



La presente ricerca si focalizza su fenomeni storicamente e spazialmente assai generalizzati, di recente interessati da importanti sviluppi in termini di prevenzione e protezione a livello globale: i fenomeni legati alla violenza. I rapidi mutamenti sociali e culturali, propri dell'età della globalizzazione, ci portano a riflettere su ciò che categorizziamo come violenza e sulle evoluzioni storiche e culturali a cui questi fenomeni si riferiscono. Obiettivo primario del lavoro è quindi l'analisi e la reinterpretazione di contributi illuminanti forniti da un ampio ventaglio di discipline nell'ambito della concettualizzazione della violenza. Si propongono inoltre due casi clinici analizzati attraverso l'approccio sistemico, sì da cogliere in maniera diretta e continuativa il senso pratico di quanto elaborato nella parte teorica. L'analisi dei due casi clinici è resa possibile solamente attraverso l'interazione tra le differenti scienze che si sono occupate dei fenomeni legati alla violenza secondo un approccio multidisciplinare e interdisciplinare.

ARIANNA BARAZZETTI è psicologa clinica e psicoterapeuta sistemico-relazionale. Ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Formazione della persona e mercato del lavoro e in Medicina sociale. Ha svolto il dottorato in cotutela tra l'Università degli Studi di Bergamo e l'Università di Stato di Rio de Janeiro. Si occupa di studiare le dinamiche relative ai fenomeni di violenza con una chiave di lettura sistemica legata al pensiero complesso. È cultrice della materia in Psicologia dinamica, Teorie psicodinamiche e Filosofia della complessità.



Arianna Barazzetti

VIOLENZA: UNA LETTURA SISTEMICA



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI BERGAMO**

Collana della Scuola di Alta Formazione Dottorale

- 16 -

Collana della Scuola di Alta Formazione Dottorale

Diretta da Paolo Cesaretti

Ogni volume è sottoposto a *blind peer review*.

ISSN: 2611-9927

Sito web: <https://aisberg.unibg.it/handle/10446/130100>

Arianna Barazzetti

VIOLENZA: UNA LETTURA SISTEMICA



Università degli Studi di Bergamo

2021

Violenza: una lettura sistemica /
Arianna Barazzetti. – Bergamo :
Università degli Studi di Bergamo, 2021.
(Collana della Scuola di Alta Formazione Dottorale; 16)

ISBN: 978-88-97413-36-3

DOI: [10.6092/978-88-97413-36-3](https://doi.org/10.6092/978-88-97413-36-3)

Questo volume è rilasciato sotto licenza Creative Commons
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0



© 2021 Arianna Barazzetti

Progetto grafico: Servizi Editoriali – Università degli Studi di Bergamo
© 2018 Università degli Studi di Bergamo
via Salvecchio, 19
24129 Bergamo
Cod. Fiscale 80004350163
P. IVA 01612800167

<https://aisberg.unibg.it/handle/10446/175097>

Dedica

Ai miei nonni, alle mie radici e a ciò che chiamo casa, perché hanno saputo spesso donare più di quanto hanno ricevuto, perché il conoscere le proprie origini è un ottimo punto di partenza.

A mamma, papà e Alice, per avermi permesso di spiegare le vele e seguire il vento del mio destino.

A Paolo, per avermi insegnato ad aver pazienza, per aver accettato di navigare con me nell'incertezza.

Indice

Introduzione	1
Capitolo 1. Premesse epistemologiche	6
1.1 Pleroma e Creatura	6
1.2 Sintassi creaturale	10
1.3 Come descrivere e spiegare la violenza	12
1.4 La necessità di un nuovo abito epistemologico	18
Capitolo 2. Complessità della violenza	21
2.1 Il non-luogo della violenza	21
2.2 Una definizione complessa	29
2.3 Forza e violenza	31
2.4 Aggressività e violenza	42
Capitolo 3. Sistemica della violenza	52
3.1 Prima cibernetica	52
3.2 Teoria generale dei sistemi	57
3.2.1 Totalità	59
3.2.2 Non-sommatività	64
3.2.3 Feedback	74
3.2.4 Equifinalità	77
3.2.5 Isomorfismi	85
3.3 Seconda cibernetica	87
3.3.1 Autopoiesi	89
3.3.2 Doppia contingenza	106
3.4 Caos	112
3.5 Teoria delle catastrofi	135
3.6 Questo è un gioco?	143
Capitolo 4. Attraverso gli occhi	162

4.1 La danza che crea	162
4.2 Schismogenesi	165
4.3 Carattere nazionale	173
4.4 Il gioco del conflitto	178
4.5 Double bind	183
4.6 Finalità cosciente	188
5. Unë, Pjetëri, qe kam therur te fejuarën time, kunaten dhe mbesen time.....	191
5.1 La pistola di Čhecov	194
5.2 Pericolosità sociale.....	198
5.3 Nessuno tocchi Caino	206
5.4 Così parlò Lekë	210
5.4.1 La società kanunale	215
5.4.2 Sangue e onore	216
5.5 God only knows	219
5.6 La forma dell'acqua	224
6. Artemide	235
6.1 Collettività e singolarità.....	239
6.2 Donne che diventano uomini	252
6.3 Sulla violenza collettiva.....	261
Conclusioni	264
Bibliografia	270
Lista di figure	284

Introduzione

La presente ricerca si focalizza su di un ambito di fenomeni storicamente e spazialmente assai generalizzati che recentemente sono stati interessati da importanti sviluppi in termini di prevenzione e protezione a livello globale: i fenomeni legati alla violenza. I rapidi mutamenti sociali e culturali, propri dell'età della globalizzazione, ci portano a riflettere su ciò che categorizziamo come violenza e sulle evoluzioni storiche e culturali a cui questi fenomeni si riferiscono.

Nell'ultimo Rapporto dell'OMS (Violenza e salute nel mondo – 2002¹) viene sottolineato come il problema della categorizzazione e del riconoscimento dei fenomeni legati alla violenza richieda una riflessione da compiere a livello mondiale. Il Rapporto analizza i diversi aspetti della violenza ed i contesti in cui questa può manifestarsi. Sottolinea inoltre come la salute venga gravemente compromessa nelle situazioni in cui persiste la violenza. Ciò ci costringe ad interrogarci sotto più punti di vista, superando le vecchie nozioni di ciò che è “accettabile e confortevole” e a mettere in dubbio taluni assunti di base semplicistici con i quali veniva concettualizzata la violenza nel passato.

La violenza è chiaramente un problema complesso legato a modalità di pensiero e di comportamento definite da una molteplicità di forze all'interno delle famiglie, degli individui e delle comunità. Forze che ormai trascendono i confini nazionali.

I fenomeni della violenza delineano sempre più i contorni di un processo in cui le strutture sociali, sanitarie e politiche internazionali si trovano ad operare. Esse sono chiamate a trovare risposte che siano in grado di creare nuove definizioni e strategie interculturali.

Il termine di *intercultura* si riferisce alla complessità di relazioni, scambi e influenze reciproche che vengono a determinarsi tra individui, collettività e gruppi all'interno di un contesto multiculturale. Così, all'interno del più ampio campo di studio della salute globale, ci si deve focalizzare sulla conoscenza di nuovi processi multi-direzionali e dialogici di co-costruzione di nuove entità sistemiche in grado di vincolare individui, collettività e gruppi che ne sono coinvolti.

Studiare questi sistemi e queste reti relazionali in chiave multi e inter-disciplinare e i fenomeni emergenti ad essi associati può servirsi utilmente delle risorse concettuali elaborate dalle scienze dei sistemi complessi che in questo campo potrebbero trovare importanti estensioni e riformulazioni adeguate ai sistemi sociali e umani.

¹ AA.VV. (2002) *Quaderni di Salute Pubblica. Violenza e Salute nel Mondo*. Consultabile al sito http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/42495/5/9241545615_ita.pdf

Preliminarmente la categoria della violenza non può essere ridotta ad un'esperienza monodimensionale e standardizzata, ma viene costantemente ridefinita dai contesti rispetto ai quali è riferita. Tale processo non avviene in vacuo. È profondamente condizionato dal modo in cui i discorsi sulla violenza si costruiscono nell'arena sociale e politica.

