* da offrirsi come uno specchio deformante sia delle valenze costituzionali del testo originario, sia della composizione della popolazione ristretta, sia dell'evoluzione della legislazione europea.

Per una riflessione sull'inadeguatezza dell'ordinamento penitenziario a fronteggiare la quantità e la tipologia dei reclusi nelle carceri italiane, basta riferirsi ai dati preoccupanti, resi pubblici nel giugno di quest'anno dal D.A.P.: per tutti valga l'aumento della popolazione di 3057 nuove carcerazioni nel solo primo semestre del 2005. Un dato che, come quelli relativi all'aumento del numero dei migranti, all'aumento dei cd. giovani-adulti, all'aumento dei condannati a pene fino a tre anni, all'aumento dei tossicodipendenti, lungi dall'evidenziare - secondo la comune riflessione scientifica - un aumento della delittuosità o una maggiore operatività delle agenzie di repressione, segnala di più, per un verso, uno scacco delle plurime finalità integrate del sistema repressivo e del sistema socio-assistenziale, e per altro verso, una incapacità di fronteggiare il fenomeno senza una manovra legislativa globale.

Ma innanzitutto, occorre un riordino sostanziale di tutta la normativa per ritrovare il filo di un discorso unitario oscurato da interventi diversi e spesso contrastanti: il filo del discorso delle tante sentenze della Corte Costituzionale emesse in questi anni, non sempre osservate e rese operative, che ribadiscono, sotto diversi profili, la *finalità rieducativa* della pena.

La novità progettuale investe, ben oltre la caratterizzazione costituzionale dei "Principi direttivi" del capo I, titolo I, della Legge del 1975, l'impronta conforme alla *Carta* da imprimere a tutto il sistema organizzativo dell'istituzione penitenziaria. Sarebbe grossolana la indicazione della mancanza di un preciso riferimento al carcere nel dettato della *Carta* e tuttavia, essa deve costituire la pietra angolare del sistema non solo per il solito richiamo alla funzione della pena, ma anche per il richiamo a tutti i valori che addita alla comunità nazionale. Una ristrutturazione secondo Costituzione, quindi, del sistema degli istituti e del personale penitenziario, coerente con il riconoscimento dei diritti dei reclusi, apprestando strumenti di garanzia del rispetto degli stessi, curando l'efficacia degli spazi alternativi alla detenzione, anche al fine di tenere sotto controllo la dinamica di crescita del carcere.

L'altra ragione del progetto è rappresentata dalla necessità di tener conto della Legislazione Europea, di diversa efficacia e comunque rilevante nella misu-



<sup>2</sup> G. Forti, *L'IMMANE CONCRETEZZA. METAMORFOSI DEL CRIMINE E CONTROLLO PENALE*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

ra in cui esprime una prospettiva ed un approccio originale ed umanistico alla questione criminale: si tratta di articolare secondo la Convenzione europea dei diritti dell'uomo del 2000, le varie Direttive e Raccomandazioni, soprattutto in relazione al *Community Service Order*, al lavoro intra/extra murario.

Una conclusiva ragione: occorre raccogliere e dare spazio a tutte le voci che si sono levate in questi anni perché il sistema penitenziario cambi in positivo per chi lo subisce: voci di operatori - dentro e fuori - del carcere, della vasta area del volontariato e della riflessione politica e scientifica. Tutte queste voci esprimono una speranza di cambiamento del carcere. "Bisognava organizzare quella speranza. È quello che si è cercato di fare", dice giustamente Alessandro Margara.

### **L'ANALISI DEL TESTO: IL TITOLO I: TRATTAMENTO PENITENZIARIO E DIRITTI DEI DETENUTI.**

Il titolo è articolato in quattro capi, dedicati a: principi direttivi, condizioni generali, modalità del trattamento, regime penitenziario.

Innanzitutto la chiave di lettura complessiva di questa parte del progetto: nell'ordinamento penitenziario vigente si prevedono, quasi come principi ed in via generale, obblighi dell'Amministrazione circa le caratteristiche degli istituti e del regime di vita, nonché un trattamento generico per tutti i reclusi ed uno specifico, individualizzato, nei confronti di condannati ed internati. Tali obblighi sono restati, però, largamente inadempiti. Si tratta, allora, di imboccare la strada del riconoscimento di singoli e specifici diritti dei reclusi e di fornire strumenti di garanzia per il rispetto degli stessi.

Dopo 30 anni di faticosi e non riusciti tentativi di soluzioni giurisprudenziali per la piena attuazione in carcere di quei diritti soggettivi previsti per tutti dalla Costituzione, ma tanto imperfettamente dalla Legge ordinaria da vedersi di solito contrapporre la natura giuridica di interessi legittimi o di aspettative di diritti di un'ampia gamma di posizioni soggettive; dopo aver verificato che se i diritti non nascono sempre dall'esperienza del male, sicuramente vengono reclamati *dalla pratica dura dell'esperienza umana* che si vive nelle carceri, bisogna convenire con Alan Dershowitz che allora "i diritti vanno inventati" <sup>3</sup>. Così operando si dà anche esecuzione alla sentenza n. 26 della Corte Costituzionale dell'11/2/1999 (dopo 6 anni rimasta inascoltata) che indica nel reclamo al magistrato di sorveglianza, adeguatamente giurisdizionalizzato, lo strumento per la garanzia dei diritti dei detenuti e internati. La configurazione dei diritti viene, ovviamente, accompagnata dalla definizione della procedura giurisdizionale per la loro protezione.

Si prevedono diritti compresi nella sfera del trattamento generale di tutti i reclusi: il diritto ad una vita attiva (anziché chiusa in cella per quasi l'intera giornata, come oggi per buona parte dei detenuti), impegnata in varie attività; il diritto ad una alimentazione adeguata; il diritto alla cura della salute.

E si prevedono, poi, altri veri e propri diritti al trattamento individualizzato, finalizzato alla riabilitazione dei condannati e degli internati, alla preparazione ed all'attuazione di percorsi per il loro reinserimento sociale. Questo vuol dire il



**3** A. M. Dershowitz, *Rights From Wrongs*. UNA TEORIA LAICA DELL'ORIGINE DEI DIRITTI, Codice edizioni, Torino, 2005.

riconoscimento dei diritti alle attività trattamentali: istruzione, lavoro, formazione professionale, cultura, sport, manifestazione della propria fede religiosa, relazioni familiari.

Nel quadro di tali relazioni rientra il riconoscimento del diritto all'affettività, esplicitato nella modalità di restare con i propri familiari, fino ad una intera giornata, in idonee strutture degli istituti e senza controllo del personale. In tal modo, nella prospettiva del recupero di un tempo, se pur breve, di incontro libero (con gli ovvi limiti di questa libertà) con la famiglia, può trovare soluzione anche il problema della sessualità. Tale diritto, come altre possibilità trattamentali, viene riconosciuto anche ai detenuti non definitivi.

È stata riservata particolare attenzione alla materia dei colloqui e della corrispondenza telefonica, nonché a quella dei permessi fuori dal carcere, già chiamati "permessi premio", ora denominati come "permessi di risocializzazione": se ne prevede una fruizione più piena.

La fase detentiva si connota così, come il tempo in cui si prepara e si avvia una prima sperimentazione di quei percorsi di reinserimento sociale che potranno trovare poi, nella fase delle misure alternative, la sperimentazione conclusiva, con l'accompagnamento, il sostegno e il controllo degli organi penitenziari, nonché della rete sociale dei servizi e del volontariato, già coinvolta nella fase dell'osservazione e del trattamento in carcere.

Insomma, "i diritti presi sul serio", per usare una vecchia espressione di Ronald Dworkin.

## **IL TITOLO II: MISURE ALTERNATIVE ALLA DETENZIONE, ESECUZIONE DELLE SANZIONI NON DETENTIVE E MAGISTRATURA DI SORVEGLIANZA.**

Il titolo II è articolato in tre capi, dedicati, appunto, alle misure alternative, all'esecuzione delle sanzioni diverse da quella detentiva ed alla Magistratura di Sorveglianza.

Il primo dei tre capi è volto al rilancio dell'efficacia delle misure alternative alla detenzione, individuate come una modalità ordinaria per la finalizzazione riabilitativa dell'esecuzione penale. Ancora una volta, la sintassi normativa elettiva è quella della Corte Costituzionale, tanto che l'art. 57 (come altri del progetto), ne riporta letteralmente il testo.

In secondo luogo, mentre si rivedono e si mettono a punto le varie misure alternative note, per una loro migliore efficacia, si ristrutturano la liberazione condizionale come misura alternativa in senso proprio prevedendo, tra l'altro, una più incisiva presenza del servizio sociale. Per l'affidamento in prova al servizio sociale si configura una disciplina speciale adeguata ai condannati portatori di disagio psichico e sociale, in analogia con quella dei tossicodipendenti e alcool-dipendenti. Si prevede anche la possibilità di esecuzione parziale o integrale della misura fuori dal territorio nazionale, ma limitatamente all'ambito dell'Unione Europea.

Con una serie di microinterventi modificativi delle diverse forme di *detenzione domiciliare*, se ne sottolinea la natura di misura alternativa, sottraendola così al modello degli arresti domiciliari. Per la *semilibertà*, si prevede, in sintonia con la progressione nel trattamento, un allargamento degli spazi di libertà offerti dalla misura. La revisione delle ipotesi di preclusioni alle misure alternative e dell'art. 4 bis del testo vigente, qui con la nuova numerazione dell'art. 79, ne ha comportato la collocazione nella sua sede topografica appropriata. In particolare, si prevede che dopo l'espiazione di parti di lunga durata della pena vengano meno le

preclusioni alle misure di cui al citato art. 4 bis del testo vigente.

È affrontato anche il problema dell'esecuzione della pena a notevole distanza dal tempo del reato commesso, sul presupposto che tale vuoto di intervento penale compromette ab origine l'efficacia e l'effettività della funzione riabilitativa della pena.

Al riguardo, un primo intervento introduce i termini massimi per l'esecuzione della pena ed un secondo intervento prevede l'anticipazione dell'ammissione alla misura alternativa dopo l'espiazione di parti di pena minori di quelle ordinariamente richieste per la stessa. Questo secondo intervento affronta anche il problema della detenzione per i delitti commessi per finalità politiche, ma risalenti nel tempo.

La remissione del debito viene semplificata ed assume maggiore efficacia.

Per la *liberazione anticipata* il progetto prevede, così modificandola in modo notevole, sia diversi ambiti di operatività sulla durata della pena, sia una variabile all'interno dei programmi di reintegrazione sociale per specifiche fasce di condannati, e un collegamento eventuale coi nuovi assetti istituzionali rappresentati dalle *Case territoriali di Reinserimento Sociale* a livello regionale.

La lettura del combinato disposto degli artt. 78 (Liberazione anticipata), 114 (Case territoriali di Reinserimento Sociale) e 163 (Misure e condizioni giuridiche per la partecipazione ai programmi di reintegrazione sociale anche nella forma dei *Lavori socialmente utili*) rende evidente un disegno di *meticciamiento*, come selezione e contaminazione dei migliori caratteri di istituti già noti, indicati peraltro per l'applicazione anche ai detenuti non definitivi. Più semplicemente: coloro che parteciperanno ai programmi attivi di reintegrazione sociale e volontariamente accetteranno di non ricevere una remunerazione economica, beneficeranno della liberazione anticipata di 90 giorni per ciascun semestre di pena espiata.

Il capo II è dedicato ad una nuova disciplina dell'esecuzione delle sanzioni diverse da quella detentiva: pena pecuniaria, pene accessorie, misure di sicurezza, effetti penali ed extrapenali della condanna. Questa parte muove dalla constatazione che fino ad oggi ogni rivisitazione della pena in funzione riabilitativa ha riguardato essenzialmente quella detentiva e non i diversi interventi sanzionatori ora indicati. Accade così che dopo l'esecuzione della pena detentiva, comincia per il condannato una specie di percorso ad ostacoli, connotato dal rischio della lunga durata e del ritardo nell'effettivo reinserimento sociale.

Il capo III è dedicato alla Magistratura di sorveglianza.

Il progetto intende ribadire innanzitutto la specificità di questa funzione giudiziaria, indicando anche i percorsi professionali preferenziali per l'assegnazione dei magistrati ai Tribunali di Sorveglianza ed indicando poi le linee di una necessaria riorganizzazione di questi delicati Uffici Giudiziari, anche in termini di effettive risorse di personale e di mezzi, in relazione alle periodiche variazioni quantitative dei procedimenti. Infine, si prevede l'istituzione di sezioni stralcio dei Tribunali di Sorveglianza per la decisione sulla notevole quantità di istanze pendenti che sarebbero altrimenti di grave ostacolo al recupero di un'adeguata funzionalità.

È ovvio che in questo settore la tempestività delle decisioni è essenziale: sia, ovviamente, quando l'esecuzione della pena è già in corso, sia quando viene sospesa, ai sensi della Legge Simeone. È infatti inammissibile che questa sospensione possa durare anche anni, come purtroppo accade, delegittimando così nei fatti il sistema dell'esecuzione penale.

### **IL TITOLO III: I PRIMI TRE CAPI DEDICATI AGLI ISTITUTI PENITENZIARI.**

Il titolo III risulta di sette distinti capi: i primi tre dedicati agli istituti penitenziari, gli altri quattro al personale operante negli stessi.

