

Patrick Pharo e il legame “civile”

Uno sviluppo teorico ed un’applicazione pratica.

## Indice

Patrick Pharo. Il legame civile tra sociologia e filosofia morale (un filosofo “pratico”?)

- Indice
- Introduzione.
- Capitolo I:
  - 1.1. Pharo e la moderna Sociologia francese e internazionale.
  - 1.2. Gli apporti di Weber e Garfinkel.
  - 1.3. I contatti con le altre discipline: Filosofia, Linguistica, Antropologia culturale.
- Pharo e la sociologia comprensiva
  - 1.5. (Un filosofo “pratico”.Un sociologo di confine? “Border line”?)
- Capitolo II. Il problema dell’Etica e della Morale tra Filosofia morale e Sociologia morale.
- Capitolo III. Il “legame civile” come fondamento della società.
  - 3.1. Il “legame civile”. Cos’è, come nasce, in cosa consiste.
  - 3.2. Legame civile e civilizzazione.
  - 3.3. La semantica della cultura e dell’azione e gli atti civili
  - 3.4. Il legame civile tra sociologia e morale
- Capitolo IV. Le origini della società e dello Stato.
  - 4.1. Differenze e confronto con un autore “classico” (Karl Schmitt).
  - 4.2. Differenze e confronto con uno scienziato sociale contemporaneo (René Girard).

## Parte Seconda

### Quali legami sociali nelle metropoli contemporanee?

- Capitolo V. Le difficoltà di convivenza nelle realtà urbane contemporanee
- 5.1. La convivenza civile nelle nuove periferie urbane: una realtà marginale i Rom in Lombardia
- 5.2. La diversa percezione della società e della comunità tra i differenti gruppi etnici e sociali.
- 5.3. Confini invisibili: diversità culturali tra comunità costrette a vivere “gomito a gomito”
- Capitolo VI
- 6.1. Un modello comune per nuove realtà sociali.
- 6.2. “noi – loro” una dicotomia da superare
- 6.3. Sviluppo di comunità e partecipazione democratica.
- 6.4. Regole comuni per un nuovo “gioco democratico”.
- 6.5. Trovare e creare il “legame sociale” in un ambiente ostile: quali presupposti.
- Capitolo VII. Una sfida per il futuro
- 7.1. Un caso particolare diventato paradigmatico: riflessioni e confronti.
- 7.2. Le periferie nuovo centro?
- Conclusioni
- Bibliografia

## Parte prima

Patrick Pharo. Il legame civile tra sociologia, filosofia morale e attualità

## Introduzione

La sociologia, dalla sua nascita, studia le relazioni tra esseri umani. La relazione è l'oggetto del suo studio, sulle relazioni si fondano i principi e le basi del convivere comune. Ma cosa sta alla base di questa relazione? Come gli uomini comunicano ed interagiscono tra loro? Il pensiero sociologico ha provato a dare, e ha fornito, tante risposte ed ancora oggi, sulla scorta del pensiero degli scienziati sociali del passato, la Sociologia è in continuo cammino. L'evidenziare il legame originario sta alla base del capire come gli uomini possono entrare in relazione tra loro, e quindi convivere, formare gruppi o comunità, fino a vere e proprie nazioni. Un altro aspetto da sottolineare è che la sociologia, studiando la società contemporanea ed essendo calata nella contemporaneità, deve sforzarsi di essere una scienza pratica e di avere applicazioni concrete.

Il lavoro qui esposto partirà dal pensiero di un sociologo francese contemporaneo, Patrick Pharo, del quale si analizzerà l'opera e la speculazione scientifica, la sua posizione all'interno della odierna sociologia francese e mondiale. L'opera di Pharo ha toccato varie e differenti tematiche affrontate dalla sociologia stessa; nel corso di questo lavoro verranno analizzate, all'interno del suo pensiero le teorie da lui formulate correlate al "legame civile" (lien civil) ed ai fondamenti razionali del "convivere". Anche se le tematiche possono sembrare meramente "epistemologiche" e "speculative" (frequenti sono anche le sortite dell'autore in campo filosofico), Pharo stesso si definisce un "filosofo pratico", difatti con i suoi strumenti ha scandagliato campi come quelli delle neuro-scienze, della linguistica, del linguaggio artificiale, dell'evoluzionismo nelle scienze, della convivenza civile e della morale in Sociologia.

Nel corso di questo studio si affronterà in prima battuta il pensiero e la speculazione scientifica di Patrick Pharo, in seconda battuta, nella parte successiva del lavoro, si utilizzeranno questi strumenti per analizzare una questione attuale e importante legata alla convivenza civile di gruppi etnici e sociali differenti. Questa struttura, per seguire anche quelle che sono le istanze di Patrick Pharo e della etnometodologia (alla quale questo autore si rifà molto), è stata prevista per cercare di rendere più “tangibili” e praticabili quelle che sono delle istanze teoriche.

Dalle opere analizzate e dall’incontro avuto personalmente con l’autore a Parigi si può evincere come si è delineato il modello di approccio di Pharo alle differenti problematiche sociologiche e il suo percorso scientifico e di studio. Questo cammino si può dividere tendenzialmente in due periodi: nel primo Pharo, pur provenendo da una formazione filosofica e, per la precisione, dalla fenomenologia, ha affrontato i primi suoi studi e saggi secondo un approccio sociologico comprensivo di tipo weberiano e rifacendosi in gran parte alla etnometodologia garfinkeliana.

Nel secondo periodo si denota la volontà di affrontare i problemi da lui studiati secondo un’ottica più filosofica, più teoretica. In questi casi utilizza gli strumenti della filosofia analitica mantenendo i suoi interessi in campo scientifico e linguistico e, attingendo inoltre alla filosofia del linguaggio di Wittgstein, alla linguistica di Chomsky ed allo strutturalismo di Levi-Strauss, affronta nel corso della sua produzione scientifica molte problematiche che emergono nella scienza e nella società contemporanea. Pharo stesso ha affrontato, ad esempio le questioni legate all’intelligenza artificiale, al linguaggio in tutte le sue forme (anche quello informatico), all’evoluzionismo scientifico fino ad arrivare al “gioco delle parti” (Pharo parla spesso della democrazia come un “gioco”) che degli antagonisti politici ingaggiano nei dibattiti televisivi.

In ogni caso l’obbiettivo di questo autore, in entrambi i periodi della sua produzione scientifica, è sempre lo stesso ossia quello di identificare il “legame

civile” che nasce dal porsi in relazione con l’altro. Legame civile che, come le relazioni tra individui, è preesistente alle norme ed alle leggi, le quali nascono successivamente (questo si può evincere anche dal suo saggio *“Civility before Law”* , dove vengono analizzate le basi razionali delle democrazie occidentali). Il cambio (o forse si dovrebbe dire l’affinamento) degli strumenti utilizzati per le sue ricerche (più storico-sociologici prima e più filosofici poi) è servito ad affrontare, utilizzando le analisi scaturite da differenti approcci scientifici, il rapporto che ogni individuo ha con l’altro e che serve per fondare tutti gli aspetti della vita sociale dalla politica, alla legge, alla convivenza civile.

Sempre nel corso di questo lavoro verranno confrontati l’approccio, la metodologia scientifica e i punti cardini delle teorie di Pharo con quelli di altri scienziati sociali classici e contemporanei, analizzandone poi le similitudini e le divergenze.

Le teorie esposte fino ad ora (essendo applicabili in differenti campi scientifici) mantengono un’applicabilità anche nello studio e nell’analisi dei fenomeni sociali contemporanei che riempiono le cronache dei nostri giornali tutti i giorni. Per questo motivo si è ritenuto opportuno in questo lavoro di ricerca applicare la speculazione scientifica e le differenti teorie qui esposte ad un problema di convivenza civile che ciclicamente torna alla ribalta delle cronache: quello della convivenza tra i gruppi di Rom (di insediamento più o meno recente) e le persone che potremmo definire (usando comunque sempre un “artificio”) stanziali.

Perché si è voluto affrontare questo tema? Principalmente per il motivo che questo tema risulta emblematico se non paradigmatico per i rapporti (negativi) che si possono creare tra due comunità, tra due gruppi. I meccanismi negativi che portano all’ostilità ed al conflitto sono spesso simili tra situazioni simili, così come i meccanismi “positivi” che creano gruppi e comunità: qui si potrebbe tentare di “invertire” questa “polarità”, e passare da negativo a positivo.

Ci troviamo di fronte ad un problema di convivenza alquanto antico e che ha creato, già da qualche secolo, problemi di coesistenza tra gruppi (etnici e/o sociali)

e di ordine pubblico. Oltre tutto all'interno di queste "relazioni" difficoltose e problematiche tra gruppi differenti si inseriscono altre tematiche legate a identità etniche, nazionali, sociali e sviluppi politici contemporanei per non considerare il problema del degrado delle periferie urbane e dei margini (sia "fisici" che sociali) della nostra società contemporanea, quindi l'interesse dello scienziato sociale (e politico) si fa giocoforza multidisciplinare e rende necessario un approccio solistico dove il contributo che può dare la Sociologia si confronta con i contributi di tipo antropologico, storico, politico, economico e finanche urbanistico e ambientale. Come si vedrà il problema di convivenza tra Rom (o Zingari come chiamati dagli "esterni") e "locali" (o Gagé, come i Rom chiamano gli estranei ai propri gruppi e comunità) è molto simile (ed ha radici simili) a tutti i problemi di convivenza riscontrabili nella nostra società contemporanea che alcuni studiosi chiamano "postmoderna".

Tornando allo studio qui proposto tenteremo di applicare le teorie sociali (e sociologiche?) di Patrick Pharo ai fenomeni poco fa citati non con l'intento, ovviamente, di risolverli (non si è tanto presuntuosi) ma con la finalità di poter dare una nuova chiave di lettura e nuovi spunti per studiare ed affrontare meglio un problema ormai radicato nella nostra società cercando di restare lontano il più possibile da schematismi e luoghi (troppo) comuni da una parte e da formulazioni teoriche troppo lontane dalla realtà (e dal concreto?) e quindi inapplicabili. Un problema così radicato, come appena detto non lo si affronta certo facilmente, né si può pretendere che sia di rapida e indolore soluzione; anni, addirittura secoli di reciproca diffidenza e ostilità hanno contribuito a rendere più rigida e sclerotizzata la condizione delle relazioni tra questi due gruppi e ne hanno anche favorito e accentuato la distanza reciproca. Si deve tenere inoltre in considerazione il fatto che l'origine dei rapporti conflittuali tra popoli "nomadi" e "sedentari" si perde nella notte dei tempi ed il conflitto rimane tuttoggi anche se i Rom attuali non



sono più nomadi (se non in minima parte e in casi particolari) e gli “stanziali” odierni non sono più tanto stanziali.

Le tematiche culturali e storiche rimangono legate a problemi emblematici come questo vive riaffiorando spesso nel sociale e nella contemporaneità e l’oblio che dovrebbe allontanare e fare dimenticare questi contrasti rimane solamente temporaneo e, anzi, contribuisce a fare riaffiora con più forza questi fenomeni come l’acqua di una cascata che si inabissa subito dopo il salto per poi ritornare in superficie più a valle e con più forza. La metafora della cascata è stata citata volutamente in quanto esposta in uno dei primi saggi del nostro autore “*Apologie de la petite histoire*” e, a mio modesto avviso, perfettamente calzante con i temi in questione.

Le vie percorribili per poter ottenere la possibilità di un “appianamento” anche parziale di conflitti ormai annosi e “sedimentati” possono essere diverse e, tra queste, quella di cercare di formare e di creare un legame tra due gruppi, nonostante questi siano rimasti per molto tempo separati e ostili fra loro, un “legame civile” che dovrebbe costituire un fondamento razionale per la nascita di una nuova “civilizzazione”. Quali potrebbero essere questi legami? Quali potrebbero esserne le basi?

Questo studio si propone di individuarne alcuni, servendosi delle teorie sociologiche di Patrick Pharo e confrontandole con quelle di altri autori, sia classici che contemporanei tenendo ben presente però che anche se si riuscisse ad individuare alcuni di questi legami le situazioni particolari e le molteplici interazioni ed influenze che subisce *l’agire sociale* (per utilizzare una terminologia weberiana)<sup>1</sup> possono portare a conseguenze e risultati completamente diversi da quelli auspicati.

---

<sup>1</sup> In questa (occasione contesto) si è volutamente usato il verbo sostantivato “agire” rispetto a tante traduzioni weberiane in italiano e in francese dove si preferisce la definizione di “azione sociale” utilizzando il sostantivo (azione o più raramente atto) al posto del verbo. Questa scelta è stata preferita per restare più fedeli al termine tedesco utilizzato da Weber che è “handeln” un verbo sostantivato.

Sempre per quanto concerne i problemi di convivenza tra gruppi differenti (che siano caratterizzati sia da differenze etniche che d'altro tipo), non è detto che si debba trovare a tutti i costi una soluzione di coesistenza in spazi ristretti o di "fusione" perché "politicamente corretta"; non è detto che si riescano a trovare dei "minimi comuni denominatori" sui quali fondare, su basi razionali, un cammino in comune. Inoltre probabili soluzioni di convivenza non possono neanche essere imposte con la forza.

Nel caso ciò non fosse possibile si dovrebbero, ovviamente, evitare razzismi, assimilazioni forzate (come in passato è già stato provato con pessimi risultati proprio nei confronti dei Rom) , situazioni di conflitto permanente e ricorsi a espulsioni che ricorderebbero molto una "eliminazione"; per non arrivare a queste conseguenze deleterie potrebbe anche bastare trovare delle regole per una "giusta distanza" che possa non nuocere reciprocamente, soluzione comunque non scevra da difetti e da rischi. E' utile a questo punto ripetere che appianare una situazione di conflitto che oramai dura da secoli non è certo semplice né veloce, in ogni caso vedremo, se possibile, di individuare dei "punti in comune" delle "basi razionali" sulle quali cercare di fondare una "coesistenza" se non una convivenza. Per fare ciò ci serviremo degli strumenti che la sociologia odierna, forte anche della tradizione passata, ci mette a disposizione. In ogni caso si resta sempre fiduciosi delle possibilità e delle potenzialità umane sia che il legame civile nasca dalla relazione oppure in una innata predisposizione al "contatto con gli altri.

La sociologia essendo una "scienza moderna" deve molto ad altre discipline (tra queste la filosofia, non solo in Pharo ma pure in molti altri sociologi, ricopre un ruolo determinante) si presta ad approcci olistici e multidisciplinari. E' una scienza che presenta molte sfumature, specializzazioni e applicazioni e frequentemente gli attuali sociologi, per districarsi in una realtà complessa come quella contemporanea, cercano aiuto sia tra le altre discipline "moderne" sia anche tra quelle scienze "antiche" che hanno fondato quelle "moderne": è il caso della

filosofia che non costituisce solo il fondamento e l'origine delle conoscenze attuali ma anche una fonte antica sempre viva dalla quale le odierne scienze sempre attingono.

Lo stesso Pharo quando parla di “sociologia morale” attinge alla filosofia morale e ad essa collega strettamente il suo discorso scientifico. Questo tema cruciale è ben esposto dall'autore stesso nell'introduzione del suo testo *“Morale et Sociologie”*. Questo suo approccio multidisciplinare, si badi bene, non è un “annacquare” e quindi rendere indistinte tra loro le varie discipline ma un dare a queste stesse discipline un maggior numero di strumenti ed una maggior ampiezza del loro campo di studio pur mantenendo le rispettive peculiarità.

Questi saperi (sia l'antico che il nuovo) non sono affatto slegati dalla realtà ma, anzi, sono concreti e assieme servono per affrontare i problemi che la società contemporanea inevitabilmente ci pone. La discussione e il “discettare” tecnico non devono essere considerati fine a sé stessi ma applicabili in tutta una serie di situazioni concrete. Questo lavoro, tra gli altri, si pone questo obiettivo, ossia quello di proporre delle analisi pratiche e “fruibili” ma al tempo stesso anche scientifiche e circostanziate, utilizzando il pensiero e le ricerche di Patrick Pharo, il quale definisce se stesso come un “filosofo pratico”.

La struttura di questo lavoro si divide in due parti: nella prima, più teorica, si espone il pensiero e il percorso scientifico di questo autore e nella seconda, utilizzando gli strumenti scientifici ed epistemologici evidenziati ed esposti nella prima parte si analizza dal punto di vista sociologico un problema di convivenza civile oggi molto e tristemente noto in Italia (a causa anche di recenti fatti di cronaca): il rapporto tra Rom e abitanti locali nella periferia milanese.

Il testo, nella prima parte è composto da quattro capitoli. Nel primo capitolo si espone l'origine e la formazione di Pharo come sociologo, la sua posizione all'interno della sociologia contemporanea francese e gli apporti di alcuni classici

(come Durkheim, Weber, Garfinkel e la sua etnometodologia), adottati e rielaborati all'interno della sua produzione scientifica. Sempre in questo capitolo si prendono in considerazione gli apporti provenienti da altre discipline e gli "sconfinamenti" verso di esse. Pharo ha portato le sue conoscenze filosofiche, all'interno della sua opera e in essa resterà evidente. La "multidisciplinarietà" l'ha portato anche ad interessarsi di discipline, oltre alla filosofia e alla sociologia, come la linguistica, l'antropologia culturale e l'evoluzionismo nelle scienze, il suo approccio di tipo evoluzionista si ritroverà anche nella sua sociologia in particolare modo quella "morale". Sempre in questo capitolo si espone il suo rapporto con la sociologia comprensiva e si cerca di delineare la sua posizione, nel modo più preciso possibile, utilizzando anche le definizioni che questo autore utilizza verso sé stesso.

Nel secondo capitolo si affronta uno dei nodi chiave della produzione del nostro sociologo il problema dell'etica e della morale in sociologia, problema che, secondo Pharo, è rimasto per troppo tempo solo ed esclusivamente appannaggio della filosofia. Nel terzo capitolo si analizza più a fondo il tema del "legame civile" e della sua formazione, utilizzando anche le teorie di questo autore sulla nascita della civiltà, sulla "civilizzazione" come presupposto alla legge e sul fondamento razionale delle odierne democrazie occidentali. Sempre in questo capitolo si parlerà delle regole del gioco democratico (dettate anche dalla loro base razionale) e dal rapporto tra legame civile e linguaggio in quanto fondamento sia del "con-vivere" che della comunicazione.

Nel quarto capitolo si sviluppa il tema dell'origine della legge e della norma all'interno delle società umane e dell'organizzazione della società stessa.

In questo capitolo si parlerà, in quanto "organizzazione" della società, delle origini dello stato e dei processi di "civilizzazione" (che per Pharo vengono prima della "legge"). Sempre nello stesso capitolo è presente il confronto tra le tesi di Pharo e

quelle di altri pensatori come René Girard (e le sue tesi sul “capro espiatorio”, sul sacrificio e sulla violenza) e Carl Schmitt (la “legge” prima dello stato).

Nella seconda parte si utilizzano gli strumenti teorici e la speculazione della sezione precedente per leggere e analizzare una situazione di forte “crisi di convivenza” che si sta verificando nella periferia di una importante città italiana, nella fattispecie Milano. Il caso trattato è quello dei “campi nomadi” o meglio, degli insediamenti previsti per i Rom. La scelta di un caso come questo è stata dettata anche dal motivo che una situazione analoga risulta paradigmatica non solamente in relazione al rapporto tra Rom ed abitanti locali ma anche in riferimento alle situazioni di degrado urbano e sociale presenti nelle periferie (nelle “banlieu”) delle grandi metropoli occidentali. Nel quinto capitolo infatti (primo capitolo della seconda parte) si rimanda alle difficoltà ed ai problemi di convivenza delle realtà urbane contemporanee. Da questo punto si giunge poi più nel dettaglio parlando della situazione prima citata analizzando anche le diversità presenti a livello sociale e culturale tra le due comunità, diversità che possono essere fonte di problematicità e che, spesso, creano dei confini invisibili ma quasi sempre impenetrabili.

Nel sesto capitolo si cerca di trovare per una realtà problematica come quella trattata, quello che potrebbe essere il “legame civile”, il “minimo comune denominatore” che possa permettere, se non la base per una convivenza, almeno i presupposti per un dialogo e per una comunicazione. Per tale fine, sempre in questo capitolo si cerca di evidenziare quali possano essere le regole comuni per una nuova convivenza e gli strumenti utilizzabili per far sì che si possa arrivare a questo risultato.

Nel settimo ed ultimo capitolo si ritorna dal particolare (i Rom nella periferia milanese) al generale (la situazione delle attuali periferie urbane) utilizzando riflessioni e confronti che vanno oltre l’analisi del caso specifico per poter essere

impiegati come chiavi di lettura per situazioni di disagio e di convivenza problematica simili.

Chi ha redatto questo lavoro, ha pubblicato da poco un suo contributo, riguardante dei Rom ormai deculturati abitanti nella periferia di Iasi (seconda città rumena per numero di abitanti e capoluogo storico della Moldavia rumena) all'interno del testo: "Non così nomadi, non così sedentari" (a cura di Nicoletta Pavesi, ISU Università Cattolica, 2007, Milano). La situazione analizzata nell'articolo appena citato anche se differente da quella presente in questo lavoro, tratta sempre di Rom contemporanei e, inoltre, parla della situazione "pre-emigrazione" dei rom rumeni. Questo lavoro integra ed arricchisce un lavoro di ricerca il che, oltre ad essere attuale, è già in cammino da tempo.

## Capitolo I

### Pharo e la moderna sociologia francese.

#### 1.1

Patrick Pharo è un sociologo francese contemporaneo, è direttore di ricerca e ricercatore presso il CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) e per il CERSES (Centre Etudes Recherches Sciences Ethiques et Sociales), è inoltre professore associato di Sociologia morale presso l'università "Paris-V René Descartes". E' nato in Algeria nel 1948, dopo i fatti del '60 che portarono all'indipendenza dell'Algeria dalla Francia si tornò con la famiglia nella terra d'origine. È laureato in filosofia. Patrick Pharo, si può dire, è nato come filosofo, difatti, come vedremo anche nel corso di ques studio, il suo approccio scientifico deve molto alla Filosofia e in particolar modo a quella analitica. Durante la temperie culturale degli anni '70 (successiva ai fatti parigini del '67-'68) quanto aumentava l'interesse per le problematiche sociali e politiche il suo campo di interesse è diventato la sociologia. In questo stesso campo Pharo ha portato le sue competenze di tipo filosofico, in ogni caso l'apporto della filosofia nella sua opera (in particolare modo di quella morale) resterà evidente i tutta la sua speculazione successiva. Questa sua "multidisciplinarietà" l'ha portato anche ad interessarsi di altre discipline, oltre alla filosofia e alla sociologia, come la linguistica, l'antropologia culturale e l'evoluzionismo nelle scienze, il suo approccio di tipo evoluzionista si ritroverà anche nella sua sociologia in particolare modo quella "morale". Queste "contaminazioni" (in particolare l'antropologia culturale e la linguistica) paiono essere state inevitabili considerando la sua storia personale e formazione. Il venire dalla filosofia e l'attingere da un autore come Wittgenstein l'ha portato naturalmente ad occuparsi di linguistica, così come l'influsso di Levi-

Strauss (quasi inevitabile per un francese). Questi aspetti della sua ricerca scientifica li riaffronteremo tra poco in un paragrafo propriamente dedicato a questi argomenti.

Pur essendo francese e dovendo giocoforza confrontarsi in ambito sociologico con una figura come quella di Durkheim, in gran parte della sua opera ha avuto un approccio più propriamente “weberiano”. Ciò è dovuto, tra le altre cose, anche ai suoi “studi” americani tra i quali non c’è solo un avvicinamento alla etnometodologia (in particolare modo quella di Garfinkel) ma anche una conoscenza di autori come Talcott Parsons (oltretutto grande studioso e traduttore in inglese di Max Weber). Pharo ha avuto molti contatti con il mondo anglosassone, non solo per averne studiato a fondo gli autori (completare) e per avere preso molto da loro, ma anche per avere passato dei periodi di studi negli Stati Uniti (ha passato un periodo come ricercatore presso l’università di Syracuse per studiare e creare nuovi linguaggi di tipo informatico).

Passato alla sociologia, Pharo ha iniziato a collaborare con alcuni enti (ad esempio, all’inizio della sua carriera al CEREQ “*Centre d’études et de recherches sur les qualifications*” e, successivamente, all’EHESS “*École des hautes études en sciences sociales*”) occupandosi di categorie sociali e lavorative come quelle di operai e contadini seguendo anche problematiche legate alla statistica economica e alle realtà rurali. Provenendo dalla filosofia analitica, Pharo ha naturalmente trovato il suo sbocco nella sociologia etnometodologica e “garfinkeliana” in quanto anche questa deve molto dei suoi fondamenti epistemologici alla stessa filosofia analitica. Per fare un parallelo, anche Garfinkel stesso veniva dalla filosofia analitica (nel pensiero di questi si trovano infatti forti influenze di Husserl), egli stesso inoltre si addottorò a Harvard proprio in filosofia. Per capire quale è stato l’influsso di Garfinkel e della etnometodologia sul pensiero e la metodologia di studio di Patrick Pharo diamo brevemente due definizioni di etnometodologia.



Per Smelser *“l’etnometodologia è lo studio delle regole di base che disciplinano i rapporti quotidiani tra le persone”* (Smelser 1984, p.101).

Per Garfinkel stesso invece *“l’etnometodologia” cerca di considerare le attività pratiche, le circostanze pratiche il ragionamento sociologico pratico come argomenti di indagine empirica e, attribuendo alle attività più ordinarie della vita quotidiana l’attenzione generalmente accordata agli eventi straordinari, cerca di apprendere qualche cosa su tali attività come fenomeni degni di studio in quanto tali. La sua tesi fondamentale è che le attività attraverso cui i membri producono e gestiscono situazioni di relazioni quotidiane organizzate sono identiche ai procedimenti usati dai membri per renderle spiegabili (account-able).* (Garfinkel 1967; Figlioli e Dal Lago 1983, 55). Queste definizioni rendono abbastanza chiaro perché nel lavoro di Pharo si indaghi molto sullo studio delle regole base (che per Pharo devono essere razionali) che contribuiscono a fondare le relazioni interpersonali (che costituiscono le fondamenta dello “lien civile”) e perché lui stesso si definisca un “filosofo pratico” definizione interessante sulla quale torneremo in seguito in questo capitolo dedicato alla formazione dell’autore.

Uno dei suoi primi scritti di una certa importanza è un articolo del 1981 e si intitola *“Apologie de la petite histoire”*. In questo primo e, a mio modesto parere, molto interessante saggio, Pharo si occupa della percezione della storia all’interno di piccoli e particolari gruppi sociali. Come recita il titolo, questo lavoro valorizza l’importanza delle piccole storie e delle storie “particolari”.

Oggi l’autore non dà molta importanza a saggi come questo in quanto i suoi interessi di tipo scientifico ed epistemologico sono radicalmente cambiati ma in questo scritto si trovano già in nuce alcuni elementi tipici della speculazione pharoiana tra cui anche le origini di quello che sarà uno dei suoi temi principali di studio : il legame civile. Qui il “lien civile” non si trova ancora ma già la “piccola storia” stessa, ovvero la storia com’è comunemente percepita all’interno di un

particolare gruppo sociale, può costituire (anche saldamente) la relazione, il nucleo originale del “*lien civile*”.

In questo studio Pharo mette in evidenza l'importanza e il senso della “piccola storia” (la storia fatta e percepita in base all'esperienze soggettive dalle differenti classi sociali e gruppi di uomini) nell'evoluzione delle società e dei gruppi umani stessi, dove gli aspetti simbolici e “mitificanti” (per usare un termine del nostro autore) contribuiscono a formare quella che viene chiamata “storia universale”. Così la storia appare come l'altro nome, non solo del pensiero ma anche della mitologia, della religione o, più largamente, di ogni rapporto simbolico delle cose. Sempre secondo il pensiero di Pharo la storia è ciò che permette a tutta la collettività umana di costituire due requisiti importanti per il suo mantenimento: uno spazio e un tempo delimitati. Senza il lavoro di quella che l'autore chiama sapienza (ossia l'attitudine del pensiero di “dare senso”), la collettività senza una sua storia sarebbe allo stesso tempo senza comunità di senso e, di conseguenza perderebbe i propri caratteri distintivi. Sempre in quest'opera Pharo fa notare come il legame storico mette costantemente in gioco il lavoro di interpretazione che ogni gruppo sociale opera contemporaneamente sul suo passato e sul suo ambiente materiale. Infatti la storia non è mai un processo esterno agli uomini che si impone ad essi grazie ad una sorta di forza immanente ma il risultato dell'attività contemporaneamente simbolica e materiale dei gruppi sociali stessi.