La retorica che accompagna la violenza agisce strutturando l'opinione pubblica e l'ambito del privato su diversi piani (media, senso comune, narrazioni private). L'eventuale rigidità di tali rappresentazioni condiziona la rilevazione e presa in carico dei bisogni di chi subisce violenza e influisce sulle capacità di risposta alle fratture che si aprono lungo il loro percorso segnando allo stesso tempo le politiche e le pratiche di prevenzione e protezione nella società.

Naturalmente il costo umano in termini di sofferenza e dolore non può essere statisticamente calcolato. Si tratta infatti di un costo fondamentalmente invisibile. Se da un lato la tecnologia satellitare ha reso alcuni tipi di violenza – terrorismo, guerre, rivolte e ribellioni civili – visibili quotidianamente a platee televisive, un numero decisamente superiore di atti di violenza ha luogo lontano dagli occhi del pubblico, in casa o sul posto di lavoro. Molte vittime sono troppo giovani, deboli o malate per potersi proteggere. Altre vengono forzate dalle convenzioni o dalle pressioni sociali a tacere la propria esperienza.

Così come accade per le conseguenze della violenza, anche alcune sue cause si possono facilmente osservare, mentre altre sono profondamente radicate nelle strutture sociali, culturali ed economiche dell'esistenza umana.

La ricerca e letteratura più recenti indicano che se da un lato fattori biologici e individuali spiegano in parte la predisposizione all'aggressività interpersonale, il più delle volte questi fattori interagiscono con la famiglia, la comunità, la storia e con altri fattori culturali ed esterni creando una situazione in cui la violenza diventa possibile.

Anche se la violenza è sempre esistita, gli esseri umani non devono forzatamente accettarla come componente inevitabile della condizione umana.

Parallelamente alla violenza si sono sempre sviluppati sistemi – religiosi, filosofici, giuridici e di comunità – per prevenirla o limitarla. Nessuno di essi ha avuto completo successo, ma tutti hanno contribuito a definire una caratteristica essenziale della civiltà e talune sue linee di sviluppo (anche se non sempre irreversibili).

Gli studi e le ipotesi sistemiche hanno un ruolo sempre più importante in questo ambito. Un vasto numero di professionisti e ricercatori si pongono l'obiettivo di comprendere le radici della violenza e di impedirne il verificarsi.

Per definizione, l'approccio sistemico non si occupa solamente del singolo individuo. Esso si concentra sulle relazioni, sui contesti, sulle narrazioni di cui l'individuo è parte integrante ed attiva.

Ciò non significa che il campo di studio sistemico ignori la singolarità. Tutt'altro. Piuttosto è proprio alla singolarità, all'accidente, all'individualità che l'approccio sistemico pone attenzione, situando al contempo il singolo elemento all'interno di una più ampia rete di relazioni e quindi significati, dalle quali si possono cogliere differenti linee di derivazione.

L'approccio sistemico scelto per analizzare i fenomeni legati alla violenza non può allora che essere interdisciplinare e consonante, come abbiamo già accennato, con gli sviluppi delle scienze dei sistemi complessi. Si basa sulle conoscenze specifiche di diverse discipline –sociologia, psicologia, criminologia, educazione, ingegneria, matematica, filosofia ed economia.

Inoltre la letteratura sulla violenza ha da tempo messo in evidenza che per comprendere a fondo i fenomeni in questione è necessario rivolgersi, oltre alle politiche dello Stato, anche alle politiche locali e agli specifici contesti urbani e sociali, dove si strutturano e si articolano specifiche culture di prevenzione e di protezione riguardanti la violenza.

Un felice connubio, in questo caso, è dato dal molteplice utilizzo degli strumenti e dei dati forniti dalle ricerche nel campo clinico sistemico, interpretati con la lente e i metodi del pensiero complesso e dello studio dei sistemi in rapido mutamento, propri del contesto scientifico contemporaneo.

Osservare e analizzare tali sistemi complessi significa adottare uno specifico sguardo interscalare, capace sia di cogliere il tessuto di relazioni tra i diversi soggetti e attori che compongono la rete, sia i dialoghi tra politiche e pratiche concrete.

Per un nuovo modello di socialità, con più sicurezza e meno violenza, cambiamenti politici, culturali e sociali, diventano allora imprescindibili.

Anche se può risultare banale sembra utile e doveroso ricordare che la violenza è concettualmente differente dal crimine e antecedente a qualsivoglia codificazione nel Codice Penale. Si tratta di un fenomeno che non può essere separato dalla condizione umana né trattato al di fuori della società. Esistono, nella società e nei processi dinamici che la caratterizzano, modificazioni nella costruzione degli oggetti sociali che possono essere espressi, a seconda del contesto, come problematici o come socialmente accettabili.

La violenza si attualizza, nel presente e nel passato, sempre nel contesto collettivo delle vicende del processo di civilizzazione e dei più individuali fenomeni di sviluppo umano che passano attraverso il controllo degli impulsi per delineare una possibile convivenza collettiva. Come tutti i processi, questo stesso processo di civilizzazione possiede un intenso lato oscuro nel quale fermentano le radici dei fenomeni di violenza.

Elaborare strategie efficaci di sicurezza pubblica impone dunque una riflessione sul modo attraverso cui la violenza è alimentata e recepita dal contesto sociale. Definire ciò che il contesto sociale intende per tali azioni e come le affronta è una necessità assoluta per sperare di ottenere

successi pratici. Posto che la sicurezza pubblica richiede azioni che incrementino il *sens*o di sicurezza nella popolazione stessa, la priorità risulta essere quella di associare politiche efficaci e interventi in molteplici ambiti sociali.

I programmi di intervento devono essere accompagnati da ricerche e valutazioni legate a sguardi teorici ben precisi cercando di colmare la grande lacuna, ancor oggi troppo ampia, che esiste tra teoria e pratica.

Basandoci su alcuni contributi fondamentali nei campi della sociologia, psicologia ed antropologia, comprendiamo come la questione della violenza sia una costruzione sociale, che si evolve dinamicamente a seconda delle epoche, delle società e delle culture.

Con tutti i limiti che ciò comporta, diventa utile cercare di fornire definizioni provvisorie e operative della violenza, anche se in letteratura non può naturalmente esistere una definizione universale che corrisponda a un concetto unico e chiaro, giacché è un concetto quanto mai dipendente dal tempo e dal contesto. In tutte le differenti definizioni possibili, tuttavia, un nodo comune può essere rinvenuto nella criticità che la violenza rappresenta a livello di ferita collettiva.

Preliminarmente, dobbiamo continuare a ribadire che nessun atto di violenza, sia esso individuale o collettivo, può essere considerato se non in rapporto ai contesti culturali, storici e sociali di cui essi di volta in volta fanno parte.

Obiettivo primario del progetto di ricerca sarà quindi l'analisi e la reinterpretazione di contributi illuminanti forniti da un ampio ventaglio di discipline nell'ambito della concettualizzazione della violenza. A tale scopo vengono citati qui, a solo titolo d'esempio, autori quali Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Jacques Derrida, Walter Benjamin, Georges Bataille, René Girard, Zygmunt Bauman, Hannah Arendt, Michel Foucault, Ian Morris, Steven Pinker. Muovendo dalle loro teorie, ci proponiamo di dare un quadro dettagliato di come la violenza sia stata fino ad oggi concettualizzata e discussa e di quali siano le relazioni fra queste concettualizzazioni e talune possibili pratiche.

Il riferimento al pensiero della complessità e alle scienze dei sistemi complessi ci aiuta a comprendere come il sistema sociale sia sempre e comunque in diretta relazione non solo alle pratiche violente ma anche alla definizione di che cosa sia o non sia violenza entro un determinato contesto. In altri termini: è l'ambiente sociale nel quale l'individuo interagisce che ci informa entro quali limiti far rientrare i fenomeni considerati violenti.

Accennando, per ora solo in parte, il pensiero di alcuni degli autori citati in precedenza vediamo che la violenza è parte intrinseca della vita sociale e un possibile prodotto delle modalità relazionali e comunicative e, ulteriormente, dei conflitti di potere. Non è mai esistita, almeno in epoca storica, una società senza alcuna forma di violenza.