Nel capo I, pur indicando i tipi di istituto ma, sostanzialmente, ratificando la mappatura esistente, si recuperano in una diversa prospettiva le case mandamentali, qui sostituite con le case territoriali di reinserimento sociale. Tali strutture non hanno più una funzione predeterminata come per le case mandamentali, ma se ne prevede l'attivazione in base alla disponibilità delle singole Regioni, legittimate alla progettazione per la realizzazione di lavori socialmente utili nei territori di loro competenza, ed all'impegno gestionale dei singoli Comuni con proprio personale, secondo una distribuzione degli oneri economici stabilita da apposite convenzioni con l'Amministrazione penitenziaria.

In questo capo si aggiorna anche l'elenco delle personalità ammesse alle visite agli istituti. Il capo II è dedicato alla differenziazione degli istituti. In primo luogo si segnala il diverso valore della recezione legislativa, sia dei circuiti in base ai livelli di sorveglianza (elevata, media e attenuata), sia dei criteri di assegnazione agli stessi, sia delle modalità di distribuzione della sicurezza, così da accentuarla nel circuito a maggior controllo e da ridurla progressivamente negli altri. Resta fermo, comunque, il principio che il regime normativo in tutti gli istituti resta sempre quello ordinario.

Si prevedono anche sezioni con caratterizzazioni particolari: per persone che hanno problematiche relazionali con la restante popolazione penitenziaria; per persone non autosufficienti a causa di gravi problemi fisici e per collaboratori di giustizia. Per evitare la definitività delle assegnazioni se ne impone il monitoraggio e la maggior presa in carico da parte degli operatori.

Il capo III, richiamando il meccanismo della riserva di legge e di giurisdizione anche per i regimi differenziati, raccoglie tutti i casi previsti dal testo vigente: artt. 14 bis, 14 ter e 14 quater; comma 1 dell'art. 41 bis, relativo a situazioni d'emergenza e di breve durata in singoli istituti (nelle quali, per vero, non è prevista la garanzia giurisdizionale); comma 2 e seguenti dell'art. 41 bis. Per questo ultimo regime, denominato di *massima sicurezza*, si prende atto del suo inserimento definitivo nella normativa, ma si prevedono modifiche del testo vigente, in ossequio alla giurisprudenza costituzionale anche in relazione alla limitazione della durata di applicazione per ogni singola persona ed alla diversificazione fra le posizioni di rilievo nelle organizzazioni criminali e quelle degli aggregati alle stesse.

### **IL TITOLO III (SEGUE): I CAPI DAL IV AL VII, DEDICATI ALL' ORGANIZZAZIONE DEGLI OPERATORI.**

Il Capo IV è dedicato al personale operante negli istituti. Sono previste legislativamente le varie aree relative ai singoli ruoli, attualmente regolati da disposizioni organizzative, ed inoltre l'area degli esperti dell'osservazione e del trattamento con un rapporto organico con l'Amministrazione, in luogo degli attuali rapporti convenzionali per tempi limitati e tutt'altro che certi e costanti. È ribadita la centralità della direzione dell'istituto, pur nel quadro dell'autonomia delle singole aree. La preoccupazione maggiore è quella, però, di dare anche consistenza quantitativa a quelle aree, come tutte quelle specificamente trattamentali, che ne mancano oggi in misura inaccettabile.

È infatti la mancanza di personale dell'area educativa e dell'osservazione ad impegnare quello dell'area della sicurezza in compiti impropri. Si prevede l'impegno di ogni istituto ad approvare ed attuare ogni anno un proprio programma con l'indicazione degli specifici obiettivi e delle risorse per realizzarli.

Il Capo V è dedicato al personale dei Centri di servizio sociale con particolare attenzione sia agli aspetti qualitativi che a quelli quantitativi dell'organizzazione. In particolare, si prevede la nuova figura dell'operatore di servizio sociale a fianco a quella dell'assistente sociale, con funzioni varie: di accompagnamento, di svolgimento di più complete funzioni di controllo, di protezione del personale e degli stessi centri. Si prevede anche una attenta ridefinizione degli organici in relazione al numero delle misure alternative in esecuzione in un dato territorio ed al numero degli istituti e dei detenuti. Anche i Centri devono annualmente definire un programma con l'indicazione degli obiettivi. Il Capo VI riguarda i Provveditorati regionali e il Dipartimento. Per i primi, si sottolinea la funzione essenziale nel decentramento dell'Amministrazione penitenziaria e si precisa che devono realizzare sottosistemi regionali, in grado di dare tutte le risposte che l'istituzione penitenziaria deve complessivamente fornire in quel territorio. Anche i provveditorati devono definire annualmente un programma.

Per il D.A.P., organo centrale di definizione delle linee di amministrazione e di direzione della stessa, si individua per Legge il criterio per la scelta del Dirigente: la competenza specifica.

Per il volontariato, sono individuati i criteri e la competenza per la nomina attribuita ai Provveditorati Regionali e, solo in caso di inerzia, al D.A.P. Sono anche precisate le caratteristiche e gli spazi delle attività del volontariato che devono essere favorite, non solo perché rappresentano una risorsa per molti aspetti operativi, ma anche perché mantengono vivi attenzione e collegamento con la società esterna, contrastando la tendenza del carcere a chiudersi rispetto alla società. Va ricordato, comunque, che il volontariato può coadiuvare anche i centri di servizio sociale nelle loro attività di gestione dell'area penitenziaria esterna.

Le cooperative sociali, nell'apposito articolo, sono individuate come un interlocutore privilegiato dell'Amministrazione per la gestione dei servizi e delle lavorazioni in carcere, nonché come possibili risorse occupazionali per le persone ammesse alle misure alternative.

#### **IL TITOLO IV SUL REINSERIMENTO SOCIALE**

Si tratta dell'ultima parte del progetto (salvo quella delle disposizioni finali e transitorie), ma presenta una particolare importanza e cerca di dare le indicazioni concrete per l'operatività di tutto il sistema.

Il capo I è dedicato all'articolazione del percorso di reinserimento sociale del singolo: dalla fase del progetto a quella della verifica, a quella dell'attuazione. Riguarda sia la fase dell'esecuzione in istituto che quella in misura alternativa, ed allarga le prospettive d'intervento dall'apporto degli operatori a quello della rete sociale di sostegno alla quale partecipano servizi esterni e volontariato. È chiara l'importanza del contributo che deve essere dato dal condannato e anche dalla sua famiglia, se la stessa rappresenta, come accade spesso, una risorsa utile.

I capi II e III prevedono gli interventi collettivi relativi a gruppi di detenuti in condizioni particolari. Questi *gruppi di detenuti* rappresentano quella *detenzione sociale* che interessa i due terzi della popolazione carceraria: tossicodipendenti, immigrati, persone in situazioni di criticità psichiche o sociali. Questi interventi hanno bisogno della partecipazione della società, nell'ambito della quale le situazioni di sofferenza e conflitto di quelle persone hanno origine. Il progetto prevede che le forze sociali, pubbliche o private, possono promuovere programmi di alternative alla detenzione, utili per i percorsi di superamento delle situazioni di disagio dei detenuti, anche attraverso lo svolgimento di lavori social-

mente utili. L'articolato definisce, distinguendo fra i gruppi dei detenuti in questione - tossicodipendenti, immigrati e altre criticità - l'oggetto dei programmi, le modalità di definizione degli stessi sotto vari profili (giuridico, economico, burocratico), e la possibilità di sedi detentive diverse dagli istituti ordinari, cioè le Case territoriali di Reinserimento Sociale, programmate dalle Regioni e gestite dai Comuni, di cui si è parlato in precedenza al n. 4.

L'art. 171 del progetto, infine, riprendendo una disposizione del documento 5/11/2004 del Consiglio d'Europa sulle regole relative agli istituti penitenziari, sancisce: "La mancanza di risorse economiche non giustifica la violazione dei diritti dei detenuti e degli internati in materia di condizioni di vita, di cura della salute, di svolgimento di una vita attiva e di finalizzazione della stessa alla risocializzazione, così come riconosciuti dalla presente legge".

Certamente tante linee programmatiche e progettuali pongono problemi di risorse, ma l'esperienza e la competenza del proponente e di quanti hanno attentamente analizzato in anteprima l'elaborato stima che quelle risorse (che non è possibile non trovare e rifiutare, come pure si è fatto) sono reperibili ... si tratta di far fruttare i talenti.

Si sottolinea peraltro in proposito, in riferimento all'art. 172, che la rete penitenziaria descritta nel progetto è finalizzata al contenimento dell'area detentiva ed all'estensione di quella delle misure alternative: ebbene, questa seconda è incomparabilmente inferiore, in termine di costi, rispetto alla prima! D'altronde, il riequilibrio degli organici dei singoli ruoli, potrà consentire di recuperare alla Polizia penitenziaria molte unità impegnate in servizi diversi.

#### **ALCUNI VANTAGGI DELLA RIFORMA**

Mi sembra che il sistema delineato si presenti più leggero e meno costoso perché esclude la crescita incontrollabile della detenzione in forza della legificazione di regole e strumenti di contenimento, anche privilegiando diverse modalità di esecuzione penale incomparabilmente più economiche della esecuzione della pena detentiva.

Il secondo vantaggio è rappresentato dalla riduzione dei costi economici funzionali a quelli delle recidive: l'accompagnamento della persona in una parte più o meno estesa della esecuzione, ne favorisce il reinserimento sociale e, per questa via, contiene la recidiva (come ricerche recenti hanno dimostrato).

Il terzo è il recupero di razionalità dell'intervento penale, che ritirandosi dall'area dell'intervento sociale o almeno limitando largamente la sua presenza nella stessa, segna un decremento degli alti costi della giustizia penale e dei *posti-carcere* per la spesa pubblica.

Si tratta di vantaggi economici e di razionalità che indico solo in conclusione perché i valori e gli ideali hanno rappresentato in prima istanza la carta di presentazione del progetto.

#### **CHIEDO ORA, PER CAPIRE ORIENTAMENTI AUTOREVOLI SUL PROGETTO**

- Sembrano maturi i tempi per sostenere una nuova Legge penitenziaria caratterizzata dalla configurazione di diritti soggettivi in capo alle persone detenute? Includendo tutti i diritti delle persone libere con l'eccezione della libertà di locomozione e con l'aggiunta di ulteriori diritti derivanti dallo status, oppure prevedendo delle limitazioni? Con quali tutele?

- Si riconosce che esiste una "detenzione sociale"? E se si ritiene di "por-

tarla dal penale al sociale", si condividono le nuove forme di alternative alla detenzione indicate da questo progetto? Si pensa di poter programmare altre riforme di Leggi settoriali in materia di sostanze stupefacenti e di disciplina del fenomeno migratorio? Secondo quali principi?

- Come si ritiene di intervenire sui trend crescenti di popolazione penitenziaria, ove si reputino riducibili?

- Pur ritenendo personalmente che questo progetto sia congegnato come un unicum inscindibile comprensivo di diritti, di misure alternative, di ristrutturazione dei Tribunali di Sorveglianza, degli istituti penitenziari, dell'organizzazione centrale e periferica, si pensa che taluni aspetti non possano trovare ampio consenso?

*"Le ideologie sono libertà mentre si fanno,  
oppressione quando sono fatte"*

(Sartre)

### PREMESSA

## Curare In Carcere O Curarsi Dal/Di Carcere

Stefano  
Vecchio

Alla domanda se sia possibile curare un tossicodipendente in carcere, si può rispondere solo dopo aver dato risposta a quella: in che cosa consiste la cura di un tossicodipendente in un contesto sociale ed istituzionale *normale*? Una domanda che non ha ancora avuto una risposta adeguata né, tanto meno, definitiva.

In realtà la domanda preliminare alla quale si danno risposte contrapposte è: cosa si dovrebbe curare ed in relazione a quali criteri di individuazione di bisogni di salute e personali?

Su questi temi vi è un acceso dibattito che coinvolge prevalentemente politici, religiosi, tecnici e, in forma fortemente marginale, una ridotta area di persone direttamente interessate.

Le concezioni e le pratiche correnti della cura che vengono offerte ai *liberi* e che dovrebbero essere garantite anche ai detenuti, non sono univoche, e fanno riferimento a diverse concezioni della tossicodipendenza cui corrispondono diversi modelli di cura ma considerano solo marginalmente, in media, le singole persone e le loro storie. La cura risulta quindi, in parte, un processo teso a costruire una identità sociale del tossicodipendente corrispondente alla specifica concezione di riferimento (malato, emarginato, deviante, individuo). In particolare il dibattito risulta assai condizionato da influssi moralistici (più che etici) fortemente giudicanti, da posizioni ideologiche (intese come coscienza velata e rovesciata) e da politiche pregiudiziali. Inoltre queste stesse pratiche assumono diverse caratteristiche e connotati se si realizzano nei SerT, nelle strutture intermedie, nelle Comunità di un circuito o di un altro.

La normativa attuale, nell'inserire una dimensione di

*normalità* all'interno della istituzione penale, vi ha riportato anche tutte le sue contraddizioni, incertezze, aporie, problematiche; il dentro e il fuori si compenetrano molto di più di quanto appaia, anzi questo apparire poco riduce i termini del dibattito (ad esempio: metadone sì o no...). È opportuno allora riportare alcune di queste problematiche per svilupparle in contrappunto nel contesto carcerario e penale. Per seguire questa impostazione, ritengo utile una sintetica panoramica delle nozioni e pratiche della cura correnti e delle diverse declinazioni che presentano nel dibattito attuale, per valutarne la applicabilità e le implicazioni nel contesto del circuito penale.