I temi affrontati qui per quel che concerne il senso della storia e i legami storici si ritrovano nelle sue opere successive introducendo i suoi studi sui legami civili e sulle sociologie a lui più care: quella comprensiva e quella del senso e della morale.

Su tale argomento torneremo più avanti nel corso di questo stesso Capitolo.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> La parte più rappresentativa della sua opera è costituita comunque da altre opere come: « *Le civisme ordinaire* »(1985), « *Politique et savoir-vivre* », *Enquête sur les fondements du lien civil* » (1991), « *Phénoménologie du lien civil, Sens et légitimité* » (1992), « *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui* »

Patrick Pharo si cala nella tradizione della sociologia comprensiva e il suo approccio teoretico interessa molteplici aspetti dei campi di ricerca sociologica.

Le sue ricerche si iscrivono all'interno della doppia tradizione della "sociologia comprensiva" (o sociologia del senso), e della sociologia morale (o sociologia dell'etica). Queste si basano sugli atti e relazioni civili della vita di ogni giorno, ciò che si può anche chiamare con il termine "legame civile" (*lien civil*), e in particolare sui loro aspetti morali. Tali ricerche esplorano certi aspetti sensibili dell'esperienza soggettiva come il sentimento di ingiustizia e la sofferenza morale, così pure le loro cause sociali quali l'ostilità, l'indifferenza o la concorrenza.

Su un piano teorico, queste ricerche mirano a cogliere il senso logico dei concetti sociali di azioni, di relazioni, di sentimenti, di qualità e le conseguenze prevedibili delle loro applicazioni dagli agenti a fatti particolari. Esse si fondano su un metodo di analisi semantico che consiste nel ricercare i componenti distintivi o esclusivi di questi concetti. Una delle ipotesi della sua ricerca è che il livello semantico e morale della comprensione e dell'azione sociale presenta una autonomia riflessiva in rapporto ai meccanismi cognitivi, evolutivi e culturali che influiscono sui comportamenti umani.

Nel corso della sua opera di ricerca è stato negli Stati Uniti, presso l'università di Syracuse, dove ha lavorato nello studio di nuovi linguaggi informatici mettendo a frutto le sue ricerche e le sue competenze nell'ambito della linguistica e della semantica. I suoi interessi scientifici si sono diretti anche verso l'evoluzionismo, sia da un punto di vista sociale, sia da un punto di vista linguistico, sia da un punto di vista antropologico e biologico. Questa impostazione evoluzionista ha

---

(1993), « *L'injustice et le mal* » (1996), « *Sociologie de l'esprit, conceptualisation et vie sociale* » (1997), « *Le sens de la justice, essais de sémantique sociologique* » (2001), « *Morale et sens civil, le sens et les valeurs entre nature et cultur* » (2004).

ovviamente caratterizzato i suoi studi sociali e lo sviluppo del suo pensiero scientifico.

All'interno della sociologia francese Pharo, oltre che con i "classici" (Durkheim, Weber fino ad arrivare a Garfinkel del quale ha preso molto) si è confrontato con gli autori contemporanei suoi connazionali. In ogni caso, come lavoro di ricerca scientifica Pharo si colloca all'interno della sociologia comprensiva di tipo weberiano con caratteristiche strutturaliste, materialiste ed evolucioniste.

Per arrivare ad evidenziare questi influssi e per capire meglio la posizione di Pharo nella sociologia francese contemporanea cerchiamo di esporre la situazione creatasi nella sociologia francese ed i suoi sviluppi più recenti e, a tal proposito ci serviremo anche di un articolo di questo autore sulla "riduzione semantica" in sociologia apparso nel saggio curato da Jean-Michel Berthelot *"La sociologie française contemporaine"* uscito nel 2001.

Nella sociologia francese di fine anni '70 ed inizio anni '80 prevaleva l'impostazione della "sociologia positiva". Questa sociologia positiva di fortissima impronta "durkheimiana" (e molto condizionata, in quel tempo, dal marxismo) rappresenta (rappresentava) il progetto di trattamento dei fatti sociali come delle "cose" (Pharo, 2001, p. 128). In questa impostazione ricoprivano un'importanza primaria l'elaborazione di leggi o di modelli empiricamente verificabili sulla base dell'induzione. Gli studi sociologici avevano la preoccupazione di misurare il più esattamente possibile i comportamenti sociali con l'ausilio di strumenti quantitativi, strumenti che venivano applicati a dei comportamenti verbali (ad esempio le risposte ai questionari) oppure a comportamenti non verbali identificati sempre con questionari o con altri mezzi di osservazione (ibidem, p. 129).

In poche parole, secondo questa visione vengono utilizzati strumenti prettamente quantitativi che permettono di costruire delle "sociografie" dettagliate sulla base delle quali si sperava di poter indurre delle correlazioni esplicative. I discorsi degli agenti erano però considerati ingannevoli ed i problemi di senso erano,

paradossalmente, spesso considerati sprovvisti di senso e gli approcci sociologici iscritti nella tradizione weberiana (qui Pharo porta l'esempio di Raymond Boudon) erano rifiutati a causa di un loro legame con degli impieghi politici di tipo liberale (ivi).

Pharo fa notare comunque che la "sociologia positiva" pone dei limiti in quanto, pretendendo di enunciare delle leggi causali generali, questa stessa sociologia rischia di essere sotto-determinata dai dati empirici sui quali si poggia. Sempre secondo il nostro autore esisterebbe un abisso tra i meccanismi generali che queste teorie "positive" enunciano e le osservazioni che li fondano (ibidem, p.128). Per questo motivo teorie di tale genere sembrano immuni contro ogni possibilità di falsificazione e, pur considerando la significatività e l'importanza di queste teorie, Pharo si chiede in quale modo la teoria si collega alla realtà fenomenologica della società, quella che si sperimenta nella vita di tutti i giorni, oppure a quella che viene tecnicamente elaborata attraverso strumenti statistici.

Tornando all'ostilità che all'inizio degli anni ottanta godevano in Francia gli approcci sociologici di tipo weberiano si deve comunque fare notare come proprio in questo contesto poco favorevole è nata progressivamente una reazione contro la sociologia positiva inizialmente sotto le spoglie di una sociologia "sul campo" molto più preoccupata della comprensione degli atteggiamenti e delle pratiche considerati dal punto di vista del loro senso endogeno. Gli studiosi impegnati in questo tipo di studi "di campo" privilegiavano gli strumenti qualitativi, colloqui approfonditi e storie di vita, recuperavano per le proprie ricerche e studi metodi propri dell'etnologia come l'osservazione partecipante si riallacciavano con la tradizione della sociologia comprensiva.

Sempre Pharo fa giustamente notare come queste nuove tendenze "comprensive" di questa sociologia, che puntavano a liberarsi dalla preponderanza degli approcci sociologici "positivi", non erano necessariamente in contrasto con i vecchi modelli ed alcuni procedimenti "comprensivi" si sono talvolta integrati bene con quelli di

tipo “positivo” (ibidem, p.129). L’ambito più rappresentativo dove questi due approcci possono facilmente riunirsi è quello dell’analisi storica. Perché questo? Perché, a quanto afferma il nostro autore, se la sociologia può difficilmente realizzare il suo programma di elaborazione induttiva può invece portare delle spiegazioni su dei fenomeni sociali contemporanei. Questo potere esplicativo non è però dovuto ad una conoscenza dei meccanismi profondi che generano gli avvenimenti osservati ma ad una capacità comprensiva della sociologia a ricostruire dei legami storici significativi. E’ effettivamente più facile spiegare come dei fenomeni sociali hanno, in un dato momento, un’incidenza più forte piuttosto che in un momento anteriore che proporre su un piano fondamentale una teoria che spieghi questi stessi fenomeni.

Nella realtà francese il successo delle ricerche storiche di lunga durata ha favorito il ricorso in sociologia dell’analisi storica, la quale permette almeno al sociologo di dire ciò che è cambiato nella società.

Tuttavia, la corrente teorica principale della nuova sociologia del senso e del valore si è costituita in una relativa indifferenza ai progetti esplicativi della sociologia positiva, che siano stati ispirati dalle sue pretese teoriche generali ( la scoperta di leggi causali) o, più modestamente, dai suoi tentativi di diagnosi sui cambiamenti sociali del tempo presente. Le correnti più radicali quali l’etnometodologia (alla quale come abbiamo visto e come vedremo grande parte ha avuto nello sviluppo del pensiero scientifico e sociale pharoiano) si siano anche presentate come fossero in rottura con tutte le tendenze “costruttive” della sociologia ed hanno voluto vedere nel loro proprio programma di ricerca una alternativa per tutta la sociologia.

A mio modesto parere il fatto che uno dei primi saggi di Patrick Pharo sia stato proprio riferito alla analisi “storica” (“*Apologie de la petit histoire*”, 1981) è indicativo della sua formazione, l’inizio degli anni ’80 era ancora un momento di passaggio per la sociologia francese e l’ambito storico era (ed è) quello che si

presenta meglio a collegare i due approcci fin qui citati della sociologia francese uno radicato ed oramai considerevole tradizionale e l'altro, potremmo definire nascente. Nonostante il carattere storico e qualche legame con la "sociologia descrittiva" in questo saggio si notano molto l'utilizzo di strumenti di ricerca di tipo qualitativo e la nascente tensione verso le problematiche della, allora nuova, sociologia del senso e dei valori.

Vediamo qui come si è sviluppato l'ambiente sociologico francese nel quale è scientificamente cresciuto Patrick Pharo: nella temperie culturale appena descritta si aprirono uno spazio importante la fenomenologia, la filosofia del linguaggio, una sociologia comprensiva di stampo weberiano, l'etnometodologia (ed in particolare modo Garfinkel), e l'interazionismo simbolico (con Goffman). Si affrontarono i problemi posti dalla sociologia del senso e dei valori, si tornò a parlare (in particolare modo proprio con Pharo) di sociologia morale, tornando a trattare i temi della morale lasciati per lungo tempo alla sola filosofia e ai soli filosofi. La sociologia si riappropriava di campi comunque a lei consoni. Questa evoluzione portò a dei cambiamenti radicali ed alla nascita di prospettive nuove nella stessa sociologia francese, cambiamenti che influenzarono anche lo stesso Pharo. Anche il nostro autore subì queste importanti influenze di questo tema parleremo però nel prossimo capitolo.

## 1.2. Gli apporti di Weber e Garfinkel.

Nella sociologia di Pharo anche se la predominanza di Durkheim è molto evidente troviamo anche molte tracce di apporti weberiani (agire sociale) dovuti in parte anche a quelli influssi ("americani", studiosi di Weber).

La etnometodologia di Garfinkel ha influito sul nostro autore per le problematiche semantiche. Weber ha influito per quanto riguarda la sociologia dell'agire e della sociologia comprensiva in (

### 1.3. I contatti con le altre discipline: Filosofia, Linguistica, Antropologia culturale.

Le sue ricerche si iscrivono all'interno della doppia tradizione della "sociologia comprensiva" (o sociologia del senso), e della sociologia morale (o sociologia dell'etica). Queste si basano sugli atti e relazioni civili della vita di ogni giorno, ciò che si può anche chiamare con il termine "legame civile" (*lien civil*), e in particolare sui loro aspetti morali. Tali ricerche esplorano certi aspetti sensibili dell'esperienza soggettiva come il sentimento di ingiustizia e la sofferenza morale, così pure le loro cause sociali quali l'ostilità, l'indifferenza o la concorrenza.

Su un piano teorico, queste ricerche mirano a cogliere il senso logico dei concetti sociali di azioni, di relazioni, di sentimenti, di qualità e le conseguenze prevedibili delle loro applicazioni dagli agenti a fatti particolari. Esse si fondano su un metodo di analisi semantico che consiste nel ricercare i componenti distintivi o esclusivi di questi concetti. Una delle ipotesi della sua ricerca è che il livello semantico e morale della comprensione e dell'azione sociale presenta una autonomia riflessiva in rapporto ai meccanismi cognitivi, evolutivi e culturali che influiscono sui comportamenti umani.

Nella sua opera "*Phenomenologie du lien civil*" (1992), il nostro autore mette in evidenza come la sociologia oggi si rinnova sotto l'influenza dell'approccio comprensivo, dell'analisi di conversazione e della filosofia analitica. Difatti sempre secondo l'autore le categorie di analisi del sociale, sebbene costantemente utilizzate, sono ancora da scoprire: ad esempio quella del sentimento, dell'azione dei ruoli, delle relazioni. Lo studio di queste categorie, delle loro strutture formali e



della loro messa in opera, permette alla sociologia di riallacciarsi alla tradizione dei moralisti classici e può aprire nuove possibilità di spiegazione. L'autore con questa opera segue un percorso che parte da una interrogazione sui rapporti del senso e della legittimità ed arriva alla messa in evidenza delle strutture semantiche che fondano il "legame civile" e senza le quali non sarebbe possibile nessuna mutua comprensione.

Sempre seguendo il filone della sociologia comprensiva e morale Patrick Pharo affronta anche temi come quello della giustizia o del male, spesso campo di ricerca filosofica e metafisica, facendone oggetto di trattamento sociologico. Così troviamo nell'opera "*L'injustice et le mal*" (1996) dove si osserva che il male è prima di tutto una relazione tra la sofferenza morale di un paziente e l'ingiustizia di un agente e si affronta la questione di cercare di sapere cosa, nell'agire umano, rendono possibile e tollerabile l'ingiustizia e il male. Anche questo studio, come gran parte dell'opera di Patrick Pharo propone un approccio di sociologia semantica applicata alla psicologia e alla morale che può interessare diversi settori delle scienze umane.

#### 1.4. Pharo e la sociologia comprensiva

Pharo e la sociologia comprensiva "francese" e "tedesca"

#### 1.5. Un filosofo "pratico" e un sociologo di confine

P.P. nonostante i suoi interessi e quello che, apparentemente, la sua produzione scientifica può mostrare, si definisce un filosofo pratico in quanto i suoi studi si sono orientati a ricercare aspetti del vivere comune e quotidiano sia pubblico che politico (politica e saper vivere, l'ingiustizia e il male, citare.....)

## Capitolo II

### Il problema dell'etica in Filosofia morale e in sociologia morale

Fin dalle prime importanti opere di Patrick Pharo si tratta del tema dell'etica in Filosofia morale e in Sociologia morale. Questi aspetti sono legati anche ai temi della giustizia nelle società umane. A questo proposito sono importanti due opere come *“Le sens de la justice, essais de sémantique sociologique”* e *“L'injustice et le mal”*.

Riprendendo il filo conduttore delle sue ricerche, l'autore pone la comprensione dell'altro come la base che presuppone tutti gli atti sociali cercando ciò che la rende possibile. Alla luce della sociologia comprensiva Pharo esamina le differenti teorie della comprensione giungendo all'idea che gli esseri umani si comprendono a partire da risorse semantiche essenzialmente comuni. Si possono comprendere gli altri finché noi gli attribuiamo in linea di massima la nostra propria competenza nel comprendere il senso degli atti, delle relazioni sociali, dei ruoli, dei sentimenti e delle virtù come gli attribuiamo la capacità di capire il senso di una operazione aritmetica.

Pharo suppone un senso comune della giustizia e si propone di far apparire il senso logico della giustizia stessa confrontandolo a concetti che gli sono spesso associati come la distribuzione, il contratto, l'ordine e l'obbedienza, l'elogio e l'accoglienza degli stranieri. I cinque saggi che la compongono propongono anche un metodo per misurare la distanza tra l'ideale della giustizia e le sue differenti realizzazioni

sociali. In sociologia autori di tradizioni intellettuali differenti si sono interessati a tale argomento con più finalità: primo per tentare di misurare empiricamente i determinanti sociali delle costruzioni di criteri di giustizia; secondo per analizzare le condizioni sociali del successo o dell'insuccesso delle rivendicazioni di giustizia; terzo per studiare i modi di contestualizzazione delle concezioni di giustizia. Nel primo caso, la ricerca sottolinea la conflittualità delle situazioni sottomesse ad un giudizio di giustizia di cui la dimensione strategica e politica resta l'elemento essenziale. Nel secondo caso, la ricerca è orientata sulle condizioni pragmatiche delle rivendicazioni di giustizia e in particolare i campi sociali o le città che sono suscettibili di confermarle, ciò che la riavvicina a una riflessione filosofica sull'ambiente di giustizia. Nel terzo caso, la ricerca scarta l'idea rawlsiana di una teoria generale della giustizia, tentando di mostrare che una stessa facoltà razionale di discernere il giusto può dar luogo a soluzioni estremamente differenti a seconda dei contesti di giudizio.

*“Morale et Sociologie, le sens set les valeurs entre nature et culture”* (Gallimard, Paris 2004). In questo studio Pharo vuole restituire, all'interno della teoria sociologica, lo spazio dovuto alla filosofia e all'etica affinché siano rese possibili. Difatti, per questo autore l'etica e la morale (sotto qualsiasi forma) sono una parte essenziale dei sistemi di idee propri delle società umane. Sono queste che permettono di giustificare le regole di diritto e di stabilire ciò che è permesso o proibito fare in una società anche negli ambiti che non ricadono direttamente sotto il rigore della legge. Pharo dopo avere delineato nel primo capitolo il campo della sociologia morale (domandandosi cos'è una sociologia morale e cos'è un “fatto morale”) affronta alla luce delle teorie sociali della morale il rapporto dell'etica non solo con la sociologia ma anche con altri campi del sapere scientifico.

Questo testo (quello più famoso di Pharo) è importante anche per il fatto che delinea in maniera evidente la sua posizione sui campi di interesse e di competenza

della Sociologia, degli strumenti che essa può e deve usare. (semantica della cultura e dell'azione p.298 Me S)

(problema dell'etica strettamente connesso con le problematiche inerenti al "lien civil")

### Capitolo III

#### Il “legame civile” come fondamento della realtà.

Nella sua opera Patrick Pharo parla spesso di “legame civile” come base sulla quale si fonda la convivenza ed i rapporti delle società umane

Nel libro *“Politique et savoir-vivre, enquête sur les fondements du lien civil”* si propone la tesi che il fondamento della società (ossia ciò che la mantiene in movimento) non è la lotta per il guadagno e il potere, che avrebbe più che altro tendenza a distruggerla, ma un ideale di educazione che prescrive ad ognuno di conformarsi ad una norma di verità e giustizia ogni volta che vuole farsi comprendere ed essere compreso dai suoi simili. Come ogni norma questa è condannata ad essere violata, e lo è in effetti molto spesso, ma ciò non toglie nulla alla sua efficacia. analisi dei problemi relativi al “mutuo consenso” fino a trattare i temi legati alla giustizia, l’equità, il consenso alle istituzioni ed il potere politico.

Nella sua opera *“Phenomenologie du lien civil”* (1992), il nostro autore mette in evidenza come la sociologia oggi si rinnova sotto l’influenza dell’approccio comprensivo, dell’analisi di conversazione e della filosofia analitica. Difatti sempre secondo l’autore le categorie di analisi del sociale, sebbene costantemente utilizzate, sono ancora da scoprire: ad esempio quella del sentimento, dell’azione dei ruoli, delle relazioni. Lo studio di queste categorie, delle loro strutture formali e della loro messa in opera, permette alla sociologia di riallacciarsi alla tradizione dei moralisti classici e può aprire nuove possibilità di spiegazione. L’autore con questa opera segue un percorso che parte da una interrogazione sui rapporti del

senso e della legittimità ed arriva alla messa in evidenza delle strutture semantiche che fondano il “legame civile” e senza le quali non sarebbe possibile nessuna mutua comprensione.

Per Pharo è fondamentale il problema della morale, difatti secondo il suo libro “*Morale et Sociologie*” da alcuni decenni a questa parte (fino a quando si è avuta una “riscoperta” delle tematiche etiche e morali in sociologia) la sociologia morale avrebbe sempre più evitato di affrontare tematiche legate proprio all’etica e alla morale, lasciandole prevalentemente a chi si era già da tempo occupato di questi temi ossia dalla filosofia. Ma è corretto lasciare fare ciò? Per Pharo la sociologia ha abbandonato da troppo tempo lo studio della morale (dei fatti morali?) (mettere, citare Durkheim? Forse si dovrebbe).

In ogni caso questo autore, proprio nella parte iniziale del libro appena citato mette in guardia proprio dai rischi ( e dagli errori?) nei quali si può incorrere proprio approcciandosi alla morale partendo dal punto di vista sociologico.

(tornare su filosofia e su sociologia morale) (mettere anche connessione tra morale e legame civile.)

### 3.1. Il legame civile (“*lien civile*”)

Cos’è, come nasce, in cosa consiste.

Per Pharo il “legame civile” (“*lien civile*”) consiste nel (mettere bene)

Legame civile (sviluppare)

Il legame civile come fondamento preesistente alle norme e alle leggi.

Per Pharo il “legame civile”, elemento che fonda e favorisce la nascita e la crescita della civilizzazione viene prima della legge (la legge è solo posteriore ad essa)

Il “legame civile” come porsi in relazione con l’altro.  
(parlare anche della comprensione dell’altro)

3.2. Legame civile e civilizzazione. La civiltà e la civilizzazione prima della legge. Uno dei punti cardine di Patrick Pharo è che la civilizzazione, quindi anche il legame civile che ne scaturisce viene prima della legge. La legge è un passo successivo, che senza un legame civile precedente nato in maniera razionale non possiede nessun senso

La percezione del legame civile e percezione della storia.

(legame civile come strettamente legato alla storia di un gruppo, ed alla sua percezione)

Il legame civile come fondamento razionale. La razionalità delle moderne democrazie occidentali.

(fondamento razionale e gioco democratico)

Il “gioco democratico” e le sue regole. “Legame civile” e linguaggio. Il rapporto tra strutture linguistiche e strutture socio-culturali.

Stato e diritto (legge e norma) (Norma di giustizia?).

Parlare della norma di giustizia?

Riprendere il discorso della norma e delle norme?



### 3.3. La semantica della cultura e dell'azione e gli "Atti civili"

In "*Morale et Sociologie*" Pharo riprende in più punti il discorso della "sociologia morale" delle base che devono essere gettate e degli strumenti che devono essere utilizzati per poter applicare questa disciplina nello studio e nell'analisi dei problemi sociali legati alla moralità ed alla giustizia. Questo è importante anche per noi quando cerchiamo di studiare i rapporti tra due gruppi culturalmente molto diversi e quando cerchiamo di trovare delle soluzioni che possano aiutare a trovare la strada della convivenza. La giustizia delle pratiche sociali diventa fondamentale per trovare un legame, un punto dal quale può iniziare una comunicazione ed un dialogo. Per Pharo è necessario che i sociologi recuperino quegli strumenti analitici che permettano loro di affrontare direttamente le questioni morali, strumenti che la sociologia ha perso a causa di una lunga tradizione di neutralità assiologica (Pharo, 2004, pag. 298). Gli strumenti concettuali e filosofici che riguardano le questioni morali sono sembrati per molto tempo dubbi dal punto di vista di una scienza empirica della società ed i sociologi, a cominciare proprio da Durkheim, hanno avuto la speranza di poterne fare a meno. Pharo punta invece a fare riconoscere l'importanza dell'analisi concettuale in sociologia morale e fare superare le resistenze ed il disprezzo dei sociologi in riguardo agli strumenti filosofici (ivi). Per il nostro autore non si tratta di avere la pretesa di portare delle risposte descrittive o scientifiche a delle questioni essenzialmente normative o pratiche (che sarebbe un errore di categoria) ma si può pensare che degli strumenti analitici più precisi possono contribuire a chiarire i termini di un certo numero di problemi morali, senza contraddire il progetto di conoscenza positiva della Sociologia. Sempre Pharo mette anche in guardia dall'eccesso contrario affermando che troppi specialisti di scienze sociali tendono a rinunciare al loro rigore scientifico dal momento che si impegnano nelle discussioni politiche o morali (Pharo, 2004. pag.

299). Per essere più rigorosi, per l'autore si dovrebbero raddoppiare le precauzioni nell'approccio alle questioni forti affinché l'intervento degli scienziati non contribuiscano a buttare benzina sul fuoco (come lo posso mettere?) ma favoriscano la scelta ragionevole dei cittadini.

Nell'ultimo capitolo di *"Morale et sociologie"* Pharo propone diversi strumenti concettuali alla comprensione interculturale (la semantica interculturale), alle condizioni dell'accordo civile (la condizione civile essenziale), all'analisi dell'azione (semantica degli atti civili) e alle distorsioni del giudizio morale. Questi strumenti hanno un carattere "generalista" che dovrebbe permettere a loro di applicarsi ad ogni categoria di problema riguardante la giustizia sociale e la morale civile offrendo dei mezzi contemporaneamente analitici e formativi.

Prima di arrivare a trattare le condizioni dell'accordo civile e gli atti civili è opportuno introdurre quella che Pharo chiama "semantica degli atti civili".

Per questo autore il concetto di "semantica interculturale" ha come obiettivo quello di designare il complesso delle relazioni logiche che i pensieri umani e i termini che li esprimono, sono suscettibili di intrattenere con l'ambiente degli oggetti circostanti, fisici, sociali o ideali. Questo insieme forma la base di ogni ricerca di accordo oggettivo tra persone appartenenti a culture differenti, poiché esso stesso dipende dalle informazioni generate dal mondo sensibile per le regole elementari della logica: il principio di non contraddizione e gli operatori logici. I termini sociali e morali poggiano su una struttura logica implicita che sembra indispensabile alla identificazione e alla valutazione dei pensieri degli altri soggetti nella misura in cui questi non sono mai direttamente osservabili. (Pharo, 2004, pag. 300).