Dinanzi a un tal genere di questioni, un secondo obiettivo della ricerca sarà quello di analizzare, in chiave sistemica, le discrasie della società contemporanea. Rileggendole e reinterpretandole attraverso l'ottica del pensiero sistemico, delle scienze dei sistemi complessi e di molti dei contributi degli autori a cui abbiamo già accennato, si cercherà di fornire un contributo innovativo per lo studio di tali fenomeni: contributo che ci auguriamo possa, anche se in minima parte, rispondere all'invito da parte dell'OMS di stimolare e di promuovere ricerche scientifiche in tale campo di studio.

Le ancora notevoli carenze nello studio dei fenomeni della violenza nell'era della globalizzazione e delle problematiche ad essi correlati di ordine fisico, culturale e psicosociale rischiano di comportare costi elevati in termini di salute pubblica, incomunicabilità, scarsa o inefficiente gestione e vaghezza nelle strategie d'intervento da adottare.

Da parte nostra proponiamo inoltre due casi clinici analizzati attraverso l'approccio sistemico. In questo modo si potrà cogliere in maniera diretta e continuativa il senso pratico di quanto elaborato nella parte teorica. Come vedremo l'analisi dei due casi clinici è resa possibile solamente attraverso un rapporto di interazione tra le differenti scienze che si sono occupate dei fenomeni legati alla violenza secondo un approccio irriducibilmente multidisciplinare e interdisciplinare.

Per poter cogliere al meglio gli aspetti complessi delle situazioni trattate è necessario accostarsi ad esse con un duplice sguardo: locale e globale. Gli aspetti storici e dinamici degli eventi indagati risulteranno di primario interesse al fine di meglio collocare i fenomeni violenti intendendoli non tanto come genericamente intrinseci e costitutivi dell'essere umano, delle società o di particolari contesti storici, ma piuttosto come risposta emergente a problematiche attuali di cambiamento rapido ed indomabile che sceglie la strada del ricorso soluzioni stereotipate assolutamente disfunzionali nell'era della globalizzazione.

Capitolo 1. Premesse epistemologiche

“Nella mia vita ho messo la descrizione dei bastoni, delle pietre, delle palle da biliardo e delle galassie in una scatola, il pleroma, e li ho lasciati lì. In un'altra scatola ho messo le cose viventi: i granchi, le persone, i problemi riguardanti la bellezza, quelli riguardanti la differenza. Argomento di questo libro è il contenuto della seconda scatola.”

GREGORY BATESON - MENTE E NATURA - PAG. 20-21

“Il mondo in parte diviene – viene ad essere – come è immaginato.”

GREGORY BATESON - MENTE E NATURA - PAG. 271

1.1 Pleroma e Creatura

Nel nostro rapporto con il mondo, gli atti dello spiegare e del descrivere sono tra i più comuni. Raramente però ci accade spontaneamente di pensare tali atti all'interno di una generale teoria della conoscenza o di vedere natura e cultura come due entità unite – non dicotomicamente opposte - in una sorta di *biologia della conoscenza*.

Per Gregory Bateson, invece, le teorie alla base dei fenomeni culturali e dei fenomeni naturali non sono differenti. Può essere differente, invece, il livello con cui queste teorie dovrebbero essere organizzate.

In questo mio scritto, cercherò di seguire il suggerimento di Bateson, in quanto l'argomento trattato non può che essere inserito nel mondo biologico, *creaturale*.

Bateson contrappone alla classica distinzione, cartesiana e meccanicistica, mente-materia, la distinzione Creatura-Pleroma¹. In *Forma, sostanza, differenza*², contenuto in *Mente e natura* Bateson usa per la prima volta questa terminologia:

“Il pleroma è il mondo in cui gli eventi sono causati da forze e urti e nel quale non vi sono “distinzioni” o come dico io “differenze”. Nella creatura gli effetti sono provocati proprio dalla differenza”³.

¹ L'autore riprende questi termini dalla rilettura dell'opera di Jung *Septem sermones ad mortuos*. Il significato di questi termini è, per Jung, differente rispetto alla rivisitazione batesoniana. Molto sinteticamente e assolutamente non in maniera esaustiva, accenno solamente che Jung intende con Pleroma un universo di pienezza e perfezione, all'interno del quale, la Creatura, ovvero l'essere individuale, possiede un valore indipendente rispetto alla perfezione e pienezza dell'universo.

² Bateson, G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, Tr.it. *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1999. Pag. 484-488

³ Ivi. Pag. 496

L'autore inserisce in questo saggio la propria idea di vivente: l'insieme delle cose che vivono, crescono, apprendono, si evolvono. È il mondo creaturale dei processi mentali tra i quali l'essere umano vive in dinamiche relazionali.

Tornerò più avanti sull'idea di mente di Bateson, ma vorrei qui iniziare ad introdurre alcuni concetti fondamentali che serviranno a comprendere l'epistemologia a cui mi ispiro e, soprattutto, la differenza sostanziale tra una spiegazione ed una descrizione, in modo che sia chiarito anche il fine ultimo di questo lavoro.

Le parole mente e creatura potrebbero trarre in inganno. Sembra implicita l'allusione alla sfera magico-simbolica. Invece, per Bateson, i processi mentali che caratterizzano la Creatura sono di ambito diverso rispetto all'originale concetto junghiano.

Mente è per Bateson un *criterio esplicativo*, non una materia distinta. L'autore si serve di questo criterio per interpretare i fenomeni biologici, caratterizzati non solo dalle parti che li compongono, ma anche dalla loro interazione e dalle *emergenze* che queste interazioni creano. La mente non è, infatti, un oggetto con un *locus* (cranio, cuore, anima, cervello), è un processo interattivo le cui parti non sono riducibili in elementi né sono spiegabili in maniera separata dal tutto che concorrono a creare. Il focus non è più sull'organismo né tantomeno sul gene, ma *sull'organismo nel suo ambiente*⁴.

“È ora chiaro su basi empiriche che la teoria evoluzionistica di Darwin conteneva un grossissimo errore relativo all'identificazione dell'unità di sopravvivenza nel contesto della selezione naturale. L'unità che veniva ritenuta cardinale, e intorno a cui era organizzata la teoria, è o l'individuo riproduttore o la famiglia o la sottospecie o qualche analogo insieme omogeneo di individui di una stessa specie. Ora io ritengo che gli ultimi cent'anni abbiano dimostrato empiricamente che se un organismo o un aggregato di organismi stabilisce di agire avendo di mira la propria sopravvivenza e pensa che questo sia il criterio per decidere le proprie mosse adattive, allora il suo “progresso” finisce col distruggere l'ambiente. Se l'organismo finisce col distruggere il suo ambiente, in effetti, avrà distrutto sé stesso. E può facilmente darsi che noi vedremo la sua *reductio ad absurdum* definitiva nei prossimi vent'anni. L'unità di sopravvivenza non è né l'organismo riproduttore né la famiglia né la società”⁵.

Bateson riesce così ad integrare gli studi sull'essere vivente in un sistema unico e attraverso questi concetti indica modalità virtuose per pensare e descrivere l'essere umano, attraverso una nuova *grammatica creaturale*. In questo senso, tornando alla distinzione tra Pleroma e Creatura, Bateson non tenta di porre un confine tra le scienze, tra il mondo in cui gli eventi sono causati da urti e forze e il mondo degli esseri viventi. Non intende cioè porre un confine tra la fisica e la biologia, proponendo un dualismo tra materia e mente sotto un'altra veste. Ciò che l'autore propone è una distinzione tra livelli all'interno dei tipi di descrizione.

⁴ Si veda più avanti il concetto di Unità Minima di Sopravvivenza.

⁵ Ivi. Pag. 491

Infatti, il tipo di organizzazione della Creatura è assai differente dal tipo di organizzazione del Pleroma. Il Pleroma presuppone un tipo di descrizione univoca: viene descritto dagli scienziati attraverso leggi formalizzate e costruite. Esso non comunica *una sua descrizione*. Il fisico può descrivere la caduta di un grave, ma il grave non è in grado di descrivere nulla. La Creatura invece possiede un'autoriflessività, è in grado cioè di descrivere sé stessa e non si piega all'ordine imposto dalle scienze matematiche e dalle tradizioni scientifiche. Dal tipo di caduta di un grave (o dagli urti delle palle da biliardo, per utilizzare un esempio di Bateson) posso dedurre informazioni per descriverlo. Il grave però non reagirà a queste mie descrizioni, ne muterà il suo "comportamento". L'essere umano (così come un bosco o un granchio) evolve: utilizza *informazioni, procedimenti per tentativi ed errori, comandi*. Comunica la propria *auto-organizzazione*⁶. I processi evolutivi del vivente esistono a prescindere dalle tecniche di misurazione che utilizziamo per descriverli. L'essere umano apprende ed evolve percependo *differenze*. Potremo dire, per esempio, che una maglietta è di colore grigio scuro solo dopo aver stabilito che differisce da un'altra di colore nero: la differenza di colore non è nella maglietta, ma nella possibilità di percepirla. E questo ovviamente vale, come vedremo, anche per il tema qui trattato: la violenza.