Per semplicità riduco a tre le concezioni della cura correnti:

a) il tx è colpevole di un *comportamento anti-sociale*, per cui la cura si configura come rieducazione, come rimessa a punto del comportamento della persona secondo principi e valori ben definiti. Tale concezione non riconosce alcuna autonomia di giudizio alla persona fino a che consuma droghe. L'intervento quindi prevede un totale affidamento del soggetto agli operatori ed alle strutture. I percorsi terapeutici saranno rigidamente predefiniti ed ogni deviazione prevede punizioni e comunque prescrizioni che correggano tali deviazioni. La concezione della cura, in questo caso, è fortemente connessa ad un imperativo ideologico di condanna del comportamento e di espiazione. La cura si configura come obbligo piuttosto che come diritto (più vicino al sistema penale che al sistema assistenziale).

b) Il tx è un *malato* da curare, e secondo le posizioni più recenti e in voga, è un *malato cronico-ricidivante*. Questa prospettiva ha il merito di attribuire la responsabilità dell'intervento ad una istituzione di servizio sanitaria e di normalizzare, in qualche modo, la condizione di tossicodipendenza sottraendola alle concezioni della devianza. Ma anche in questo caso si attribuisce scarso se non nullo *potere* alla persona la quale, in quanto malata, deve seguire i protocolli terapeutici stabiliti secondo le cosiddette *evidenze* scientifiche. Considerato che l'esperienza del consumo e della dipendenza hanno delle forti componenti radicate nelle strategie esistenziali, la condizione di non consumatore (*drug-free*) spesso non è definitiva: allora il *ritorno del consumo* si considera una recidiva e cioè una malattia cronica che alterna periodi di remissione e di riacutizzazione, cioè recidivante. Secondo questa prospettiva la tox non è definitivamente curabile: dipende dal grado di cronicità e dal livello di controllo della recidiva, per cui si acquisisce il diritto ad essere *normali malati cronici-ricidivanti*.

c) Il tx è una *persona* che vive una esperienza complessa (come tutte le esperienze di vita) che determina in modo diverso nelle diverse situazioni una modificazione dello stato di salute, del corpo, della psiche, delle emozioni, degli aspetti relazionali, con gradi di compromissione della realtà individuale, relazionale e sociale non omogenei, con alcune caratteristiche comuni ai consumatori tutte collegabili con la dipendenza dalla sostanza, il carattere illegale del mercato ed un forte livello di disapprovazione sociale connesso alla costruzione di stereotipi. Tutta questa realtà rende difficile identificare il bisogno o i bisogni reali in modo uniforme, e richiede, da parte dei servizi, *con* i destinatari, un atteggiamento di analisi e valutazione continua dei bisogni (che non sono solo strettamente di salute ma anche relazionali, sociali) e delle strategie terapeutiche da utilizzare di volta in volta.

La *cura* in questo caso viene concepita schematicamente secondo tre coordinate: interessarsi a... curarsi di ... prendersi cura di ... che corrispondono al diverso grado di affidamento che può richiedere una persona in relazione alla sua attuale situazione, e di autonomia, sofferenza, salute, non sempre le stesse

in diversi momenti della vita e che si esprimono in modo diverso nei singoli consumatori. Si riconosce alla persona di conservare risorse anche nel corso dell'esperienza del consumo di sostanze, anzi la valutazione di queste risorse diventa la condizione della cura. La guarigione intesa come recupero e ricerca della propria autonomia e di un livello di socializzazione accettabile, viene considerata una prospettiva relativa e possibile, una ricerca, non un traguardo né un imperativo... e non è tutta di responsabilità del soggetto ma anche di chi vive con lui e intorno a lui; anche delle politiche sociali.

Si vede come le tre diverse prospettive della cura possono anche essere in contrasto tra loro e si comprende come diviene complicato spostare questo scenario all'interno della struttura carceraria: basta osservare, ad esempio, cosa ne è della continuità terapeutica per un soggetto che segue un certo trattamento all'esterno e che trova all'interno del carcere un operatore con idee diverse. Si pensi all'uso del metadone ed alle campagne demonizzanti che hanno trasformato un utilissimo strumento terapeutico in un dispositivo di produzione di senso di colpa.

Aggiungo solo che mentre la *prima* concezione può essere considerata contigua al carcere, nel senso che è costituita su una logica analoga, la *seconda*, pur considerando il contesto carcerario sfavorevole, di fatto non è incompatibile con la detenzione in quanto, se le condizioni della terapia farmacologia della *malattia* sono osservate, anche la cura può essere garantita.

La *terza* posizione risulta quella meno compatibile in quanto, dando importanza all'intera esperienza personale, relazionale e sociale, impatta con il cambiamento radicale che questi parametri hanno nella persona detenuta al punto da mettere in discussione la possibilità di una vera e propria cura intesa come recupero di abilità personali e sociali, in quanto dimensioni escluse dalla realtà carceraria e dal carattere punitivo e riparativo della pena. Una incompatibilità, comunque, relativa e che non esclude un intervento orientato alla cura.

Chi scrive aderisce a questa terza concezione della cura, consapevole dei rischi ma anche dei vantaggi che tale posizione comporta. Da questo momento si farà riferimento prevalentemente ad essa per lo sviluppo del discorso.

## **I SERVIZI E LE PRESTAZIONI DELLA CURA AL DI FUORI DEL CARCERE E I SERVIZI DENTRO IL CARCERE**

La normativa attuale - il DL n. 230/00 - prevede un cambiamento *formalmente* radicale: la garanzia per i tossicodipendenti detenuti del diritto all'assistenza secondo le stesse condizioni valide per i liberi. Tale principio, sul quale si è riflettuto poco, introduce un elemento interessante di contraddizione all'interno dell'istituzione carceraria: la garanzia di un diritto - diritto alle cure - nella istituzione totale custodialistica per eccellenza, il carcere, che i diritti sospende. Non è mia intenzione sviluppare specificamente questo argomento, ma ne terrò conto nello svolgimento del discorso.

A questo punto sono necessarie alcune nuove puntualizzazioni in relazione ai seguenti interrogativi:

- È possibile curare, garantire il diritto alla salute, in una istituzione totale che per definizione sospende i diritti in generale delle persone ristrette al suo interno?
- La normativa attuale in tema di tossicodipendenze e detenzione (DL n. 230/00) che prescrive il diritto alle cure per i tossicodipendenti ristretti ai pari dei liberi, che cosa effettivamente stabilisce?
- È possibile, rispetto alle tossicodipendenze, parlare di cure, riferendoci ad una pratica e a una concezione unitaria della cura così come realizzate nei

SerT, nelle Comunità, nei servizi in generale, che ci permettano di capire cosa si intende per *continuità delle cure* o per *garanzia delle cure*?

La contraddizione inserita dalla legge all'interno del carcere, in ogni caso apre delle interessanti possibilità di intervento e riflessioni sulla natura dell'assistenza in carcere. Sulla base dell'esperienza napoletana della istituzione di un SerT Area Penale che opera nell'ambito del Dipartimento Farmacodipendenze ASL NA1, esporrò alcune riflessioni e spunti di analisi e proposte.

### **ISTITUZIONI TOTALI E CURA**

Rispetto all'interrogativo se sia possibile curare nel contesto di una istituzione totale, inizio con una riflessione di Franco Basaglia:

*"... nella funzione custodialistica implicita nell'istituzione (e in netta contraddizione con la sua finalità terapeutica) giocano elementi che con la malattia poco hanno a che fare... La malattia in questo caso serve da occasione ad un atto di esclusione che quasi sempre assume un carattere irreversibile, con la conferma definitiva dello stato morboso. L'ideologia medica che informa l'istituzione serve allora ad assorbire nel suo terreno contraddizioni che non sempre sono di sua competenza, dando un carattere tecnico scientifico ad una esclusione sociale".*

Basaglia si sofferma sull'ospedale psichiatrico, ma qui ci interessa considerare il doppio livello di riflessione che sollecita.

- Come nel manicomio, anche nel carcere la malattia *serve da occasione ad un atto di esclusione*: discorso che naturalmente va riferito alla specifica realtà della tossicodipendenza ed ai reati che vengono commessi nell'ambito di un forte condizionamento determinato dalla illegalità del mercato e del consumo, e dalla potente azione di induzione alla devianza da parte degli stereotipi sociali. Ora, se il carcere *ha poco a che fare* con questa realtà della tossicodipendenza, *l'ideologia medica* riportata come pratica all'interno del carcere, rischia di "assorbire nel suo terreno contraddizioni che non sempre sono di sua competenza, conferendo un carattere tecnico-scientifico ad una esclusione sociale".

- Il problema che hanno di fronte i servizi per i tossicodipendenti è quello di considerare che la propria azione non è neutrale (o astrattamente affidata al mito della scienza) e che la strategia che si adotta deve tenere presente il rischio di confermare una esclusione pur nella convinzione di fornire un atto di cura.

- La legge, in ogni caso, apre uno spazio, per quanto contraddittorio e difficile da agire, interessante in quanto delinea, in tale spazio, una competenza autonoma del Ministero della Sanità laddove tutta l'istituzione è retta dal Ministero della Giustizia. È uno spazio non solo di azione ma anche di confronto, considerando che nella realtà concreta della vita di un carcere, non vi è il servizio socio-sanitario buono e la direzione del carcere cattiva, ma vi sono linguaggi istituzionali e missioni diverse a partire dalle quali si aprono occasioni di accordi e negoziazioni.

### **QUALI PROSPETTIVE**

Come è noto, il lavoro di umanizzazione del manicomio portò alla consapevolezza della impossibilità di cambiare dall'interno una istituzione totale ed alla necessità di deistituzionalizzare, di chiudere i manicomi per realizzare strutture e servizi integrati nel tessuto comunitario che restituissero alla follia la sua dimensione e collocazione sociale ed esistenziale, ed ai servizi una chiara funzione assistenziale.

Se questa logica è analoga alla relazione tossicodipendenza-carcere, la deistituzionalizzazione non può certo interessare, per ovvii motivi, l'insieme della

struttura penale, ma può interessare, seppure parzialmente, la parte che riguarda alcuni aspetti di questa relazione.

Più che deistituzionalizzare tutto, e senza avere la pretesa velleitaria di rimuovere le condizioni che determinano la carcerizzazione (che dovrebbe essere oggetto di politiche ben più complesse ed incisive che coinvolgono realtà nazionali e internazionali), si può delineare una strategia non meno efficace, nel breve e medio periodo, nell'ambito dell'attuale assetto normativo ed istituzionale. Un approccio la cui filosofia sarebbe la *riduzione del danno*, intesa in senso più generale di orizzonte culturale di una strategia di servizio e di intervento.

In primo luogo, l'azione all'interno del carcere finalizzata a *ridurre la sofferenza* attraverso una serie di offerte e strategie operative di servizio tese a ridurre gli effetti di sofferenza e di perdita di sé che l'esclusione istituzionale determina mettendo *tra parentesi* la stessa tossicodipendenza. È una sfida alle professionalità che devono reinventarsi e riproporsi, sapendo offrire le proprie competenze e ridefinendosi in un contesto insidioso. Medici, Psicologi, Assistenti sociali, Animatori, Educatori, Operatori del terzo settore devono cooperare perché il detenuto tossicodipendente mantenga una integrità fisica, psicologica, sociale anche nella sospensione dei suoi normali parametri di esistenza.

Un servizio che opera in carcere non riesce a fare tutto ciò con facilità, in quanto dipende da diversi fattori, quali i rapporti con la Direzione del carcere, con i dirigenti, con gli educatori, con il personale penitenziario, con gli spazi a disposizione per operare: gli ostacoli impliciti dell'istituzione e le strategie esplicite di ostacolo ad ogni tipo di alterazione, anche minima, degli equilibri.

La normalità di cui parla la legge quindi, non può essere riferita se non in modo contraddittorio e parziale al diritto alle cure, ma piuttosto all'atteggiamento del servizio volto a garantire una pratica di presa in carico svincolata dal mandato istituzionale dell'istituzione punitiva carceraria, per inserire (anche in questo caso in modo contraddittorio ma attivo) una sua modalità di presa in carico, di interessamento per la salute e per la sofferenza della persona, per la sua storia e per la ripresa della sua storia, per non perdere il senso, per resistere.

Ma che cosa significa più precisamente ridurre la sofferenza?

In primo luogo, il SerT dell'Area Penale deve garantire la continuità dei trattamenti farmacologici sostitutivi, con il metadone o la buprenorfina, e delle altre prestazioni (psicoterapie, supporto sociale). Garantire la continuità del trattamento non deve significare la garanzia del semplice atto meccanico della somministrazione di un farmaco, ma porsi l'obiettivo di garantire la continuità della presa in carico, ad esempio facilitando la relazione diretta con il SerT competente territorialmente e storicamente, per i progetti relativi alla fine detenzione o alle misure alternative.