Un problema da affrontare, a questo punto è quello della "indeterminazione della traduzione" (*indétermination de la traduction*) data dalle differenze interculturali e dai limiti di "traducibilità" che esistono quando si devono tradurre lingue e culture le une nelle altre. L'obiezione qui esposta può addirittura assumere una forma

molto radicale se si pensa che il senso dei valori elaborati in culture ed etnie differenti sono, talvolta, tra loro “incommensurabili”, non possono essere messi sullo stesso piano di comunicazione. In questo caso, d’altra parte non si vedrebbe come un qualsiasi accordo morale potrebbe stabilirsi durevolmente tra due culture differenti; non si vedrebbe neanche come la globalizzazione tecnica, economica e commerciale che stiamo vedendo sotto i nostri occhi potrebbe in futuro dare luogo ad una civilizzazione politica e morale comune. Pharo, proprio a questo punto, ricorda come il logico Willard Van Orman Quine abbia sollevato degli argomenti filosofici profondi per difendere l’idea che le frasi di una lingua particolare non possano mai essere tradotte con precisione in un’altra lingua arrivando ad affermare un principio di “indeterminazione della traduzione” interlinguistica e, andando oltre, interculturale. Quine parla, a questo proposito di “impenetrabilità del riferimento” in riferimento anche al fatto che una stessa scena può dare luogo ad una infinità di descrizioni differenti(Pharo 2004, pag. 302). Questa posizione renderebbe però non solo inutile ma anche impossibile qualsiasi comunicazione e qualsiasi scambio interculturale, lo stesso Pharo fa notare come la “indeterminazione della traduzione” e la “impenetrabilità del riferimento non impediscono le traduzioni interlinguistiche e interculturali non solo in ambito scientifico (ambito che potrebbe essere più “oggettivo” ) ma anche in letteratura, in morale e in politica. Una incomunicabilità sostanziale tra gruppi culturalmente differenti impedirebbe ovviamente anche quella creazione o “scoperta” di un “legame civile” comune. Queste “traduzioni” sono permesse dal “principio di carità” che permetterebbe, nonostante i limiti che possono essere presenti nella traducibilità interculturale, di arrivare a dei compromessi accettabili. Ma cosa è che nel “principio di carità” permette la possibilità che possano esistere traduzioni efficaci? Pharo per rispondere a questa risposta chiama in causa proprio un discepolo di Quine, Donald Davidson, e la sua teoria della “interpretazione radicale” (ibi, pag 303). Per Davidson questa interpretazione che permette la

traduzione interculturale è resa possibile contemporaneamente dai principi di verità che permettono agli esseri umani di condividere un gran numero di credenze comuni relative al mondo e da un principio di razionalità che ci fa supporre che, fino a prova contraria, ci devono essere delle ragioni intelligibili nei discorsi o negli atti degli altri soggetti. Il nostro autore a questo punto evidenzia come Davidson utilizzi lo schema della teoria semantica della verità già elaborato da Alfred Tarski (Tarski 1944, citato da Pharo 2004). La soluzione di Tarski consisteva nell'includere il predicato di verità in un linguaggio di rango superiore in modo che una data frase del linguaggio oggetto è vera solamente se è possibile, in un metalinguaggio, enunciare la frase stessa. In pratica per Davidson in una situazione di "interpretazione radicale", ossia una situazione dove non si ha alcun rudimento della lingua dello straniero, una data frase sconosciuta è vera solamente se le si può trovare una equivalente nella propria lingua. La proposta di Davidson non risolve il problema metafisico della "impenetrabilità del riferimento, ma permette di riflettere sui fondamenti logici e morali della comprensione comune. In questi passi si nota lo sforzo di Pharo di utilizzare strumenti filosofici e logici per studiare le modalità di contatto tra gruppi differenti tra loro, modalità come abbiamo visto strettamente pratica. Gli strumenti filosofici e logici sono rigorosamente razionali e sono fondamentali per creare una base di una teoria il più scientificamente possibile. Questa ricerca dei mezzi più razionali e pratici da parte di Pharo ha caratterizzato e caratterizza ancora la sua opera, di questo comunque ne parleremo ancora. Essendo la morale oggetto di studio sociologico quindi scientifico non può essere lasciata in balia di affermazioni "relativiste" e superficiali, ha bisogno di essere fondata con chiarezza e non in maniera contraddittoria, questo l'autore lo afferma chiaramente. Per Pharo si vede chiaramente come che il relativismo morale, così come quello scientifico, è incompatibile con ogni ordine logico della conoscenza e della società (Pharo 2004, pag. 307). Se non esistessero certi obblighi deontologici su ciò che è permesso,

obbligatorio o proibito fare o pensare davanti a una certa situazione, o, perlomeno, su ciò che è consigliato o sconsigliato fare o pensare, e se gli argomenti che si possono avanzare a favore di una scelta di senso o di valore non potessero essere razionalmente misurati con argomenti contrari, nessun linguaggio morale sarebbe possibile. Per Pharo esiste, per la morale, qualcosa da recuperare dal modello delle scienze anche se rifiuta l'idea di una scienza delle "decisioni ultime". Si è riusciti infatti in ambito scientifico a sistematizzare delle procedure abbastanza affidabili che permettono di stabilire un accordo razionale sugli enunciati riconosciuti come validi e veri esigendo dai ricercatori certi tipi di prove e di argomenti raccomandando differenti tipi di test e prove, e soprattutto specificando che gli enunciati scientifici non sono validi e veri se non a prova del contrario.

Una delle questioni centrali di una sociologia morale è di sapere come, su questioni morali e politiche essenziali ma controverse, sarebbe possibile ottenere un accordo ragionevole dello stesso ordine. Secondo Pharo una risposta potrebbe consistere nell'invocare le regole di diritto o, eventualmente, di reputazione come mezzo per garantire l'accordo in una data società su certi valori. Se l'ipotesi di una semantica interculturale e di un ordine logico del senso e dei valori è corretta, si devono poter sviluppare delle ricerche più esatte sui mezzi razionali dell'attestazione normativa (Pharo 2004, pag.309). Come si evince anche da queste ultime affermazioni Pharo torna spesso sui "fondamenti" razionali che starebbero alla base del convivere umano e quindi anche della morale e del legame civile. (dubbi sulla scientificità della morale e conclusioni prima di passare all'accordo civile). Pharo è sempre alla ricerca di fondamenti razionali e soluzioni pratiche alle problematiche legate alla convivenza, convivenza che spesso è resa difficoltosa e non praticabile a causa di "controversie etiche", per superare questi ostacoli il nostro autore cerca di definire le condizioni che possano rendere possibile l'Accordo Civile.

### 3.9. L'accordo civile e le sue condizioni

Al fine di risolvere le controversie etiche poc'anzi citate Pharo propone come soluzione pratica quella di paragonare la forza normativa di proposizioni etiche concorrenti domandandosi fino a che punto esse poggiano su certe concezioni comuni, concezioni comuni che possono essere una base o un punto di partenza per proporre una prospettiva di “universalismo etico”. Pharo,

(semantica degli atti civili, distorsioni giudizio morale, conclusioni)

■

Semantica degli atti civili

L'accordo civile e le condizioni di un accordo ragionevole

Morale civile elementare e condizione civile essenziale

Le norme: norma di verità e norma di giustizia

Atti sociali e atti civili: loro semantica e realizzazione

Condizione logica dell'apparizione degli atti civili portata morale di questa teoria

Distorsioni ed errori del Giudizio morale

3.10 Le conclusioni di Pharo sul rapporto tra Sociologia e Morale

Una disciplina descrittiva e normativa per affrontare i problemi

Riferimento alla questione sociale

Una civilizzazione morale come nuova civilizzazione?

(completare)

Concludendo il suo testo “*Morale et sociologie*” Pharo torna su un altro tema a lui caro, quello della civilizzazione, processo che, come ha scritto in suoi differenti studi e saggi, sta alla base e fonda la legge. In questo caso però l'autore parla di civilizzazione morale, una civilizzazione che dovrebbe stare alla base di una morale sociale condivisa. Questa “civilizzazione”, tra i tanti ostacoli che può incontrare sul suo cammino, trova anche il fatto che, in materia di sociologia

morale, il problema più urgente è raramente quello di realizzare il meglio ma più spesso è evitare il peggio. L'autore mostra in ogni caso una grande fiducia nel progresso anche se ammette che abbiamo pochissimi mezzi per valutare la realtà della linearità storica del progresso umano (Pharo 2004, pag. 366). Infatti Pharo sostiene che se, per esempio, si dovesse calcolare questo progresso in termini di quantità assoluta di sofferenza si dovrebbe concludere sicuramente che la situazione attuale è la peggiore di tutte quelle che l'umanità ha potuto conoscere nel corso della sua storia, poiché non ci sono mai stati altrettanti esseri umani sul pianeta e che una gran parte di questi patisce le sofferenze dovute alla povertà, alla malattia e alla guerra. Ma il nostro autore afferma anche che, se si valuta il progresso in termini di strumenti riflessivi che permettono agli umani di cercare di agire sulle loro condizioni naturali di vita, il giudizio può risultare differente in quanto, come c'è stato un progresso delle idee scientifiche, c'è stato anche un progresso delle idee morali come, ad esempio, il riconoscimento delle libertà individuali e dell'uguale dignità delle persone. Su un piano più pratico sembra difficile negare le prospettive favorevoli aperte da ciò che si continua a chiamare il progresso tecnico, particolarmente nel campo biomedico, anche se ci si preoccupa tanto delle sue molteplici derive possibili. Pharo fa anche notare come oggi, in gran parte del mondo, esistano degli "Stati di diritto" e che si sta tentando di allargare l'influenza su scala planetaria di quella che, tutto sommato si può considerare una cultura di civilizzazione. Pharo alla fine punta il dito contro quelli che chiama gli "avversari della razionalità", sia della razionalità in generale che in particolare, quelli che affermano che "insistono grossolanamente su un supposto naufragio dei lumi durante il XX° secolo" (Pharo 2004, pag. 367). In realtà, sempre secondo Pharo non sono le idee di razionalità e di progresso che sono naufragate, ma piuttosto la loro negazione. L'autore recupera anche l'idea di "civilizzazione", nonostante molti autori vi abbiano visto una sottile forma di dominio e di giustificazione dell'ordine stabilito, dello "status quo", in quanto egli

stesso non vede, nella storia umana, nessun'altra alternativa alla razionalità ed alla civilizzazione morale, concepita semplicemente come la capacità di qualunque società di dominare i propri demoni distruttori. Pharo, per concludere, afferma che le posizioni di chi non crede al progresso, né alla razionalità, né ai Lumi, né alla civilizzazione sono posizioni o nichiliste o, potremo dire noi, “pessimiste” (scrivere delle apparenze?). Il recupero della razionalità e dei valori legati alla civilizzazione e al progresso sono una costante del pensiero di Pharo e, in questa conclusione, paiono enunciati apposta in opposizione ai “critici della modernità”. A questo punto mi sembra utile fare notare come un'idea di progresso, di razionalità e di logica non sia affatto in contraddizione con il recupero ed il valore della tradizione. Due famosi intellettuali francesi come lo storico della letteratura e dell'arte Marc Fumaroli e il grande matematico Laurent Lafforgue (vincitore nel 2002 del “Fields Medal”, l'equivalente del premio Nobel nella matematica) hanno posizioni critiche nei confronti del sistema educativo francese perché avendo introdotto il dubbio sistematico nei confronti della propria tradizione e del proprio passato si sarebbe bloccato il processo di trasmissione della conoscenza e si sarebbe impedita un'educazione vera e propria. Per Fumaroli, addirittura, il passato ci libera e ci educa. (Doninelli 2007, 90 - 95). La tradizione viene spesso vista come una sorta di cappa che rischia di limitare e di soffocare il progresso ma, in realtà, pare non essere così.

Martin Heidegger in “*Sein und Zeit*”, utilizzando l'etimologia latina, definiva la tradizione come un *tradere se*, un “affidarsi a”, come la capacità di rivivere e di riassumere ciò che ci è pervenuto (Heidegger 1978). Tradizione non è comunque solo un “affidarsi a”, è anche trasmissione di conoscenza, è anche affidare delle conoscenze apprese dal passato a chi potrà usarle in futuro, tradizione è anche affidare qualcosa e prendere in consegna qualcosa. La tradizione affida delle conoscenze e delle esperienze apprese nel passato a chi (sia utilizzandole che confutandole) ne farà tesoro e le utilizzerà per progredire per favorire il progresso.



La tradizione, il passato e la Storia sono anche trasmissione di conoscenze ed è proprio questa trasmissione questo passaggio che permette il progresso. Lo stesso Pharo per riproporre e rivitalizzare la “sociologia morale” utilizza autori “classici” come Durkheim e Weber che possono essere considerati, per alcuni aspetti come la tradizione della sociologia. Ma il nostro autore non riserve solo di “strumenti sociologici” ma, come abbiamo visto fa largo uso anche delle sue profonde conoscenze filosofiche, conoscenze che non sono riferibili solamente alla filosofia analitica dalla quale attinge spesso ma anche pensatori “tradizionali” rispetto alla filosofia. Quel suo continuo riferirsi alla razionalità a cercare i “fondamenti razionali” e logici devono non poco ad Aristotele (filosofo che peraltro Pharo cita spesso) ed al suo principio di non contraddizione. L’affermazione che fa Pharo quando dice che non sono i Lumi con le idee di razionalità e di progresso che portavano con sé che hanno fallito bensì il loro diniego è tendenzialmente vera anche se, a mio modestissimo parere, bisognerebbe sottolineare come certi germi di irrazionalità e di fallimento erano insiti anche dentro lo stesso illuminismo o almeno all’interno di certe sue derive. Gli atteggiamenti negativi nei confronti della tradizione e del passato possono portare a tagliare proprio quei legami che permettono la “trasmissione” di cultura e di conoscenze di cui si parlava precedentemente. Senza tradizione senza una “storia” che possa permettere di “registrare” e di “fare tesoro” delle esperienze si interrompe la trasmissione della conoscenza e del sapere e si rischia di “bloccare” il vero progresso, così come una razionalità scarna, povera e male interpretata rischia, paradossalmente di diventare “irrazionale”. Forse il peggior nemico del progresso è il “progressismo”. La rottura dei legami “verticali” rischia anche di rompere quelli “orizzontali” in quanto anche la tradizione può unire non solo “verticalmente” (ad esempio tra generazioni diverse) ma anche “orizzontalmente” in quanto può unire persone differenti (anche per cultura ed etnia) alle quali è affidato lo stesso patrimonio. Questi stessi rischi i

Lumi li hanno portati anche in una loro creazione: la “democrazia”<sup>3</sup> Già Alexis de Tocqueville nel suo famosissimo *“La democrazia in america”* affermava che “Non soltanto la democrazia fa dimenticare all’uomo i suoi avi, ma gli nasconde anche i suoi discendenti, lo separa dai suoi contemporanei e lo riconduce di continuo verso se stesso, minacciando infine di chiuderlo nella solitudine del suo stesso cuore (Tocqueville 1968, 520). Di fronte alla nascente ma già forte democrazia americana Tocquville vedeva già dei rischi legati sia all’individualismo sia al “potere assoluto” della maggioranza, un potere che, diceva sempre questo autore che neanche il sovrano più dispotico avrebbe potuto permettersi. Tocqueville non era ne antidemocratico ne reazionario ma vedeva solamente i rischi potenziali che la democrazia poteva portare con sé, e identificò gli antidoti per queste derive negative nelle “libere associazioni” (le uniche che, secondo lui, per utilizzare una terminologia pharoana, erano in grado di permettere un legame civile). Così come anche i Lumi e certo “progressismo” (“progressismo” non “progresso”) hanno avuto delle derive “irrazionaliste”. Lo scozzese Adam Ferguson, precursore della sociologia e filosofo utilitarista e morale affermò che il progresso tecnologico porta superstizione quanto ne porta l’ignoranza. Neanche Ferguson era un “reazionario” anzi, era illuminista ma anche lui aveva percepito le possibili derive “irrazionaliste” dei lumi. Quindi, anche se causa di progresso sia scientifico che morale, i Lumi, da soli e senza l’apporto di una tradizione, hanno spesso ottenuto risultati lontani dal progresso e dal miglioramento che essi stessi auspicavano.

Il mettere a paragone tre autori differenti e distanti tra loro (anche nel tempo) come Pharo, Girard e Schmitt, non è stato casuale. La scelta è stata fatta, oltre per le implicazioni sociologiche e scientifiche delle loro teorie. anche per il differente modo con cui questi autori si sono rapportati ai temi della “tradizione” e del “progresso”.

---

<sup>3</sup> Forse in questo caso potremmo definire la democrazia più che una creazione dei Lumi una riscoperta di un’eredità del mondo greco classico. Anche in questo caso il “progresso” è avvenuto grazie ad una “tradizione” che ha permesso una “trasmissione”. La democrazia classica era in ogni caso molto diversa da quella contemporanea che noi potremmo definire più correttamente da un punto di vista etimologico una “laocrazia”.

## Capitolo IV

### Le origini della società e dello Stato

#### 4.1.

Patrick Pharo: la civilizzazione prima della legge

Secondo Patrick Pharo, come si è già in parte visto fino da ora, la civilizzazione di un (gruppo umano (?)) (il legame civile?) viene prima della legge. (riprendere la teoria degli atti civili prima si forma il legame tra più persone e poi questo rapporto viene “normato”

4.2. “Il Nomos della terra”. Carl Schmitt e il diritto prima dello stato. Per Carl Schmitt viene prima il diritto e poi su questo si fonda lo stato. Per alcuni aspetti

questa posizione può sembrare antitetica a quella di Pharo ma non lo è totalmente (bisogna vedere se il “legame civile” viene messo prima del diritto oppure se si può identificare in qualche modo con l’origine dello stato (questo è da vedere bene))

Carl Schmitt è stato un giurista che ha esercitato le sue influenze anche nel campo delle scienze sociali. E’ stato un personaggio molto contestato anche a causa della sua particolare storia personale che lo ha visto aderire al Nazismo e passare indenne dagli anni convulsi della seconda guerra mondiale.

Tra i pensatori sostenitori del regime nazista, instaurato nel 1933, uno dei più importanti fu Carl Schmitt (1888-1985), teorico della politica e del diritto. Nato da famiglia cattolica in Renania, compiuti gli studi di legge, insegnò dopo la guerra nelle università di Greifswald e Bonn e nel 1928 ottenne la cattedra di Diritto nella scuola di specializzazione in amministrazione commerciale di Berlino, dove strinse amicizia con Jünger; nel 1933 si iscrisse al Partito nazionalsocialista, fu nominato consigliere di Stato prussiano e ottenne la cattedra di Diritto pubblico a Berlino. Dopo il massacro delle SA del 1934, egli si tenne un po' in disparte dal regime, in quanto il gruppo che faceva capo a Rosenberg non approvava il primato da lui accordato allo Stato rispetto al popolo e al partito. Egli difese, però, le leggi che nel 1935 sopprimevano i diritti civili degli ebrei e accentuò il suo antisemitismo, così come in seguito giustificherà e glorificherà la guerra e le vittorie di Hitler. Nel 1945 fu arrestato dagli alleati, venne internato in un campo e nel 1947 fu indiziato per crimini di guerra nel processo di Norimberga, dove si difese sostenendo che i suoi scritti erano soltanto analisi teoriche. Una volta rilasciato, si ritirò a vita privata a Plettemberg, sua città natale, dove trascorse i suoi ultimi anni di vita. In uno dei suoi primi scritti, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo* (1914), Schmitt muove una critica alla civiltà moderna, priva di anima e ossessionata dalla ricerca della sicurezza e del benessere materiale; egli non condivide, però, la concezione dell'austriaco Othmar Spann (1878-1950) di uno Stato organico,

articolato in corporazioni esprimenti la strutturazione gerarchica della società in ceti. L'esperienza dell'emanazione di leggi marziali durante la guerra fa maturare in lui l'idea che non sono scopi morali, ma i pericoli concreti a determinare l'azione dello Stato. In tutto il corso della sua opera, Schmitt si mantiene fedele al principio dell'obbedienza dovuta all'autorità legalmente costituita: il concetto centrale del suo pensiero è sempre quello di Stato, concepito come entità politica sovrana, con la quale si identifica il popolo. E' per questo che lo studio dello Stato non può essere affrontato in termini meramente formali, come pretendeva, ad esempio, Kelsen; bisogna, invece, partire dalle situazioni concrete, tenendo conto dei mutamenti politici e sociali; in questo senso Schmitt è favorevole all'utilizzazione di indagini sociologiche e di scienza politica nell'ambito della riflessione giuridica. Il problema essenziale consiste nel garantire la sicurezza dello Stato e la perseverazione dell'ordine costituzionale esistente: è per questo che il pensiero politico di Schmitt è conservatore e non rivoluzionario. Il momento fondamentale affiora nel caso in cui l'ordine e l'esistenza dello Stato sono messi in pericolo. Gli interrogativi diventano allora: entro quali limiti è lecito sospendere la legge costituzionale per fare fronte a tale pericolo e chi ha il potere di decidere questa sospensione? Ad essi, Schmitt, prova a rispondere attraverso vari scritti, in particolare con *La dittatura* (1921) e *Teologia politica* (1922). L'esperienza sovietica mostra che l'instaurazione di una dittatura può modificare l'ordine esistente e, quindi, essere rivoluzionaria; Schmitt distingue, invece, fra misure temporanee e leggi permanenti e considera lecita una dittatura soltanto in quanto misura temporanea ed eccezionale, volta a ristabilire l'ordine e la sicurezza e, quindi, a difendere la costituzione in vigore. Se, infatti, queste misure transitorie si trasformano in leggi, si dissolve lo Stato di diritto esistente. Ma chi decide che ci si trova in una condizione di eccezione, nella quale lo Stato è in pericolo e servono misure per contrastarlo? Le norme non possono decidere quando esiste questa situazione né sono in grado di affrontarla, prevedendo in anticipo le misure da

prendere di fronte a condizioni eccezionali e cangevoli; al massimo, la costituzione può indicare chi assume in questi casi l'autorità legale, cioè chi è sovrano e può dichiarare lo stato di eccezione e istituire la dittatura per risolvere la crisi. La conclusione a cui perviene l'analisi di Schmitt è, quindi, la tesi che la sovranità risiede in chi possiede l'autorità e il potere di decidere lo stato di eccezione. Il sistema politico non può fondersi soltanto su una norma giuridica fondamentale o su procedure tecniche di governo; è necessaria, invece, un'autorità che decida e garantisca la legalità. Queste decisioni non possono scaturire dalla discussione pubblica nel consesso parlamentare: la debolezza e l'instabilità dei governi, espressi da regime parlamentare nella repubblica di Weimar, appaiono a Schmitt una conferma della sua diagnosi. Senza un'autorità sovrana in grado di decidere che cos'è giusto in un caso particolare, esiste soltanto una lotta di gruppi, che combattono ognuno in nome della giustizia e dell'ordine. Questi appelli, come quelli ai diritti naturali alla ragione, sono soltanto mezzi con i quali questi gruppi giustificano la propria posizione e diffamano gli avversari. Fermamente convinto dell'inefficacia di fattori morali nella politica, Schmitt inclina sempre più verso una forma di realismo politico, ispirato anche al pensiero di Hobbes. Sullo sfondo c'è una concezione pessimistica della natura umana: la politica non sarebbe necessaria tra uomini buoni. Ogni teoria politica presuppone, secondo Schmitt, che l'uomo sia un essere pericoloso e che caratteristica fondamentale della politica sia l'inimicizia. In uno scritto del 1927, intitolato *Il concetto politico*, egli scorge nella distinzione amico-nemico la distinzione specifica: il politico rappresenta l'antagonismo più estremo. Il nemico non è colui con il quale si è in concorrenza sul piano economico o verso il quale si prova avversione e odio personale: nemico è solo quello pubblico, cosicché la distinzione amico-nemico indica solo " *l'estremo grado di intensità di un'associazione o dissociazione*". Nemico politico è l'altro, lo straniero, con il quale possono insorgere conflitti, ma questo non vuol dire che la sfera del politico coincida con la guerra: questa può essere una conseguenza

dell'inimicizia, ma non ne è né lo scopo né il contenuto, tanto è vero che in determinati casi può essere più "politico" evitarla. Lo Stato è l'entità politica decisiva, perché solo ad esso appartiene lo *jus belli* : solo esso può determinare il nemico, promuovere la guerra e richiedere ai suoi membri il sacrificio estremo. In quanto tale, lo Stato è superiore a ogni altra entità politica o sociale, cosicché classi o gruppi sociali antagonisti, partiti e associazioni possono esistere finché non mettono in pericolo l'ordine legale e politico stabilito. La funzione primaria dello Stato, dunque, non si esprime nel fare la guerra o nel controllare la vita privata dei cittadini, ma nello stabilire l'ordine e la sicurezza: in casi estremi, esso può decidere qual è il nemico interno, cioè dichiarare tale il gruppo che minaccia l'esistenza dello Stato stesso. Quando il contrasto interno amico-nemico si trasforma in un conflitto armato fra gruppi, allora lo Stato non è più l'entità politica decisiva e ne segue la guerra civile, nella quale ogni gruppo fa valere una propria distinzione amico-nemico. Un mondo da cui fosse esclusa la possibilità della guerra esterna o della guerra civile, sarebbe privo della distinzione amico-nemico e, quindi, della dimensione del "politico". Sulla base di questi presupposti, Schmitt affronta in vari scritti, come ad esempio la *Dottrina della costituzione* (1928), *Il custode della costituzione* (1931) e *Legalità e legittimità* (1932), il problema della costituzione . La costituzione è più di un insieme di leggi, in quanto determina la forma specifica dell'ordinamento politico, che può essere monarchico o democratico o comunista: nessuna costituzione, infatti, può essere neutrale rispetto ai principi e ai valori che essa rappresenta e che possono essere la democrazia o la proprietà privata o la libertà religiosa e così via. La costituzione dunque, non deriva da una normatività legale, ma dalla decisione politica di quelli che detengono il potere garantito costituzionalmente. La costituzione è inviolabile : neppure una maggioranza legale ha l'autorità per trasformarla in un nuovo tipo di ordinamento politico. Bisogna dunque che esista una forza neutrale al di sopra della molteplicità degli interessi antagonisti, la quale rappresenti la totalità del

popolo tedesco e sia custode e garante della costituzione: essa deve essere un'autorità politica, che Schmitt identifica con il presidente della repubblica, nominato direttamente dal popolo e, perciò, indipendente da deboli maggioranze parlamentari e dotato del potere di sciogliere il parlamento e di indire nuove elezioni. Una costituzione non deve mai offrire i mezzi legali per la propria distruzione, cosicché il concetto di uguale possibilità per i partiti politici di acquisire legalmente il potere ha senso soltanto se quei partiti accettano la legittimità della costituzione. Altrimenti un partito anticonstituzionale, una volta conquistato legalmente il potere attraverso libere elezioni, potrebbe usare la sua autorità legale per abbattere la costituzione. Se si vuole evitare questo, è necessario che al presidente spetti decidere quali gruppi o partiti politici non devono usufruire del principio dell'uguale possibilità di acquistare legalmente il potere; in tal modo, egli è il vero garante della costituzione. In opposizione a Kelsen, col quale fu in aperta polemica, Schmitt è convinto che la teoria del diritto come “norma” non sia una teoria davvero originaria, giacché il normativismo implica già l'esistenza di norme poste in essere da un'autorità, la quale secondo Schmitt impone le norme facendo valere la propria volontà sotto forma di decisione (di qui il termine “decisionismo”, così caro a Schmitt). Per Schmitt, il punto di forza del decisionismo risiede nell'essere il momento di congiuntura tra l'elemento giuridico e quello politico, tra la volontà che pone ordine al caos e la ragione giuridica che conferisce una forma a tale ordine. Quest'ultimo è il prodotto di un'energia che mette ordine e che poi si cristallizza in una forma. L'esempio classico del decisionismo che Schmitt adduce è quello di Thomas Hobbes, autore nel quale il passaggio dal caos all'ordine è lampante, e vi è una teorizzazione della sovranità, di quella nozione centrale nella dottrina moderna dello Stato da Jean Bodin in avanti. La nozione di sovranità è cardinale per il decisionismo, giacché nulla più di essa mette in luce il carattere originario del decisionismo, l'idea che la legge scaturisca dalla decisione. Nel suo già citato scritto intitolato *Teologia politica*,



Schmitt dà una definizione di sovranità destinata a godere di grande fortuna: “sovrano è chi decide sullo stato di eccezione”. In quest’ottica, la sovranità non è soltanto la *summa potestas* che si esercita in condizioni normali, ma è un potere originario, è il momento nel quale si rivela la vera origine del potere. Nello stato d’eccezione, vale a dire nel conflitto (in caso di minaccia dall’esterno o in caso di guerra civile all’interno dello Stato), quando cioè si prospetta la minaccia di sopravvivenza per il collettivo, diventa possibile identificare chi è il sovrano, colui il quale decide sullo stato di eccezione. Il sovrano è colui il quale identifica i soggetti che connotano tale stato di eccezione e prende posizione a favore dell’uno e contro l’altro: in altri termini, egli sceglie chi è amico e chi è nemico. Infatti, come abbiamo visto, a partire dal saggio su *Il concetto del politico* Schmitt è convinto che l’essenza del politico – in netta polemica col positivismo giuridico, per il quale il politico è definito in base al concetto di Stato, poi a sua volta definito in base al concetto di politico, in un circolo vizioso perverso – stia nella possibilità di distinguere tra chi è amico e chi è nemico. Lo Stato organizza gli amici e li attrezza in maniera adeguata per affrontare la minaccia proveniente dai nemici: ben si capisce, allora, come sovrano sia chi decide su chi è amico e chi è nemico. Tutte le decisioni politiche avvengono in questa maniera: la decisione come tipo originario fonda sempre un ordine a partire da una minaccia che ha una valenza intrinsecamente politica. La decisione del sovrano avviene sempre in uno stato di eccezione: e Schmitt rileva come il normativismo alla Kelsen funzioni soltanto là dove c’è già una normalità dei rapporti e il conflitto è stato risolto; infatti, non è la norma a creare la normalità, ma, piuttosto, è la normalità a rendere possibile l’attuarsi della norma. La normalità è prodotta dalla decisione sovrana, che instaura l’ordine: e, a sua volta, la decisione presuppone un’organizzazione concreta di potere, un’istituzione. Per Schmitt, la costituzione non è un mero insieme di leggi costituzionali, che necessitano di un ordine sovrano per diventare attive. Anche sul piano dell’arena internazionale, regnano le decisioni, le quali sono decisioni di

guerra, giacché si decide sempre su chi è amico e chi è nemico. Il nemico in questione, spiega Schmitt, non è mai il “nemico personale” (*inimicus*), ma sempre il “nemico pubblico” (*hostis*): mentre il primo, secondo l’insegnamento dei Vangeli, dev’essere amato, il secondo deve essere combattuto. Schmitt chiarisce a più riprese come il sovrano non sia altro che una secolarizzazione del Dio cristiano: infatti, come Dio crea il mondo *ex nihilo* sulla base della sua volontà (e non della ragione), così il sovrano crea dal nulla l’ordine giuridico, prendendo una decisione che scaturisce dalla volontà e non dalla ragione. È in questo senso che Schmitt parla, in *Teologia politica*, del “Dio onnipotente che è divenuto l’onnipotente legislatore”. Come diceva Hobbes, il primo decisionista della storia, “*auctoritas, non veritas, facit legem*”. Nel 1933 il Partito nazionalsocialista giunse al potere e la vecchia costituzione fu eliminata; Schmitt accettò il nuovo regime come legittimo e celebrò la figura di Hitler in quanto Führer, capo e guida della nazione, responsabile di tutte le decisioni. Le sue indagini si concentrarono allora soprattutto su questioni di diritto e di politica internazionale. In opposizione alle pretese universalistiche delle democrazie occidentali e del bolscevismo, egli riprese da Hitler la nozione di spazio vitale, che consentiva di giustificare l’espansionismo militaristico della Germania. A questi temi di diritto internazionale dedicò, in particolare, l’opera *Terra e mare* (1942) e, nel dopoguerra, *Il nomos della terra internazionale dello Jus publicum europaeum* (1950). Nell’età moderna il diritto pubblico europeo, agli occhi di Schmitt, è ormai sulla via del tramonto, in quanto ha perso il suo centro di riferimento, costituito dalla terra in opposizione al mare. L’Inghilterra, conquistando le terre del nuovo mondo, si è affermata come potenza marittima e imperiale: essa è il Leviatano, che si oppone alla potenza terrestre (Behemoth) rappresentata dagli Stati continentali, fondati sull’identità collettiva della nazione e sulla difesa della patria e dell’integrità territoriale. Nell’affermazione di questo impero marittimo mondiale si nasconde, secondo Schmitt, il germe della rovina, perché conduce alla trasformazione del diritto fra

gli Stati in diritto privato internazionale, cioè in diritto commerciale, e introduce una forma di moralismo universalistico, politicamente pericoloso, perché fa appello al concetto discriminatorio di guerra giusta. Questo vuol dire che sta giungendo alla fine, secondo Schmitt, l'epoca della statualità e, con il concetto di Stato, si dissolvono le distinzioni fra diritto pubblico e diritto privato e fra diritto statale e interstatale. Ma con il venir meno del freno della statualità, cadono le barriere fraposte dalla hobbesiana guerra di tutti contro tutti. La guerra moderna, dice Schmitt, in *Teoria del partigiano* (1963), è una guerra partigiana, cioè ha la sua radice nelle ideologie e non trova più limiti nello Stato, anzi si radica all'interno dello Stato e della società. Il partigiano, infatti, non difende la terra da un'occupazione, ma conduce una lotta in nome di una propria verità ideologica in tal modo, egli sostituisce al nemico pubblico un nuovo nemico privato e regredisce, pertanto, alla barbarie. Questa crisi della politicità è in rapporto, secondo Schmitt, con il predominio dell'economia e della tecnica nel mondo contemporaneo, dove lo Stato si trova ridotto ad assolvere una semplice funzione puramente burocratica e organizzativa, al servizio del dominio economico sull'uomo. In tal modo anche il pensiero di Schmitt si conclude con una critica alla modernità, in sintonia con pensatori ai quali si sentiva vicino, come, ad esempio, Jünger e Heidegger.