Riassumendo, per stabilire una differenza occorre una relazione. All'interno di questa, la percezione agirà in funzione di una determinata soglia percettiva. Potrebbe bastare un attimo per cogliere la differenza tra la violenza di un omicidio e la bontà di un gesto di carità, ma potrebbe servire molto più tempo per distinguere l'affetto di una carezza da una molestia sessuale velata. Se qualcuno non dovesse percepire la differenza in queste due ultime categorie, vorrà dire che la soglia percettiva non gli ha permesso di cogliere un significativo passaggio. Così questo fenomeno viene spiegato da Gregory Bateson:

"È un fatto non banale che siamo quasi sempre inconsapevoli delle tendenze nelle variazioni del nostro stato. Esiste una leggenda quasi scientifica secondo la quale, se si riesce a tenere buona e ferma una rana in una pentola di acqua fredda e si aumenta lentissimamente e senza sbalzi la temperatura dell'acqua, in modo che nessun istante possa essere contrassegnato come quello in cui la rana dovrebbe saltar fuori, la rana non salterà mai fuori e finirà lessata. È possibile che la specie umana si trovi in una pentola analoga e stia mutando il proprio ambiente con un inquinamento che cresce a poco a poco, e stia corrompendo la propria mente con un'istruzione e una religione che vanno a poco a poco deteriorandosi?"⁷.

Possiamo allora concludere che attraverso la *percezione di differenze*, costruiamo una nostra immagine del mondo, all'interno della quale la violenza trova o meno una propria giustificazione o spiegazione. Ogni altra creatura sarà soggetta al medesimo ragionamento e questo sosterrà una

⁶ Si vedano più avanti le teorie di Maturana e Varela.

⁷ Bateson, G. (1979), *Mind and Nature*, Tr. It. *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 2000. Pag. 134

visione del mondo non certo uniforme. Per questo motivo la tendenza dell'essere umano è quella di organizzare le differenze in categorie e classi, sulle quali costruire postulati, applicare leggi e teoremi. Significhiamo gli eventi (compresi quelli di carattere violento) attraverso una *punteggiatura* soggettiva. È l'essere umano che traccia i contorni delle cose, che ne costruisce, per così dire, la cornice. Così, per esempio, il nostro cane vedrà il cancello di casa come confine del territorio da difendere, mentre tale distinzione non sarà fatta dal nostro canarino una volta uscito dalla gabbia. Tutto il mondo della Creatura agisce per *differenze percepite*: il gatto graffierà percependo una minaccia, il gelsomino sboccherà percependo una differenza di temperatura, le manifestazioni umane si basano sulla percezione di un'ingiustizia se la soglia percettiva della persona lo avverte di una differenza.

Invero, è doveroso aggiungere che anche se il classificare e il distinguere risultano operazioni comuni, ciò non significa che siano sempre corrette. È nota a tutti la differenza tra mappa e territorio e le conseguenze derivanti dalla sovrapposizione di questi due concetti. Meno immediata è invece la fallacia insita nell'operazione di descrizione di un territorio che, per così dire, si auto-describe (la Creatura) utilizzando le regole di descrizione di una mappa su di un territorio che non si auto-describe (il Pleroma).

Le leggi di Keplero e le formule riguardanti il moto di un pendolo sono frutto di un'*invenzione* squisitamente umana.

Quando, invece, dividiamo l'intelligenza in categorie, classifichiamo le specie, cataloghiamo le culture attraverso la religione, l'economia, la struttura politica, la tolleranza alla violenza diagnosticiamo una malattia mentale attraverso le indicazioni del DSM, stiamo stabilendo delle differenze su un territorio che pensa, si evolve e comunica informazioni di differenze.

Quando gli astronomi stabiliscono, sulla base di certe teorizzazioni ed osservazioni, che un punto nello spazio è una stella, che essa ha una determinata età ed una determinata traiettoria, o che un gruppo di stelle ha la configurazione del "leone", il termine *stella* entrerà nella nostra comunicazione solo grazie al nome assegnato. La sua traiettoria, il "leone" e la sua "criniera stellare" esisteranno solo in virtù della mappa di costellazioni che avremo tracciato. Cambiando la mappa, cambieremo al massimo una punteggiatura e potremmo quindi valutarne la nuova coerenza con le nostre teorie e strumenti. Nel mondo della Creatura una nuova mappa, una nuova punteggiatura con nuovi contorni e interpretazioni, la verifica di coerenza con una teoria risultano insufficienti. Si dovrà invece integrare anche il fattore auto-descrittivo e la complessità del sistema che informa sulla propria struttura organizzata.

La nozione di causalità, la logica finalistica mezzi-fini, il puro istinto bestiale, sono tutte teorie che poco ci informano realmente nell'ambito della violenza essendo questo un ambito creaturale che non

risponde in maniera inequivocabile alle leggi del Pleroma, bensì possiede una propria auto-organizzazione e struttura. I primi possono spiegare la direzione di caduta di un albero tagliato da un boscaiolo, ma non riusciranno a spiegare la bellezza di una foresta.

La fisica può spiegare la propagazione del suono, ma non cosa significhi il suono stesso, a cosa si stia riferendo o il perché di un determinato movimento in seguito ad esso. L'epidemiologia può fornire i dati riguardanti gli omicidi all'interno di una certa popolazione, ma ciò non ci dirà nulla sul perché alcuni tassi sono diminuiti o si sono alzati. La tendenza a commettere violenza può anche essere spiegata come risultato di un attaccamento insicuro, ma questa sarà una spiegazione semplificata, che esclude molti altri fattori, tra i quali anche i più semplici algoritmi vitali, di per sé imprevedibili e non lineari, di quella persona.

In conclusione, per i fenomeni legati alla violenza, ovviamente creaturali, dovremo abbandonare il linguaggio che descrive il Pleroma, o quanto meno dovremo essere consapevoli che con il linguaggio del Pleroma non diremo tutto della Creatura.

1.2 Sintassi creaturale

Abbiamo visto come la sintassi della Creatura ci suggerisce spiegazioni non-lineari o appartenenti al campo del Pleroma, quindi non solamente di tipo logico-matematico. I processi biologici e creaturali vengono considerati ricorsivi: ammettono spiegazioni le cui connessioni risultano essere di tipo ecologico e non solamente di tipo logico.

Invero, la quotidianità ci suggerisce una visione del mondo basata sul principio di *non contraddittorietà di un sillogismo deduttivo*.

“Gli uomini sono mortali.
Socrate è un uomo.
Socrate è mortale.”⁸

Nietzsche ne *La volontà di potenza* sottolinea come il bisogno di categorizzare, di schematizzare attraverso la logica, proprio dell'essere umano, risponda al suo bisogno di stabilità in risposta all'orrore per l'acosmico.

“[...] nella formazione della ragione, della logica, delle categorie, il bisogno è stato il criterio discriminante: il bisogno non di conoscere, ma di sussumere, di schematizzare, al fine di intendersi e di calcolare [...]. Secondo Aristotele, il principio di contraddizione è il più certo di tutti i principi, se è l'ultimo e il più profondo, quello a cui si riportano tutte le dimostrazioni, se contiene il principio

⁸ Bateson, G. (1991), *A Sacred Unity*, Tr. It. *Una sacra unità*, Adelphi, Milano, 1997. Pag. 369

di tutti gli assiomi – tanto più rigorosamente si dovrebbe considerare quali considerazioni già presupponga. [...] In realtà, noi crediamo a quella proposizione sotto l'impressione dell'infinita empiria che sembra confermarla continuamente. La “cosa”: ecco il vero sostrato di A: la nostra credenza nelle cose è la premessa della credenza logica. L'A della logica è, come l'atomo, una successiva ricostruzione della “cosa”. Se non comprendiamo questo e facciamo della logica un criterio del verbo essere, ci troviamo già sulla via che ci porterà ad ammettere la realtà di tutte queste ipostasi: sostanza, predicato, oggetto, soggetto, ecc.⁹”

Bateson suggerisce però che, per comprendere profondamente le dinamiche del mondo biologico, si debba procedere attraverso un altro tipo di ragionamento.