La continuità della presa in carico richiede che con il detenuto si analizzi cosa è accaduto nella propria esistenza per effetto della *interruzione* determinata dalla detenzione, per ricostruire gli obiettivi che si era dato in stato di libertà (ad esempio trattamento farmacologico a mantenimento, sostegno psico-sociale, mantenimento relazioni familiari, lavoro, sperimentazioni lavorative e sociali, contenimento stato di malattia...) nell'ambito della ricostituzione di una presa in carico che prova a tenere vivi questi obiettivi, a sospenderli senza smarrirli, a mantenere uno sguardo interiore verso l'esterno, a tenere aperta una progettualità esistenziale. Questo significa anche analizzare con la persona, in modo pragmatico e non colpevolizzante, i rischi-benefici del reato connesso alla condizione di tossicodipendenza e rivalutare i comportamenti a rischio sociale per rielaborare strategie possibili e più efficaci di uso dei servizi (ad

esempio con la riduzione del bisogno di sostanze attraverso un trattamento farmacologico di riduzione del danno che elimini l'esigenza di realizzare reati) e migliorare in generale le proprie abilità sociali.

Ma nella valutazione della continuità delle cure bisogna considerare, al di là delle ideologie, la particolarità del contesto carcerario. Nel carcere, infatti, si determina una rottura del rapporto con la comunità di vita, si riducono e vengono meno tutte quelle pressioni sociali e fattori culturali che spingono e sostengono il comportamento tossicomane e deviante, compresa la mancanza di libertà di circolazione nella città e di rapporto con il mercato illegale (anche in questo caso, peraltro, il discorso andrebbe dettagliato con la valutazione della circolazione di sostanze illegali all'interno del carcere). In questa situazione riaffiora il senso di colpa e diventa preminente lo stereotipo della cura con il metadone inteso come *droga di stato*, con tutti i vissuti di frustrazione che questo comporta. Per molti, ciò induce una richiesta di disintossicazione che non effettuerebbero da liberi. Paradossalmente, la situazione di chiusura al sociale, e del *sociale del carcere* (la disapprovazione degli altri detenuti), sollecita un senso di orgoglio e di reazione all'immagine negativa del tossico che spinge verso una disintossicazione appunto reattiva.

Di fronte alle richieste frequenti di svezamento, maggiori di quanto non avvenga tra i liberi, una opposizione ideologica non è rispettosa per la persona e rischia di indurre strategie di evitamento e di falsificazione della relazione terapeutica (fa il paio con quegli atteggiamenti meccanicistici di medici che impongono schemi astratti di mantenimento al di là di ogni coinvolgimento e progettazione con la persona tossicodipendente, che rischia di curare la propria idea di malattia più che rispondere al suo bisogno di cure).

A rendere più complessa questa realtà, concorre anche il sovraffollamento che crea *esigenze di spazio* da parte dell'istituto di pena e trasferimenti che ostacolano e condizionano i tempi delle cure. Un soggetto disintossicato in carcere in queste condizioni, senza aver fatto un percorso terapeutico convinto e motivato, spinto prevalentemente dall'ossessione di togliersi di dosso lo stereotipo, rischia fortemente l'abuso di altre sostanze in carcere (quali l'alcool e le benzodiazepine) e l'overdose nel momento in cui ritorna in libertà. Continuità della presa in carico significa allora analizzare questi rischi, individuare e rinforzare i comportamenti volti ad evitare i rischi o a contenerli, mantenere il rapporto stretto con il servizio esterno per la ripresa della valutazione del trattamento propriamente interrotto.

Considerate tutte queste variabili, si comprende come il problema della continuità delle cure non può essere ridotto alla semplice e semplicistica continuità del trattamento farmacologico (anche se in alcuni casi può non essere possibile fare di più), ma va considerato come continuità della *qualità* della presa in carico.

La continuità della presa in carico ha la funzione di aiutare il soggetto a difendersi dal meccanismo negativo dell'esclusione istituzionale e di conservare almeno quella parte del progetto di esistenza - contraddittorio e parziale quanto si vuole - rappresentato dal proprio programma di trattamento.

L'intervento attivo di riduzione della sofferenza, limitato alla detenzione in carcere, può rappresentare per alcuni detenuti la sola possibilità di intervento, ma per molti altri rappresenta solo l'inizio in una evoluzione della presa in carico. Importante considerare questo aspetto dal punto di vista non della routine, ma come *strategia di servizio* secondo l'orizzonte culturale e pragmatico fin qui delineato.

Si inserisce a questo punto la seconda fase dell'obiettivo di un servizio di

area penale all'interno del carcere: di riduzione della sofferenza verso una ulteriore attenuazione e un accompagnamento al di fuori dal carcere.

*Si comprende come l'altro obiettivo generale del servizio debba tendere alla riduzione della permanenza in carcere della persona tossicodipendente.*

In questo senso si tratta di rivalutare, nell'ambito di un circuito per quanto possibile collegato, le strutture a custodia attenuata, destinati solo tossicodipendenti.

Le strutture a custodia attenuata, di per sé sono una tipologia di istituti di pena che per quanto *attenuino* le caratteristiche di rigidità della pena, collegano comunque reato e tossicodipendenza, configurando ancora un'esclusione ed una colpa da espiare, seppure in un contesto di minore oppressione. Ma la custodia attenuata può essere considerata, date le realtà carcerarie sovraffollate (si tenga conto che in media un terzo dei detenuti è tossicodipendente), come *un'area intermedia* di approfondimento delle problematiche della persona ed in collegamento con i SerT ed i Servizi sociali della area penale esterna e dei Servizi sociali dei Comuni; di costruzione di un programma motivato, realistico, solido, di alternative alle pene. Oltre ad attenuare la pena, si progetta una fuoriuscita non affrettata e perciò più consistente, resa possibile anche dal fatto che lo stesso detenuto ha meno fretta.

Seguendo questa logica si tratta di costruire dei collegamenti funzionali tra aree strutturali ed operative, anche di natura diversa, copresenti nell'area penale, che riducano l'isolamento del detenuto tossicodipendente e gli offrano la possibilità, prevista dalle leggi, di vivere quanto meno possibile l'aspetto punitivo del carcere e quanto più è possibile recuperare (ed in alcuni casi riformulare) il programma terapeutico e di socializzazione. In tal modo si riducono gli aspetti totalizzanti ed escludenti dell'istituzione, e si mette anche in evidenza la non corrispondenza tra tossicodipendenza e delinquenza e quindi il carattere ambiguo della funzione carceraria - il connubio tra istituzione totale e nascondimento - che agisce su un problema sociale ed esistenziale con una logica di ordine pubblico.

Ma un tale processo richiede che si instaurino relazioni attive e positive tra Dipartimenti delle Dipendenze, Centri Servizi Sociali Adulti, Direzioni degli Istituti di Pena sia ordinari che a Custodia attenuata, il Tribunale di Sorveglianza, gli Enti Locali, il Terzo Settore.

In questo quadro è necessario delineare, con il concorso di tutti questi soggetti, percorsi specifici, certi e differenziati per le alternative alle pene che consentano di utilizzare questa opportunità nei tempi dovuti ed in modo personalizzato.

Ma l'avvio di un tale processo richiede che il problema più generale della relazione tra sicurezza e politiche sociali, e le implicazioni con la marginalità e la tossicodipendenza, diventi oggetto strategico delle politiche delle Regioni e dei Comuni nella definizione, ad esempio, dei Piani di Zona, che diventi area di intervento non episodico o burocratico del circuito dei servizi dei Dipartimenti delle Dipendenze delle ASL in stretto rapporto con il Terzo Settore che dovrebbe anche in questa realtà recuperare il suo ruolo di sensibilizzazione, provocazione, proposta.

Ripensare i modelli di intervento, le culture e le strategie di azione con i detenuti tossicodipendenti significa, allora, lavorare contemporaneamente *dentro e fuori*; diviene strategia complessa e multiforme di *alleggerimento* dei muri dell'esclusione sociale ed istituzionale. L'obiettivo di ridurre la sofferenza, si continua con l'obiettivo di attenuare il carico istituzionale e con quello di ridurre la

permanenza in carcere.

Lavorare *dentro e fuori* significa però essere consapevole che *fuori*, nella normale realtà sociale ed economica, i meccanismi di emarginazione sono sempre più potenti e diffusi. La crisi dello stato sociale ha infatti ridotto i meccanismi di protezione sociale determinando una realtà di insicurezza sociale che si manifesta sempre più come problema di ordine pubblico, tanto che alcuni osservatori parlano di passaggio dallo *stato sociale allo stato penale*. Non è un caso che anche in Italia, dopo una certa stasi, vi sia un aumento delle carcerazioni e che queste interessino sempre più categorie sociali come gli immigrati ed i tossicodipendenti. E che per un numero rilevante di tossicodipendenti vi sia una continua alternanza tra detenzione e libertà, tra il dentro ed il fuori, tra una esclusione sociale ed una istituzionale, che contribuisce a diffondere stili microcriminali e a limitare, fino ad annullarlo, il potenziale terapeutico e di reinserimento sociale degli interventi dei servizi.

Le concezioni della cura non sono mai neutrali in quanto concorrono a sostenere l'uno o l'altro processo sociale, politico, culturale: tanto più necessario, quindi, l'impegno di ricostruzione di nuovi legami istituzionali e sociali, capaci di contenere i fenomeni di degrado e di esclusione.

Senza nascondersi l'estrema difficoltà del percorso, come dimostra la proposta di legge Fini che rilegge il sistema dei servizi secondo una logica punitiva, di disapprovazione sociale e di riconversione secondo un modello da istituzione totale che prevede un continuum servizio-comunità-carcere. La forza di tale modello non sta tanto nella sua applicabilità o funzionalità, quanto nella sua presa a livello non solo di opinione pubblica - che l'insicurezza rende sempre più sensibile alle spinte securitarie -, ma anche, in modo trasversale, a livello di forze sociali, politiche, culturali.

Per questo è necessario che il problema non si riduca ai servizi, ma che vi sia una riappropriazione della questione - che è una seria questione che riguarda la convivenza civile e la quotidianità - da parte dei soggetti sociali e politici; e, non ultimi, degli intellettuali.

*"Se esiste il senso della necessità deve esistere  
anche il senso della possibilità"*

(R. Musil)

# MEDIAZIONE *penale*



## Tratti Esistenzialisti Nella Mediazione

Maddalena  
Pisati

Credo che uno dei tratti che continua a stupire anche i mediatori con più esperienza sia la ricchezza delle *storie di vita* che vengono portate in mediazione. Per *ricchezza* non si intende certo *spettacolarità*; anzi molto spesso quello che si incontra è l'ordinarietà di vite, segnate da vuoti, sofferenze, fatiche, separazioni...; e il conflitto, su cui l'incontro di mediazione si concentra, ne è un po' l'emblema.

Tuttavia è comune esperienza dei mediatori rilevare come dal conflitto si arrivi a toccare, a sfiorare, ad *accarezzare* - per usare un termine che meglio dice la delicatezza di un approccio - temi, vissuti, sentimenti, emozioni che dal conflitto prescindono.

L'ambiziosa sfida della mediazione è quella di consentire alle persone di incontrarsi, di riconoscersi, di considerare la dialogicità di un *io* che non viene annientato da un *tu*, nemmeno nella drammaticità che talora le situazioni conflittuali comportano. E questo incontro avviene attraverso il *racconto*.

Ma che cosa si racconta in mediazione? Certo si parte da un fatto, ben preciso, da un evento che spesso ne evoca altri... Ma quello che le persone raccontano è qualcosa che è accaduto a loro personalmente e quindi non possono non consegnare un pezzo della loro vita, della loro storia, della loro *esistenza* appunto.

C'è una corrente filosofica che è stata definita dagli storici della filosofia con il nome di *esistenzialismo* e che si è sviluppata nel periodo compreso tra le due guerre mondiali e negli anni immediatamente successivi alla seconda.

Nonostante gli storici siano ormai concordi nel ritenere che dietro questo termine vi siano filoni di pensiero molto diversi tra loro, riconducibili ai vari esponenti di questa corrente (per citarne solo alcuni tra i più famosi Heidegger, Jaspers, Sartre, Merleau Ponty, Marcel...) è possibile individuare alcuni tratti comuni che sono poi stati elaborati in maniera talvolta molto differente da ciascun filosofo. E sono questi *tratti comuni* (che riportiamo sinteticamente e con il rischio, forse, di semplificare eccessivamente) ad offrire spunti di riflessione per la mediazione.

- Nelle filosofie esistenzialiste assume un rilievo centrale la riflessione sull'esistenza. Non è un caso che le due opere che potremmo definire *magiori* di questo periodo siano proprio *ESSERE E TEMPO* di Heidegger (1927) e *L'ESSERE E IL NULLA* di Sartre (1943).

- L'esistenza viene intesa come modo d'essere proprio dell'uomo: un modo specifico diverso da quello di tutti gli altri enti del mondo.

- L'esistenza è in rapporto con l'*essere* (a cui ciascun esistenzialista ha dato un contenuto diverso: io, gli altri, le cose, il Mondo, la Trascendenza, la Verità...).

- Questo rapporto con l'essere richiede ad ogni uomo una *scelta*, un *progetto*.

- L'uomo, quindi, non è una realtà già data, ma un ente che si trova di fronte a diverse possibilità di realizzazione che impegnano la dimensione della sua *libertà* e che determinano l'autenticità o l'inautenticità dell'esistenza stessa.

- L'uomo viene interpellato come *singolo*: nessuno può decidere per un altro.

- L'uomo si trova sempre, dalla nascita alla morte, in una situazione individuata, concreta e *connotata affettivamente*.

- In quanto caratterizzata dalla singolarità, dal possibile, dalla scelta, dalla situazione (e dagli stati affettivi che la connotano) l'esistenza risulta segnata dalla *finitudine* e dal *limite*.