4.3. “Il capro espiatorio”. René Girard e il sacrificio originario alla base della società.

(mettere violenza e sacro?). I segni della vittima (la violenza è strumentale al sacro, ma questa non è una teoria della violenza.

Girard ritiene che l'azione sacrificale sia necessariamente 'misteriosa', sottoposta cioè ad un misconoscimento: i fedeli non conoscono e nemmeno devono conoscere il ruolo che nei sacrifici è svolto dalla *violenza*. Si rivela perciò necessario, come primo passo, "ritrovare i rapporti conflittuali che il sacrificio e la sua teologia dissimulano"(cit). Girard propone un'interpretazione del sacrificio come "violenza di ricambio": cita gli antropologi Lienhardt e Turner che, a seguito di ricerche sul campo, riconoscono nel sacrificio "una vera e propria operazione di *transfert* collettivo che si effettua a spese della vittima e che investe le tensioni interne"(cit). Per delineare tale rapporto sacrificio/violenza lo studioso francese introduce il fondamentale concetto di *vittima sostitutiva*: poiché per spiegare il sacrificio sia le osservazioni fatte sul campo sia la riflessione teorica inducono a rifarsi all'ipotesi della sostituzione sacrificale che ha lo scopo di "ingannare la violenza"(cit), Girard si chiede se "il sacrificio rituale non sia fondato su una sostituzione" per allontanare la violenza "da certi esseri che si cerca di proteggere" (cit). Alcuni sistemi rituali sostituiscono gli esseri umani minacciati dalla violenza con animali, altri sistemi li sostituiscono invece con altri esseri umani giacché "in fondo non c'è nessuna differenza essenziale tra sacrificio umano e sacrificio animale"(cit). Per avvalorare la tesi della sostituzione uomo-animale Girard cita come esempio la religione dei Nuer e dei Dinka; per quella della sostituzione uomo-uomo cita invece la Grecia del V secolo e riporta la *Medea* di Euripide. Una volta poste le vittime umane e quelle animali sullo stesso piano chiaramente vanno poi ricercati i criteri in base ai quali si effettua la scelta di una qualsiasi vittima. Emerge che tutte le vittime "devono somigliare a coloro che esse sostituiscono" (cit) e vanno scelte in base ai criteri di "piena appartenenza alla società" e di "vendetta". A questo secondo principio Girard dedica ampio spazio e giunge a definire il sacrificio come "una violenza senza rischio di vendetta", in quanto dalla documentazione analizzata ricava che si usano sempre persone o animali 'non vendicabili'.

La *vendetta* costituisce una minaccia insopprimibile, è "un processo infinito, interminabile". Girard classifica in tre categorie tutti i mezzi messi in atto dagli uomini per proteggersi da una vendetta interminabile: i mezzi preventivi, gli impedimenti alla vendetta, il sistema giudiziario. Tutti codesti procedimenti, che permettono agli uomini di moderare la loro violenza, presentano delle analogie: in quanto nessuno di loro è estraneo alla violenza si può riconoscere "l'identità positiva della vendetta, del sacrificio e della penalità giudiziaria" (cit). Finché non si crea un organismo che possa sostituirsi alla parte lesa e riservarsi la vendetta sussiste però "il pericolo di una *escalation* interminabile". Nei popoli primitivi, per i quali non esiste un sistema giudiziario, è il sacrificio ad aiutare a tenere a bada la vendetta: il sacrificio è perciò, nella lotta contro la violenza, uno strumento di prevenzione che "polarizza le tendenze aggressive su vittime reali o ideali, animate o inanimate, mai suscettibili comunque di essere vendicate"(cit). In queste società l'accento cade sulla prevenzione poiché i mali che la violenza rischia di scatenare sono molto grandi e i rimedi aleatori: e la sfera del preventivo è anzitutto quella religiosa. Il religioso mira sempre a placare la violenza e ad impedirle di scatenarsi; e poiché la prevenzione religiosa spesso può assumere un carattere violento, Girard conclude che violenza e sacro sono inseparabili (n). Ma il sacrificio come prevenzione della violenza decade là ove si istituisce un sistema giudiziario anche se, chiaramente, può venir praticato ancora a lungo ma allo stato di forma pressoché vuota. Girard sottolinea che generalmente noi incontriamo il sacrificio a questo stadio e di conseguenza riteniamo che le istituzioni religiose non abbiano alcuna funzione reale: "poiché minimizziamo il pericolo della vendetta noi non sappiamo a che cosa possa servire il sacrificio"(cit), non riusciamo cioè a conoscerne la funzione. Solo quando l'intervento di un'autorità giudiziaria diventa costrittivo gli uomini si liberano dal tremendo dovere della vendetta, anche se nel sistema penale in realtà non vi è alcun principio di giustizia che differisca da quello di vendetta. Il sistema giudiziario riesce a razionalizzare, a suddividere, a limitare,

a manipolare la vendetta, senza pericolo: non esita mai a colpire in pieno la violenza perché su di essa possiede un monopolio assoluto. Ma poi, nel suo sviluppo, l'intervento giudiziario perde il carattere di "terribile urgenza" e se il suo significato rimane lo stesso può però offuscarsi e persino scomparire del tutto: in realtà il sistema funziona meglio se si perde coscienza della sua funzione. Poiché esigiamo un rapporto diretto tra la colpevolezza e la punizione noi crediamo di cogliere una verità che sfugge ai primitivi, mentre siamo invece noi a non comprendere la minaccia, molto reale nel mondo primitivo, della *escalation* della vendetta (n). Una società primitiva, che è esposta ad un tale aumento progressivo della vendetta, si vede costretta ad adottare nei confronti di questa violenza certi atteggiamenti per noi incomprensibili: e di qui il grande valore del sacrificio. Il rituale ha pertanto la funzione di purificare la violenza, cioè di ingannarla e di dissiparla su vittime che non rischiano di essere vendicate (n). Sul piano della violenza troviamo l'identità del male e del rimedio: ma gli uomini non riescono a comprendere tale dualità, hanno bisogno di distinguere la buona violenza da quella cattiva, vogliono ripetere senza tregua la prima per eliminare la seconda. Pertanto per essere efficace la violenza sacrificale deve assomigliare il più possibile alla violenza non sacrificale.

**.La crisi sacrificale in Girard** Il sacrificio esige perciò che vi sia un'apparenza di continuità tra la vittima realmente immolata e gli altri esseri umani a cui tale vittima viene sostituita. Talvolta si assiste però al *rovesciamento catastrofico del sacrificio*: ad esempio, il vero tema della *Follia di Eracle* di Euripide - dove Eracle in un momento di follia mentre offre un sacrificio uccide la sua prima moglie Megara ed i figli - è il fallimento di un sacrificio, è la violenza sacrificale che prende una brutta piega. Il sacrificio attira la violenza sulla vittima e poi la lascia spandersi tutt'attorno: il sacrificio allora non è più atto a svolgere il proprio compito, ma ingrossa il torrente della violenza impura senza riuscire nemmeno più a canalizzarla. Anche nelle *Trachinie* di Sofocle, nell'episodio della tunica di

Nesso inviata alla giovane Iole da Deianira per riconquistare l'amore del marito Eracle, la violenza si scatena contro quegli stessi esseri che il sacrificio avrebbe dovuto proteggere. In entrambe le opere un'impurità particolare è legata al guerriero che rientra nella città, ebbro ancora delle carneficine alle quali ha da poco partecipato: il guerriero che torna a casa rischia di portare la violenza di cui è impregnato all'interno della comunità. Non sono le differenze, ma è la loro perdita a provocare una rivalità e una lotta incontrollabili tra gli uomini di una stessa società. La crisi sacrificale, ossia la perdita del sacrificio, si definisce come *crisi delle differenze*, cioè dell'ordine culturale (che non è che un sistema organizzato di differenze) nel suo insieme. Una volta perduta tale differenza si perde pure quella fra violenza impura e violenza purificatrice e allora non esiste più purificazione possibile e la violenza impura, che è contagiosa, si diffonde nella comunità. Anche la tragedia, che si radica in una crisi del rituale e di tutte le differenze, parla quindi della distruzione dell'ordine culturale. Essa può aiutarci nella comprensione di tale crisi e di tutti i problemi, da essa inseparabili, della religione primitiva che ha sempre l'unico scopo di impedire il ritorno della violenza reciproca: la tragedia fornisce dunque una via di accesso privilegiata ai grandi problemi dell'etnologia religiosa (n). Contrariamente a quanto accade nel pensiero moderno, per il pensiero primitivo l'assimilazione della violenza alla non-differenziazione è un fatto immediatamente evidente. Girard analizza uno dei fenomeni religiosi più spettacolari sul piano dell'etnologia religiosa: il fatto che in numerose società primitive i gemelli ispirano uno straordinario terrore<sup>30</sup>. Ma non c'è da stupirsi che i gemelli facciano paura, poiché essi sembrano annunciare la violenza indifferenziata, cioè il pericolo maggiore per qualunque società primitiva. Anche gli esempi mitologici, letterari, storici, sono quasi tutti esempi di conflitto: la presenza di fratelli nemici in certi miti greci e nelle tragedie ci suggerisce una presenza costante della crisi sacrificale riportata con unico stesso meccanismo simbolico(N). Girard, che considera i miti come delle riletture a ritroso fatte a

partire dall'ordine culturale nato dalla crisi, ritiene che nei miti le tracce della crisi sacrificale siano però più difficilmente decifrabili che nella tragedia. In essa, spiegazione sempre parziale dei motivi mitici, il poeta fa invece rinascere la reciprocità violenta: tutto diventa antagonismo nel tentativo di riequilibrare ciò che il mito rende squilibrato. La tragedia, diffondendo e moltiplicando la violenza all'infinito, riconduce tutti i rapporti umani all'unità di uno stesso antagonismo tragico, tendendo così a dissolvere i temi del mito nella loro violenza originaria: la tragedia è strettamente legata alla violenza, è "figlia della crisi sacrificale"(N).

***La vittima espiatoria per Girard*** Alla violenza va riconosciuto un carattere mimetico di intensità tale che la violenza non potrebbe morire da sé una volta innestata nella comunità. Gli uomini tendono a convincersi che uno solo di loro è responsabile di tutta la *mimesis* violenta, che in lui si trova la macchia che li contamina tutti: distruggendo la vittima espiatoria gli uomini crederanno allora possibile sbarazzarsi del loro male ed effettivamente se ne libereranno poiché tra loro non ci sarà più la violenza fascinatrice. Girard ritiene che noi moderni concediamo invece solo un'importanza minima al meccanismo della vittima espiatoria, poiché essa dissimula agli uomini la verità della loro violenza<sup>38</sup>; egli sente la violenza come qualcosa di 'comunicabile'. Per guarire la città bisogna identificare ed allontanare l'essere impuro la cui presenza contamina tutta la città: è cioè necessario che tutti si mettano d'accordo sull'identità di un unico colpevole e sono il parricidio e l'incesto a procurare alla comunità ciò di cui essa ha bisogno per cancellare la crisi sacrificale.

La funzione del sacrificio descritta da Girard richiede "il fondamento della vittima espiatoria, ossia dell'unanimità violenta; nel sacrificio rituale la vittima realmente immolata svia la violenza dai suoi oggetti naturali che si trovano all'interno della comunità. Ma a chi è sostituita questa vittima?" (n). *La vittima rituale* non è mai sostituita né a un membro della comunità né alla comunità intera, ma viene sempre



sostituita alla vittima espiatoria. Poiché tale vittima viene sostituita a tutti i membri della comunità, la sostituzione sacrificale svolge proprio il ruolo che già le è stato attribuito: tramite la vittima espiatoria protegge tutti i membri della comunità dalle loro rispettive violenze. La violenza originaria è unica e spontanea, mentre i sacrifici rituali sono invece molteplici e ripetuti. Il sacrificio rituale è pertanto fondato su una duplice sostituzione: la prima, che non si scorge mai, è la sostituzione di tutti i membri della comunità a uno solo e poggia sul meccanismo della vittima espiatoria; la seconda, la sola propriamente rituale, si sovrappone alla prima e sostituisce alla vittima originaria una vittima appartenente a una categoria sacrificale. Va messo in evidenza che la vittima espiatoria è interna alla comunità mentre la vittima rituale è esterna. Riconosciamo infine il carattere fondamentale mimetico del sacrificio rispetto alla violenza fondatrice(n): la violenza, per conservare la sua efficacia, deve affascinare e perciò nel rito la violenza reale persiste ancora, anche se esso è essenzialmente orientato verso l'ordine e la pace. Persino i riti più violenti mirano realmente a scacciare la violenza, in quanto se i riti sono violenti si tratta sempre di mettere in atto una violenza minore a baluardo di una violenza peggiore; i riti cercano sempre di riallacciarsi alla pace più grande che la comunità conosca, quella che dopo l'uccisione risulta dall'unanimità attorno alla vittima. Il rito è possibile perché gli uomini fanno sempre una differenza entro la violenza: il rito elegge una certa forma di violenza come 'buona' e necessaria all'unità della comunità, contrapposta ad un'altra violenza che rimane 'cattiva' perché resta assimilata alla cattiva reciprocità.

***La ripetizione rituale per Girard.*** Analizzando il fenomeno religioso Girard si imbatte continuamente in due fondamentali componenti, il mito e il rito, delle quali è importante riuscire a conoscere il rapporto che le lega. Due sono le tesi che gli studiosi contrappongono: una riconduce il rituale al mito, l'altra riconduce il mito al rituale. L'ipotesi storico-genetica secondo cui "il mito dipende dal rito" o, più ampiamente, i miti sono intimamente associati ai rituali, ove si

tende chiaramente a privilegiare il rito nei confronti del mito, è stata abbozzata da Robertson Smith (cit) ed ottiene poi ampi consensi quando viene accettata dal Frazer e assunta come presupposto fondamentale del *Ramo d'oro* (cit). A favore di questa teoria si schierano poi classicisti, storici delle religioni del vicino Oriente e antropologi(n). A proposito di questo rapporto mito-rito Girard riporta la tesi di Hubert e Mauss che "riconduce al rituale non solo i miti e gli dèi ma, in Grecia, anche la tragedia e le altre forme culturali"(cit). Il sacrificio appare quindi a Hubert e Mauss (cit) come l'origine di tutto il religioso, per cui i due antropologi non ritengono necessario interessarsi né dell'origine né della funzione del sacrificio. Si dedicano invece alla descrizione sistematica dei sacrifici dalla quale emerge che la somiglianza dei riti nelle diverse culture che praticano il sacrificio è stupefacente e che le variazioni da cultura a cultura non sono mai sufficienti per compromettere la specificità del fenomeno. Girard critica quella che definisce come 'posizione rinunciataria' dei contemporanei che accettano la tendenza prefigurata da Hubert e Mauss di descrivere il sacrificio al di fuori di ogni cultura particolare, come se si trattasse di una specie di tecnica(n) e non si preoccupano più né di riferire il rituale al mito né il mito al rituale. Girard rimpiange la curiosità dei predecessori perché "non basta dichiarare formalmente inesistenti certi problemi con una benedizione puramente 'simbolica', per insediarsi, senza incontrare opposizioni, nella scienza. La scienza non è una soluzione di ripiego rispetto alle ambizioni della filosofia, una saggia rassegnazione. E' un'altra maniera di soddisfare quelle ambizioni"(n). Si rallegra invece del fatto che di tanto in tanto si levi però una voce, cita ad esempio quella di Jensen, a ricordare la stranezza di un'istituzione quale il sacrificio, dal momento che "ci saranno volute esperienze particolarmente sconvolgenti per portare l'uomo a introdurre nella sua vita atti tanto crudeli. Quali ne furono i motivi? ... Il pensiero mitico ritorna sempre a ciò che è accaduto *la prima volta*, all'atto creatore, ritenendo a giusto titolo che è quello a fornire su un dato fatto la testimonianza più viva" (cit).

Allontanandosi dalla 'rinuncia' di Mauss e avvicinandosi a Jensen nel ritenere importante stabilire ciò che è accaduto la prima volta, Girard approfitta per specificare ulteriormente la sua tesi fondamentale. Innanzitutto crede che a questo punto sia obbligatorio chiedersi se "*la prima volta* non sia realmente accaduto qualcosa di decisivo. Bisogna ricominciare a porre le domande tradizionali in un quadro rinnovato dal rigore metodologico dei nostri tempi" (cit). Se esiste un'origine reale che i miti non smettono di rammentare e che i rituali non smettono di commemorare, deve trattarsi di un evento che ha fatto sugli uomini un'impressione che, sebbene sia cancellabile dal momento che essi finiscono per dimenticarla, è tuttavia molto forte. La molteplicità delle "commemorazioni rituali che consistono in una condanna a morte fa pensare che l'evento originario sia di norma un'uccisione"(cit). Un pò ovunque si ritrovano tracce della tesi che fa del rituale l'imitazione e la ripetizione di una violenza unanime e in realtà basta porla in evidenza per chiarire nelle forme rituali e mitiche certe analogie che passano spesso inosservate: spicca ad esempio che in uno straordinario numero di sacrifici deve essere soddisfatta l'esigenza di partecipazione collettiva, perlomeno sotto forma simbolica. La soluzione proposta da Girard è, ancora una volta, rintracciabile nella crisi sacrificale e nel meccanismo della vittima espiatoria. E' a questo punto che si presenta nuovamente allo studioso francese l'occasione di delineare ancora più chiaramente la sua posizione funzionalista: benché il religioso sia l'unica istituzione sociale di cui la scienza non sia mai riuscita ad individuare l'autentica funzione, egli identifica *la funzione del religioso nel perpetuare o nel rinnovare gli effetti del meccanismo della vittima espiatoria, ossia nel mantenere la violenza fuori dalla comunità*. Girard pensa che la violenza contro la vittima espiatoria potrebbe essere fondatrice nel senso che, ponendo fine al circolo vizioso della violenza, avvia un altro circolo vizioso, quello del sacrificio rituale, che potrebbe essere proprio quello dell'intera cultura. Tutti i miti d'origine che si rifanno all'uccisione di una creatura mitica affermano, anche se non apertamente,

che la violenza fondatrice costituisce realmente l'origine di tutto ciò che gli uomini tendono maggiormente a preservare: è una violenza dunque ad essere indicata come la fondatrice dell'ordine culturale. L'individuazione del meccanismo della vittima espiatoria permette di comprendere che i sacrificatori mirano allo scopo di riprodurre il più esattamente possibile il modello di una crisi anteriore che si è risolta grazie al meccanismo della vittima espiatoria. Tutti i pericoli che minacciano la comunità vengono assimilati alla crisi sacrificale, il pericolo più terribile che possa affrontare una società. "Il rito è la ripetizione di un primo linciaggio spontaneo che ha riportato l'ordine nella comunità perchè ha ricreato contro la vittima espiatoria e attorno ad essa l'unità perduta nella violenza reciproca" (cit).

Dunque Girard individua uno speciale rapporto fra rito e mito, un rapporto in funzione del quale l'azione rituale è interpretata come ripetizione, rinnovamento, ricostituzione di un modello prototipico. L'atto sacrificale diventa ripetizione rituale di sacrificio: in tal senso il rituale sacrificale di tipo ripetitivo potrebbe rientrare nei riti di rifondazione di beni ed istituti culturali, nella misura in cui il sacrificio costituisce un istituto che conserva e garantisce una struttura culturale. E' invece del tutto assente l'aspetto del ricordo, della commemorazione, della memoria: è costante l'oblio dei meccanismi costitutivi del sacro, nascosti dalla testualità mitica e dai comportamenti sacralizzati. I testi mitico-religiosi, i racconti delle gesta eroiche dei fondatori, i riti studiati dall'etnologia, sono l'ambito in cui la verità nascosta del meccanismo fondatore è presente ma non del tutto chiara, poiché viene occultata dalla necessità stessa del suo funzionamento. Il polarizzarsi della violenza collettiva su una vittima espiatoria<sup>68</sup> dà vita ad un sistema di rappresentazione articolato in miti e riti con strategie che saranno poi prolungate anche nel lavoro e nella scienza. "La 'rottura epistemologica' ci permette di non riconoscere nel rito il nostro educatore di sempre, il primo e fondamentale modo d'esplorazione e di trasformazione del reale" (cit). Se il meccanismo della vittima

vuole avere successo deve dissimularsi: la verità del capro espiatorio (la sua innocenza) è sovversiva in quanto presenta l'inerte e dilacerato corpo della vittima come mezzo per attuare la riconciliazione del gruppo sociale.

### **L'eredità di E. Durkheim in Girard**

Nell'approccio al fenomeno religioso Girard è debitore della tradizione dell'indirizzo sociologico francese che difficilmente può venir separato da E. Durkheim, orientato ad una 'spiegazione' del religioso entro il quadro sociale. Ecco in breve i punti di contatto e di distacco.

La fondazione positivista delle scienze sociali operata da Durkheim ha influenzato profondamente una delle più importanti tradizioni della sociologia contemporanea. Il presupposto principale da cui Durkheim parte consiste nella convinzione che, ontologicamente, i fatti sociali sono 'cose' e quindi simili ai fatti naturali, per cui il mondo sociale presenta un'oggettività che può venir indagata col metodo scientifico. Postulando tale 'oggettività' Durkheim è convinto che si possono scoprire gli effettivi processi della società e che, in tale compito, lo scienziato sociale deve descrivere i fatti sociali e le loro reciproche relazioni come se gli fossero estranei, ossia eliminando tutto ciò che possa inerire alla propria soggettività. Pertanto l'attività scientifica che ha per oggetto la società si presenta come indipendente dalla società stessa e tale indipendenza è il presupposto fondamentale per individuare le leggi della società. Questa è anche la posizione di Girard che con la sua 'nuova' teoria sul religioso ritiene di essere in grado di proporre una 'spiegazione' oggettiva e può pertanto essere accostata ad un tentativo complesso di critica della ideologia 'religiosa' nello studio dei fenomeni religiosi.

Un altro aspetto dell'eredità durkheimiana in Girard. Durkheim ha affermato che la sociologia è una scienza dello stesso tipo delle altre, il cui fine ultimo è la scoperta di relazioni generali fra i fenomeni: questa capacità di non dissociare il lavoro

pratico da quello teorico, di mettere l'osservazione al servizio della spiegazione, è il frutto più prezioso dell' 'origine filosofica' della sociologia francese. Kroeber aveva attribuito all'origine filosofica della sociologia francese la sua ripugnanza alla ricerca sul terreno e le aveva rimproverato di basarsi su concetti falsamente generali, come quello di 'dono' o di 'sacrificio', in realtà attinti dal senso comune. Quando Kroeber paragona Mauss che utilizza concetti come 'dono' o 'sacrificio' ad un fisico che si accontenti di nozioni della vita quotidiana come 'piatto' o 'rotondo', intende porre in discussione la legittimità stessa delle scienze unane a compiere generalizzazioni che non siano storicamente limitate. Se non ci si potesse svincolare dal particolarismo della storia culturale per formulare ipotesi su questioni generali, se non si potesse leggere anche in un solo caso, benché ben scelto e significativo, una risposta capace di assumere valore universale, allora la grande ambizione di un'analisi delle società alla ricerca di elementi nascosti e fondamentali che sono costitutivi dei fenomeni verrebbe a cadere. La sociologia di Durkheim indica una via verso una scienza che aspiri a leggi universali, tra il vuoto genericismo della filosofia sociale ed il rinunciatario particolarismo della storia culturale. Sembra che Girard tenti di conciliare l'aspirazione di Durkheim alla sociologia come scienza con la prudenza critica rivolta contro tutte le generalizzazioni non documentabili: solo le conoscenze accumulate dagli etnografi possono offrire una solida base documentaria su cui verificare ogni possibile ipotesi e realizzare la costituzione di una scienza sociale che in Durkheim si era rivelata come un fecondo auspicio. In Girard emergono molte spie dell'intenso dialogo promosso fra sociologia e antropologia culturale: si trova ad esempio confermato più volte l'interesse per l'organizzazione sociale e per i sistemi di parentela (cit). Questi pochi esempi bastano per mostrare la ricchezza delle problematiche che confluiscono nella formazione del pensiero di Girard e per sottolineare la tendenza a fondere un'attenzione al particolare con ipotesi esplicative di carattere generale, che mostrano quanto grande sia il debito di Girard

verso la sociologia francese, soprattutto verso la maggiore disponibilità di quest'ultima per il momento della teoria in quanto tale.

Il ruolo riconosciuto alla sociologia di Durkheim non impedisce a Girard di prendere però le distanze dal sociologo francese soprattutto su due punti fondamentali: in primo luogo, tiene distinte la ricerca delle origini da quella delle funzioni, il punto di vista storico da quello logico; in secondo luogo, non contrappone l'individuo alla società, l'approccio psicologico a quello sociologico.