“Con buona pace dei logici, tutto il comportamento animale, tutta l'anatomia ripetitiva e tutta l'evoluzione biologica, sono, ciascuno al suo interno, tenuti insieme da sillogismi in erba”¹⁰.

Con ciò, l'autore indica la necessità di procedere attraverso un metodo differente, ovvero quello abduttivo, attraverso il procedimento analogico proprio del mondo creaturale¹¹.

“L'erba è mortale.
Gli uomini sono mortali.
Gli uomini sono erba.”¹²

L'autore sottolinea come questi sillogismi facciano parte del mondo creaturale e di tutto ciò che riguarda i processi mentali e le spiegazioni da e su di essi.

Bateson aggiunge:

“E benché non sia sempre corretto sotto il profilo logico, mi parve che forse potrebbe essere un contributo utilissimo ai principi della vita. Forse la vita non sempre ricerca ciò che è corretto sotto il profilo logico. Sarei molto sorpreso se lo facesse. Ebbene, tenendo presenti questi problemi, cominciai per così dire a guardarmi intorno. Intanto il sillogismo in erba ha una storia davvero interessante. A tirarlo fuori fu un tizio di nome E. von Domarus, uno psichiatra olandese della prima metà del secolo, che scrisse un saggio comparso in un libriccino intitolato “Language and Thought in Schizophrenia”, oggi quasi introvabile. Egli osservò che gli schizofrenici tendono a parlare, e forse anche a pensare, per sillogismi che hanno la struttura generale del sillogismo in erba. Esaminando con attenzione la struttura di questo sillogismo, von Domarus scoprì che differisce dal sillogismo di Socrate in quanto quest'ultimo identifica in Socrate un membro di una classe, e lo colloca con precisione nella classe dei mortali, mentre il sillogismo in erba non si cura affatto di classificazioni del genere. Il sillogismo in erba si occupa dell'equazione di predicati, non di classi e di soggetti di proposizioni, si occupa dell'identificazione di predicati. Mortale-mortale: una cosa mortale è uguale ad un'altra cosa mortale. E von Domarus, che, sapete, era un onest'uomo, disse questo non va, questo è il modo in cui pensano i poeti, è il modo in cui pensano gli schizofrenici, e lo si deve evitare. Forse. Vedete, se fosse vero il sillogismo in erba non richiede soggetti come materiale da costruzione e se fosse vero il sillogismo in Barbara (il sillogismo di Socrate) richiede i soggetti, ne seguirebbe che il

⁹ Nietzsche, F. (1901), *Der Wille zur Macht*, Tr. It. *La volontà di potenza*, Bompiani, Firenze, 2001. Pag. 283-285

¹⁰ Bateson, G., Bateson, M. C. (1988), *Angels Fear*, Tr. It. *Dove gli angeli esitano*. Adelphi, Milano, 1999. Pag. 49

¹¹ Questo tipo di sillogismo si chiama “Affermazione del conseguente”. Bateson lo chiamerà infine metafora.

¹² *Una sacra unità*. Pag. 370

sillogismo in Barbara non avrebbe potuto essere di molta utilità in un mondo biologico fino all'invenzione della lingua e alla separazione dei soggetti dai predicati. In altre parole, sembra che fino a centomila anni fa, al massimo fino ad un milione di anni fa, non ci fossero nel mondo sillogismi in Barbara, ma ci fossero solo quelli del tipo Bateson. Eppure gli organismi se la cavavano benissimo: riuscivano ad organizzarsi nella loro embriologia in modo da avere due occhi, uno di qua e l'altro di là dal naso; riuscivano ad organizzarsi nella loro evoluzione. C'erano predicati comuni al cavallo e all'uomo, fenomeno che oggi gli zoologi chiamano omologia. E risultò evidente che la metafora non era solo bella poesia, non era né buona né cattiva logica, ma era in realtà la logica su cui era stato costruito il mondo biologico, era la caratteristica principale, il collante organizzatore di questo mondo del processo mentale che bene o male ho cercato di delineare.¹³

Potendo quindi considerare questo sillogismo un fenomeno radicato nella natura, l'atto del descrivere e dello spiegare può essere interpretato anche da un punto di vista non strettamente culturale. Quando spieghiamo, dobbiamo ricordarci che siamo *metaforicamente erba*, siamo cioè ecologicamente connessi ai processi di evoluzione di ogni sistema che abbia caratteristiche mentali. La nozione di evoluzione come coevoluzione è uno dei concetti fondamentali per Bateson ed è una delle premesse epistemologiche portanti di questo mio lavoro.

1.3 Come descrivere e spiegare la violenza

Nel senso comune usiamo le parole descrizione e spiegazione quasi come sinonimi, così come consideriamo la mente una dote quasi esclusiva degli esseri umani. Abbiamo visto come sia semplice cadere nel tranello di considerare un fenomeno come "esterno alla nostra mente". Riassumendo, la mente è, per il senso comune, un oggetto separato dagli oggetti su cui indaga e altresì differenziato dagli strumenti che utilizza per quest'indagine. Esisterebbe, quindi, un fenomeno chiamato *faida* e una mente, ad esempio di un antropologo, che lo studia, attraverso i miti, le derivazioni terminologiche, ecc.

Bateson riconsidera, invece, il concetto di spiegazione in un'ottica relazionale.

"[...] una spiegazione è una proiezione delle parti di una descrizione su una tautologia, e diventa accettabile nella misura in cui vogliamo e possiamo accettare i legami della tautologia. Se i legami sono autoevidenti (cioè se appaiono indubitabili a voi), allora la spiegazione costruita su quella tautologia sarà per voi soddisfacente. E questo è tutto."¹⁴

E rispetto alla tautologia, aggiunge

"La tautologia si limita a fornire connessioni tra proposizioni. L'inventore della tautologia gioca la sua reputazione sulla validità di tali connessioni. La tautologia non contiene nessuna informazione e la spiegazione (cioè la proiezione della descrizione sulla tautologia) contiene solo le informazioni

¹³ Ivi. Pag. 370-372

¹⁴ *Mente e natura*. Pag. 116

che si trovano nella descrizione. La proiezione asserisce implicitamente che i legami che tengono insieme la tautologia corrispondono a relazioni presenti nella descrizione. La descrizione, d'altro canto, contiene informazione, ma non contiene né logica né spiegazione.¹⁵

Abituati alla tecnologizzazione e meccanizzazione del mondo, abbiamo erroneamente esteso il concetto di macchina (verrebbe da dire *macchina-banale*) al mondo del vivente. Abbiamo sostituito le spiegazioni lineali – proprie della fisica classica e della meccanica – anche all'essere umano i cui processi sono però di altra natura, ossia *ricorsivi*. Con il termine *lineale* – contrapposto a *ricorsivo* – Bateson intende una serie di cause che non ritornano al punto di partenza.

“Il ragionamento lineale genera sempre o l'errore teologico (secondo cui il processo è determinato dal fine) o il mito di qualche entità regolatrice soprannaturale.¹⁶”

Ho già accennato precedentemente alla nostra responsabilità rispetto alla costruzione delle realtà e dei fenomeni che vediamo. Ogni passaggio di questa costruzione produce però un effetto su di noi e sugli altri: i processi naturali sono circolari.

Invero, gli organismi e tutti i sistemi viventi in generale, non sono oggetti statici. Il tempo, gli scambi circolari e il dinamismo proprio di queste strutture fanno emergere sempre nuove e differenti proprietà. Nonostante il *Panta rei* di Eraclito sia l'aforisma più adatto per il mondo naturale, non possiamo far altro che osservare gli oggetti statici ereditati dalla Creatura, cercando di imbrigliare il tempo ed intuirne i riflessi lasciatici dalla biologia. Ereditiamo così una forma statica, fuori dal tempo e dallo spazio e separata dai processi che la determinano. La stessa forma però ci in-forma rispetto a ciò che l'ha determinata. Avremo così due descrizioni: l'una per la forma e l'altra per il processo.