## QUALE VERITÀ IN MEDIAZIONE?

Nella filosofia di Martin Heidegger c'è un passaggio su cui potremmo soffermarci per riflettere su quanto avviene in mediazione e lo faremo attraverso l'analisi di un breve saggio <sup>1</sup> che ci guiderà in questa riflessione.

In quel passaggio definito dagli storici della filosofia come il *secondo Heidegger* o l'*Heidegger della svolta* c'è un concetto, ripetutamente espresso, a nostro avviso molto vicino ad alcuni temi chiave della mediazione, come quello di *verità narrativa* o di *luce e ombra/cosmo e caos*.

In quello che potremmo interpretare come un retaggio della fenomenologia del maestro Husserl, a partire dalla dimensione della intenzionalità della coscienza, Heidegger abbandona il progetto di *ESSERE E TEMPO* per concludere che la rivelazione dell'*essere* non è opera di un *ente*, ma può aversi soltanto attraverso l'iniziativa dell'essere stesso.

Non è l'uomo che *trova* la verità, ma è la verità che *si lascia trovare*, nel senso che non si cela, secondo il significato etimologico greco. Il sostantivo greco che traduce l'italiano *verità* è *alétheia* (alfa privativo + la radice del verbo greco *lanzàno* = nascondere), cioè *ciò che non si nasconde*.

Il giusto atteggiamento dell'uomo nei confronti dell'essere, della verità, è quello del *silenzio* per l'ascolto. Non è compito dell'uomo "cercare"



l'essere, tentare di conoscerlo: l'uomo non può fare altro che *abbandonarsi* all'essere e accettare le rivelazioni con cui l'essere si manifesta.

Questa metodologia ci appare molto vicina a quanto accade in mediazione: la verità a cui si cerca di giungere non è la verità dei fatti, ma la verità dei vissuti, quella che le parti consegnano attraverso il loro *racconto*.

A questa dimensione si potrebbe giungere anche sulla base delle considerazioni che Heidegger fa a proposito del linguaggio, definendo come linguaggio autentico quello della poesia che non coincide né con il linguaggio scientifico, né con quello inautentico della chiacchiera, del "si dice/si fa" che è un linguaggio impersonale.

In mediazione non c'è una verità a cui si vuole arrivare, ma c'è una verità che si vuole *accogliere*. Lo spazio di mediazione è uno spazio di silenzio e di accoglienza perché le parti possano rivelare, svelare, manifestare la verità dei loro vissuti; verità che emerge dalle emozioni dei loro racconti.

Non esiste *una* verità, ma le verità che le parti portano; non verità *soggettive* e come tali relative, ma verità *personali* e come tali oggettivamente vere e rivelatrici di emozioni, perché non c'è situazione dell'esistenza dell'uomo che non sia connotata affettivamente.

E il nesso tra emozione e verità nasce dalla possibilità di ogni uomo di riconoscere l'umanità, il volto, la presenza, la dignità dell'esistenza di un altro uomo proprio a partire dalle emozioni che vive. Le emozioni, gli stati d'animo, i sentimen-

ti costituiscono una sorta di *zona franca* in cui è possibile incontrarsi, senza annientarsi.

La logica suggerita sembrerebbe essere quella di *accogliere* la verità: stare vicino all'Essere con senso di attesa e di stupore.

*Die Gelassenheit: l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero*

Il breve saggio da cui intendiamo farci guidare nella nostra riflessione giunge a definire un atteggiamento che il filosofo - e che noi potremmo estendere a chi si occupa di mediazione - deve avere nell'accostarsi al pensiero o, nel caso della mediazione, ad un incontro tra le parti.

Lo scritto nasce da un evento organizzato per commemorare un compositore tedesco a cento anni dalla sua morte. Nel discorso introduttivo Heidegger si interroga sul significato del termine *commemorare*.

*Commemorare* significa *pensare* nella misura in cui rivolgiamo il pensiero a colui che viene commemorato.

Heidegger individua nella *capacità di pensare* una caratteristica peculiare dell'uomo, nonostante la condizione che minaccia l'epoca moderna sia *l'assenza di pensiero*. L'uomo si trova in una condizione di *fuga* davanti al pensiero che però non riconosce per la presenza del *pensiero calcolante*, quel pensiero cioè che si prefigge degli obiettivi da raggiungere. Tale pensiero che si applica al mondo della scienze e della tecnica si pone in un atteggiamento di dominio e di manipolazione.

A questo modo di pensare

si contrappone il *pensiero meditante* che medita sul senso di tutto ciò che è e presuppone uno sforzo.

La celebrazione, la commemorazione, si offrono quindi come occasioni per riflettere su ciò che nell'epoca moderna viene ad essere minacciato: il radicarsi stabile delle opere dell'uomo nel proprio terreno. Il pensiero meditante rappresenta un supporto alla ricerca di questo fondamento, perché attraverso di esso ci si può lasciar ricondurre a ciò che è in sé, nella consapevolezza che anche nel mondo della tecnica c'è qualcosa che resta celato.

Tale apertura verso ciò che si cela è l'apertura al mistero.

Proprio *l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero* permettono di intravedere la possibilità di un nuovo modo di radicarsi dell'uomo nel proprio fondamento. Tuttavia questi atteggiamenti non sono casuali e Heidegger lo mostra conducendoci in maniera anche molto suggestiva in un dialogo che esplora le profondità del pensiero, allo stesso modo in cui "una notte cuce le stelle servendosi solo della prossimità" <sup>2</sup>.

Uno scienziato, un maestro e un erudito si interrogano sul significato del pensare e propongono nell'esperienza dell'*abbandono* la condizione ideale per cogliere il significato autentico delle cose.

Occorre una breve analisi di questa esperienza dell'*abbandono*, esatta antitesi del

concetto nietzschiano di *wille zur macht* (volontà di potenza). Volendo delinearne i tratti essenziali, potremmo descriverla come:

- disposizione determinante dell'uomo che nel riconoscimento della propria natura mortale si abbandona alle cose e si apre al mistero;

- via che conduce il mortale sulle tracce dell'essere;

- cammino che porta la più universale delle forme prodotte dall'uomo, la filosofia, ad abbandonare la propria luciferina volontà di dominio della realtà, per porsi sulle soglie della *differenza*, verso la *contraddizione della Verità*;

- guida che riporta il filosofo all'origine, cioè a quella dimensione del religioso (inteso come *essere*) che la metafisica nella sua storia ha preteso ora di cancellare, sostituendosi ad esso, ora di dominare.

Il *volere* si ricollega ad una dimensione rappresentativa che domina l'età moderna; il "lasciare" allude ad un rapporto con le cose che le rispetta nel loro disvelarsi.

In tedesco corrente il termine *Gelassenheit* indica *calma, tranquillità*. Heidegger valorizza la radice etimologica del verbo tedesco *lassen, lasciare*: l'uomo se vuole salvaguardare un rapporto autentico con le cose deve aprirsi al mistero. *Lassen* dunque è doppiamente evocativo, in quanto allude all'atteggiamento dell'uomo e all'evento dell'essere.

*L'attesa* rappresenta il



modo in cui l'Esserci (l'uomo) si rapporta al possibile (l'Essere) nella sua possibilità.

L'abbandono, inteso come approccio che non oggettivizza e non reifica le possibilità, è lo stato in cui l'uomo può rapportarsi alla verità dell'essere.

Ci sembra di scorgere una analogia tra quanto accade negli incontri di mediazione, durante i quali i mediatori rispettano e accolgono le parti nel loro dis-velarsi, nel loro raccontarsi, nella possibilità di esprimere ciò che sentono, che hanno provato o che provano.

### DOVE PORTA L'ORIZZONTE?

Il lettore che si addenterà nella lettura di questo saggio - accettando la sfida di addentrarsi in luoghi apparentemente privi di luce - scorgerà come i tre personaggi, interrogandosi sull'essenza del pensare, evidenzino che il *lassen* non è un debole lasciar correre, lasciar andare le cose nel loro verso.

Non è un abbandono passivo, ma anzi nell'abbandono si cela un senso dell'agire più elevato di quello che attraversa tutte le azioni possibili.

Questa avventura sui sentieri del pensiero arriva ad un passaggio cruciale quando dal modo di pensare gli oggetti e dal modo di rappresentarci si passa all'esperienza dell'orizzonte e della trascendenza.

Se ci si limita a considerare l'orizzonte come l'ambito

che circoscrive la prospettiva della rappresentazione non viene fatta esperienza di ciò che l'orizzonte è realmente, perché viene concepito solo in relazione agli oggetti della rappresentazione.

Ma se concepiamo l'orizzonte come la *contrada* in cui tutto ritorna a se stesso, in quanto è ciò che è in realtà e non ciò che il soggetto pensante rappresenta, allora intuiamo che l'orizzonte non circoscrive, ma induce ad andare oltre.

Una *contrada* in cui tutte le cose ritornino a se stesse non è una *contrada* tra le altre, ma la *contrada* di tutte le *contrade*. L'orizzonte è la *contrada* di tutte le *contrade* <sup>3</sup>.

Il concetto di *contrada* richiama alcuni temi della mediazione come quello di *vuoto*, *ricettacolo*, del *lasciare il certo per l'incerto*; la *contrada* come orizzonte mostra anche l'importanza di non avere un progetto o l'idea di un esito precostituito nei contenuti, ma di offrire uno spazio in cui le persone possano dis-velarsi, come la *contrada* che, a differenza di ogni singola *contrada*, raccoglie tutti gli orizzonti di senso.

Un incontro di mediazione inteso in questo modo forse è l'unica *contrada* che permette il riconoscimento anche delle differenze, di ciò che ferisce e separa.

Nell'abbandono, dunque, il pensare si trasforma e da rappresentazione diventa un restare in attesa della *contrada*.

---

**3** La coppia di termini Gegend-Gegnet (la radice gegen indica un opporsi dinamico, un sopravvenire spaziale o temporale) viene resa in italiano con quella *contrada* - *contrata*.

La relazione tra contrata e abbandono non può essere pensata né come ontica, né come ontologica, ma solo come *accoglimento*.

Tutto ciò esige una *decisione*. L'abbandono non è da intendersi come passività, ma si configura come decisione per il dispiegarsi della verità.

La capacità di abbandono dell'uomo ha origine dalla sua stessa appartenenza alla contrata; l'uomo è affidato alla contrata, come alla dimora comune in cui è possibile sentire, avvertire, cogliere le emozioni che appartengono a ciascun uomo e che consentono il riconoscimento.

L'essenza del pensare, quindi, intesa come permettere il dis-velamento dell'essere, viene definita con un frammento di Eraclito, *anchibasie*, il cui significato etimologico è "andare vicino", quasi a esplicitare una *prossimità nella lontananza*.

La lontananza di un mistero che non può mai essere colto nella sua complessità, soprattutto quel mistero che è l'esistenza delle persone.

Il fascino di una parte di ignoto che non può essere compreso, ma solo intuito, riconosciuto nel suo dis-velarsi...

Erudito: *Andare nella prossimità. Ora mi sembra che questo potrebbe essere il nome che meglio si adatta al nostro odierno cammino lungo un sentiero tra i campi.*

Maestro: *Che ci ha guidati nella notte profonda...*

Scienziato: *che sempre più magnifica espande in alto il proprio splendore...*

Erudito: *e fa traboccare la sua meraviglia sopra le stelle...*

Maestro: *e in cielo approssima le loro lontananze l'una all'altra...*

Scienziato: *agli occhi dell'osservatore ingenuo non meno che a quelli dello scienziato esperto.*

Maestro: *Per il bambino che è racchiuso nell'uomo la notte resta sempre colei che approssima le stelle.*

Erudito: *Colei che le tiene assieme senza fare cuciture, senza mettere orli, senza usare fili.*

Scienziato: *Diciamo "Colei che approssima" perché essa lavora soltanto con la prossimità.*

Erudito: *Ammesso che lavori e non piuttosto riposi...*

Maestro: *riempiendo di meraviglia le profondità dell'immenso.*

Erudito: *La meraviglia potrebbe allora dischiuderci ciò che è chiuso?*

Scienziato: *Solo se restiamo in attesa...*

Maestro: *se l'attesa ci è affidata (gelassen)...*

Erudito: *e l'essenza dell'uomo rimane ad-propriata in quel Luogo...*

Maestro: *e da cui siamo chiamati.* <sup>4</sup>

La notte resta sempre colei che approssima le stelle.

# PAROLE DI GIUSTIZIA

**Dalla  
Pace  
Alla  
Giustizia:  
Il  
Perdono**

*Armando  
Rizzi*

Il nesso tra giustizia e pace viene considerato abitualmente secondo un tracciato causale che va dalla prima alla seconda: sia che questa venga interpretata, nell'accezione moderna, come mancanza di conflitti violenti ("non ci sarà pace se non c'è giustizia"), sia che venga letta nel senso più ricco della tradizione biblica, dove pace è pienezza e presenza di ogni bene, come dice il profeta Isaia: «effetto della giustizia sarà la pace» (Is 32,17).

Vorrei qui proporre, come indicazione di una verità non meno decisiva, il cammino contrario: dalla pace alla giustizia. Dove pace è, secondo un'intuizione che costituisce il cuore stesso dell'evangelo, la disposizione radicale del soggetto come seme di un'umanità (azioni e relazioni e istituzioni) che possa vivere in un mondo giusto e senza violenza.