Quanto alla distinzione *origine/funzione*, essa non è affatto assente in Durkheim (n), ma è vista alla luce di un rapporto di complementarità tra i due concetti, dato che l'individuazione delle funzioni mira solo a ribadire quanto già messo in luce dall'analisi genetica. Se è vero che solo nella struttura interna di una società si trovano le cause degli altri fatti sociali è anche vero che gli elementi di tale struttura ed i loro rapporti si rivelano unicamente ad un'analisi genetica che ne ricostruisca il processo di formazione, che si basa sull'evoluzione sociale che in Durkheim non è però né rettilinea né mossa dalla tendenza ad uno scopo, ma è invece retta da cause meccaniche. Per quanto riguarda il fenomeno religioso nella teoria sociologica di Durkheim non interessa scoprirne l'origine storica, ma piuttosto "le cause sempre presenti da cui dipendono le forme essenziali del pensiero e della prassi religiosa" (cit): l'intento del sociologo francese è di individuare la causa in assoluto astraendo da ogni contingenza storica e pertanto egli preferisce decidere del valore e del significato della religione in quanto tale piuttosto che della sua origine storica. Invece Girard, benché ne veda un legame, tiene separate l'origine e la funzione del sacrificio: riguardo alla prima ritiene sia necessario rifarsi a "quanto è accaduto la prima volta" (cit). Riguardo la seconda Girard individua una funzione reale del sacrificio che si propone a livello dell'intera collettività in quanto "è l'intera comunità che il sacrificio protegge dalla sua stessa violenza"(cit): peculiare del sacrificio è pertanto la funzione di "placare

le violenze intestine, d'impedire lo scoppio dei conflitti" (cit). Il sacrificio, comportamento definito in un insieme collettivo, ha pertanto preso in Girard consistenza sociale e culturale: gli attribuisce una natura riducibile alla vita sociale e utile al suo progresso in base ad una documentazione etnografica. Dunque, riguardo al rapporto origine/funzione, la separazione tra punto di vista logico e punto di vista storico, non reperibile in Durkheim, denuncia l'influenza su Girard di molteplici fonti quali gli antropologi Malinowski e Radcliffe-Brown.

Più complesso è il problema relativo al rapporto *individuo/società*, perché implica una discussione sulla natura dei fatti sociali. Ad esempio, Durkheim spiega la proibizione dell'incesto interpretando quella che in certe popolazioni, ma non in tutte, può essere stata l'origine di tale proibizione come la funzione universale e permanente in virtù della quale essa si perpetua. Inoltre, stabilendo una contrapposizione tra il carattere non intenzionale dei processi collettivi di evoluzione sociale e la intenzionalità dell'agire individuale, non tiene conto del fatto che non tutti i processi psichici sono anche coscienti e che proprio a livello inconscio gli psicoanalisti e i linguisti hanno reperito dei sistemi che sono da un lato collettivi e retti da leggi come quelli che i sociologi pretendono di ritrovare nei fatti sociali e dall'altro orientati ad uno scopo come quelli che gli psicologi ricostruiscono nelle personalità degli individui. Se nel pensiero durkheimiano la soluzione data non è univoca, rimane però costante la tesi che la sociologia si occupa di quella classe di fatti che risultano dall'associazione degli individui: concessi alla psicologia i fatti riconducibili agli individui in quanto individui, restano sempre dei modi di essere che sono irriducibili agli individui in quanto singoli, ma sono risultanti esclusivamente dal fatto che essi sono associati e costituiscono un'unità di nuovo genere. Sia nella sociologia religiosa sia nella sociologia della conoscenza, la spiegazione sociologica riconduce sempre i fatti umani al modo di essere dei raggruppamenti di individui. Non stupisce dunque che Durkheim abbia progressivamente accentuato l'importanza del concetto di



'coscienza collettiva' ed abbia spostato il suo interesse verso le società primitive ricche di una maggiore effervescenza di sentimenti collettivi. Per Durkheim maturo la società non è tanto una associazione di individui quanto di coscienze individuali da cui risulta una sorta di ipercoscienza, mentre lo stesso ambiente sociale viene inteso come fatto essenzialmente di idee, valori, abitudini e tendenze comuni. L'accento passa dalla morfologia alla fisiologia sociale, dalla struttura sociale alle rappresentazioni collettive: la sociologia è sempre più una sorta di psicologia collettiva. Nel suo pensiero passando da *La divisione del lavoro sociale* a *Le forme elementari della vita religiosa* la soluzione varia: si accentuano tendenze che portano la sociologia religiosa a diventare, e non a caso, il principale campo d'indagine perché, se la società è essenzialmente una comunanza di sentimenti, pensieri e valori, si può comprendere come in dio, secondo la nota ipotesi delle *Forme*, gli uomini non adorino che la società stessa e come la religione sia il germe di tutte le istituzioni sociali. Questa tesi costituisce l'asse portante delle *Forme* e rappresenta l'implicito punto di raccordo dei suoi due grandi temi: da un lato l'identificazione della società con dio (sociologia religiosa) e dall'altro lato con il concetto di totalità, base di tutte le categorie logiche (sociologia della conoscenza). I due temi solo apparentemente corrono paralleli lungo tutta l'opera: in realtà il tema specifico dell'opera, l'analisi del totemismo australiano, ne costituisce già un punto d'incontro, perché il totem, prima forma del 'sacro', è simultaneamente il nome e l'emblema del clan. Questo duplice ruolo del totem da un lato indica che se uno stesso simbolo può significare contemporaneamente dio e la società elementare (il clan), allora dio e la società sono la stessa cosa; dall'altro indica che l'origine della società, della religione, della conoscenza e del linguaggio costituisce un processo unico e perciò il primo dio è anche il primo simbolo ed il primo concetto (n). In questa prospettiva il sacrificio viene interpretato come il momento in cui l'aggregazione del gruppo e la polarizzazione psicologica che ne deriva agiscono in modo tale che ogni individuo

si sente pervaso dalla forza collettiva che di solito percepisce come esterna, da cui deriva lo stato di effervescenza collettiva che si determina; Girard accenna a questo parlando dell'antagonismo 'contagioso' di tutti contro tutti entro la tragedia greca<sup>86</sup>. Dunque, riguardo al rapporto individuo/società il discorso si rivela complesso: Girard da un lato avverte l'esigenza, in parte stimolata da Mauss e dall'antropologia americana, di un più stretto rapporto tra sociologia e psicologia; dall'altro lato però la direzione nella quale cerca soluzione al suo problema è ancora fortemente debitrice del concetto durkheimiano di società intesa come sistema di valori. La problematica di Girard resta dunque durkheimiana sia perché intende proporre una teoria originale sulla genesi della religione sia perché intende l'antropologia come una scienza sia perché suo oggetto restano forme collettive di rappresentazione e di condotta. La continuità con Durkheim è però interrotta su alcuni punti decisivi: un accordo non del tutto precisato da Girard ma comunque importante fra antropologia e psicologia; il delinarsi, sia pure ancora allo stato embrionale, della tematica natura/cultura. Ampio spazio è dedicato al processo di omizzazione: il meccanismo vittimario è per Girard un processo di omizzazione che permette la crescita della comunità umana, è lo spazio del fragile discrimine tra animalità e umanità.

### Mimetismo e rivelazione in Girard

Girard in primo luogo definisce la natura umana come mimetica poiché le azioni delle persone sono intraprese esclusivamente in quanto viste fare da un modello. L'uomo è l'individuo desiderante per eccellenza, ogni suo movimento si basa sull'essere secondo l'altro, sull'omologarsi ai costumi, alle mode, ai pensieri e alle azioni di chi gli sta accanto. Si può constatare come la differenza principale tra persona ed animale, non consista essenzialmente nell'intelligenza, ma nella natura dei movimenti: si parla quindi di mero appetito che guida la bestia e di desiderio che definisce l'uomo. Il concetto di desiderio è totalmente diverso da quello di

appetito: si vuole qualcosa perché la vuole anche l'altro, è il principio mimetico che muove l'individuo nella sua socialità. L'animale invece agisce secondo appetiti dettati dall'istinto, l'uomo invece osserva e successivamente imita. Ad esempio il fatto che in un certo periodo storico si sia preferito un determinato tipo di vestiario e in un altro uno del tutto opposto non significa che i gusti delle persone si siano modificati in quanto l'essenza di un dato abito non piace più qualche anno dopo, ma perché la tendenza generale della maggioranza è propensa verso un altro modello di abito in quel preciso momento. Le cose che noi vogliamo avere non le desideriamo in sé, ma perché sono possedute dal singolo modello a cui ci omologhiamo. Si parla poi di rapporto triangolare per intendere quella situazione che vede un individuo desiderare di possedere un oggetto che un altro dispone. C'è quindi uno stretto rapporto tra persona desiderante-oggetto desiderato-modello imitato tale da provocare inevitabilmente uno scontro nel momento in cui l'oggetto non sia divisibile e usufruibile da entrambi. Girard parla infatti di modello-ostacolo quando esso impedisce ad un terzo il godimento di una cosa o di una persona unica.

Dopo aver brevemente delineato il presupposto su cui è costruito il pensiero dell'antropologo francese, presupposto che sarà adottato anche da Eric Gans come si vedrà successivamente, è ora necessario introdurre il tema che interessa primariamente la mia "ricerca": il meccanismo vittimario o del capro espiatorio. Intendo infatti sostenere la vicinanza del pensiero girardiano alle posizioni di molti filosofi del diritto ed in modo particolare a quelle che sanciscono la centralità della persona, l'inviolabilità dei diritti umani, la necessità di un sistema giuridico garantista, del giusto processo e dell'abolizione di ogni aspetto processuale che rappresenti una "giustizia" sommaria ed arbitraria. Girard afferma che il sacro, la religione ed i miti nascono in seguito al processo vittimario che si concretizza in specifiche situazioni in cui si trova la comunità sociale. E queste determinate situazioni non sono altro che momenti di grave crisi intestina che mina la solidità

del gruppo umano e la sua stessa sopravvivenza. Ad esempio una grave carestia o una pestilenza. Sono periodi che sconvolgono la tranquilla esistenza delle persone che, incapaci di farvi fronte, necessitano di un *escamotage* grazie al quale ricomporre la crisi riconciliando gli animi. Qui entra in gioco la trascendenza che si manifesta all'interno del meccanismo vittimario che ora delineerò. Girard propone questa teoria antropologica analizzando i comportamenti umani durante una crisi collettiva. Conclude che in ogni occasione simile ci si trova di fronte ad una precisa tipologia di risoluzione del problema che funziona così: le singole rivalità tra gli uomini degenerano velocemente dando vita ad un desiderio unanime e indifferenziato di vendetta. Il propagarsi del sentimento di vendetta è definito come *contagio mimetico* che si spande a macchia d'olio all'interno della comunità colpendo qualsiasi cittadino anche il meno coinvolto. Successivamente viene a costituirsi una folla contagiata pronta a scegliere una singola vittima contro cui polarizzare tutto l'odio generatosi. E' interessante soffermarsi su questa folla: ci troviamo di fronte ad una massa di uomini che, esasperati dalla crisi interna, si uniscono in preda a frenesia mimetica in quanto l'essere secondo l'altro fa in modo che da un gruppo ristretto e circoscritto di "contestatori" si passi alla formazione di una collettività pronta a lasciarsi andare ad un episodio di violenza. Una volta individuata la vittima essa viene sacrificata, linciata dalla comunità in preda a mimetismo violento e degenerato ed in seguito a questo atto finale si verificherà la ricomposizione della situazione conflittuale. E' ora necessario approfondire il sistema vittimario considerando i motivi che portano alla scelta dello specifico capro espiatorio e il motivo per cui la folla non si sottragga dal compiere un atto barbaro contro un proprio simile. Innanzitutto Girard, analizzando sia singoli miti e soprattutto molteplici eventi storici, è giunto alla conclusione che la folla in preda a frenesia mimetica sceglie le proprie vittime non in base ad un criterio di colpevolezza provata, ma a seconda di caratteristiche fisico-biologiche. Quindi non si ricorre ad un normale procedimento incriminante tipico dei processi democratici,

ma ci si scaglia contro un individuo che, da una prima analisi esteriore, è la causa potenziale della crisi che ha investito la comunità. Basti ricordare le accuse agli ebrei di aver contaminato le città diffondendo la peste: già in partenza i Giudei sono visti in modo tutt'altro che positivo dalla maggioranza delle varie congregazioni civili e sarà sufficiente una testimonianza anche falsa o lacunosa per far scatenare la vendetta della folla. Un altro esempio è dato dalla persecuzione dei minorati, o degli stessi ebrei da parte dei nazisti: persone inermi ma accusate di corrompere la purezza della razza ariana cavallo di battaglia delle teorie nazionalsocialiste. Come si vedrà più avanti il meccanismo vittimario, seppur implicito, è magistralmente descritto da Manzoni sia nei Promessi Sposi sia nella Storia della colonna infame in merito alle condanne dei presunti untori. Tuttavia non è sufficiente un mero difetto fisico per scatenare la violenza della massa accecata dal mimetismo. Infatti, considerando ad esempio lo specifico episodio degli untori si può notare come solo dopo le testimonianze, poco importa se fallaci ed assurde, i singoli accusati vengono "processati" e condannati: è necessaria la parvenza, anche minima, di colpevolezza per dare vita alla scintilla che porta all'immolazione. Nella parte dedicata a Manzoni sarà esposto più dettagliatamente questo meccanismo mettendo in risalto la potenza del contagio mimetico: dalla testimonianza di due sole donne si arriverà a raccogliere un vero e proprio dossier di accuse rilasciate da svariati cittadini, questo è spiegabile perché ciascuno, imitando il modello iniziale, in una situazione di crisi quale la pestilenza, fa di tutto per ricordare anche un episodio minimale tale da incriminare il presunto untore; saranno formulate accuse anche perché il sospettato è stato visto camminare in modo strano. E' evidente come in momenti di crisi intestina il rapporto triangolare non provochi la rivalità tra persona desiderante e modello invidiato perché tutti si riconoscono danneggiati allo stesso modo e in cerca di giustizia allo stesso modo: tutti sono in quest'occasione amici di tutti anche se nella quotidianità spesso non è così. Il contagio mimetico comporta questo tipo di aggregazione apparentemente

spontanea. La folla una volta scelta la propria vittima è unita e sicura che il sacrificio di essa sia *giusto* e soprattutto utile alla ricomposizione della crisi. Questo perché, una volta contagiati, gli uomini sono letteralmente *accecati* e perciò incapaci di rendersi conto del male che stanno andando a fare, dell'estrema ingiustizia ed infondatezza della violenza contro il capro espiatorio. Ma il motivo principale è che il meccanismo vittimario ha sempre funzionato da quando vi si è ricorsi: la situazione conflittuale è sempre stata ricomposta, seppur momentaneamente, consentendo la conciliazione delle genti. Viene spontaneo chiedersi come mai il meccanismo vittimario riesca a riportare la pace tra gli uomini attraverso un omicidio o un'espulsione dalla comunità. Bisogna analizzare il modo in cui viene sacrificata la vittima e la successione degli eventi dopo l'esecuzione dell'atto. Si rende però necessario, in questo momento, specificare come se da un lato la prima fase del processo vittimario fin qui esaminata sia uguale per qualsiasi singolo episodio di tale natura, dall'altro è differente invece la fase conclusiva a seconda se si prende in considerazione un episodio mitologico o un episodio avvenuto in età cristiana dove per età cristiana s'intende tutta la storia dell'umanità che inizia con la Rivelazione, con il messaggio di Cristo e dei Vangeli. Di questo tratterò a breve. Girard afferma che il denominatore comune dei vari miti consiste in due *transfert*: il primo, detto anche transfert di aggressività, consiste nella lapidazione o l'espulsione della vittima da cui deriva un beneficio concreto per l'intera comunità (la ricomposizione della crisi e la seguente pace, seppur temporanea), mentre il secondo, detto transfert di divinizzazione, pone fine al processo e consiste nella venerazione della vittima immolata da parte della comunità riappacificata, venerazione giustificata dal potere conciliatorio del capro espiatorio. "Le divinizzazioni mitiche si spiegano perfettamente per opera del ciclo mimetico, e si basano sulla capacità che hanno le vittime di polarizzare la violenza. (...) Se il transfert che demonizza la vittima è potentissimo, la riconciliazione che ne consegue è così improvvisa e perfetta da apparire miracolosa e da suscitare un

secondo transfert che si sovrappone al primo, il transfert di divinizzazione della vittima"/n). Il problema che nasce ora è molto rilevante: infatti, come ho sopra sottolineato, quasi sempre le tregue conseguite con il meccanismo vittimario sono temporanee, di breve durata. Ne consegue quindi un nuovo ricorso al capro espiatorio e così via in una serie di violenze ininterrotte. Secondo Girard è a causa di questo risvolto temibile che si rende necessario un intervento dall'esterno di qualcuno capace di svelare il processo vittimario rendendo i membri delle folle consci del male che vanno a fare e dell'inutilità di simili episodi di violenza arbitraria. Tuttavia per svelare ciò si deve essere immuni al contagio mimetico che colpisce gli uomini in modo da osservarne il funzionamento per poi descriverlo e rendere dotte le persone "accecate". E' chiaro come una persona con tale capacità debba essere meta-umana poiché uno degli aspetti consustanziali all'individuo è quello di essere preda del mimetismo, si prospetta perciò un intervento della trascendenza. E questa persona è Gesù, la seconda persona della Trinità che è uomo e allo stesso tempo fatto della stessa sostanza del Padre. Si può già adesso intuire il ruolo primario e fondamentale dei Vangeli e della Bibbia all'interno della storia dell'umanità. Tuttavia è ancora prematuro trattare in modo dettagliato ed approfondito del ruolo di Cristo nel pensiero girardiano in quanto è preferibile proporre un paio di esempi concreti di meccanismo vittimario estraneo alla Rivelazione cristiana per poi meglio comprendere l'innovazione e le caratteristiche di questo evento memorabile che ha segnato la storia del mondo.

Girard in più d'un libro presenta come chiaro paradigma di capro espiatorio l'episodio della lapidazione di Efeso narrato da Flavio Filostrato nel suo testo "Vita di Apollonio di Tiana". In questo libro sono raccolte le descrizioni dei momenti più significativi della vita di questo guru del II sec. d.C. che fu successivamente citato addirittura dai gruppi pagani come esempio inconfutabile della superiorità della loro religione rispetto al Cristianesimo. Innanzitutto la lapidazione di Efeso è posta in essere in un periodo in cui la città è assalita da una

tremenda pestilenza tale da mietere moltissime vittime tra i cittadini. Ecco il presupposto fondamentale: una grave crisi interna irrisolvibile attraverso normali procedure che mette in pericolo la sussistenza della stessa comunità. Leggiamo poi queste righe tratte dall'opera di Filostrato: " -Fatevi coraggio, perché oggi stesso metterò fine a questo flagello- (la pestilenza). E con tali parole condusse (Apollonio) l'intera popolazione al teatro, dove si trovava l'immagine del dio protettore. Lì egli vide quello che sembrava un vecchio mendicante, il quale astutamente ammiccava gli occhi come se fosse *cieco*, e portava una borsa che conteneva una crosta di pane; era vestito di *stracci* e il suo viso era imbrattato di *sudiciume*. Apollonio dispose gli Efesi attorno a sé, e disse: -Raccogliete più pietre possibili e scagliatele contro questo nemico degli dei-. Gli Efesi si domandarono che cosa volesse dire, ed erano *sbigottiti* dall'idea di uccidere uno *straniero* così palesemente miserabile, che li pregava e supplicava di avere pietà di lui. Ma Apollonio insistette e incitò gli Efesi a scagliarsi contro di lui e a non lasciarlo andare. Non appena alcuni di loro *cominciarono* a colpirlo con le pietre, il mendicante che prima sembrava cieco gettò loro uno sguardo improvviso, mostrando che i suoi occhi erano *pieni di fuoco*. Gli Efesi riconobbero allora che si trattava di un *demone* e lo lapidarono sino a formare sopra di lui un grande cumulo di pietre. Dopo qualche momento Apollonio ordinò loro di rimuovere le pietre e di rendersi conto di quale animale selvaggio avevano ucciso. Quando dunque ebbero riportato alla luce colui che pensavano di aver lapidato, trovarono che era scomparso, e che al suo posto c'era un cane simile nell'aspetto a un molosso, ma delle dimensioni di un enorme leone. Esso stava lì sotto i loro occhi, spappolato dalle loro pietre, e vomitando schiuma come fanno i cani rabbiosi. A causa di questo la *statua del dio protettore*, Eracle, venne posta proprio nel punto dove il demone era stato ammazzato". Ho messo in evidenza graficamente alcune parole significative dalle quali si possono comprendere i meccanismi classici del sistema vittimario. Questo brano rappresenta chiaramente come in seguito ad una



situazione di grave crisi intestina (pestilenza) la folla in preda al panico si fa plagiare da un individuo, Apollonio, al quale sono attribuiti strani poteri magici. Tuttavia l'elemento fondamentale è che Apollonio, conoscendo molto bene il funzionamento del sistema del capro espiatorio, si pone nei confronti della città in modo emblematico: convince la gente che uccidendo un singolo individuo i problemi sarebbero scomparsi. Infatti una volta scelta la vittima riesce facilmente a far vedere alla folla oramai contagiata dal mimetismo (si comporta come vuole il guru) quello che egli stesso vuole che sia osservato, ossia che non si tratta di un uomo ma di un demone che in quanto tale è responsabile della pestilenza e dell'odio verso la comunità. Non a caso il capro espiatorio scelto è un mendicante straniero, vestito di stracci, sporco e apparentemente cieco. Rappresenta quella tipologia di persona che sta agli antipodi della comunità sociale, è il classico emarginato mal visto in genere da tutti. Proprio per questo gli Efesi possono convincersi della colpevolezza del pover'uomo, se fosse stato invece una persona di spicco non sarebbe probabilmente scattata alcuna scintilla tale da innescare l'atto violento. A riprova di ciò in un primo momento i cittadini non capiscono perché debbano ammazzare barbaramente, senza prove, il mendicante, rimangono sbigottiti ed increduli e sembra che Apollonio non riesca nel suo intento. Ora si presenta un altro problema: perché la folla unanime si scaglia improvvisamente contro la vittima lapidandola? Perché dopo le pressanti parole di Apollonio che tendono a distogliere l'attenzione dall'atto violento in sé parlando del mendicante come nemico degli dei qualcuno scaglia la *prima pietra*, qualcuno maggiormente contagiato e non di meno plagiato compie il gesto fondatore auspicato dal fomentatore? Successivamente tutti gli altri imitando il modello appena creatosi diventano talmente sicuri della colpevolezza dell'individuo che scorgono nei suoi occhi il fuoco, un segno demoniaco che accresce ancor più i sospetti: ora non resta che completare la lapidazione. Il brano si conclude con la ricomposizione del conflitto, con la conciliazione della folla ed un sentimento di giustizia che è stata

fatta. Non bisogna sottovalutare la presenza nel testo della figura di Eracle: come visto sopra il meccanismo vittimario dei miti prevede un transfert di divinizzazione che permette, attraverso il riconoscimento della trascendenza della vittima, di nascondere e di far passare in secondo piano il transfert violento e barbaro cosicché la folla non comprenda il male commesso così da permettere un'ulteriore ricorso al capro espiatorio quando sarà richiesto. Tuttavia il "miracolo" di Apollonio non rientra nella tipologia dei miti classici, come ad esempio il Dionisismo, ma presenta delle differenze essenziali che lo rendono un mito incompleto e di conseguenza incapace di nascondere pienamente la violenza commessa dalla massa. Infatti dopo la lapidazione gli Efesi non sembrano riconoscere al mendicante ucciso, anzi all'animale che sembra aver preso il suo posto, alcuna forza divina. Ed è proprio per questo che viene subito posizionata la statua di Eracle sul posto. Non ci si trova di fronte ad un meccanismo completo e spontaneo, ma ad un abbozzo di mito che proprio per questa deficienza permette di rendere ancor più chiara e comprensibile a noi la barbaria e l'aggressività esperita contro il capro espiatorio.

Adesso è necessario parlare brevemente del Dionisismo per comprendere quale sia l'essenza di un mito "originale", le differenze con la lapidazione di Efeso e soprattutto la necessità dell'intervento salvifico dei Vangeli.

Girard, prima di parlare dei Baccanali, premette che per afferrare pienamente tale fenomeno bisogna esporre il significato antropologico delle feste. Le persone, nelle feste più generali, si riuniscono accomunate da caratteristiche comuni quali l'appartenenza ad un gruppo di amici, ad una società precisa ecc. e all'interno del "convivio" le differenze tra i vari partecipanti vengono a mancare in quanto tutti sono uguali e partecipi della festa. Notiamo quindi uno stato di comunione di idee, azioni e quant'altro si vuole. La caratteristica più importante del ritrovarsi insieme consiste nella trasgressione: i limiti imposti dalla vita quotidiana in cui ognuno

occupa un ruolo per così dire istituzionale passano ora in secondo piano permettendo il realizzarsi di azioni fuori dal normale che infrangono regole, divieti o anatemi imposti ad esempio dalla morale o dal ruolo ricoperto. La festa rappresenta il *gioco della violenza attraverso la trasgressione*: "In quasi tutte le società vi sono feste che conservano a lungo un carattere rituale. L'osservatore moderno vi ravvisa soprattutto la trasgressione dei divieti. (...) La trasgressione va iscritta nel quadro più vasto di un generale annullamento delle differenze: le gerarchie familiari e sociale sono temporaneamente soppresse o invertite. I figli non obbediscono più ai genitori, i domestici ai padroni, i vassalli ai signori. (...) L'annullamento delle differenze, come ci si può aspettare, è spesso associato alla violenza e al conflitto. (...) Imperversano i disordini e la contestazione"(n). Tale analisi antropologica è valida anche per i Baccanali identificati da Girard come feste i cui elementi sociali sono stati sopra elencati. Le baccanti costituiscono un gruppo di persone unite dalla comunione con Dioniso raggiungibile attraverso il rituale descritto magistralmente da Euripide nella sua celebre tragedia. Ecco perché la festa mantiene sempre il proprio carattere rituale anche se in vari gradi di importanza ed evidenza. Nel caso specifico il tema dell'opera euripidea consiste nel rito bacchico, nello sparagmoV del capro espiatorio. Il carattere festivo dei Baccanali è evidente in quanto i vecchi si confondono con i giovani, le donne con gli uomini tradizionalmente superiori, ma esclusi da questo rito, i belli con i brutti. Questo è permesso dalla potenza unificatrice del dio: attraverso un potente contagio mimetico posto in essere dalla "sue fedeli" baccanti asiatiche che imperversando a Tebe ne introducono il culto. Dioniso è conscio di quello che va a fare, egli vuole contagiare le tebane per farsi riconoscere dio a tutti gli effetti da Penteo, re della città, il quale si ostina a non volerlo venerare. Si crea di conseguenza un rapporto conflittuale iniziale tra Penteo e Dioniso, rapporto che avrà il proprio epilogo tragico con l'immolazione del re da parte delle baccanti accecate dall'estasi dionisiaca che altro non è che il contagio mimetico come

descritto da Filostrato nella Vita di Apollonio. Come gli Efesi accecati vedono nel mendicante un demone, così le Menadi tebane, anch'esse accecate, scambiano Penteo con un animale (in questo caso un leone), animale che costituisce il capro espiatorio di ogni rituale dionisiaco. Tra Bromio (sinonimo di Bacco) ed il re di Tebe intercorre una rivalità tipica dei doppi: l'uno odia l'altro, ma ne è necessariamente attratto per il raggiungimento del proprio scopo. In questo caso la superiorità del dio, trascendente, è rivelata in quanto egli, immune al contagio mimetico e fondatore di esso, attende il passo falso di Penteo, umano e aperto al contagio, che ad un certo punto non resiste dal restare escluso dal rituale segreto e misterioso che si svolge alla porte della città. Ecco che le Menadi vedono in lui, uomo, il capro espiatorio perfetto: quella persona pericolosa per l'unità del gruppo. Il baccanale sul Citerone quindi degenera, com'è potenzialmente possibile in una normale festa, nella violenza: Penteo viene smembrato consentendo alle Menadi di venire in comunione con il proprio dio e terminare il rituale. Ecco il doppio transfert automatico ed inconscio che qualifica come mito il Dionisismo: all'immolazione del capro espiatorio (transfert dell'aggressività) segue il riconoscimento della trascendenza della vittima che consente la comunione con Dioniso attraverso il corpo smembrato (transfert di divinizzazione spontaneo). Il dio ha raggiunto il proprio scopo: farsi vendetta. Un primo raffronto tra i due esempi concreti qui riportati riguarda la vittima; il mendicante di Efeso appare a tutti innocente, mentre Penteo è in qualche modo doppiamente colpevole, da un lato di non venerare una divinità, dall'altro di aver infranto le regole del baccanale travestendosi da donna per parteciparvi: la violenza conclusiva appare giustificata. Le baccanti, ad eccezione di Agave, al risveglio dall'estasi dionisiaca non si rendono conto del male fatto in quanto la comunione con Dioniso ha nascosto tale meccanismo. Si può notare come fino a questo momento i miti per raggiungere la pace sociale scacciano la violenza con altra violenza. Non è presente né un processo alla vittima, né la possibilità per essa di difendersi: se questo fosse

consentito allora il mito non sarebbe concluso, il disordine sociale imperverserebbe ancora. Ma non può essere possibile nemmeno una società votata alla violenza totale.