“Così la conchiglia porta in sé il procronismo del mollusco – la registrazione di come, nel proprio passato, ha risolto in tempi successivi un problema formale di costruzione di una struttura. Anch'essa dichiara la propria appartenenza alla struttura di strutture che connette. [...] le strutture che appartengono alla struttura che connette [...] erano superficialmente statiche. Erano forme congelate, risultato sì di un cambiamento soggetto a regole, ma ormai immobili. [...] Siamo stati abituati a immaginare le strutture, salvo quelle della musica, come cose fisse. Ciò è più facile e comodo, ma naturalmente è una sciocchezza. In verità, il modo giusto per cominciare a pensare alla struttura che connette è di pensarla in primo luogo (qualunque cosa ciò voglia dire) come una danza di parti interagenti e solo in secondo luogo vincolata da limitazioni fisiche di vario genere e dai limiti imposti in modo caratteristico dagli organismi.¹⁷”

Questo paradosso ci suggerisce le modalità di funzionamento del mondo creaturale: il tempo non procede qui seguendo la logica lineare di causa-effetto, ma in modo circolare. Così nel sistema essere umano-ambiente, l'organismo e l'ambiente si determinano reciprocamente e allo stesso tempo si

¹⁵ Ivi. Pag. 114

¹⁶ Ivi. Pag. 87

¹⁷ Ivi. Pag. 27

regolano a vicenda. Bateson introduce, al fine di recuperare la logica ecologica insita nei processi biologici, il *criterio euristico di mente*. La dicotomia forma-processo assume in questo modo le sembianze di un'oscillazione continua di livelli diversi di organizzazione: le forme genereranno i processi che, a loro volta, genereranno le forme.

Con questo nuovo tipo di grammatica creaturale è possibile raccontare la processualità del biologico. Così, nell'esempio della conchiglia, la spirale racconta la sua storia, costituita da processi e forme in relazione tra loro, di cui la stessa spirale porta l'impronta. La mente ci permette di osservare l'interazione tra parti differenziate, superando la dicotomia classica oggetto/soggetto.

“Si consideri un albero, un uomo e un'ascia, constatiamo che l'ascia fende dapprima l'aria e produce certi tipi di tacche in un preesistente taglio nel fianco dell'albero. Se ora vogliamo spiegare quest'insieme di fenomeni, ci dobbiamo occupare di differenze nel fianco intaccato dell'albero, differenze nella retina dell'uomo, differenze nel suo sistema nervoso centrale, differenze nei suoi messaggi neuronici efferenti, differenze nel comportamento dei suoi muscoli, differenze nel modo di avventarsi dell'ascia, fino a differenze che l'ascia poi produce sulla superficie del tronco. La nostra spiegazione (per certi fini) verterà sempre intorno a questo circuito. In linea di principio, se si vuole spiegare o capire qualcosa nel comportamento umano, si ha sempre a che fare con circuiti totali, completi. Questo è il pensiero cibernetico elementare. Il sistema cibernetico elementare coi suoi messaggi in circuito è di fatto l'unità mentale più semplice; e la trasformata di una differenza che viaggia in un circuito è l'idea elementare. Sistemi più complicati sono forse più degni di esser chiamati sistemi mentali, ma in sostanza ciò di cui stiamo parlando è questo. L'unità che presenta caratteristiche di funzionamento per tentativi ed errori sarà legittimamente chiamata un sistema mentale.¹⁸”

Il sistema albero-occhi-cervello-muscoli-ascia-colpo-albero è un *sistema mentale* nel quale non c'è soggetto che compie un'azione e ciò ci permette di superare le spiegazioni e descrizioni semplificate: quelle che collocano una proprietà della relazione in *uno* dei termini della relazione. Per questo motivo un essere umano è violento perché qualcuno lo vede tale in relazione a qualcun altro. Nessuna delle singole parti di un sistema è soltanto causa e soltanto effetto dell'altra, nessuna possiede proprietà che determinano tutte le altre.

Anche nel tracciare i *confini* della violenza, quindi, prenderemo in considerazione il circuito entro cui i singoli elementi producono messaggi reciproci. Se desideriamo spiegare e comprendere gli aspetti legati a queste dinamiche, non possiamo far altro che prendere in considerazione il sistema, entro cui queste dinamiche emergono, nella sua totalità, cioè osservare la rete di *circuiti chiusi*, al cui interno il fenomeno violento è determinato.

“Supponiamo che io sia cieco e che usi un bastone e vada tentoni. In quale punto comincio io? Il mio sistema mentale finisce all'impugnatura del bastone? O finisce con la mia epidermide? Comincia a metà del bastone? O alla punta del bastone? Tutte queste sono domande senza senso. Il bastone è un canale, lungo il quale vengono trasmesse trasformate di differenze. Il sistema va

¹⁸ *Verso un'ecologia della mente*. Pag. 499

delimitato in modo che la linea di demarcazione non tagli alcuno di questi canali in modi che rendano le cose inesplicabili. Se ciò che si vuol tentare di spiegare è un dato elemento di comportamento, ad esempio la marcia del cieco, allora a questo scopo sono necessari la strada, il bastone e l'uomo; la strada, il bastone, e così via, circolarmente. Ma quando il cieco si siede per mangiare, il bastone e i suoi messaggi non saranno più pertinenti (se è il mangiare che si vuole capire). E oltre ciò che ho detto per definire la mente individuale, penso sia necessario includere le parti pertinenti della memoria e le 'banche' di dati. Dopo tutto, si può dire che il più semplice circuito cibernetico possiede una memoria di tipo dinamico - non basata sulla registrazione statica, ma sulla circolazione dell'informazione lungo il circuito. Il comportamento del regolatore di una macchina a vapore all'istante 2 è in parte determinato dal suo comportamento all'istante 1 (dove l'intervallo tra l'istante 1 e l'istante 2 è il tempo necessario all'informazione per fare il giro completo del circuito). Si ricava dunque un quadro della mente come sinonimo di sistema cibernetico: il sistema totale che elabora l'informazione e che completa il procedimento per tentativi ed errori. E sappiamo che all'interno della mente nell'accezione più ampia ci sarà una gerarchia di sottosistemi, ciascuno dei quali possiamo chiamare mente individuale. Questo quadro d'altra parte coincide esattamente con quello cui ero giunto discutendo l'unità evolutiva. Ritengo che quest'identità sia la più importante proposizione generale che io sia in grado di offrirvi questa sera.¹⁹

La mente di un cieco comprenderà, quindi, sia lui che il bastone, che la strada; la mente dell'astronomo comprenderà sia lui che il telescopio, che le stelle, e così via. L'evoluzione del collo della giraffa troverà spiegazione nel medesimo circuito entro cui si è evoluta la vegetazione, mentre l'abilità di sfuggire ad un cacciatore, si evolverà in sinergia con l'abilità di cacciare prede. Come non inserire anche la violenza in questa visione allora? Anche se provassimo ad individuare circuiti molto stretti entro cui osservare la violenza (il caso di una lotta violenta tra due individui ad esempio), non potremmo far altro che notare la ricorsività propria di tale circuito. Volendo, allora, formalizzare questa ricorsività, con quale sintassi potremo esprimere che la mente di chi compie un atto violento non *agisce linealmente* sull'oggetto/soggetto che la riceve?

Ovviamente, per descrivere una mente dovremo tracciarne i contorni per necessità. Ciò però non ci esime dal riconoscimento di una rete comunicativa, all'interno della quale tale mente è immersa. Un ricercatore potrà anche limitarsi a descrivere il criminale, l'omicida, il jihadista, lo stalker, il mobber, l'anarchico, ma dovrà essere consapevole di aver isolato solo uno dei termini del processo, forse per necessità di semplificazione, forse per tempo a disposizione. Ognuna di queste menti è, al contrario, inscindibilmente legata a differenti altri elementi: dal Ministro della giustizia, allo Stato, ecc. In questo è compreso anche il ricercatore stesso: i suoi linguaggi e le sue spiegazioni sono componenti ricorsivamente legati al processo.