## **"PRELUDIO": UN EPISODIO ESEMPLARE**

1. Il 12 febbraio 1980 le Brigate Rosse uccidevano a Roma Vittorio Bachelet, vicepresidente del Consiglio Superiore della Magistratura. Durante il rito funebre, ripreso dalla televisione, il figlio minore Giovanni (24 anni) pregò per gli uccisori del padre e annunciò, a nome della famiglia, il perdono.

Quasi quattro anni dopo un fratello dell'ucciso, il padre gesuita Adolfo Bachelet, ricevette da diciotto brigatisti rossi una lettera, di cui riportiamo il brano seguente: "Sappiamo che esiste la possibilità di invitarla qui nel nostro carcere. Di tutto cuore, desideriamo che Lei venga e vogliamo ascoltare le sue parole [...]. Ricordiamo bene le parole di suo nipote, durante i funerali del padre.

Oggi quelle parole tornano a noi, e ci riportano là, a quella cerimonia, dove la vita ha trionfato della morte e dove noi *siamo stati davvero sconfitti*, nel modo più fermo ed irrevocabile...

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 di pentimento e di dissociazione, e ci offre per la prima volta con tanta intensità l'immagine di un *futuro che può tornare a essere anche nostro*.

Solo alcuni di noi si sono aperti in senso proprio alla esperienza religiosa, ma creda, padre, che tutti, nel momento in cui con tanta trepidazione la invitiamo, ci inchiniamo davanti al fatto puro e semplice che la testimonianza d'*umanità* più larga e vera e generosa sia giunta a noi da chi vive in spirito di carità cristiana".

Considero questa lettera, e l'episodio che le fa da contesto, dotata di uno straordinario carattere esemplare. Vorrei perciò indicare sommariamente alcuni punti che ne qualificano il contenuto.

Anzitutto, i terroristi. Non sono delinquenti comuni: si considerano combattenti per una causa *giusta* per eccellenza: la loro violenza è, secondo una celebre formula di Marx-Engels, la *levatrice della storia*. Ad essi viene offerto il perdono come segno *vincente di pace*: iniziativa creatrice, perché quel perdono non è dato a pentimento avvenuto; viceversa, è la sua offerta gratuita che genera il pentimento.

Poi ancora: il pentimento, che scaturisce dal perdono ricevuto, è, a differenza del puro rimorso (inchiodato a un passato incancellabile: vedi la fine di Giuda), lettura del passato alla luce della redenzione, quindi possibilità di cambiamento e di vita nuova.

Un ulteriore punto saliente è che la testimonianza del perdono viene offerta da una coscienza cristiana, ma viene riconosciuta come tale anche da chi non condivide la professione di fede. Finalmente, parlavo di carattere esemplare di questo episodio. Aggiungo ora che *esemplare* non va qui inteso unicamente come ideale in cui specchiarsi e da riprodurre, ma, prima ancora, come vicenda dotata di valore paradigmatico rispetto ad altre già verificatesi. Il caso Bachelet non è un unicum, è soltanto la più nota di una serie di storie documentate e consegnate alla memoria <sup>1</sup>. E proprio questa sua non eccezionalità storica ne conferma la imitabilità, la esemplarità ideale.

### **VIOLENZA "GIUSTA" E "CUORE VIOLENTO"**

Le teorie dell'azione considerano come *proprium* dell'agire umano, che lo differenzia dall'agire istintuale dell'animale, la razionalità allo scopo. Mentre l'animale è mosso verso un obiettivo vitale e guidato nel raggiungerlo da una forza che lo abita e lo domina, e che è appunto l'istinto, a qualificare l'uomo come soggetto è la razionalità, che, sul piano operativo, consiste nell'articolazione cosciente e volontaria dei mezzi per conseguire lo scopo.

Si sarebbe tentati di adottare questa teoria come criterio della violenza umana. L'animale aggredisce in forza dell'istinto, quando un altro vivente costituisce la preda da catturare o una minaccia da scongiurare; l'uomo esercita violenza quando, a un'analisi delle possibilità che si offrono per realizzare uno scopo, essa appa-

---

**1** Rinvio a due libri di grande valore testimoniale: A. Bachelet, *TORNATE A ESSERE UOMINI! RISPOSTE DI EX-TERRORISTI*, Milano, Rusconi, 1989 (*brani di lettere e commento*); L. Accattoli, *CERCO FATTI DI VANGELO. INCHIESTA DI FINE MILLENNIO SUI CRISTIANI D'ITALIA*, Torino, SEI, 1995 (*testimonianze di perdono e di carità*).

re come la soluzione necessaria od ottimale. Da questo punto di vista la violenza-tipo è quella del killer professionista, interessato unicamente all'efficacia in ordine al fine da raggiungere e non alla qualità del fine stesso.

Quest'interpretazione, dotata di una sua parziale verità, si lascia però sfuggire due componenti essenziali della violenza umana, operando nella soggettività una sezione e selezione riduttive, in quanto ritaglia la pur necessaria considerazione del rapporto mezzo-fine dalla prospettiva del rapporto tra il soggetto e il fine. Così l'attenzione posta sulla scelta della violenza come mezzo, oscura la violenza già inscritta nel rapporto con il fine. La verità, anch'essa parziale ma significativa, dell'approccio etologico al tema della violenza sta nel richiamare il peso della sua radice istintuale, nell'uomo non meno che nell'animale.

C'è però una dimensione che sfugge all'etologia come alla teoria dell'azione razionale, e che si impone invece a chi osservi l'agire umano nel teatro vivo della storia; ed è quel *terzo carattere di necessità* che essa riveste da sempre: aldilà della necessità del mezzo in ordine al conseguimento di un fine (necessità condizionabile), aldilà della necessità del legame tra istinto e fine (necessità come irresistibile condizionamento biopsichico), campeggia qui quell'ordine di necessità che definisce la vita etica: il dover-essere. C'è una violenza che, nell'ottica di chi opta per essa, *deve* essere adottata perché è il mezzo necessario per realizzare il *fine necessario*, vale a dire buono e giusto, e perciò eticamente irrinunciabile.

La figura del terrorista è, in questo senso, emblematica. Il fine che egli persegue è la causa giusta per eccellenza: si tratti di realizzazione dell'utopia comunista (come nel caso delle Brigate Rosse) o di instaurazione di una società conforme a principi religiosi (come nel caso del terrorismo islamico) o di liberazione in chiave irredentista (come per l'ETA nei paesi baschi o, fino a ieri, per l'IRA in Irlanda del Nord) o di altro ancora. Questo fine assume per il soggetto un valore incondizionato, un alone di sacralità, sul cui altare immolare, se necessario, la propria vita, e in ogni caso sacrificare, poiché necessario, la vita altrui. L'esercizio effettivo della violenza non è allora che la messa in opera di quella violenza radicale che è l'identificazione della propria soggettività con il fine assoluto della realtà. La differenza, rispetto al killer, è che questi uccide per uno scopo privato e dunque opzionale (il suo e quello del mandante), mentre il terrorista uccide per uno scopo che, quand'anche fosse lui solo a perseguirlo (come nel caso del giustiziere solitario), è l'instaurazione della giustizia ancora assente o la restaurazione della giustizia lesa.

Perciò chi vi si oppone (intenzionalmente o anche solo oggettivamente) non è soltanto avversario ma *nemico*. L'avversario ostacola un mio progetto, il nemico impedisce l'avverarsi di un progetto che è scritto dentro le cose: dentro la storia di un popolo o dentro il destino stesso del cosmo o della storia universale

Io amo parlare di *cuore violento*, intendendo il cuore biblicamente, come la fonte delle decisioni e dunque il centro motore e costruttore della soggettività <sup>2</sup>.

Il tratto costitutivo del cuore violento è l'autoidentificazione con un fine considerato assoluto, ed è la disponibilità a (e necessità di) abbattere chiunque ne ostacoli o ritardi la realizzazione.

Nelle religioni, il fine assoluto è la conservazione dell'ordine cosmico (che esige, per esempio, i sacrifici umani come ripetizione dell'atto fondatore divino) o la restaurazione dell'ordine etico (che esige la pena) o la costituzione di un ordine divino totale (attraverso la guerra santa). Nelle visioni secolarizzate l'ordine sacro è



**2** Cfr IL CUORE VIOLENTO, in: A. Rizzi, DIFFERENZA E RESPONSABILITÀ. SAGGI DI ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA, Casale Monferrato, Marietti 1983, pp. 307-319.

sostituito da valori considerati supremi: la società perfetta nell'utopia comunista, la patria nel nazionalismo, la razza nei fascismi. Che poi il cuore sia anche inteso secondo l'accezione più abituale del termine, come la sede delle mozioni e motivazioni affettive, è certo una variante di rilievo: essa trasforma il nemico ideale in nemico personale, l'inimicizia come convinzione nell'odio come sentimento, istituendo il cerchio infernale dell'alleanza e complicità tra i mostri dell'ideologia e i mostri dello psichismo. In questo senso Gesù poteva dire:

*«è dal cuore degli uomini che escono le intenzioni cattive: prostituzioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose vengono dal di dentro e contaminano l'uomo»* (Mc 7,21-23).

#### **IL PERDONO: VANGELO NEL VANGELO**

Dal punto di vista teologico cristiano, il perdono è *evangelium in evangelio*: la manifestazione suprema di Dio è l'amore senza discriminazioni, che si dispiega nella creazione, nel ministero di Gesù, e nella sua morte.

Nella *creazione*:

*«Il Padre vostro celeste fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti»* (Mt 5,45).

Alla concezione della prossimità come cerchio del *noi* e confine del comandamento dell'amore ("Vi è stato detto: «Amerai il tuo prossimo») Gesù oppone l'universalità dell'amore di Dio, che abbraccia anche i più lontani: i malvagi e gli ingiusti. Non si tratta soltanto dell'amore all'*altro*, della solidarietà che non esclude nessuno; si tratta dell'amore al *nemico* (Mt 5,44), che esprime perdono e volontà di riconciliazione.

In quanto spezza il cerchio della prossimità come fondamento e limite dell'amore, Gesù restituisce la Legge alla sua ispirazione originaria, dove il comandamento esemplare era «Ama lo straniero» (come imitazione del gesto con cui Dio si era rivelato liberando gli ebrei stranieri in Egitto). Il motivo è allora identico a quello che, nel cap. 10 del Vangelo di s. Luca (parabola del buon samaritano e suo contesto) contrappone all'amare il prossimo l'amare come farsi prossimo (Lc 10,36), superando la barriera dell'indifferenza verso l'altro, verso l'anonimo la cui unica visibilità è la condizione di rischio mortale.

Ma nel testo di Matteo c'è di più: qui al prossimo non viene contrapposto l'altro, l'anonimo, lo straniero, bensì il nemico, colui nei confronti del quale non v'è soltanto indifferenza ma albergano nel cuore positivi motivi di rifiuto. Così che la prassi benefica a imitazione della munificenza creatrice non è soltanto solidarietà ma gesto di pace.

Non basta: quel perdono che nel governo del cosmo è implicito, cioè implicato nella divina generosità rivolta a tutti, esplose nel comportamento di Gesù che accetta l'invito a tavola da parte di peccatori pubblici, e che commenta questo suo gesto con le parabole del cuore in festa (il pastore, la donna di casa, il padre), perché ciò che «era perduto è stato ritrovato» (Lc 15).

Queste parabole escludono una lettura trasgressivista del comportamento di Gesù, una sua naturale simpatia per i devianti, una sua approvazione di prostitute e di esattori esosi, di adulate e di figli *bohémien*. L'evangelo non è la scelta tra le due umane possibilità del perbenismo e della trasgressione, ma l'annuncio di una terza umanamente impensabile: il perdono divino come miracolo.

A sua volta il gesto-parabola di Gesù, in quanto legato all'irripetibilità della situazione storica e circoscritto allo spazio del suo ministero, esprime soltanto *in*

nuce quell'evento di valenza universale e definitiva che il *kerigma* annuncia realizzato sulla croce. È qui, infatti, che nell'abbraccio della riconciliazione che ha «creato un solo uomo nuovo, facendo la pace», cade il muro tra ebrei e pagani: quel «muro di inimicizia» in cui sono rappresentate e come precontenute tutte le forme di separazione, di lacerazione, di contrapposizione (cfr. Ef 2,11-18).

Se il Dio dell'Esodo aveva disegnato come orizzonte della storia umana la solidarietà con l'altro, al di là di ogni appartenenza di gruppo, il Dio di Gesù Cristo la ridisegna come solidarietà con il nemico, al di là di ogni opposizione e di ogni offesa. E come la prima solidarietà rappresenta una trasvalutazione di ogni ordine di rapporti introducendoli nello spazio della gratuità divina, così la solidarietà con il nemico è possibile soltanto come partecipazione all'atto di riconciliazione universale avvenuto nella croce di Gesù.

### IL PERDONO, "SEGNO VINCENTE DI PACE"

L'illuminazione evangelica per eccellenza è l'esperienza del perdono: dell'essere perdonati, come possibilità di rinascita esistenziale, e del perdono (o comunque della riconciliazione) da offrire e da annunciare come momento rigeneratore delle relazioni umane positive. In questo senso è esemplare la storia dei terroristi pentiti.

*Segno vincente di pace* è stata, per chi aveva ucciso o approvato l'uccisione, l'offerta di perdono (come si è visto nel testo citato all'inizio).