Ed ecco il ruolo fondamentale di Cristo: egli essendo della stessa sostanza del Padre, possedendo un'essenza metafisica è immune al contagio mimetico potendo così osservare il meccanismo vittimario dall'esterno in modo tale da svelarne la violenza, la barbaria, il male e l'insensatezza. I Vangeli perciò spazzano via i miti rivelandone il meccanismo, rivelando che la vittima sacrificata ingiustamente non è colpevole, non deve essere immolata poiché la violenza non scaccia la violenza, ma la crea, contribuisce a costituire un circolo vizioso nel segno della violazione dei diritti umani. Il capro espiatorio è anch'esso una persona, è una creatura di Dio. Girard analizza, nella sua ultima opera (n), i Vangeli dal punto di vista antropologico sottolineando il primato dell'insegnamento Giudaico-Cristiano che si vota al rispetto della persona, alla tutela delle vittime innocenti e immolate ingiustamente: "La Resurrezione di Cristo corona e porta a termine il sovvertimento e la rivelazione della mitologia, dei riti, di tutto ciò che assicura la fondazione e la perpetuazione delle culture umane. I Vangeli rivelano tutto quello di cui gli uomini hanno bisogno per comprendere la loro responsabilità nelle infinite violenze della storia umana e nelle religioni menzognere che ne derivano. (...) L'elaborazione mitica si fonda su un'ignoranza, anzi su un'inconsapevolezza persecutoria che i miti non arrivano mai a identificare, dal momento che ne sono dominati"(n). Bisogna però specificare che Girard non è un autore metafisico, ma che analizzando antropologicamente i comportamenti umani, si rende conto dell'eccezionale "scoperta" che i Vangeli e la Bibbia fanno sempre su un piano meramente antropologico.

L'autore francese identifica l'età pre cristiana (quella dei miti) con il Regno di Satana: Satana è il portatore di violenza per eccellenza, è il padre dei miti e della

menzogna, è il fondatore del meccanismo vittimario in quanto lo sostiene e ne è il fondamento. Cristo si rivolge così alle genti parlando di Satana: "Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin dal principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna" (Gv.8, 43-44). Non bisogna però intendere Satana dal punto di vista religioso, ma da quello meramente antropologico: egli è il portatore di scandali per eccellenza dove per scandalo s'intende il meccanismo vittimario e le sue inevitabili conseguenze tragiche. Satana è, prendendo alla lettera i testi evangelici, il Re delle Tenebre: secondo Girard le tenebre non sono altro che una metafora per indicare la condizione di accecamento della folla in preda a frenesia mimetica che non sa quello che fa! Ecco perché Cristo in punto di morte chiede perdono per i suoi aguzzini che non sanno quello che fanno: sono ancora incapaci di comprendere il male che vanno a commettere e che le folle hanno commesso in secoli di storia caratterizzata dai miti e dal processo vittimario. "E' la famosa frase che Gesù pronuncia dopo essere stato crocefisso: -Padre, perdonali perché non sanno quello che fanno- (Luca, 23, 34). Come per le altre frasi di Gesù, dobbiamo guardarci dallo svuotare queste parole dal loro senso fondamentale riducendole a una formula retorica, a un'iperbole lirica. Ancora una volta bisogna prendere Gesù alla lettera. Egli descrive l'incapacità, da parte della folla scatenata, di vedere la frenesia mimetica che la scatena. I persecutori credono di << far bene >> e sono convinti di operare per la verità e la giustizia, credono di salvare in tal modo la loro comunità"(n). Ma come riesce Gesù a svelare il meccanismo vittimario consentendo agli Apostoli di descriverlo nella sua brutalità nei Vangeli? Girard per rispondere a questa essenziale domanda analizza la persecuzione di Cristo da un punto di vista antropologico raffrontandola con il classico processo del capro espiatorio tipico della mitologia. Innanzitutto sostiene che fino al momento della

Resurrezione il procedimento è quasi uguale: la comunità giudaica si sente minacciata dalle predicazioni di Cristo ed individua in lui un perfetto capo espiatorio. Pilato, comprendendo la situazione critica venutasi a creare, preferisce assecondare la folla ostile a Gesù mettendo la sua sorte in mano al popolo. In preda a frenesia mimetica il popolo, unanime, lo condanna a morte. Anche i discepoli sembrano essere inglobati nel contagio mimetico: infatti Pietro rinnega il suo Maestro non volendo contestare l'opinione comune nel rischio di essere immolato anch'egli. Tuttavia la vera unicità del messaggio cristiano sta nella Resurrezione: se il primo transfert, quello dell'aggressività è stato compiuto, quello conclusivo invece viene evitato, per la prima volta il meccanismo vittimario è sconfitto, Satana è stato sconfitto. Già il Venerdì Santo i fenomeni atmosferici descritti dai Vangeli al momento della morte di Cristo fanno sorgere una minoranza contestataria: alcuni persecutori si rendono conto del proprio errore, capiscono che hanno commesso un atto ingiustificato, riconoscono l'unicità di colui che hanno crocefisso. Ma questo non sarebbe sufficiente. Dopo tre giorni Gesù appare, Risorto, agli Apostoli, porta con sé il dono della Grazia, lo Spirito Santo, la Redenzione dell'umanità colpevole per secoli di aver messo a morte o espulso ingiustamente dei loro simili, degli uomini anch'essi figli di Dio. Attraverso i Vangeli Matteo, Marco, Luca e Giovanni fanno conoscere il messaggio di Cristo, rendono consapevoli le comunità della falsità del Regno di Satana (mitologia, processo vittimario) e del primato del Regno di Dio che è il Regno dell'Amore, del Perdono, della vita pacifica, del riconoscimento dei diritti umani, del riconoscimento dell'inviolabilità della persona in quanto creatura divina. Non ci devono essere più vittime espiatorie, *mai più sacrifici* inconsistenti e influenti per il raggiungimento della pace sociale. Il Cristianesimo segna il trionfo della Croce e la sconfitta di Satana che "cade come la folgore", vede infrangere il suo principato votatosi alla violenza mimetica: "Il trionfo della Croce non è ottenuto in alcun modo con la violenza, ma al contrario è il frutto di una rinuncia così totale alla

violenza che quest'ultima può scatenarsi a sazietà su Cristo, senza sospettare di rendere palese proprio con il suo comportamento ciò che le sarebbe vitale nascondere, senza sospettare che tale scatenamento le si ritorce stavolta contro, perché sarà registrato e rappresentato nella maniera più esatta nei resoconti della Passione (i Vangeli)"(n). Ed ancora: "La sofferenza sulla Croce è il prezzo che Gesù accetta di pagare per offrire all'umanità questa rappresentazione vera dell'origine di cui resta prigioniera, e per privare a lunga scadenza il meccanismo vittimario della sua efficacia"(n). Qualora non ci fossero stati i Vangeli l'umanità sarebbe tutt'ora sottoposta ai processi che culminano con il sacrificio del capro espiatorio, con atti di pseudo-giustizia sommaria, con atti di usurpazione del potere: "E' laddove non è rappresentata che la frenesia mimetica può esercitare un ruolo generatore per il fatto stesso che non è rappresentata. (...) Le società mitico-rituali sono prigioniere di una circolarità mimetica alla quale non possono sottrarsi proprio perché non la identificano"(n). Gesù, con i suoi comportamenti, istituisce un contro-modello cristiano che, opponendosi a quello tipico della mitologia, fa sì che chi lo segue interrompe il ciclo di violenza satanico infrangendo la barriera della folla unanime che si scaglia contro il capro espiatorio. Per la prima volta una minoranza contestataria segue Cristo e non la folla, segue il modello buono. Imitare Cristo significa imitare indirettamente Dio.

Oltre alle sostanziali differenze che ho fin qui menzionato Girard sostiene che se da un lato nei miti la narrazione vede come soggetto la folla scatenata contro una vittima colpevole, i Vangeli invece narrano le vicende di Cristo, soggetto, come vittima innocente sacrificata per il bene dell'umanità. Si potrebbe pensare che anche la Crocifissione faccia parte del meccanismo "violenza scaccia violenza" e ciò non è sbagliato, ma se nella mitologia questo circolo è infinito, sempre necessario, con la morte di Gesù invece esso ha termine una volta per tutte: la violenza tutti contro uno non sarà più, almeno in teoria, fondamentale, Cristo ha



rivelato ed introdotto il Regno dell'Amore di Dio, del rispetto per la persona umana e i suoi diritti.

Tuttavia la storia sembrerebbe contraddire la teoria girardiana: analizzando ad esempio le persecuzioni razziali, l'Olocausto, i processi per stregoneria ed i roghi medievali si potrebbe concludere che il messaggio di Gesù è stato influente e insignificante. Queste sono infatti le maggiori argomentazioni utilizzate da chi si oppone al Cristianesimo definendolo una religione che non condanna la violenza e che non presta la dovuta attenzione alle vittime sacrificali. Tuttavia l'antropologo francese specifica come queste accuse non sussistano: la rivoluzione concreta operata dai Vangeli e dalla Bibbia consiste nell'aver formato una minoranza contestataria, anche esigua come ad esempio erano *ab origine* gli Apostoli, capace di riconoscere i tentativi di meccanismo vittimario (consustanziali all'uomo) e di conseguenza ferma nel condannarli. Qualora non ci fossero stati gli anti nazisti il progetto di Hitler avrebbe trionfato: il mondo avrebbe visto lo sterminio degli Ebrei come un qualcosa di giusto e necessario! Lo stesso vale per i roghi medievali condannati attualmente dal Santo Padre che più d'una volta ha chiesto perdono per la morte di vittime innocenti. Ed è in questo frangente che si deve introdurre il discorso sul sistema giuridico a cui Girard dedica varie pagine nelle sue opere. Innanzitutto afferma quanto segue: "Esaminiamo in primo luogo il piatto della bilancia che contiene i nostri successi: dall'alto Medioevo in poi, tutte le grandi istituzioni umane si evolvono nel medesimo senso, il diritto pubblico e privato, la legislazione penale, la pratica giudiziaria, lo statuto giuridico delle persone. All'inizio tutto si modifica assai lentamente, ma il ritmo si accelera sempre più nel corso del processo e, se esaminiamo le cose nel loro insieme, vediamo che l'evoluzione va sempre nella stessa direzione, l'addolcimento delle pene, la protezione crescente delle vittime potenziali. La nostra società ha abolito la schiavitù e poi l'asservimento. (...) Ogni giorno si varcano nuove soglie. (...) L'unica voce sotto la quale si può raccogliere ciò che sto qui sintetizzando alla

rinfusa, e senza alcuna pretesa di completezza, è la preoccupazione verso le vittime"(n). Questa preoccupazione per le vittime innocenti è in linea con quanto il Regno di Dio prevede ossia il perdono ed il rispetto reciproco. E di conseguenza tali aspetti andranno sicuramente a costituire i molteplici sistemi giuridici tipici dello stato democratico fondato grazie all'insegnamento cristiano.

Girard sostiene che la funzione principale del sistema giuridico è quella di allontanare il grave pericolo della vendetta in quanto, basti considerare le società arcaiche, qualora sia innescato un meccanismo di giustizia privata basato sul ricambiare il torto subito tale spirale di violenza sarà potenzialmente interminabile. Si darebbe avvio così ad un *blood feud*, ad una concatenazione di singoli episodi di vendetta che potrebbero portare all'estinzione della comunità sociale: "C'è un circolo della vendetta che noi non sospettiamo neppure a qual punto gravi sulle società primitive. Per noi tale circolo non esiste. Perché un simile privilegio? A questa domanda è possibile offrire una risposta categorica sul piano delle istituzioni. E' il sistema giudiziario che allontana la minaccia della vendetta. Non sopprime la vendetta: la limita effettivamente a una rappresaglia unica il cui esercizio è affidato a un'autorità suprema e specializzata nel suo campo. Le decisioni dell'autorità giudiziaria s'impongono sempre come l'*ultima parola* della vendetta"(n). Come si può notare per l'antropologo francese, anche all'interno delle istituzioni giuridiche, è praticata una particolare tipologia di vendetta: una *vendetta pubblica*, che più che vendetta è preferibilmente definibile come tutela degli interessi statali e della comunità in generale. Un sistema che non preveda alcuna pena sembra una mera utopia, infatti sarebbe plausibile solo qualora l'uomo vivesse nel rispetto dei diritti altrui, in pace e concordia, ma tale ipotesi è subito scartata perché sia sulla base delle teorie ad esempio di Hobbes, Locke o Rousseau, sia soprattutto in base al pensiero girardiano possiamo realizzare come l'uomo non sia un essere *buono* di natura, ma aperto ai conflitti. Poco importa che questi conflitti derivino da guerre intestine, o dalla minaccia al diritto di proprietà,

o dal degenerare di rapporti mimetici triangolari. Quello che importa è ribadire che una società priva di organi giurisdizionali garanti della pace, del rispetto delle leggi e dei diritti fondamentali non può esistere senza lo spettro di conflitti bellici interpersonali. Quello ipotizzato da Girard sembra essere uno stato basato sui principi dello stato di diritto quali separazione dei poteri, sovranità impersonale della legge e rispetto della persona umana poiché solo uno stato democratico è in grado di garantire un potere indipendente e sovrano alla magistratura in modo tale da far sì che le sentenze siano definitive, accettate da tutti e di conseguenza tutrici dei diritti della comunità. La magistratura ha il monopolio della violenza, è l'unico organo titolare del potere di emettere condanne per prevenire cicli infiniti di vendette private. Le sentenze si rifanno così all'idea di giustizia assoluta, a quel principio supremo che consente, per il bene del popolo, il ricorso alla violenza, ad una violenza legale, legittima e trascendente proprio perché ispirata da un'idea assoluta.

Successivamente sono degne di nota le seguenti parole: "Nel sistema penale non vi è alcun principio di giustizia che differisca realmente dal principio di vendetta. E' il medesimo principio ad agire nei due casi, quello della reciprocità violenta, della retribuzione. O tale principio è giusto e la giustizia è già presente nella vendetta, oppure non c'è giustizia in nessun caso. Di colui che si fa vendetta da solo, la lingua inglese asserisce: *He takes the law into his own hands* << prende la legge nelle sue stesse mani >>. Non c'è differenza di principio tra vendetta privata e vendetta pubblica, ma vi è un'enorme differenza sul piano sociale: la vendetta pubblica non è più vendicata; il processo è finito; il pericolo di *escalation* è scongiurato"[\[11\]](#). Ecco l'innovazione proposta dalle società civili: impedire un circolo vizioso e potenzialmente fatale di singole vendette private intraprese dai vari gruppi familiari delegando la funzione giurisdizionale a singoli organi da tutti riconosciuti. La vendetta consiste in un ricorso al sacrificio, al polarizzare su un'unica vittima i dissidi e l'odio delle parti in conflitto. Girard riassume così i

mezzi messi in atto dagli uomini per proteggersi dalla vendetta interminabile: "1. i mezzi preventivi riconducibili tutti a deviazioni sacrificali dello spirito di vendetta; 2. gli accomodamenti e gli impedimenti alla vendetta, come composizioni, duelli giudiziari, ecc, la cui azione curativa è ancora precaria; 3. il sistema giudiziario la cui efficacia curativa è senza pari"[12].

L'ultima considerazione la vorrei riservare a quanto l'antropologo francese afferma in merito alla pena di morte. Girard premette che il linciaggio, il cui funzionamento ho esposto in precedenza portando l'esempio della lapidazione di Efeso, rappresenta un meccanismo di giustizia collettiva pre-giuridico: infatti il transfert dell'aggressività consiste spesso nel linciaggio della vittima espiatoria che quindi è parte integrante del meccanismo vittimario. Come già visto tale meccanismo è tipico delle società arcaiche, antecedenti il messaggio cristiano, che svolgono le loro pratiche giuridiche quasi esclusivamente mediante azioni di violenza privata vendicatrice. Non rappresentano per lo più un'eccezione nemmeno i tribunali dell'antica Grecia in quanto gli elementi arcaici di essi sono troppo forti per poter consentire il paragone tra giustizia delle polei e sistemi giuridici moderni (basti pensare al Pritaneo, tribunale che giudicava gli imputati in contumacia sentenziando la distruzione dell'arma, o in genere alla consuetudine di far svolgere i processi all'aperto per evitare una contaminazione dell'intera comunità, oppure anche alla prassi che vedeva l'imputato di omicidio seguire il processo solo da un'imbarcazione sul mare per sottolineare la volontà di preservare la società da contaminazione). Il linciaggio, come violenza collettiva, non dà spazio alla giustizia processuale sia perché essa non è prevista, sia perché l'immolazione della vittima avviene in brevissimo tempo. La pena di morte, istituzione ancora presente in molti stati moderni, è vista da Girard come nient'altro che un *sacrificio non riconosciuto come tale*, come una moderna forma di linciaggio reso legale e legittimo. Il potere giuridico si affida ancora alla pena di morte perché pressato dal mimetismo della massa che la richiede come strumento

di giustizia, come proiezione dell'arcaico sacrificio espiatorio tanto condannato dal Cristianesimo. Sembra quasi un paradosso la sussistenza della pena capitale in stati democratici di matrice cristiana. Tuttavia, da un punto di vista euristico, si potrà facilmente constatare come l'esecuzione del condannato non provochi ulteriori dissidi e conflitti all'interno della società, ma come invece sia uno strumento di maggiore coesione e certezza che "giustizia è stata fatta". Questo perché conserva nel suo essere le caratteristiche principali del sacrificio rituale che come Girard ha dimostrato ha sempre riportato la pace nella comunità fin dalla fondazione del mondo.

La prospettiva di Girard per il futuro, alla luce degli attuali episodi di violenza nel mondo, si concretizza nella viva speranza che l'uomo sappia disporre intelligentemente della propria libertà: auspica un ritorno alla Bibbia, ai Vangeli, gli unici scritti realmente depositari di un insegnamento millenario ma sempre attuale, ossia il rispetto per il prossimo e la tutela di ogni vittima potenziale. L'umanità deve in questo momento come in nessun altro seguire Cristo, seguire il Regno di Dio, il Regno dell'Amore e del Perdono.

(completare e sistemare)

4.4 Comparazione tra diversi autori e punti di forza e di debolezza delle teorie di Pharo.

La differenza tra Pharo e Girard sono grandi, il primo si mette nel solco del (pensiero più razionalista?, positivista? Illuminista?) ha una visione più materiale,

liberale e evolucionista della storia e della società, la storia non ha un fine come un'azione sociale non ha un fine generale predefinito (riferimento a Weber), la storia (così come l'azione sociale, ed anche qui Pharo è molto weberiano) e l'azione sociale sono il risultato di più storie particolari, dell'azione di più uomini, i quali sono guidati dai motivi più diversi e disparati che alla fine generano un prodotto diverso da quello previsto (e o voluto) inizialmente e dai singoli componenti (eterogenesi dei fini? Mettere?). Il secondo, Girard, ha un'impostazione più religiosa e cristiana, la storia come l'azione, anche se non percepibile dagli uomini ha un senso, un approccio antropologico di tipo storico culturale qui è molto più evidente. Mentre per Pharo il "legame civile" ciò che fonda un gruppo od una civiltà è più positivo, in Girard assume un'importanza rilevante, il sangue, il sacrificio, il capro espiatorio e addirittura, l'omicidio rituale. Per Schmitt invece è la norma che fonda (mettere bene), si potrebbe dire, come è già stato affermato qui, che la legge viene prima della civilizzazione, prima della creazione di uno stato (il "nomos" della terra), prima la norma poi lo stato.

Altre differenze tra i tre Girard: violenza necessaria subita, Carl Schmitt: violenza necessaria (subita e fatta subire); Pharo legame civile e dialogo (vedere i punti in comune e le aporie di Pharo). Per Pharo non esiste un "senso", manca la componente sacra, manca il mito, è più relativista in fondo anche se lui cerca di allontanarsi da un atteggiamento eccessivo di questo tipo. (Basterà per fondare una convivenza? Una civiltà? (p.82 su correzione)

Conclusioni.

Pharo rivaluta i “lumi” e l’eredità illuminista, molto razionalmente (e molto illuministicamente) cerca di trovare ulteriori fondamenti razionali per una nuova civilizzazione, per una, come la chiama lui stesso, civilizzazione morale vuole concretizzare un progetto di una Sociologia semantica e morale, vuole reimpostare una sorta di disciplina descrittiva e normativa. (Pharo, 200x, p. 356)

(si vuole distaccare dal relativismo, lui afferma che si avrebbe torto a lasciarsi impressionare dall’evidenza relativista, si deve almeno tenere conto di ciò che nei giudizi morali divergenti dipende da un larghissimo consenso morale. “punti di vista ultimi” di Weber.(Pharo, 2004, p.357). (citare Chesterton e Guariglia? Razionalità della religione ).

## Parte seconda

Quali legami sociali nelle metropoli contemporanee?



## Capitolo V

### Le difficoltà di convivenza nelle realtà urbane contemporanee

#### 5.1. La convivenza civile nelle nuove periferie urbane: una realtà marginale i Rom in Lombardia

Dopo avere discusso di “legame civile” e di fondamenti razionali della società proviamo ora a addentrarci nel “tema pratico” qui proposto.

Prima di scendere nel particolare dovremmo evidenziare che la situazione dei Rom e i problemi di ordine sociale che portano, richiamano quelli tipici delle periferie urbane delle grosse metropoli contemporanee dove i “problemi” e le persone “problematiche” vengono spinte ai margini. I nuovi arrivati da paesi poveri (per quanto riguarda le città del cosiddetto mondo occidentale) o dalle zone più povere dello stato (per quanto riguarda i “paesi in via di sviluppo”) cercano di raggiungere sia la ricchezza e il benessere (o almeno la stabilità) e, da un punto di vista fisico (ma anche simbolico) il centro della città stessa. Ma la “via del centro” (come quella del benessere) spesso è sbarrata oppure è impraticabile e gli “ultimi arrivati” ai margini sociali si ammassano anche ai margini “fisici” della città stessa creando dei quartieri “ghetto”, delle “banlieue” (dei luoghi banditi) per dirla alla

francese. C'è da aggiungere che le odierne grandi metropoli sono policentriche e che spesso un quartiere socialmente marginale può trovarsi in una posizione fisica e geografica centrale.

Tra i problemi di questi “luoghi banditi” c'è anche quello che ai “marginari” non si ammassano solo i nuovi arrivati ma anche i vecchi residenti più poveri, quelli si sono fermati nel loro “cammino verso il centro” o che dal centro sono stati cacciati. Come spesso succede i conflitti che scoppiano in queste aree (come abbiamo visto per lo più urbane) sono conflitti tra poveri, conflitti che spesso scoppiano anche tra gruppi etnici differenti di “nuovi arrivati”. Le situazioni appena enunciate le ritroviamo nel caso che andremo ad analizzare tra poco.

Sulla storia dei Rom già è stato scritto tanto e qui verrà citata solo per quello che ci interessa. La presenza dei Rom in Lombardia non è solo di origine recente, abbiamo anche comunità che vantano una presenza “storica”, ci sono rom “italiani” talvolta provenienti da altre regioni (come, ad esempio, l'Abruzzo) dove la presenza di questo gruppo è testimoniata fin dal medioevo. Questi Rom “italiani” nonostante le difficoltà di convivenza che sempre sussistono, sono quelli che, naturalmente sono meglio inseriti nel tessuto sociale locale. Sono presenti anche Rom provenienti dai territori della ex-Jugoslavia arrivati in Italia negli anni '70 e '80. Le difficoltà ed i problemi più grossi sono “scoppiati” ora con l'arrivo delle ultime ondate migratorie dei rom “rumeni” avutesi in modo più massiccio dopo l'entrata della Romania nell'Unione europea.

In una realtà come quella della periferia milanese, similmente ad altri casi che paiono ricalcare lo stesso modello, si sono aggiunti problemi a problemi, marginalità a marginalità. Una realtà come quella della metropoli lombarda è già provata dalla presenza di molteplici minoranze, gruppi di “migranti nuovi arrivati”, già, purtroppo, protagonisti di momenti di scontro e tensione sociale. I Rumeni (o, meglio, i Rom di provenienza rumena) sono gli ultimi arrivati e, in pratica, hanno

occupato nella percezione degli della popolazione italiana l'ultimo posto delle "etnie" "malviste", posizione, fino a poco tempo fa appannaggio degli albanesi. Nella percezione del comune cittadino il protagonista della maggior parte degli episodi criminosi presenti in cronaca è diventato il "rumeno" o il "rom". Anche qui le marginalità e le "percezioni negative" si intersecano.

Per noi italiani la percezione delle persone che compiono questi atti è legata all'aggettivo "rumeno" (in seconda battuta "zingaro" o, più politicamente corretto "rom") così è per i nostri quotidiani e fonti ufficiali e così è anche per i quotidiani e le fonti ufficiali rumene. Per i Rumeni invece, molto spesso, c'è differenza tra "rumeno" e "rom", anzi tra "rumeno" e "tsigano" (termine che equivale al nostro "zingaro") a livello popolare (di "percezione popolare", a livello della gente comune) i Rumeni "non rom" ci tengono a distinguersi dai Rumeni di etnia rom, attribuendo a questi ultimi la paternità dei fatti criminosi che riempiono le nostre cronache. I media locali spesso preferiscono dire "rumeni" che rom (o, peggio ancora, zingari) per evitare di risultare discriminatori nei riguardi di un'etnia spesso discriminata nel corso della sua storia, così anche le autorità per evitare di fomentare una sorta di identificazione rom = malavitoso. Così facendo però hanno diffuso la percezione che porta ad identificare tutti i cittadini rumeni in Italia come criminali (anche a volere essere troppo "politicamente corretti" si rischia sempre di diventare discriminatori). Lo stesso fanno le autorità e i media rumeni che, a differenza della "gente comune" rumena, parlando (o comunicando) anche loro di questi fatti preferiscono l'aggettivo "rom". Autorità e "media" rumeni preferiscono tenere questo comportamento per due chiari motivi. Il primo motivo consiste nell'evitare di fomentare l'odio etnico verso i Rom (o Tsigani, come li chiamano i rumeni), infatti in passato i contrasti tra popolazione rumena e popolazione zingara sono stati molto spesso "orientati allo scontro", senza considerare il passato di discriminazione o sterminio subito dagli Zingari in Romania: questi furono schiavi fino ad oltre la metà del XIX° secolo. La schiavitù, nei principati di Moldavia e

Valacchia, i due nuclei originari della futura nazione rumena, iniziò ad essere abolita a partire dal 1848 (di fatto lo sarà solamente tra il 1855 e il 1856) quando iniziò il processo di indipendenza e di unificazione nazionale. Sotto il regime militare del maresciallo Antonescu (1940 – 1944) i Rom furono dapprima perseguitati e successivamente, con l'alleanza e la collaborazione del regime con la Germania nazista, inviati ai campi di concentramento e di sterminio; sotto Nicolae Ceaucescu inoltre ci furono delle pesanti azioni di deculturazione e di assimilazione perpetrate ai danni degli stessi Rom. Si deve aggiungere in più che gli zingari in Romania si erano formati nei secoli una nomea di spie e di collaboratori con lo straniero e l'oppressore (a partire dalla dominazione turca fino al regime di Ceaucescu).

Il secondo motivo è evitare di perdere finanziamenti e agevolazioni in quanto neo-membri dell'Unione Europea, difatti una delle critiche che venivano mosse spesso alla Romania dal Parlamento Europeo prima dell'entrata nell'Unione era che l'etnia rom veniva decisamente discriminata e questo costituì uno dei maggiori ostacoli all'entrata dello stato rumeno nella comunità europea. Le “discriminazioni incrociate” non finiscono qui, anzi, queste sono solo le prime.