Questa nuova idea, riguardante noi e l'universo, porta un respiro nuovo all'interno del panorama scientifico: l'esplorazione del disordine oltre che dell'ordine, lo studio dell'organizzazione di un sistema e non solo delle sue componenti, ci mostra una nuova concezione del mondo. Non siamo separati dagli oggetti del nostro studio o da ciò su cui crediamo di agire direttamente. Ecco perché la

¹⁹ Ivi. Pag. 500

pena, la punizione, l'idea del controllo unilaterale da parte di un forte potere centralizzato non hanno mai dato i risultati sperati. Gli individui e il sistema che si vorrebbe controllare *“hanno provviste proprie di energia e forse idee proprie su dove vorrebbero dirigersi.”*²⁰

Riassumendo, nelle nostre premesse implicite, descrivere è un atto verbale. Pensiamo a tale atto come fatto di parole. E anche se, alle volte, descriviamo un fenomeno attraverso dati o grafici, riteniamo che tali simboli possano essere tradotti verbalmente. Questa capacità umana di astrarre, di pensare per modelli e di trasferire le nostre conoscenze da un campo all'altro o di riconoscere analogie tra fenomeni differenti è una competenza primaria a cui Bateson riconosce estrema importanza: è il pensiero abducente. Raramente riusciamo però, in maniera istantanea, a notare lo scarto tra le nostre proposizioni verbali e gli oggetti che queste rappresentano. Esistono, in realtà, culture che privilegiano la descrizione pittorica a quella verbale o che utilizzano genealogie e nomi per descrivere il trascorrere del tempo. Da qui, possiamo intuire che il descrivere è un atto primordiale rispetto alla costruzione di una certa struttura morfosintattica: la descrizione è possibile anche senza ricorrere a catene di frasi. Bateson ci suggerisce che la descrizione è, quindi, un fenomeno che accomuna non solo gli esseri umani, ma gli esseri viventi in generale. La *mente* è predisposta a ricevere informazioni e attribuire loro un *significato*. Una pianta è predisposta a produrre fiori quando riceve informazioni dal clima esterno (temperatura, luce, ecc.) e non dalla vicinanza di un essere umano; un cane invece potrebbe abbaiare se ci avviciniamo. La pianta non è predisposta ad apprendere ed evolversi in relazione all'informazione trasmessa dalla vicinanza umana. Per la pianta, in questo caso, l'essere umano non contiene informazioni per la fioritura. Ciò nonostante, non in tutti i contesti l'assenza di informazione, identificabile con valore zero, viene percepita come nulla. Lo zero può essere attribuito e codificato come differenza (e quindi informazione) all'interno dei contesti per cui questo valore viene ritenuto valido:

“Paradossalmente la profonda verità parziale “dal nulla nasce nulla” nel mondo dell'informazione e dell'organizzazione incontra una contraddizione interessante nel fatto che zero, l'assenza completa di ogni evento indicativo, può essere un messaggio. La larva della zecca si arrampica su un albero e resta in attesa su uno dei rami esterni; se fiuta esalazioni di sudore, si lascia cadere e può darsi che vada a finire su un mammifero; ma se non fiuta il sudore di lì a qualche settimana, si lascia cadere e va ad arrampicarsi su un altro albero. La lettera che non scriviamo, le scuse che non porgiamo, il cibo che non mettiamo fuori per il gatto possono essere tutti messaggi sufficienti ed efficaci, poiché zero può aver significato in un contesto; e il contesto lo crea chi riceve il messaggio.”²¹

²⁰ Bateson, G., “*Che cos'è un uomo?*”, in S. Manghi (a cura di), *Attraverso Bateson*, Raffaello Cortina, Milano, 1999. Op. cit., p. 32.

²¹ *Mente e natura*. Pag. 68-69

Possiamo allora sostenere che una informazione non è significativa in sé, ma lo è nel processo di risposta, ovvero nella forma, nella possibilità del ricevente di renderla significativa, nella sua creazione in un preciso contesto (si ricordi l'esempio precedente della conchiglia). Non voglio qui supporre una dicotomia tra ricevente, in grado di significare l'informazione, e mittente che la produce. L'informazione è presente in noi e fuori di noi ed è in virtù di questa, e di come la significhiamo, che descriviamo il mondo. L'informazione non è, quindi, materialmente contenuta nella descrizione, né dipende dalla natura del messaggio. L'informazione dipende dalla *natura della relazione*:

“I messaggi e le direttrici per l'ordine esistono solo, per così dire, sulla sabbia o sono scritti sull'acqua: quasi ogni disturbo, anche il semplice moto browniano, li distrugge. L'informazione può essere dimenticata o offuscata. Il cifrario può andar perduto. I messaggi cessano di essere tali quando nessuno li può leggere. Senza la stele di Rosetta non sapremmo nulla di quanto era scritto nei geroglifici egiziani: essi sarebbero solo eleganti decorazioni sui papiri o sulla pietra. Per avere significato — finanche per essere riconosciuta come struttura — ogni regolarità deve incontrarsi con regolarità, o forse abilità, complementari, e tali abilità sono evanescenti quanto le strutture stesse. Anch'esse sono scritte sulla sabbia o sull'acqua. La genesi dell'abilità di reagire al messaggio costituisce il rovescio, l'altra faccia del processo evolutivo. È la coevoluzione”²².

Concludendo,

“ogni scolareto sa che la mappa non è il territorio e che il nome non è la cosa designata [...] Nella misura in cui il nome non è mai la cosa designata e la mappa non è mai il territorio, la struttura non è mai vera [...] La struttura è sempre una versione un po' appiattita e astratta della verità, ma è tutto ciò che possiamo conoscere. La mappa non è mai il territorio ma talvolta è utile discutere in che modo essa differisca dall'ipotetico territorio. Più di così non possiamo avvicinarci all'indicibile, all'inafferrabile.”²³

La cultura scientifica ha elaborando modelli sulla violenza, cercando di perseguire scopi conoscitivi e allo stesso tempo elaborare strategie di intervento (e di controllo) su di essa. In questi modelli, come nelle metafore spesso utilizzate dalle scienze per descrivere la violenza (forza, istinto, follia, ecc.), si è spesso cercato di riconoscere un sapere definitivo ed oggettivo. Un'oggettività che, alla luce di quanto fino ad ora scritto, sembrerebbe impossibile da raggiungere e irriconscibile. Con ciò non voglio sostenere che, l'utilizzo di modelli e l'individuazione di strutture sia una procedura del tutto errata. Abbiamo visto come l'essere umano, per descrivere e spiegare, ha bisogno di queste strutture ed io stessa ne ho bisogno anche semplicemente per scrivere questo testo. È la consapevolezza e la non oggettivazione di queste strutture che vorrei qui suggerire, in modo da non ricadere nell'errore di una descrizione scientifica della violenza ove i *dati oggettivi* vengono fatti corrispondere ed equivalere con l'oggetto studiato.

²² *Mente e natura*. Pag. 68

²³ *Dove gli angeli esitano*. Pag. 241

“Alla scuola ci hanno insegnato che un sostantivo è il nome di una cosa, di una persona, di un luogo; invece avrebbero dovuto insegnarci che un sostantivo può stare in vari tipi di relazione con le altre parti del discorso, talché nel suo complesso la grammatica potrebbe essere definita come un insieme di relazioni e non come una serie di cose. Quest'attività di assegnare i nomi, alla quale probabilmente gli altri organismi non indulgono, è in effetti una sorta di pleromatizzazione del mondo vivente²⁴”

Organizzando le informazioni che i fenomeni osservati ci rimandano e assegnando loro delle caratteristiche strutturali, attribuiamo ad essi tipologie logiche di cui noi abbiamo la responsabilità. Ed è cercando di mantenere uno sguardo strabico, sul Pleroma e sulla Creatura, che intendo procedere nell'analisi della violenza, all'interno di questo scritto.

1.4 La necessità di un nuovo abito epistemologico

La scienza classica, si è spesso basata sul presupposto che le strutture cognitive siano date e fisse. L'essere umano veniva quindi visto come capace di collocarsi all'interno della dimensione morale e di utilizzare senza alcuna ambiguità le categorie di bene e male, violenza e non-violenza, causa ed effetto. Questa tradizione riconosce all'essere umano, inoltre, un'identità naturale – intesa come distinta dall'ambiente, innata. Anche se con molte differenze radicali, ogni approccio alla violenza considerato scientifico si è basato per secoli sulla premessa implicita di una divisione tra mondo interno ed esterno, vittima e carnefice, preda e predatore, folle e sano, osservatore e osservato.