Vorrei richiamare l'attenzione sul motivo ricorrente della vittoria ottenuta dall'offerta di perdono, e, rispettivamente, della sconfitta che esso determina nella visione violenta, smascherandone e dissolvendone la menzogna <sup>3</sup>.

"Tutte le nostre certezze venivano messe in discussione, il nostro cammino di violenza cominciava a vacillare sotto i colpi inflitti dalla dura riflessione che veniva dalla coscienza" (di fronte a magistrati coraggiosi e miti) (p. 29).

"Voi, che fin dal giorno dopo la morte ci avete costretto ad *abbassare il capo* di fronte a quella vostra preghiera: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno»" (alla famiglia della vittima) (p. 69).

"È stato il colpo più duro per la mia coscienza. Mi sono reso conto quanto fosse assurdo combattere una società di cui faceva parte una donna dotata di tanta umanità e forza d'animo" (alla vedova della vittima) (p. 69 sgg). "L'offerta del perdono scuote la coscienza perché esso è dono gratuito, disinteressato" (un gruppo di brigatisti) (p. 70).

"Fondativo per una ripresa di nuovi valori è stato il comportamento tenuto fino ad ora dai parenti delle vittime del terrorismo" (dichiarazione resa in aula) (p. 71).

"Il perdono non è stato un episodio [...], ma l'inizio di un rapporto che per la sua continuità ed umanità ha rimesso in discussione noi stessi e gran parte della nostra concezione della vita [...]. È vero, il perdono che ci è stato dato in anticipo, il sapere di essere amati, ha sconvolti i nostri schemi mentali" (p. 72).

"Suo marito in quei giorni [= i giorni del sequestro, prima dell'esecuzione] è stato come lei lo descriveva, pacato, pieno di fede, incapace di odiarci e con una dignità altissima [...]. Sappia che dentro di me è la parola che portava suo marito che ha vinto. L'ha vinta contro di me, che solo ora riesco a comprendere qualcosa; l'ha vinta contro tutti coloro che ancora oggi non capiscono.



<sup>3</sup> Nelle citazioni che seguono, tratte - eccetto l'ultima - dal volume di A. Bachelet, *Tornate ad essere uomini...*, i corsivi sono miei e intendono evidenziare il motivo vittoria/sconfitta in esse ricorrenti.

Anche in quei momenti, suo marito ha dato amore; è stato *un seme così potente* che neanche io, che lottavo contro, sono riuscito ad estinguere dentro di me" <sup>4</sup>.

Per comprendere tutta la valenza teologica del motivo vittoria/sconfitta bisogna ricollocarlo nel suo terreno di coltura, la storia biblica. Trovo illuminante il rilievo di uno studioso che, a proposito dell'inno degli israeliti dopo il passaggio del Mar Rosso, scrive che si tratta di "uno dei più grandi canti di esultanza per la vittoria di tutta la letteratura, un canto il cui tono, che si ode ora per la prima volta, non abbandonerà mai per intero la Bibbia. Mutato e trasposto, il medesimo tono sarà ancora udibile perfino nell'ultima pagina del Nuovo Testamento. Se fossimo costretti a dire in una parola chi sia Dio, e in un'altra quale sia l'argomento della Bibbia, dovremmo rispondere che Dio è un guerriero e che la Bibbia parla di vittoria" <sup>5</sup>. Sono parole che possono suonare strane e addirittura scandalose, e che meritano invece - e sollecitano - una meditazione libera da pregiudizi.

Il motivo della lotta è senza dubbio un simbolo fondamentale dell'esistenza umana nel mondo, della sua condizione di rischio, del suo affidarsi a un potere positivo per vincere la forza di male che continuamente la minaccia. È un motivo presente in tutte le religioni, come configurazione mitologica originaria di quella che con linguaggio depurato abbiamo imparato a chiamare *salvezza*.

Nella letteratura biblica acquistano un rilievo di primo piano due aspetti di questa lotta (che altrove sono, se non assenti, sfocati): la forza smisurata del potere positivo, che giunge a domare le acque del mare - concentrazione metaforica di ogni potenza distruttiva - dimostrando in tal modo la propria invincibilità; e la passione etica che muove questo potere cosmico assoluto, piegandolo dalla parte di chi è debole.

È la scoperta del Dio unico e personale.

Ma c'è di più. All'interno di questo grandioso scenario etico-cosmico, con l'evento cristologico (vale a dire con la parola, l'azione, la morte-risurrezione di Gesù), si delinea, un fronte di lotta inedito. Contro il potere negativo insediatosi nel cuore stesso dell'eticità - che la sfigura producendo il *cuore violento* - il Dio personale ingaggia la lotta più paradossale, tesa a smantellare quella roccaforte di violenza: l'offerta del perdono. Se questa offerta viene colta e accolta, essa costituisce la vittoria di Dio, l'attualizzazione di quella vittoria definitiva ottenuta nella vita e nella morte del Figlio. "Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas..." <sup>6</sup>. In tal senso si può affermare che l'espressione ultima della vittoriosa potenza divina è il perdono.

#### **PERDONO, RICONCILIAZIONE E CREDERE ALLA PACE**

Oggi è il *Kairos*, vale a dire il *momento opportuno* per riprendere questa lezione e vederne - come mai forse in passato - le implicazioni *politiche*, cioè la rilevanza per le diverse sfere delle relazioni interumane: sia a livello religioso (intraecclesiale, interconfessionale, nel dialogo tra le religioni) sia a livello civile (dentro le comunità nazionali, nella costruzione della Comunità europea, in rapporto allo *straniero che è in mezzo a noi*, nelle relazioni internazionali).



<sup>4</sup> A. Savasta *alla moglie dell'ing. Taliercio: dal Corriere della Sera del 6.7.1987.*

<sup>5</sup> J. Miles, *DIO. UNA BIOGRAFIA*, Milano, Garzanti, 1996, p. 130.

<sup>6</sup> "Dio, che manifesti la tua onnipotenza soprattutto perdonando e avendo misericordia...": è l'inizio di una *preghiera liturgica*.

Ma questo è un campo, immenso e intricato, di saperi e di pratiche settoriali; e tale quindi che non riguarda direttamente il tema della nostra riflessione. Ad essa pertiene però esplicitare il carattere di *debolezza* che viene a segnare la politica così intesa. E la ragione ne è la nota di fragilità della potenza propria del perdono, dovuta al suo tratto condizionale (*se viene accolto*). Questo tratto peraltro - è importante notarlo - non è esclusivo del gesto di perdono; è momento costitutivo della stessa intenzionalità etica e della parola di Dio come appello. L'intrinseca perentorietà di questa parola e della sua forza vincolante s'accompagna sempre a una non meno intrinseca remissione: "*devi volere... / se vuoi...*". Si ha, cioè, una necessità di principio, ma pure una contingenza di fatto; necessità come sovranità di Dio, contingenza come libertà dell'uomo di fronte a Dio.

L'offerta del perdono è il momento più alto dell'evento etico e del momento teologale della Parola di Dio, perché costituisce un appello alla conversione nel senso più forte di questo termine: il rovesciamento del *cuore violento*, la sua resa senza più resistenza.

Ma la forza del perdono raggiunge anche il massimo di fragilità: il perdono dato può essere rifiutato, può lasciare indifferenti o persino suscitare risentimento. Il perdono è privo di ogni garanzia storica circa la propria efficacia sul destinatario.

Si aggiunga che, accanto a quegli episodi dove l'identificazione dell'offensore e dell'offeso non presenta alcuna difficoltà, si distende il campo, molto più ampio, dove l'offesa è stata reciproca, dove ragioni e torti stanno dalle due parti; e perciò il perdono può essere soltanto dato e richiesto a un tempo; e il gesto complessivo è allora la proposta di riconciliazione.

In ambito *politico* (e assumiamo sempre il termine nell'accezione più capace), è questa volontà - accettazione e offerta di riconciliazione - l'inizio della pace. Il *fare la pace* - nel senso degli *eirenopoi* della beatitudine evangelica, proclamata da Gesù nel discorso della montagna (Mt 5,9) - è insieme il *far pace* e il *costruire la pace*. Ma la prima pietra di questa costruzione è la volontà di riconciliazione.

Ora, la coscienza della fragilità del perdono e della riconciliazione postula un atteggiamento di *fede* (sia essa modulata religiosamente o meno); bisogna *credere nella pace* per costruire la pace; credere nella pace come riconciliazione, per costruire la pace come pienezza. In questo caso il *credere* va inteso in quel senso così delicato e arduo che definisce il rapporto tra persone: quell'aver fiducia che fa credito alla possibile volontà di bene, anche malgrado ogni prova contraria, ma al tempo stesso non rinuncia alla vigilanza nei confronti della ancora possibile volontà di male.

Va nella prima direzione, della fiducia incrollabile, l'assunzione della non-violenza come elemento definitorio della politica; un'assunzione che è matura quando è consapevole della propria qualità di *miracolo*. È quanto traspare da una dichiarazione di Gerry Adams: <sup>7</sup> «Qualcuno sostiene che la politica è l'arte del possibile. Ciò la sminuisce: la politica in Irlanda del Nord è l'arte dell'impossibile». Questa visione, da un lato dissipa l'illusione della politica come ingegneria sociale, governata da principi di necessità quasi meccanica; dall'altra l'illusione supplementare che ai limiti della politica ponga riparo il ricorso sistematico alla violenza <sup>8</sup>.



<sup>7</sup> G. Adams è il leader del Sinn Fein (il movimento nazionalista irlandese), impegnato dal 1994 nelle trattative per la pacificazione dell'Irlanda del Nord. Tra coloro che, in Israele, promuovono il processo di pace nella piena consapevolezza delle sue enormi difficoltà, si possono ritrovare molte espressioni dello stesso tenore.

<sup>8</sup> Si ricordi la celebre formula di von Clausewitz: "La guerra è la politica continuata con altri mezzi".

Ma allo stesso tempo il *miracolo* della relazione tra soggetti non ha nulla di miracolistico; e dunque la non-violenza non può garantire in termini di necessità mistico-magica il proprio risultato.

Questo vuol dire che la sua adozione come principio e motore della politica non può essere intesa come esclusione di eventuali ed eccezionali ricorsi alla violenza. Il pacifismo assoluto, inteso come negazione di tali eventualità, è *fedele cieca* nell'efficacia della non-violenza; dove l'aggettivo (= cieca) non è una maggioranza del sostantivo (= fede), ma una sua contaminazione con elementi che le sono estranei, appartenenti al mondo dell'irrazionale <sup>9</sup>.

Si deve comunque tener fermo che l'eccezione violenta è destinata a restare tale, senza aureole ideologiche che della violenza esaltino e trasfigurino la necessità, così come senza cinici disincanti che ne proclamino l'organica inevitabilità. La legge è la non-violenza; e soltanto chi porta questa legge scritta nel cuore è in grado di esercitare, facendosi violenza, i frammenti di violenza necessari a salvaguardare la fragilità del bene.

### **LA NON-VIOLENZA SCRITTA NEL CUORE COME FINE DELL'EDUCAZIONE RELIGIOSA ALLA PACE**

La non-violenza scritta nel cuore: è questo il *proprium* dell'educazione religiosa. In questo senso l'educazione alla pace è - come e insieme con l'educazione all'amore-giustizia - non una dimensione particolare della formazione religiosa, ma l'arco che collega il momento religioso - la narrazione dei *magnalia Dei* (= le opere grandi di Dio) nei due Testamenti e nella celebrazione liturgica - alla sua fruttificazione etico-politica: attraverso la trasformazione del *cuore* (dal *cuore violento* al *cuore evangelico*) e la sua connaturale semantica nel corpo non-violento.

Lo specifico del momento religioso (e intendo qui quello biblico ed evangelico) nell'educazione alla pace è il riferimento a quel testo dove il *far pace* è la definizione stessa di Dio. Non la definizione di una eterna natura divina, ma quell'auto-definizione attiva con cui Dio si è fatto il Dio per l'uomo. Essa ha due momenti costitutivi:

1) il primo è la storia dell'Esodo, dove Dio, chinandosi sugli ebrei *stranieri* è *schiavi* in Egitto, pone se stesso come amore universale di alterità, sfondando il confine dell'identità etnica che definiva le divinità circostanti (gli dèi *egiziani, babilonesi*, ecc, organicamente legati a una terra e a un popolo) <sup>10</sup>;

2) il secondo momento è il perdono universalmente accordato in Gesù, di cui narra la storia evangelica; perdono che attiva nell'umanità peccatrice e perduta il «cuore nuovo» (Ez 36), a cui si accende e si rinnova ogni singolo cuore umano nell'affacciarsi alla storia.

Di questo racconto il *Dio per l'uomo* è il contenuto focale, il personaggio centrale; così come lo è *l'uomo da Dio* (l'affermazione-indicativo, o del suo *essere*) e *l'uomo di fronte a Dio* (l'esigenza-imperativo, o del suo *dover essere*). Ora, il racconto biblico-evangelico, come parola su Dio e sull'uomo, viene accolto nella fede come

---

<sup>9</sup> Altrove ho segnalato la sorprendente convergenza della posizione di Bonhoeffer, su questo punto, con quella di Gandhi: se un pazzo semina morte attorno a sé, ucciderlo non è contrario alla non-violenza ma può anzi diventare un imperativo (vedi A. Rizzi, L'EUROPA E L'ALTRO, Cinisello Balsamo, Paoline, 1991, cap. V, p. 171ss). Naturalmente, si parla qui di scelte sul piano politico, dove è implicata la responsabilità verso altri, non di decisioni che riguardino esclusivamente la propria vita.