A loro volta, molto spesso, anche Rom di nazionalità non rumena sottolineano il fatto che i protagonisti di questi crimini non sono rom ma rumeni. Chi ha ragione allora? I Rumeni che dicono che questi malavitosi non sono rumeni ma rom o i Rom che affermano che i delinquenti in questione non sono Rom ma Rumeni? Tutte due e nessuno perché accade spesso che i migranti rumeni che delincono e commettono atti criminosi sono sì di origine rom ma di rom non hanno più nulla se non il disagio e le condizioni di vita precarie. Queste persone appartengono o discendono da quei gruppi che, durante il regime comunista antecedente al 1989 vennero “sedentarizzati a forza” (una sedentarizzazione più “culturale” che “fisica”, poiché la maggioranza dei Rom rumeni era già stanziale da secoli, ma non per questo meno dura) e forzatamente “inculturati” al modello nazionale rumeno,

ottenendo come unico risultato di avere ulteriormente “sradicato” i Rom protagonisti di questi esperimenti togliendo loro anche i pochi e flebili legami sociali e culturali con il gruppo di origine. In effetti queste persone non sono più “rom” ma non sono neanche rumeni, in pratica questi individui sono “rom” per i rumeni e sono rumeni per i rom, hanno un’identità che viene definita solo negativamente e non positivamente: sono solo “altri”, non sono più un “noi”.

Un'altra situazione da prendere in considerazione è il rapporto e il contrasto che c'è tra i “vecchi” rom ed i “nuovi arrivati”, anche tra di loro troviamo diffidenza reciproca e rancori incrociati. A questo punto basta citare gli scontri avvenuti nel campo di Opera tra rom e forze dell'ordine dove, oltre che contro quest'ultimi, i rivoltosi si rivolgevano anche contro i rom “vecchi arrivati”, i quali avrebbero avuto più agevolazioni rispetto ai nuovi. Si sono addirittura trovati “contro” i vecchi Zingari ed i nuovi Zingari.

Come si può vedere diffidenze, discriminazioni e percezioni negative sono incrociate, il tema in questione non è così semplice da essere affrontato solo sui giornali, nei media più tecnologici o dalla politica (spesso in modo molto superficiale da tutti gli schieramenti) ed è proprio in questi casi che si ha più bisogno di uno studio più approfondito e meno grossolano anche se, ovviamente, uno studio di tal fatta non sarà fruibile dalla gran parte della gente.

Le relazioni, come è appena stato spiegato, non sono così semplici e lineari come apparentemente può sembrare (e come viene fatto sembrare) ma “intricate” e “profonde”, costituite e sedimentate attraverso secoli di rapporti reciproci (e come abbiamo visto, purtroppo, quasi sempre negativi), così come le relazioni anche le diffidenze, per non parlare delle “xenofobie” e dei razzismi, sono reciproche, incrociate, biunivoche.

Contrariamente a quello che comunemente si pensa, un rapporto di diffidenza dovuto a etnocentrismo o a xenofobia raramente è univoco. Chi subisce discriminazione spesso attua una discriminazione lui stesso, o verso i suoi

“oppressori” o considerati tali oppure, addirittura, verso le persone appartenenti a frange ulteriormente marginali della popolazione, come se tra poveri e marginali esistesse anche al loro interno una gerarchia. I “residenti”, i “locali”, quelli che “sono già presenti sul posto”, guardano con diffidenza e sono ostili nei confronti dei “nuovi arrivati” e i “nuovi arrivati” ripagano i “residenti” con la stessa moneta. Per quanto riguarda i Rom esistono molti racconti popolari che questi ultimi rapiscono i bambini ma tra i Rom si racconta che invece sono i “Gagé” che rapiscono i bambini rom per rieducarli al proprio modello (come è effettivamente successo in passato non solo nei paesi dell’ex blocco comunista ma anche in Svizzera) . Per i “Gagé” gli Zingari sono dediti al furto, alla delinquenza e all’imbroglio; per i Rom invece sono i “Gagé” che vogliono sempre imbrogliare gli Zingari. Allo stesso modo, come appena accennato, l’atteggiamento ostile può assumere una forma “piramidale” dove gli “ultimissimi arrivati” (o gli “ultimissimi” nella gerarchia sociale) si sentono discriminati dai “penultimi” arrivati (o dai “penultimi” della scala sociale).

Inoltre troviamo anche ostilità e diffidenze trasversali tra gruppi allo stesso livello sociale ma di differente ceppo etnico originario. Se si limita il discorso relativo all’accoglienza degli ultimi arrivati (degli elementi alloigeni) ai classici binomi residenti diffidenti/razzisti – migranti/ultimi arrivati discriminati/vittime e migranti/ultimi arrivati taglieggiatori/prepotenti – residenti vittime, si rischia sempre di più che la nostra società più che “multirazziale” rischierà seriamente di diventare “multirazzista”.

Appunto perché le relazioni appena esplicitate non sono mai semplici e lineari, le discipline che studiano le relazioni come la sociologia e l’antropologia culturale possono contribuire a comprendere meglio le strutture di fondo (sociali, storiche e culturali) che possono aver generato certe situazioni. Il lavoro non sarà certo breve e semplice poiché bisogna analizzare molte variabili ( e spesso non si riesce neanche a scovarle tutte) e servirsi di strumenti presi in prestito da diverse

discipline ma lo scavare nei rapporti sociali, nella cultura e nella storia degli uomini e dei gruppi umani non è mai semplice né indolore. Per tutti questi motivi è stato scelto questo esempio legato agli ultimi rom arrivati in Italia e specialmente quelli presenti nei campi lombardi e dell'hinterland milanese perché, come è già stato scritto nell'introduzione, questo caso è emblematico e paradigmatico per quanto riguarda i rapporti tra differenti etnie e per quanto concerne anche i rapporti e le relazioni (intricate ed incrociate) che si possono creare tra due gruppi (etnici o sociali) differenti. Il riuscire ad analizzare un rapporto molto particolare, intricato e antico come quello tra i rom e gli "stanziali" (anche se come abbiamo visto e vedremo ancora gli Zingari ormai non sono più nomadi e gli "stanziali" non sono più tali) può essere d'aiuto per poter affrontare lo studio di tutti i rapporti esistenti tra gruppi differenti. Al giorno d'oggi, ed in particolar modo nella società italiana, in un momento dove gruppi di diversa provenienza etnica entrano in contatto, ed in contrasto, molto velocemente e pare non ci sia il tempo a sufficienza per costruire delle relazioni "positive", lo studio di una relazione "antica", anche se certamente molto problematica, può sicuramente essere di grande aiuto: potrebbe aiutare, grazie allo studio di questa stessa relazione, a evitare errori già commessi e a fare tesoro dell'esperienza passata. Tanti secoli di astio e diffidenza reciproca non sarebbero passati inutilmente.

### 5.1.1.

#### I Rom in Lombardia e a Milano

La stima della consistenza numerica della presenza Rom in Italia è particolarmente difficile in quanto, oltre al fatto che i censimenti non rivelano il dato delle minoranze linguistiche, mancano criteri precisi per classificare una persona o un

gruppo come Zingari (Ambrosini, Tosi 2006). A questo bisogna aggiungere, come ha affermato Leonardo Piasere, che è difficile considerare i Rom come una minoranza propriamente detta, essi rappresentano piuttosto una categoria “politetica”, ossia un gruppo non caratterizzato univocamente ma un insieme di gruppi che hanno tra loro delle caratteristiche in comune che li legano insieme come una sorta di catena (Piasere, 2004, pag. 3) (specificare “essere minoranza”?) (difatti non costituiscono una minoranza) (mettere a posto la parte in giallo evidenziata qui di seguito)

E' difficile considerarli una minoranza propriamente detta, poiché se lo fossero dovrebbero essere riconosciuti come tali, ma, ad esempio qui in Italia così non è: non sono considerati minoranze come, ad esempio, Occitani e Albanesi che possono godere di tutele particolari ( per esempio corsi relativi alla propria lingua). I Rom invece sono percepiti solo come una frangia marginale della popolazione che vive nell'illegalità e nel degrado: un corpo totalmente estraneo col quale è anche difficile (se non percepito come impossibile) comunicare e mettersi in relazione. I Rom sfuggono alle logiche “territoriali” che tengono un'identità strettamente legata ad un dato territorio.

Anche in Romania sotto i regimi comunisti i Rom non erano considerati una “minoranza etnica” ma solamente uno “...strato marginale della società per il quale c'è bisogno di un'azione massiccia di inserimento in fabbrica e in cooperativa...” (Piasere, 2004, pag.61).

Ci sono nel mondo gruppi allogeni considerati minoranze, alcune di queste sono riconosciute come tali, altre no, alcune sono dimenticate ed esistono pure minoranze che dimenticano sé stesse, dimenticano la coscienza di essere minoranza.



Queste aree periferiche della città non solo in senso fisico ma anche in senso sociale e simbolico hanno raccolto, nei “bloc” e nelle baraccopoli, gran parte delle frange sociali marginali della città composte, molto spesso, dai protagonisti di questo contributo, ossia quei Rom che ormai di Rom non hanno più niente se non il disagio sociale.

Per cercare di comprendere meglio come la povertà e la “deculturazione” si siano diffuse in questa zona cercheremo, tra poco, di offrire un breve sguardo sulle problematiche socio-antropologiche.

L'altra difficoltà relativa allo “identificare” e “contare” gli zingari è connessa anche alla precarietà dei loro insediamenti che possono essere campi nomadi autorizzati dagli enti locali oppure degli accampamenti “abusivi” che vengono regolarmente smantellati e sgombrati per poi ricomparire dopo un certo tempo in altri luoghi se non addirittura nella stessa area. Anche i campi nomadi “autorizzati” ed allestiti dalle stesse autorità sovente risultano “temporanei” poiché non sono rari i casi di rivolta e proteste della cittadinanza locale per la situazione di degrado che questi insediamenti porterebbero. Gli insediamenti “legali” diventano spesso a rischio a causa del sovrappopolamento dovuto alla sistemazione dei “nuovi arrivati” magari appena sgomberati dagli insediamenti abusivi. In ogni caso per quanto riguarda la presenza in Lombardia di Rom e Sinti è stato stimato il numero di circa 13.000 individui. Il numero in questione non può essere che indicativo in quanto, specialmente a causa degli ultimi arrivi dall'est europeo, è difficile tenere il conto degli immigrati irregolari, inoltre molti “nuovi arrivati” dai paesi della ex Europa orientale e neo membri della Unione Europea (come Romania e Bulgaria) preferiscono non dichiarare la loro identità o le loro origini “zingare”, anzi talvolta essi stessi le proprie origini le ignorano. Tale aspetto può apparire paradossale ma, in molte nazioni di quella che fu l'Europa comunista, molti Rom che hanno subito politiche di assimilazione forzata sono rimasti totalmente “deculturati”, non sanno

più di essere Rom. In fondo di zingaro non hanno più nulla se non la marginalità ed il disagio sociale (auto-citazione?)

Dopo aver segnalato le difficoltà di “identificare” e di classificare nel nostro Paese gli Zingari in generale (non solo i Rom ma anche i Sinti e i Caminanti), facciamo un breve accenno alle modalità di residenza.

Utilizzando come fonte sempre il rapporto ISMU prima citato (Ambrosini, Tosi 2006) sono stati stimati, sempre in Lombardia dai 290 ai 350 insediamenti, anche se ufficialmente ne sono stati censiti 241. Di questi il 43% sono regolarmente autorizzati dalle amministrazioni locali e consistono in aree di sosta permanenti o temporanee gestite normalmente da volontari. Il restante 57% è costituito da insediamenti “irregolari” baraccopoli abusive di differenti dimensioni e piccoli abitati situati in terreni privati prevalentemente di proprietà della famiglia che vi abita. La maggior parte dei campi nomadi e degli insediamenti di zingari si trova a Milano e nella sua provincia. Soltanto nel capoluogo si trovano 45 insediamenti ed una popolazione di più di 4300 persone, in più bisogna aggiungere ancora un centinaio di accampamenti nel resto della provincia per un numero di abitanti che va dalle 2300 alle 3100 persone (Pavan, 1999). Per quanto concerne la composizione “etnica” di questi insediamenti si riscontra che più della metà è composta da “Zingari stranieri” provenienti per lo più dalla Macedonia, dal Kosovo, dalla Bulgaria e dalla Romania.

Questi dati ci possono fare notare come la maggior parte degli Zingari è insediata nel territorio del capoluogo e nel suo “hinterland”, la grande metropoli funge sempre da polo di attrazione anche se i Rom, come tutte le frange marginali, restano ad abitare le periferie, restano ai margini. Un altro dato è l’esiguità del numero rispetto alla popolazione di Milano (1.303.670 abitanti), della sua provincia (4.472.264 abitanti compresa la futura provincia di Monza), e dell’intera Lombardia (9.584.175 abitanti; tutti questi dati si riferiscono all’anno appena passato, il 2007). Anche se, per i motivi sopra citati, il numero effettivo di Rom

può essere più alto di quello stimato, quella degli Zingari è una realtà minoritaria non solo in riferimento agli Italiani ma anche rispetto al numero totale degli stranieri presenti a Milano e in Lombardia. Le tensioni ed i problemi sorti tra la comunità rom e le altre persone non sono scaturiti dal numero in sé dei Rom, probabilmente ciò è successo a causa di alcuni cambiamenti repentini degli ultimi tempi che hanno risvegliato e fomentato una diffidenza antica presente tra due gruppi diversi.

5.2. La diversa percezione della società e della comunità tra i differenti gruppi etnici e sociali.

Un punto importante da analizzare arrivati a questo punto è la differente percezione della società e del “gruppo” presente tra i “rom” e gli stanziali che incontrano. Questa differenza non è solamente di origine “etnica” ma anche, potremmo dire, storica e sociale. Per iniziare partiamo dalle differenze di origine etnica, anche se queste, è doveroso ricordarlo, costituiscono solo una parte di differenze, le quali non sono neppure maggioritarie ma esercitano una loro importante influenza. Il contrasto tra nomadi e sedentari ha caratterizzato per secoli la storia dell’umanità e delle culture umane e in alcuni casi, come quello che stiamo analizzando, lo caratterizza ancora. Il nomade e lo stanziale sono due categorie per molti versi apparentemente irriducibili ed inconciliabili.

Nel rapporto tra Rom e “locali” si ripropongono spesso le dinamiche tipiche dei rapporti tra popoli nomadi e sedentari, un tipo di relazione che, fin dalla notte dei tempi della storia umana, ha creato contrasti tra le popolazioni che utilizzavano questi differenti stili di vita. E’ da sottolineare, come è già stato specificato, che se oramai anche i Rom non sono più nomadi (o, meglio la stragrande maggioranza

non lo è più), spesso il modo di comportarsi e di rapportarsi con gli altri è ancora tipico di quello dei nomadi: cioè uno stile di vita che entrava spesso (e quasi automaticamente) in conflitto con quello stanziale.

Molti studi di tipo socio antropologico (ad esempio quello redatto dall'ISMU da Maurizio Ambrosini in collaborazione con A Tosi nel 2006, ) hanno evidenziato come anche i Rom arrivati in Italia a seguito delle ultime migrazioni (quelle di Bosniaci, Kossovani e, in ultimo, Rumeni) provengano da realtà dove questi gruppi erano già sedentari da secoli quindi sarebbe anche in questo caso inappropriato chiamarli "nomadi". Tutto questo è vero però le situazioni di guerra e povertà che hanno spinto queste persone a emigrare le hanno fatte tornare nomadi, dedite allo spostamento, hanno intrapreso una strada a loro sconosciuta da secoli da un punto di vista fisico ("materiale") ma ancora profondamente radicata nella loro cultura, nella loro società e nel loro agire. Inoltre nei territori da cui questi "ultimi immigrati zingari" provengono, anche se sedentarizzati hanno vissuto sempre separati dal resto della popolazione locale limitando i contatti con quest'ultima, comportamento tipico dei gruppi nomadi sia per la diffidenza che gli stanziali provano per i nomadi sia per la diffidenza che i nomadi provano per gli stanziali (più avanti vedremo come questi gruppi posseggano dei pregiudizi "reciproci" molto simili).

La premessa appena esposta dovrebbe servire a far notare come anche se i Rom vivano ormai da tempo in situazioni sedentarie hanno mantenuto (specialmente in quei paesi dove sono rimasti divisi in maniera marcata dal resto della popolazione come la Romania) uno stile di vita (ed una gestione dei rapporti sociali all'interno e all'esterno del gruppo) di tipo nomadico. Si cercherà di mettere in evidenza questo aspetto nelle prossime pagine.

Iniziamo ad analizzare brevemente i tratti tipici del nomade, di chi "si sposta". Una popolazione o un gruppo nomade è sempre in spostamento, ha contatti frequenti e numerosi con popolazioni differenti, per mantenere una buona coesione interna e

quindi una certa solidità sviluppa naturalmente legami interni molto forti, legami familiari, sociali ed anche economici. La comunità nomade cerca di possedere ricchezze il più possibile “mobili” e “spendibili” e accumulabili dovunque il gruppo vada, per questo motivo i beni più ambiti sono quelli trasportabili come bestiame e gioielli (oro ma anche altri metalli preziosi o di grande utilità come il rame). Difatti le professioni praticate dagli zingari nel corso dei secoli sono stati il commercio, la riparazione di utensili e oggetti metallici, il piccolo artigianato oltre alle attività circensi e musicali. Come possiamo ben vedere tutti mestieri legati ad una vita girovaga.

Il gruppo nomade cerca di ottenere il maggior profitto possibile dai territori che attraversa temporaneamente, cerca “in giro” il più possibile per sé stesso e per il gruppo, non ha grossi interessi a sviluppare contatti durevoli con l’ambiente e con le differenti comunità locali che trova sul suo cammino. La società nomade ha al suo interno elementi culturali sia molto conservativi che “innovativi”. Gli elementi conservativi sono in genere quelli legati all’organizzazione sociale. Come già detto confrontandosi spesso con popolazioni “esterne”, “altre”, spesso anche più “organizzate” e “forti” hanno avuto sempre bisogno di una forte “coesione” interna quindi tutti quegli elementi culturali che tendono a “conservare” le loro strutture sociali, le loro relazioni familiari e la loro gerarchia vengono mantenuti e conservati, l’autorità della famiglia o della tribù non viene né può venire messa in discussione. Si potrebbe dire, parimenti, che anche gli elementi culturali innovativi sono finalizzati alla difesa ed al sostentamento del gruppo. Gli zingari nel corso della loro storia, essendo nomadi e spostandosi di continuo, hanno adottato molti elementi culturali delle popolazioni che incontravano, specialmente se questi potevano essere per loro vantaggiosi, come tutti gli elementi culturali legati a quelle che, nel corso dei secoli sono diventate le loro attività principali ed alla loro produzione artistica (musica, danza attività circense); elementi questi che sono sia esterni che estetici) che pratici.

Il nomade è poi spesso refrattario all'autorità stanziale, autorità che più che altro subisce. Come appena scritto l'autorità più forte alla quale deve rendere conto è quella del suo gruppo (famiglia o "tribù" che sia). Se proprio deve rendere conto ad una "autorità esterna" questa deve richiamarsi ad un potere che esercita il suo dominio su vasta scala ed anche in questo caso, il rendere conto ad una autorità più "alta", ha un fine utilitaristico, ossia ottenere delle "tutele" e dei privilegi nei confronti degli altri sottomessi "stanziali". Per tale motivo i Rom in passato sono diventati "pedine" o "mezzi" nelle mani dei "dominatori" (loro accettano questa situazione in base al fattore di prendere il più possibile nel minor tempo possibile). Gli zingari di Ungheria, Transilvania e Banato, durante il dominio dei turchi ottomani erano diventati dei "funzionari" statali grazie anche al loro "nomadismo" che permetteva loro di "girovagare" per i territori (controllarli, conoscerli e fare rapporti). Durante i regimi comunisti della ex Europa orientale, nonostante questi stessi sistemi non fossero "teneri" nei confronti dei Rom, gli zingari spesso diventavano anche qui funzionari (se non spie e delatori) dello stato.

Bisogna però tenere conto del fatto che il loro essere considerati spie o delatori per il regime era molto spesso dovuto ad una "leggenda nera" nei loro confronti (una delle tante) nata anche a causa dell'atteggiamento ostile e di diffidenza che aleggiava sugli Zingari locali; leggende di questo tipo sono rimaste in particolare in quei luoghi che hanno visto dei regimi comunisti tra i più oppressivi e totalitari come la Romania e la Bulgaria.

Vediamo ora di analizzare nello stesso modo la figura e il modo di vivere la società dello "stanziale" e di compararla con quello del "nomade".

Anche nella società "stanziale" possiamo trovare dei legami interni di tipo familiare, tribale o sociale molto forti (motto dipende anche dalla contingenza storica e culturale) spesso però il legame del gruppo "stanziale" si lega molto con il luogo, con l'ambiente circostante che abita e che modifica. Il territorio che abita lo stanziale diventa una "heimat", la sua casa è anche un luogo geografico ben

preciso. Anche lo stanziale cerca di sfruttare il più possibile il territorio e, in passato, abbiamo trovato gruppi stanziali che hanno “rovinato” il proprio ambiente. Tra i gruppi stanziali è però più facile che si cerchi di sfruttare più razionalmente il territorio “patrio”, che si cerchi di “rispettarlo” in modo che possa continuare a dare frutti anche alle generazioni successive. Il territorio diventa parte integrante non solo del gruppo familiare ma anche del gruppo etnico (o nazionale?) . (anche per il nomade il territorio è parte integrante della sua cultura ma questo è costituito da un ambiente “mutevole”, per il sedentario l’ambiente, almeno come viene concepito e percepito (anche se non sempre è così) è “immutabile”. La società stanziale contiene essa stessa al suo interno elementi sia conservativi che innovativi anche se diversi da quella di tipo nomade. Ad esempio l’immutabilità del proprio habitat può favorire una cultura di tipo conservativo, ma anche ciò che è immobile può essere in continuo divenire e particolarmente orientato agli scambi, la città (o l’insediamento stabile in generale) è sì stanziale (sicuramente da un punto di vista fisico) ma può permettere al tempo stesso situazioni molto vivaci di scambio culturale.

La storia dell’umanità è piena di esempi di insediamenti stabili nati e cresciuti in luoghi “strategici” lungo importanti vie di comunicazione divenuti in seguito naturali crocevia e punto di contatto tra popoli e culture, favorendo così la nascita di grandi civiltà. La città è vista come occasione di arricchimento e di miglioramento della propria situazione sociale e diventa quindi appetibile, arrivano ad insediarsi gruppi molto diversi tra loro favorendo rapporti, scambi e commerci. Anche dei piccoli villaggi stanziali situati nei pressi di valichi e passi di montagna possono diventare dei crocevia di informazioni, di merci ma anche di idee e di popoli. Anche per il nomade la città è vista come un’occasione di “arricchimento” ma temporaneo e a breve termine: il nomade arriva, allestisce l’accampamento, fa quello che deve fare (commercia, offre i suoi servizi e,

purtroppo, spesso ruba come una volta razziava) e se ne va, verso un'altra città dove fare affare e dove cercherà di accaparrarsi quello che può.

Il nomade “vero” è diverso dal migrante che cerca un nuovo territorio dove stanziarsi stabilmente come è differente da chi viaggia per lavoro ed è nomade e/o migrante solo temporaneamente; difatti il primo guarda al nuovo territorio come un luogo dove stabilirsi definitivamente mentre il nomade ed il migrante temporaneo, una volta ottenuti i propri obiettivi) torna nel luogo di provenienza ed ha lo sguardo diretto verso le sue origini e radici, mantiene sempre come punto di riferimento una “heimat” nuova o originaria, reale o mitica che sia. Il nomade invece è sempre in movimento non ha una patria fissa, la sua patria è al tempo stesso il mondo (non ha confini) e il suo accampamento, il suo territorio è al tempo stesso sconfinato e limitato agli angusti spazi del suo insediamento.

Lo stanziale inoltre è generalmente molto attaccato e legato alla autorità del luogo che vede come una fonte d'ordine e stabilità, (la “stanzialità” ha dato vita agli stati moderni; più importanza allo “Ius soli”) talvolta subisce anche lui la “autorità” ma più spesso il rapporto (almeno a livello tradizionale) tra popolazione e governanti è reciproco: i governanti assicurano pace, sicurezza e la possibilità di prosperare (o così almeno dovrebbero fare) alla popolazione ed il popolo li appoggia, li sostiene e dà loro parte del prodotto del proprio lavoro. In molte società tradizionali le “tasse” (o i “servizii”) che i contadini danno ai governanti (al re e/o a chi li rappresenta) non sono viste come un pesante balzello ma come un giusto prezzo per la sicurezza e per la possibilità di vivere e prosperare ricevute. Il popolo (a livello tradizionale ma non solo) generalmente si riconosce nel proprio governante, nel proprio re. L'organizzazione di molte società tradizionali sono legate ad una visione “organicista” della società, difatti i componenti di gruppi di questo tipo (siano essi comandati o comandanti) si sentono parte di uno stesso organismo. Una visione di questo tipo è stata successivamente ripresa dalle dittature moderne anche se estrapolata totalmente del suo contesto originario.



Cerchiamo ora di trattare brevemente quelli che possono essere i legami, anche giuridici, che possono “unire” degli individui in un unico gruppo e quali possano essere le differenti tipologie di legame presenti tra i nomadi e gli stanziali. Utilizzando un esempio molto classico, quello dell’Impero Romano, si vede qui come una grande civiltà, per poter consolidarsi e prosperare introdusse il principio dello “Ius soli” (diritto di suolo), dove si era cittadini in base alla residenza, luogo di nascita, al suolo che si occupava. Basti pensare alla “Lex Julia” del 59 a.C. dove tutti gli abitanti della penisola italiana diventavano cittadini romani e all’imperatore Caracolla che, nel III° secolo allargò questo privilegio a tutti gli abitanti dentro i confini dell’Impero Romano. Dopo queste leggi si abbandonò sempre più il principio dello “Ius sanguinis” (diritto di sangue), principio che regolò la società romana in epoca arcaica. La distinzione originaria tra “patrizi” e “plebei” fu proprio una distinzione basata sulla “casata”, sulla “discendenza” quindi sul sangue. E’ opportuno fare notare come la società latina arcaica (dalla quale derivò la cultura romana delle origini) era una società di tipo nomadico (i Latini in origine erano probabilmente degli allevatori nomadi o seminomadi provenienti dal nord; (Piganiol 1968), le “ferie latine”, una festività celebrata dai Romani ancora in epoca imperiale, manteneva delle caratteristiche tipiche di una cultura nomade (erano officiate all’aperto a differenza di tutti gli altri culti celebrati al “chiuso” dentro dei templi; si offrivano alle divinità carne e latte, prodotti tipici di una popolazione formata da pastori nomadi). In un gruppo nomade, ovviamente, per identificare gli appartenenti al gruppo stesso lo “Ius Solis” è praticamente inutilizzabile non essendoci un “territorio di riferimento”, mentre è molto più pratico ed utile lo “Ius Sanguinis”, i legami familiari e di sangue assumono un’importanza basilare. Per utilizzare la terminologia di Patrick Pharo il “legame civile” (elemento che noi potremmo anche definire minimo comun denominatore) di un gruppo nomade sarebbe la comune “parentela”, il legame di sangue, mentre quello di un gruppo stanziale potrebbe diventare (anche se non è sufficiente)

l'abitare uno stesso territorio una stessa area. In pratica un gruppo stanziato sarebbe più orientato a porre i propri legami in riferimento allo "Ius soli".

E' vero che in passato (così come ne abbiamo oggi) ci furono esempi di stretti collegamenti tra "diritto di sangue" e "diritto di suolo", ma questi esempi si sono riscontrati in casi particolari: nel caso delle cosiddette "piccole patrie" dove un gruppo etnico circoscritto veniva (o viene) identificato con un territorio particolare e circoscritto esso stesso (come è il caso delle "minoranze etniche"); con i "nazionalismi" moderni (potremmo dire post-rivoluzionari o post-giacobini) dove il territorio nazionale veniva (e viene) identificato con la comunità di stirpe di chi vi abita, la stessa parola "Patria" identifica la "terra dei Padri" e collega gli abitanti di quella stessa patria agli stessi "padri", quindi i "compatrioti" sono tutti parenti, hanno lo stesso sangue, lo "Ius Sanguinis" si identifica, in questo caso con lo "Ius Soli". Per utilizzare una terminologia "tedesca", in questo caso la "Vaterland" (la terra dei padri) si identifica con la "Heimat" (patria nel senso di "casa", luogo dove abitare). Questa concezione, venendo esasperata, porterà poi nell'ideologia nazista alla "Blut und Boden Gemeinschaft", la "comunità di sangue e suolo", che corrisponde all'ultimo e più tragico passo delle ideologie nazionaliste moderne.

I grandi stati e imperi multinazionali (potremmo definirli degli stati multietnici ante litteram) sono tutti arrivati a una applicazione dello "ius soli" e nonostante avessero potuto permanere certe etnie dominanti, durante lo sviluppo storico-culturale di queste entità le classi dominanti erano composte da uomini appartenenti a etnie diverse (e molteplici). Così fu per tutti i grandi imperi del passato a partire da quello romano fino agli ultimi imperi (tradizionali e sopranazionali) come quelli austro-ungarico, zarista e ottomano. Uno stato moderno che può mantenere caratteristiche simili a quelle degli imperi prima citati sono gli Stati Uniti d'America la cui popolazione possiede origini etniche diversissime e differenti. Una sfida di questo tipo si proporrà in futuro anche agli stati "nazione" europei che diventeranno sempre più multi etnici, anche se, almeno

a livello teorico, applicano tutti il principio dello “Ius Soli”, dal punto di vista culturale e della convivenza civile la coesistenza di più gruppi etnici differenti pone sempre dei problemi da risolvere e il caso della Francia delle “*banlieue*” lo sta a testimoniare tragicamente.

Lasciamo ora per il momento il tema pur interessante e centrale dello “Ius Soli” e torniamo alla percezione dell’altro dello stanziale. Sente gli elementi “allogeni” talvolta come minaccia e talvolta come strumento di un potere oppressivo, vede il nomade come un razziatore, malvagio ed “illegale”. Lo stanziale vede il nomade illegale nel senso che lo percepisce al di fuori della legge del luogo (o meglio, del suo luogo), un essere “anomico” ossia al di fuori del “nomos”, delle norme locali estraneo, se vogliamo usare una espressione schmittiana, al “nomos della terra”.

Lo stanziale ha anche una certa “invidia” nei confronti del nomade, un’ invidia che è presente molto più spesso a livello “inconscio” che conscio, un’ invidia legata alla “maggiore libertà” che (almeno a livello di percezione) il nomade avrebbe rispetto allo stanziale (si ricordi la classica definizione “senza tetto né legge”), oppure legata al fatto che anche lo stanziale, in origine, era nomade. Lo stanziale nutrirebbe quindi una sorta di invidia “atavica” nei confronti del nomade oppure vuole “cancellare dalla propria coscienza la provenienza da un’unica situazione primigenia di nomadismo” (Salvioni 2007, 7).

A quanto pare e secondo la maggior parte delle teorie antropologiche, l’uomo nacque nomade, l’umanità avrebbe vagabondato per milioni di anni prima di diventare sedentaria, anzi l’umanità non avrebbe mai smesso di essere nomade in quanto (anche all’interno di gruppi stanziali) il fenomeno del nomadismo è tornato ciclicamente.

Ciò è mostrato dai grandi spostamenti di popoli avvenuti in epoca storica fino ad arrivare ai fenomeni di migrazione contemporanei ed attuali che interessano le nostre città e la nostra società.

Le popolazioni indoeuropee arcaiche erano popolazioni nomadi o seminomadi (così erano i Celti, i Germani e anche, come abbiamo già visto, i Latini arcaici) diventate poi sempre più sedentarie e stanziali per rispondere ad esigenze sociali. Non solo le cosiddette “invasioni barbariche” che caratterizzarono la fine dell’epoca classica e l’inizio del medioevo costituiscono un fenomeno dove il nomadismo è tornato prepotentemente alla ribalta, non solo le ultime migrazioni della fine del XX° secolo e dell’inizio del XXI°, ma anche tutte quelle migrazioni che dal XVI° secolo all’inizio del XX° secolo hanno visto genti d’origine europea emigrare e diffondersi nel mondo intero.

Nella diffidenza degli attuali stanziali verso gli attuali nomadi giocano vari fattori tra i quali una sorta di “invidia” nei loro confronti o, come già detto, nei confronti di una caratteristica arcaica di tutta l’umanità (anche quella stanziale) oggi perduta. Lo stanziale, in fondo, invidia il nomade perché rappresenta quello che lui stesso era ed ora non è più. In più secondo alcune teorie contemporanee, proprio nella nostra epoca attuale, starebbe tornando nomade anche lo “stanziale”. Anche in società divenute tradizionalmente stanziali, come la “nostra, vengono sempre più adottati stili di vita nomadici, (si viaggia da una parte all’altra del mondo per lavoro ma anche per turismo). Può essere utile anche fare notare che nelle nostre società si sta diventando “nomadici” anche nel rapporto verso le autorità e verso gli altri. Forse, si potrebbe dire che oggi giorno i nomadi (ci danno o ci fanno più fastidio) non solo perché, come già esposto, si può provare una sorta di invidia nei loro confronti pensando alla “nomadicità perduta” ma anche perché stiamo tornando “nomadici” spesso si entra in contrasto anche verso chi è troppo simile non solamente verso chi è troppo differente., non solo perché viaggiamo di più ma pure per il fatto che gli “stanziali” della cosiddetta “civiltà occidentale” stanno tornando nomadi anche nei comportamenti e negli atteggiamenti, Zygmunt Baumann parla di “modernità liquida”, “società liquida” e “rapporti liquidi”; questa “mancanza di solidità” si riflette sui rapporti interpersonali sia sul

rapporto che abbiamo noi verso l'ambiente. Tutto questo però non ci porta ad un nomadismo come quello dei Rom tradizionali (slegati e “liquidi” verso l'esterno, ma coesi e “solidi” all'interno del loro gruppo) ma ad una situazione più anomica.

Un punto importante da analizzare arrivati a questo punto è la differente percezione della società e del “gruppo” presente tra i “rom” e gli stanziali che incontrano (in ogni caso stanziali sì più nomadi ma meno uniti mentre i “nomadi” hanno legami interni molto più forti) Specificare e completare) (forse è meglio mettere questo nel paragrafo successivo)

Come abbiamo visto in questo paragrafo le differenze tra questi due gruppi sono molte e importanti, e sottendono un modo di rapportarsi agli altri componenti del proprio gruppo e agli altri (all'Altro in senso generale) totalmente diverso e spesso antagonista. In questo caso ed in questi contesti così esacerbati e degradati anche le similitudini possono essere conflittuali e controproducenti nell'ottica di perseguire una convivenza pacifica. Nel prossimo paragrafo tratteremo della condizione legata al vivere “gomito a gomito” di due gruppi così differenti e delle conseguenze che esso porta. Nel capitolo successivo invece cercheremo di vedere dove queste differenze seppur grandi e generatrici di tensioni e di problemi possano essere “risolte” o “ricondotte” ad una “minimo comune denominatore”, un comune legame civile

5.3. Confini invisibili: diversità culturali tra comunità costrette a vivere “gomito a gomito”

In una realtà come quella milanese (mettere e specificare quali periferie) pochi metri di confine possono rappresentare una distanza storico – culturale abissale. Il rapporto tra la comunità “rom” e gli altri, per tutti i motivi appena visti, può essere molto problematico e la vicinanza in molti casi non aiuta ma anzi peggiora la situazione. Avere sempre vicino a sé chi è identificato come il “nemico” ed assume i classici segni “vittimari” (per usare un’espressione alla Girard) , può fomentare e peggiorare atteggiamenti già orientati di per sé allo scontro (completare e mettere meglio) . (mettere situazione della città come punto di incontro ma anche come punto di scontro) (tema da sviluppare)

Falsi miti, pregiudizi, fatti reali e documentati controintuitivi (sviluppare bene e mettere meglio) (imprenditorialità, pulizia, storia).

## Capitolo VI

### Introduzione

Dopo avere, per sommi capi affrontato sia l’aspetto Rom in Lombardia ed il rapporto popolazione Rom – popolazione locale cerchiamo di evidenziare quali potrebbero essere, anche alla luce dell’esperienza di Patrick Pharo, delle vie da intraprendere per poter migliorare questo rapporto caratterizzato da relazioni già problematiche. Non parliamo di “cercare e trovare soluzioni” in quanto ben sappiamo che non è nelle nostre possibilità e in quanto quelle qui esposte sono pur sempre delle ipotesi e delle teorie, non (ancora) sperimentate sul campo (empiricamente?). Ci accontenteremmo anche solo del fatto di avere tracciato

(indicato?) una via da intraprendere (o quanto meno da provare) per cercare di affrontare nel modo più razionale e (pacifico? Proficuo? Altro?) questo particolare problema di convivenza e i problemi di convivenza in senso lato, già questo, sapendo quello che è la natura umana si può rivelare un compito arduo. Ora cerchiamo utilizzando gli elementi evidenziati nelle parti precedenti di proseguire nel nostro lavoro

6.1. Un modello comune per nuove realtà sociali.

Punti in comune (Riparlare della riproposizione dello Ius Soli?)

6.2. “Noi – loro”. Una dicotomia da superare.

“Loro no vogliono integrarsi” – “Noi non vogliamo integrarli”. Differenze ci sono, non bisogna negarle da lì si può partire. (p. 294 M e S)

6.3. Sviluppo di comunità e partecipazione democratica.

Sviluppare la comunità? E’ possibile una partecipazione comune?

6.4. Regole comuni per un nuovo “gioco democratico”.

Cambiare le regole? Un nuovo gioco democratico su vasta scala? O Su scala ridotta?

6.5. Trovare e creare il “legame sociale” in un ambiente ostile: quali presupposti.

Quale legame sociale? Legame sociale da origine comune a obiettivo comune.  
(anche qui Ius Soli e Ius sanguinis)

## Capitolo VII.

### Una sfida per il futuro

7.1. Un caso particolare diventato paradigmatico: riflessioni e confronti.



In apertura di questo settimo ed ultimo capitolo torniamo a ricordare il fatto che la convivenza tra “nomadi” e “sedentari” è una delle classiche situazioni di convivenza tra due gruppi differenti e sicuramente è anche la più antica e se pensiamo al fatto che, per molti aspetti, non è stata ancora risolta, questo non ci fa ben sperare per il futuro. Il (convivenza tra gruppi differenti, multiculturalismo, pluralismo culturale, vie differenti, vie francesi, europee, americane, i vecchi imperi,) (come può essere risolvibile la situazione rom?) (UE lontana, legami tradizionali più vicini nonostante la lontananza, anche qui il punto è riuscire a ritrovare un legame civile: una storia in comune? Radici comuni per potere andare avanti assieme una tradizione comune per poter tramandare qualcosa di comune per uno stesso progresso). (completare)

### **Problematiche socio-antropologiche**

Tutto quello detto finora sottende ad alcune problematiche.

Forse chi è rimasto legato ad un'immagine romantica ed edulcorata del mondo degli Zingari sentendo parlare di Rom si aspetterebbe il resoconto di alcuni loro tratti culturali più caratteristici, colorati e “folkloristici” non di una situazione così “deprivata”. Ma, come è già stato detto, l'Antropologia culturale studia le culture come se le ritrova di fronte e spesso, anche per un “addetto ai lavori” ciò può rappresentare una delusione. Qui non troviamo vestiti sgargianti, canti, balli, curiosità e leggende, ma anche questo sono i Rom, sebbene vivano in condizioni di totale degradazione. Probabilmente non avendo più “appartenenza”, l'unica cosa che rimane è disagio ed emarginazione.

Anche qui, come in molte altre zone povere e degradate del mondo, troviamo una sorta di “gerarchia” anche dentro le stesse fasce sociali deprivate. Potremmo dire che tra gli abitanti di Iasi gli abitanti dei sobborghi di Frumuasă sono considerati “paria” e, tra questi, i più “paria” di tutti sono considerati gli “inquilini” del C7. A questo proposito ritengo lampante l'esempio di P. una ragazzina che vive in una

famiglia “problematica” (vive con otto sorelle piccole ed i genitori in una minuscola baracca fatta di fango e lamiera, entrambi i genitori non hanno alcuna occupazione ed il padre è spesso ubriaco). Un pomeriggio, dovendo andare a prendere alcuni ragazzi che frequentano il centro diurno di cui parleremo più avanti, mi feci accompagnare da altri ragazzi del centro al C7. Tra questi c’era anche Paula. Arrivati al C7 ed entrati lì dentro Paula (che non vive certo in una reggia né in condizioni igieniche ottimali) “si tappa subito il naso” con le dita per non sentire il fetore e, così facendo, mi guarda sorridendo come per dirmi: “in che posto siamo capitati!”. Questo episodio, apparentemente banale, dimostra come anche tra i più poveri ci sia la percezione di una sorta di gerarchia e, in questo particolare caso ci fa notare come ci siano frammentazione e processi di marginalizzazione in quello che potrebbe essere gruppo unitario. Qui troviamo addirittura una marginalità nella marginalità e quindi un vissuto di non appartenere ad un gruppo coeso anzi, c’è il vissuto di non appartenere neanche ad un gruppo. Se gli abitanti del C7 sono visti come marginali da quelli delle baraccopoli figuriamoci come li considerano gli altri abitanti di Iași.

Tra gli inquilini del C7 (Rom che oramai non sono più Rom) è avvenuto quel fenomeno che De Martino stesso chiamava “crisi della presenza” (De Martino, 2002, p. 97). Questo “gruppo” non è cosciente di “essere presente”, di esistere come tale. Si potrebbe forse dire, alla luce di quanto scritto prima e parafrasando De Martino, che ci troviamo di fronte anche ad una “crisi dell’appartenenza”.

Una situazione di questo genere è, evidentemente, una continua fonte di marginalità e disagio sociale (nonché di delinquenza). La classica famiglia del C7 (e delle baraccopoli di Frumuasă) è quella tipica di molti ghetti presenti nelle grosse metropoli. L’uomo spesso ubriaco non ha lavoro o vive di espedienti (quando va bene ha un lavoro temporaneo o stagionale), la donna ha più spesso un’occupazione stabile anche se scarsamente retribuita (come ad esempio da donna di servizio), può capitare che i figli della donna spesso non siano neanche quelli

del compagno con cui vive ma quelli avuti da precedenti unioni. I bambini sono spesso lasciati a loro stessi e raramente seguiti; sovente, quasi sempre spinti dai genitori, vanno a mendicare nei pressi dei grossi centri commerciali e, spesso abbandonano la scuola.

Sono sempre i bambini a dover subire le conseguenze peggiori di queste condizioni degradate, spesso anche a causa della situazione familiare hanno problemi di apprendimento e comportamentali. Non ultimi arrivano i problemi legati alla salute dovuti alla sporcizia, alle condizioni igieniche carenti e alla mancanza di acqua corrente.

L'esempio appena citato è esplicativo del fatto che queste persone hanno perduto la loro originaria identità culturale rom ma non sono stati ancora assimilati al modello nazionale rumeno, che è poi il modello che viene proposto nelle loro scuole. A questo proposito è interessante segnalare il caso di G., una ragazzina che vive in una minuscola baracca fatiscente sotto ad un ponte insieme a due fratellini piccoli, la madre (unica persona che lavora in famiglia anche se solo con attività occasionali) e il padre alcolizzato e malato. L'abitazione (se così si può chiamare) di G. si trova totalmente isolata da altre abitazioni o edifici, questa situazione ha avuto le sue conseguenze anche sulla bambina la quale, nei primi anni di scuola, ha avuto grossi problemi di rendimento e di relazione con gli altri ragazzi, oltre ad avere influito negativamente sulla sua salute fisica. Un giorno G. mi fece da guida alla sua scuola (specificare?) e mi mostrò una serie di cartelloni illustrativi fatti dagli alunni durante il periodo scolastico. Su uno di questi si trovava un disegno che rappresentava Stefan Cel Mare (Stefano il Grande, Voivoda di Moldavia tra la fine del xv secolo e l'inizio del XVI, è considerato un eroe nazionale rumeno ed uno dei "padri" della Moldavia). Me lo indicò e me lo nominò, notai però che chiamava Stefan Cel Mare tutti quei personaggi che in costume medioevale o antico erano raffigurati su quei cartelloni. Tutti i personaggi storici o i santi rappresentati nelle icone erano "Stefan Cel Mare", così come quando si

passaggiava per la città tutti i monumenti rappresentavano Stefan Cel Mare. Ciò significa che nella mente di G. Stefan Voda è rimasto il personaggio storico di cui ha più sentito parlare e che, oltretutto, è il simbolo per antonomasia della Moldavia rumena. Si può notare quindi come questi ragazzi vengano “inculturati” e educati uniformemente al modello culturale dominante in loco. Probabilmente un comportamento di questo tipo può rappresentare il loro tentativo di integrarsi, di trovare una nuova identità, un senso di appartenenza. D'altra parte se i “moldavi veri” non li sentono come simili difficilmente loro stessi sapranno darsi un'identità. Anche se a livello istituzionale si cerca di integrarli (ad essere sinceri non sempre) per la popolazione locale restano sempre dei “paria”, degli “intoccabili”. Per fare un esempio, un pomeriggio, durante un riunione con i genitori dei ragazzi che partecipano al “dopo scuola”, una madre ringraziò sentitamente noi volontari per il lavoro che svolgevamo con i ragazzi di queste famiglie disagiate. Questa stessa madre ci disse che nessuno li a Iași prima di allora li aveva aiutati e che le persone “degli altri quartieri” li evitavano.

A questo punto, considerando le condizioni di vita in questi ambienti verrebbe spontaneo porsi alcune domande: come agire per poter migliorare questa situazione? Vedendo quale è la loro situazione socio culturale è possibile, per queste persone, recuperare un'identità ed un riscatto sociale? Sul fatto che questi Rom debbano costruirsi o ricostruirsi un'identità ed una cultura (e se ciò abbia senso) ritorneremo più avanti. Vedendo come stanno le cose l'azione più immediata da intraprendere, più urgente del ritrovare una loro coscienza di sé come gruppo e/o etnia, è che recuperino la loro coscienza di essere persone.

A questo punto si ripropone ancora il problema dell'identità: che identità hanno attualmente i Rom? Si può pensare o proporre a loro la ricostruzione di una loro identità? Ha senso una ricostruzione di questo tipo? Come abbiamo già visto più volte nel corso di questo intervento questi non sono più Rom né tanto meno

possiedono un'identità etnica o sociale. Talvolta manca addirittura la percezione di loro stessi come esseri umani, in questo caso dunque la loro identità etnica e sociale non sarebbe da ricostruire ma da costruire da principio, da un punto di vista culturale, sono totalmente deprivati. Prima di tutto quindi è bene ricordarsi che queste persone, prima che un'etnia, sono esseri umani e, se si deve agire, bisogna operare prima di tutto per cercare di restituire loro una dignità come persone. Una volta restituita loro una dignità si potrà tentare di risvegliare una loro coscienza, ma questo è un percorso che devono fare loro una volta raggiunto un livello dignitoso di esistenza, sceglieranno loro cosa essere o cosa diventare. La deprivazione economica può accelerare ed aggravare i processi di deculturazione. Potrà anche essere probabile che un giorno recupereranno parte della loro identità originaria, la quale non sarà loro meno d'aiuto di una identità mantenuta nel tempo senza cesure oppure di un'identità acquisita. Il sapersi parte di una storia e di una cultura antica e ricca può contribuire a rafforzare psicologicamente e socialmente una comunità provata dal disagio e dalle avversità, non avendo più "appartenenza" ci si sente isolati e l'unica cosa che rimane è disagio ed emarginazione.

Il riscoprire una identità, una propria storia perduta non è un processo sconosciuto nei gruppi umani: la memoria svolge la sua opera grazie all'oblio, il sociologo francese Patrick Pharo per spiegare come opera l'oblio nel favorire la memoria cita l'esempio della cascata che forma, nel punto di caduta dell'acqua, correnti che si immergono nella profondità del fiume per poi riaffiorare con forza più avanti (Pharo, 1981, pp 1259-1260). La stessa Mary Douglas diceva che gli uomini dimenticano per poi riscoprire. In questo caso la riscoperta della propria identità per le persone che vivono nei quartieri degradati di Jasi è strettamente connessa alla riscoperta della propria dignità come persone.

Come abbiamo visto In questo mio intervento non parlerò di Rom, o meglio, parlerò di Rom che non sono più tali e che neppure sanno di esserlo e che non sanno neppure che lo sono stati.

sono neanche percepiti come minoranza ma solo come una frangia marginale della popolazione che vive nell'illegalità e nel degrado: un corpo totalmente estraneo col quale è anche difficile (se non percepito come impossibile) comunicare e mettersi in relazione.

Anche in Romania sotto i regimi comunisti i Rom non erano considerati una "minoranza etnica" ma solamente uno "...strato marginale della società per il quale c'è bisogno di un'azione massiccia di inserimento in fabbrica e in cooperativa..." (Piasere, 2004, pag.61).

Ci sono nel mondo gruppi allogeni considerati minoranze, alcune di queste sono riconosciute come tali, altre no, alcune sono dimenticate ed esistono pure minoranze che dimenticano sé stesse, dimenticano la coscienza di essere minoranza. Questo può essere il caso degli abitanti dei molteplici sobborghi sparsi in tutta Europa: sono Rom che non sono più Rom perché hanno dimenticato di essere Rom. Non solo non vengono considerati né percepiti come una minoranza o un gruppo etnico dagli "altri" ma anche loro stessi non si considerano latori di una propria identità e storia particolare.

Questa deprivazione, culturale e identitaria con pesanti ripercussioni nel campo sociale è strettamente collegata alla loro situazione di marginalità. La maggior parte degli abitanti del C7 sono i discendenti di quei Rom sedentarizzati a forza negli anni '80 che ormai di Rom non hanno più nulla se non la marginalità ed il disagio sociale.

Per cercare di comprendere meglio come la povertà e la “deculturazione” si siano diffuse in questa zona cercheremo, tra poco, di offrire un breve sguardo sulle problematiche socio-antropologiche.

Tutto quello detto finora sottende ad alcune problematiche.

A questo punto, considerando le condizioni di vita in questi ambienti verrebbe spontaneo porsi una domanda: come agire per poter migliorare questa situazione? Vedendo quale è la loro situazione socio culturale è possibile, per queste persone, recuperare un'identità ed un riscatto sociale? Sul fatto che questi Rom debbano costruirsi o ricostruirsi un'identità ed una cultura (e se ciò abbia senso) ritorneremo più avanti. Vedendo come stanno le cose l'azione più immediata da intraprendere, più urgente del ritrovare una loro coscienza di sé come gruppo e/o etnia, è che recuperino la loro coscienza di essere persone. Ma possono essere sequenziali il recupero di dignità personale ed il recupero di appartenenza culturale? Ma, paradossalmente, avrebbe senso intervenire per “riavvicinarli” alla cultura rom, ammesso che questa esista ancora

Talvolta manca addirittura la percezione di loro stessi come esseri umani, in questo caso dunque la loro identità etnica e sociale non sarebbe da ricostruire ma da costruire da principio, da un punto di vista culturale, sono totalmente deprivati.

Prima di tutto quindi è bene ricordarsi che queste persone, prima che un'etnia, sono esseri umani e, se si deve agire, bisogna operare prima di tutto per cercare di restituire loro una dignità come persone. Una volta restituita loro una dignità si potrà tentare di risvegliare una loro coscienza, ma questo è un percorso che devono fare loro una volta raggiunto un livello dignitoso di esistenza, sceglieranno loro cosa essere o cosa diventare. La deprivazione economica può accelerare ed aggravare i processi di deculturazione. Potrà anche essere probabile che un giorno recupereranno parte della loro identità originaria, la quale non sarà loro meno d'aiuto di una identità mantenuta nel tempo senza cesure oppure di un'identità acquisita. Il sapersi parte di una storia e di una cultura antica e ricca può contribuire a rafforzare psicologicamente e socialmente una comunità provata dal disagio e dalle avversità, non avendo più "appartenenza" ci si sente isolati e l'unica cosa che rimane è disagio ed emarginazione.

Il riscoprire una identità, una propria storia perduta non è un processo sconosciuto nei gruppi umani: il ricordo svolge la sua opera grazie all'oblio, il sociologo francese Patrick Pharo per spiegare come opera l'oblio nel favorire il ricordo cita l'esempio della cascata (completare) la stessa Mary Douglas diceva che gli uomini dimenticano per poi riscoprire (citare). In questo caso la riscoperta della propria identità per le persone che vivono nei quartieri degradati di Jasi è strettamente connessa alla riscoperta della propria dignità come persone.

## 7.2. Le periferie nuovo centro?

(perdita del centro. Quale è il ruolo delle periferie? "legame con il centro"?, Aree periferiche non solo in senso fisico ma anche sociale e architettonico (citare De Martino e Agustoni (esempio dello svizzero che impazzisce) società "multicentrica Multiculturalismo = multicentrismo.



Recuperare un nuovo centro

## Conclusioni

Questo lavoro con le sue pecche e lacune vuole cercare di aprire delle nuove prospettive sul modo di studiare quelli che sono i problemi sociali più attuali. Trovare strade nuove, e magari più efficaci, può essere possibile sia con le nuove “aperture” sia grazie alla tradizione.

## Bibliografia

- Ambrosini M.,
- Agustoni A., *I vicini di Casa*, Adelphi, Milano 2004
- Baumann Z., *La società dell'incertezza*, il Mulino Bologna, 1999
- Beck U., *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000.
- Berthelot J.M., *La sociologie française contemporaine*, Puf , Paris 2000.
- Cesareo
- Comte A., *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino 1967.
- Corcuff P., *Les nouvelles sociologies*, Armand Colin, Paris 2007
- Davidson D.,
- De Martino E., *Sud e Magia*, Feltrinelli, Milano 2002
- De Tocqueville A., *La democrazia in America*
- Dilthey W., *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954.
- Doninelli L., *La fine del modello culturale francese*, in “Communitas” n. 15:  
*Banlieue/2. comunità, periferie e città-mondo*. 2007
- Douglas M., *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino Bologna
- Durkheim E., *Il suicidio*, Utet, Torino 1969.
- Durkheim E., *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano 1979.
- Ferguson A., *Saggio sulla storia della società civile*, Vallecchi, Firenze 1973.
- Fumaroli M., *Lo stato culturale*, Adelphi, Milano 1993 (edizione originale francese 1991)
- Garfinkel
- Giglioli P.P, Del Lago A., (a cura di) *Etnometodologia*, Bologna, Il Mulino.

- Girard R., *Dostoevskij dal doppio all'unità*, SE 1996
- Girard R. *Il capro espiatorio*, Adelphi 1987
- Girard R. *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Cortina 1999
- Girard R. *La pietra scartta. Antigiudaismo cristiano e antropologia evangelica*, Qiqajon 2000
- Girard R. *La violenza e il sacro*, Adelphi 1980
- Girard R. *L'antica via degli empi*, Adelphi 1994
- Girard R., *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, Adelphi 1998
- Girard R., *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi 2001
- Goffman E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino Bologna, 1985
- Habermas J., *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*,
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.
- Kaesler (Dirk)
- Melchiorre V.,
- Pavan S.,
- Pharo P., *Apologie de la petite histoire*, in "Le temps modernes", Paris 1982.
- Pharo P., « *Le civisme ordinaire* »(1985),
- Pharo., « *Politique et savoir-vivre* »
- Pharo., *Enquête sur les fondements du lien civil* » (1991),
- Pharo P., « *Phénoménologie du lien civil, Sens et légitimité* » (1992),
- Pharo P.« *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui* » (1993),
- Pharo P.« *L'injustice et le mal* » (1996),

- Pharo P., « *Sociologie de l'esprit, conceptualisation et vie sociale* » (1997),
- Pharo P., « *Le sens de la justice, essais de sémantique sociologique* » (2001),
- Pharo P. « *Morale et sens civil, le sens et les valeurs entre nature et cultur* » (2004).
- 
- Piasere L., *I Rom d'Europa, una storia moderna*, Editori Laterza Bari, 2004.
- Piganiol *Le conquiste dei Romani*, 1968
- Quine
- Schmitt
- Simmel
- Smelser, Neil J., *Manuale di Sociologia*, Bologna, il Mulino, 1984.
- Taguieff (il razzismo)
- Tarski A.,
- Tocqueville A., *La democrazia in America*, UTET, Torino 1968
- Toennies
- Weber M., *Economia e società*, Comunità, Milano 1968.