<sup>10</sup> Ho trattato questo tema in diverse occasioni e sedi; l'esposizione più articolata è costituita da due scritti per la rivista FILOSOFIA E TEOLOGIA: Per un'ontologia biblica della libertà (n. 1 del 1998) e «Ama lo straniero...». La paradossale identità biblica (n. 2 del 1998).

parola di Dio all'uomo: i due personaggi-contenuto diventano, rispettivamente, il narratore e il destinatario (il *locutore* e l'*uditore*), senza cessare di essere il contenuto (= coloro di cui si narra).

Non basta. La storia di relazione narrata nell'Oggettività del testo diventa - in quanto narrata nell'attualità della proclamazione-ascolto - la proposta di una storia vissuta di relazione. Nel momento in cui Dio e l'uomo come oggetti narrati vengono rinarrati per il mio ascolto, il *Dio per l'uomo* diventa il *Dio per me*, *l'uomo da Dio* diventa la rivelazione del *mio* essere, della *mia* identità ultima, *l'uomo di fronte a Dio* diventa l'appello rivoltomi a realizzare quest'identità. La narrazione come atto linguistico vivo è rivelazione-promessa di ciò che io veramente (= autenticamente) sono e rivelazione-interpellazione a esserlo veramente (= effettivamente). Giustizia e pace, solidarietà e riconciliazione, dono e perdono splendono dinanzi a me come il mio poter-essere e come il mio dover-essere, come la mia costituzione ontologica e la mia vocazione etica, come il *cuore-seme* datomi e il *cuore-frutto* chiestomi per alimentare il mondo.

Questo rapporto con la narrazione illuminante-interpellante si svolge lungo due linee, intrecciate e come attorcigliate l'una all'altra, che corrispondono alle due accezioni e dimensioni del cuore:

1) in quanto il cuore è sede delle decisioni, la narrazione ha un valore motivazionale fondativo: l'«amatevi come/perché io ho amato voi» opera come la ragione portante del mio decidere per l'amore;

2) in quanto il cuore è nodo e nido di affettività, la narrazione sprigiona, con la ricchezza evocativa del suo linguaggio simbolico, una forza di seduzione insieme delicata e possente. Essa svolge in tal modo un essenziale compito teologico e un non meno essenziale compito pedagogico: non meno essenziale, perché il teologico del discorso difficilmente si farebbe teologale del vivere e motivazione dell'agire senza il pedagogico del simbolo che si fa mozione dell'affettività <sup>11</sup>.

### L'EDUCAZIONE DEL CUORE EVANGELICO E SENSO DELLA VERITÀ

Un aspetto non trascurabile dell'educazione del cuore evangelico e della sua azione testimoniante è la possibilità di recuperare un credibile *sensu della verità* contro la *deriva* relativistica del postmoderno.

La modernità si è aperta con il divorzio tra pace e verità religiosa (la pace dello Stato laico contro le guerre di religione) e si è chiusa con il divorzio tra pace e verità *tout-court*, proclamando che la *verità* è come tale portatrice di violenza, e che soltanto il pluralismo delle *opinioni* può garantire la pace.

Ma il postmoderno sta evidenziando in mille modi l'esplosione di una *violenza che nasce dall'eclisse della verità*: da quella dell'interesse senza freni (cfr. il mercato *eslege* o il turismo sessuale) a quella gratuita, fine a se stessa (cfr. criminalità giovanile dei paesi ricchi) a quella compensatoria (cfr. droghe e suicidi).

Parole e gesti che sappiano essere trasparenza del cuore evangelico possono rappresentare l'apparizione *della* verità nella sua più autentica identità scevra da ogni violenza: apparizione inconfutabile nella sua inerme evidenza, capace di disar-



<sup>11</sup> Questa educazione religiosa presenta al contempo un profilo laico nell'accezione più alta del termine, perché ricorda la manifestazione di Dio attraverso la Parola "rivelata" (= la evangelizzazione esplicita) a una manifestazione più originaria, riconoscibile anche da chi nella Parola non si riconosce eppure viene colpito e trasformato dalla trasparenza e potenza del gesto evangelico (vedi la testimonianza della lettera al prof. Bachelet

mare la mano armata dalla assenza di verità, non meno di quella armata dalla verità distorta, perché capace di mettere nell'una come nell'altra ragioni di vita <sup>12</sup>.

### "POSTLUDIO"

Vorrei concludere questa riflessione con una parabola, che chiamerò dei "quattro lupi".

Il primo è *il lupo di Hobbes*. Il filosofo inglese considerava l'individuo umano dotato di natura lupesca, in quanto mosso dai propri interessi e quindi, di fronte agli altri individui, diviso tra l'aggressività e la paura. Condizione che può essere superata soltanto da quel patto di non-belligeranza che è il contratto sociale.

La visione di Hobbes è caratterizzata da un lucido realismo; ma le sfugge l'aspetto che maggiormente differenzia la violenza umana dalla violenza animale: vale a dire la forza che essa acquista attraverso il processo di autogiustificazione, che istituisce il *cuore violento*.

Questo aspetto è invece al centro della favola di Esopo e di Fedro: *il lupo della favola* ha bisogno, per soddisfare la propria voracità, di crearsi delle ragioni di ordine etico ("mi sporchi l'acqua", "me l'hai sporcata sei mesi fa", "me l'ha sporcata tuo padre"), tutte riconducibili a una sola: lavare la presunta offesa ricevuta e ristabilire l'ordine leso.

Il terzo lupo è quello di cui narra un fioretto di san Francesco: *il lupo di Gubbio*, che viene addolcito dalla mitezza del santo e diventa a sua volta "mansueto come un agnello". È metafora del pentimento e della conversione suscitati dal cuore pacifico e portatore di pace ("Signore, fa di me uno strumento della tua pace").

Il quarto lupo campeggia nella visione utopica del profeta: è *il lupo di Isaia* («il lupo dimorerà insieme con l'agnello»: Is 11,6), incarnazione ed espressione di quella pienezza di bene (pace come *shalom*) dove ogni violenza sarà bandita per lasciar posto alla universale benevolenza.

La logica che collega le quattro figure è la seguente: dalla condizione di violenza generale (Hobbes) al suo cuore avvelenato (Fedro); dalla trasformazione del cuore (Fioretti) all'instaurazione della pace totale (Isaia). In tre delle quattro figure è presente l'agnello: come vittima (Fedro), come segno dell'avvenuta trasformazione (Fioretti), come emblema della perfetta riconciliazione e fraternità (Isaia). Sono tre posizioni al passivo. L'attivo, attraverso cui la trasformazione si avvera, è Francesco. Ma Francesco chiude la bocca minacciosa del lupo facendo il segno di croce: il segno dell'Agnello, sorgente e cuore del mondo nuovo, perché ha preso su di sé la violenza del mondo.

---

**12** Sul pentimento come costitutivo della verità etica ha fatto osservazioni di grande finezza J. Daniel nell'articolo PERCHÉ IL MONDO CHIEDE PERDONO, *La Repubblica*, 28.10.1997.

## FRAMMENTI

### **Hand In Hand. Insegnare Senza Muri.**

**H**and in Hand. Centro per l'educazione ebraica - araba in Israele, è un'esperienza che rivoluziona il tradizionale sistema educativo israeliano basato su scuole separate per ebrei e palestinesi: si tratta infatti di uno spazio formativo che consente a bambini di entrambe le comunità di studiare e vivere insieme, nella stessa scuola, con docenti sia arabi che ebrei, parlando nelle due lingue.

Hand in Hand è un'iniziativa non-profit, nata nel 1997 grazie all'impegno di Lee Gordon e Amin Khalaf, e che ha già consentito l'apertura di tre scuole, una a Gerusalemme, una a Misgav in Galilea e una terza - dal settembre 2004 - a Wadi Ara, nel Distretto di Haifa, dove la scommessa su questo modello di educazione per i bambini maturò, per iniziativa di dieci ebrei e dieci arabi, come risposta di pace ai gravi scontri dell'ottobre 2000.

La spesa annuale per ogni alunno è di 1.600 euro, ma attraverso numerose borse di studio si riesce a garantire la presenza anche dei bambini più disagiati: a sostenere queste scuole - riconosciute come scuole ufficiali dello Stato - sono il Ministero israeliano per l'Educazione, alcune comunità locali, Fondazioni e donatori individuali in Israele e fuori.

Nel 2004-5 le tre scuole di Hand in Hand sono state frequentate da 530 alunni; 690 gli iscritti per il 2005-6. Piccoli numeri, certo; ma enormemente significativi in una terra di così antichi e dolorosi conflitti, in cui una pace duratura, che necessita di grandi accordi internazionali e di scelte responsabili e coraggiose delle forze politiche israeliane e palestinesi, non è immaginabile senza il radicamento fra le nuove generazioni del linguaggio della convivenza pacifica e delle memorie riconciliate. Queste scuole rappresentano un modo semplice e straordinariamente efficace per imparare e praticare, con le famiglie e i responsabili delle comunità circostanti, la collaborazione e la coesistenza tra ebrei e arabi, oltre i muri, i conflitti, la diffidenza, la paura.

Le difficoltà da superare sono d'ogni genere: basta pensare all'insegnamento della storia, a una data come il 14 maggio (il 14 maggio 1948 fu proclamato lo Stato di Israele) che per gli ebrei sancisce il ritorno nella Terra dei Padri, ma

per gli arabi è la *nakbah*, la catastrofe, la perdita della casa e della Terra. La scuola rispetta - senza alterare il numero dei giorni di scuola previsto dal calendario scolastico - le feste ebraiche, musulmane e cristiane: un modo per valorizzare le identità culturali e religiose, per non dimenticare chi si è, in uno spirito d'appartenenza che non divide ma fa della diversità una risorsa decisiva. Per tutti, insieme, Hand in Hand, appunto.

Per saperne di più: [www.handinhand12.org](http://www.handinhand12.org)

THE CENTER FOR JEWISH-ARAB EDUCATION IN ISRAEL  
PO Box 52141  
Jerusalem  
ISRAEL  
Tel: 972-2-648-1447  
Fax: 972-2-648-1449  
E-mail: [info@handinhand.org.il](mailto:info@handinhand.org.il)

## **PENA, INCLUSIONE, RELAZIONI SOLIDALI**

*Corso di Formazione per Assistenti Volontari nel sistema penitenziario milanese*

*a cura*

*della SESTA OPERA SAN FEDELE e della CARITAS AMBROSIANA*

dal **15 Ottobre 2005**, per otto sabati consecutivi  
dalle **9.00** alle **13.00**

*presso*

la Sala Trasfigurazione,  
Piazza San Fedele 4, 20121 Milano.

*per iscrizioni contattare*

Sesta Opera San Fedele - Piazza San Fedele 4 - 20121 Milano

Tel. 02 863521 - Fax 02 8057237

[sestaopera.infor@gesuiti.it](mailto:sestaopera.infor@gesuiti.it) - [www.gesuiti.it/sestaopera](http://www.gesuiti.it/sestaopera) (bacheca)

Caritas Ambrosiana - Segr. Carcere - Via Santa Sofia 11/a - 20122 Milano

Tel. 02 58430292 - Fax 02 58430403

[carcere.ambrosiana@caritas.it](mailto:carcere.ambrosiana@caritas.it) - [www.caritas.it/15/18](http://www.caritas.it/15/18)

## **PENA, INCLUSIONE, RELAZIONI SOLIDALI**

*Corso di Formazione per Assistenti Volontari nel sistema penitenziario milanese*

### CALENDARIO CORSO

- 15/10** ***Problemi e risorse del volontariato penitenziario***  
don Roberto Davanzo
- 22/10** ***Pianeta carcere: struttura e regolamento***  
Lucia Castellano
- 29/10** ***Le misure alternative: il CSSA***  
Antonietta Pedrinazzi
- 5/11** ***Funzioni e funzionamento della Magistratura di Sorveglianza***  
Giovanna Di Rosa
- 12/11** ***La relazione d'aiuto in contesto penitenziario.***  
Paola Villani
- 19/11** ***Esecuzione penale e tutela dei diritti dei detenuti: la Costituzione e le sentenze della Corte Costituzionale***  
Valerio Onida
- 26/11** ***Interventi intramurali e reti territoriali: le buone prassi dell'inclusione***  
Maria Vittoria, MoraLicia Roselli, Enrica Spreafico, Luca Massari
- 3/12** ***Volontari "dentro e fuori": bilanci e impegni***  
don Virgilio Balducchi, Luca Massari, Guido Chiaretti

### **PER ABBONARSI O RINNOVARE L'ABBONAMENTO A DIGNITAS**

*Abbonamento annuale: cifra minima di 10 Euro per l'Italia e 15 Euro per l'estero.*

*Non diamo alcuna indicazione precisa per l'abbonamento sostenitore:  
a ciascuno la scelta del valore che vuole attribuire a questa iniziativa.*

**C/C postale: 36 65 62 05**

*intestato a Sesta Opera San Fedele - Gestione Fondi Giornale*

**C/C 41167/1- ABI 3069.2 - CAB 09400.3 - Banca Intesa**

*Segnalaci le persone interessate a ricevere la rivista al fax 02 805 72 37*

*oppure all'indirizzo: [segreteria@dignitas.it](mailto:segreteria@dignitas.it)*

**[www.dignitas.it](http://www.dignitas.it)**