A partire dagli anni '20-'30 del secolo scorso, diverse *scienze dure* si sono dedicate a dimostrare l'impossibilità di questa dicotomia e dell'inadeguatezza di leggi e verità atemporalì e aspaziali. Possiamo richiamare numerosi esempi di ciò da Albert Einstein a Werner Heisenberg, da Georg Cantor a Niels Bohr.

Da allora, l'idea del mondo e della realtà come data a priori viene a mancare: ogni azione, comportamento e fenomeno studiato si arricchisce di diversi modi di percepirlo. Questo vale sia per il ricercatore che per l'essere umano nella sua quotidianità. Come abbiamo visto, analizzando Bateson, questa percezione ci è a volte addirittura nascosta, altre volte è solo congetturabile.

È doveroso però sottolineare che Gregory Bateson non è il primo autore che suggerisce questa epistemologia all'interno degli studi dell'uomo. Già negli anni '30 Jean Piaget evidenzia come il bambino non scopra semplicemente il mondo, ma lo costruisca.

²⁴ Dove gli angeli esitano. Pag. 50

“L’osservazione e la sperimentazione congiunte sembrano dimostrare che la nozione di oggetto, ben lungi dall’essere innata e bell’e fatta nell’esperienza, si costruisce a poco a poco.²⁵”

Per Piaget, il compito del bambino, al fine di costruire il mondo, può essere riassunta nel trovare gli strumenti per costruirlo. Costruire sé stessi che costruiscono il mondo. Gli strumenti vengono solo in parte ereditati dalla biologia dell’essere umano, quelli più importanti devono essere costruiti dal bambino stesso durante i primi anni della sua vita. Abbiamo così due parti complementari ed inseparabili: la costruzione del mondo interno e quella del mondo esterno. Nulla può essere considerato come semplice prodotto interno o esterno.

Il bambino potrà scoprire primariamente la distinzione io-mondo, successivamente la differenza negli oggetti del mondo, li organizzerà, costruirà regole che gli permetteranno di separare oggetti e simboli ed infine costruirà il linguaggio. Il bambino, come un piccolo ricercatore, crescerà attraverso la capacità di ordinare e riordinare continuamente la propria relazione con l’esterno.

Edgar Morin scrive a proposito di questa nuova rivoluzione nel pensiero sull’essere umano:

“Ciò che muore oggi non è la nozione di uomo, ma una nozione insulare di uomo, isolato dalla natura e dalla propria natura; ciò che deve morire è l’auto-idolatria dell’uomo, che si ammira nell’immagine convenzionale della propria razionalità. La campana suona a morto per un’antropologia limitata a una sottile banda psico-culturale che galleggia come un tappeto volante sull’universo naturale. La campana suona a morto per un’antropologia che non ha avuto il senso della complessità, mentre il suo oggetto è il più complesso di tutti, e che si terrorizzava al minimo contatto con la biologia, la quale, con oggetti meno complessi, si fonda su principi conoscitivi più complessi. La campana suona a morto per una teoria chiusa, frammentaria e semplicistica dell’uomo.²⁶”

Nello studio del fenomeno violento, il nostro focus si dovrà quindi spostare dalle influenze del mondo esterno e da una qualsivoglia istanza interna malefica o istintuale, alla struttura ed organizzazione del sistema: alla sua capacità di selezionare e riorganizzare le perturbazioni esogene.

“Alla Tatsachen di Kant io sostituirei le differenze e osserverei che il numero di differenze potenziali contenute in questo gessetto è infinito, ma che pochissime diventano differenze efficaci (cioè informazioni) nel processo mentale di una qualche entità più ampia.²⁷”

La percezione della violenza o di una minaccia di questa (così come di ogni altro fenomeno) è diventata così un testo interno ad un contesto, all’interno di uno spazio che lo pone in relazione con altri testi. Pensare all’interno dei contesti significa stabilire relazioni e trovare pertinenze all’interno di essi.

²⁵ Piaget, J. (1979), *La construction du réel chez l'enfant*, Tr. It. *La costruzione del reale nel bambino*. Rizzoli, Milano, 1980. Pag. 6

²⁶ Morin, E. (1973), *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Tr. It. *Il paradigma perduto. Esiste una natura umana?* Feltrinelli, Milano, 2001. Pag. 191

²⁷ *Mente e natura*. Pag. 135

“Voglio dimostrare ora che, qualunque sia il significato della parola storia nella storia che vi ho raccontato, il fatto di pensare in termini di storie non fa degli esseri umani qualcosa di isolato e distinto dagli anemoni e dalle stelle di mare, dalle palme o dalle primule.²⁸”

Non possiamo più presupporre degli input, provenienti dall'esterno, per i quali l'essere umano reagisce con la violenza. Quel che il sistema riceve dall'ambiente sono perturbazioni che lo costringono a continui accomodamenti e assimilazioni.

Scrivo Humberto Maturana:

“La caratteristica più peculiare di un sistema autopoietico (come l'essere umano) è che si mantiene con i suoi mezzi e si costruisce come distinto dall'ambiente circostante mediante la sua stessa dinamica, in modo tale che le due cose sono inscindibili.²⁹”

Ma di questo parleremo in seguito.

²⁸ Ivi. Pag. 28

²⁹ Varela, F., Maturana, H. (1985), *Autopoiesis and Cognition*, Tr. It. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Marsilio, Padova, 2001. Pag. 62

Capitolo 2. Complessità della violenza

*“Se violenza è quando quel che pate
niente conferisce a quel che sforza,
non fuor quest’alme per essa scusate:
ché volontà, se non vuol, non s’ammorza,
ma fa come natura face in foco,
se mille volte violenza il torza.
Per ché, s’ella si piega assai o poco,
segue la forza; e così queste fero
possendo rifuggir nel santo loco.”*

DANTE – DIVINA COMMEDIA - IV CANTO DEL PARADISO - VERSI 73-81

2.1 Il non-luogo della violenza

Pensare la violenza non è certo una riflessione nuova: risulta una discussione quasi obbligata per chiunque si interessi all’essere umano e alle sue relazioni. Inoltre, eventi terribili come il fenomeno ISIS, stragi efferate all’interno di college americani, delitti familiari in contesti borghesi e proletari e, ripercorrendo la storia dell’ultimo secolo, come non citare i genocidi e gli stermini di massa, i casi dei Balcani o del Vietnam e altri contesti dove l’uso sistematico della violenza sembra aver travalicato i limiti della stessa pensabilità, ci portano inevitabilmente a sottoporre ad analisi, decostruzione e ricostruzione la categoria della violenza, mettendone anche criticamente in discussione premesse e giustificazioni.

Compiere questo atto non può farci uscire da una violenza epocale o porre fine a qualsivoglia conflitto. Nonostante ciò, questa è, a parer mio, una doverosa riflessione per chi abbia rispetto dell’essere umano e quindi anche di sé stesso.

La *banalità del male* del secolo passato ha messo in evidenza forme di violenza che sarebbero apparentemente prive di un distinto colpevole. D’altra parte ci siamo anche abituati a situare la violenza in un altrove consolatorio: uno spazio (tribù primitive o Stati fondamentalisti) e un tempo (dell’ancestrale istinto bestiale dell’essere umano) lontano da noi. Il situare le radici della violenza nell’altrove, definendone le coordinate, ci lascia però inermi dinanzi agli esiti violenti delle relazioni sociali e delle dinamiche globali *hic et nunc*. Il nostro benevolo intento di conoscenza, controllo, previsione e tecnologizzazione di tali pratiche non ha fatto altro che evidenziare irrimediabilmente la fragilità dell’essere umano. È questo il lato oscuro della fragilità, intesa come errore da correggere,

come deficit culturale, morale e biologico, come limite e non invece come matrice della possibilità creativa umano.

Tendenzialmente siamo portati a pensare quindi l'atto violento soprattutto come *eccezione folle* in uno scenario fondamentalmente pacifico.

Un ulteriore presupposto, largamente condiviso, tende a considerare come violenti quasi esclusivamente agiti fisici (come gli omicidi e le aggressioni fisiche); comparativamente risultano invece, ad esempio, poco studiati gli aspetti violenti del linguaggio e la violenza sistemica.

Le dinamiche stesse degli omicidi risultano essere, ad analisi più approfondite di quella mediatiche, più complesse di quanto possa sembrare. Secondo recenti ricerche, il comportamento omicidiario (soprattutto per quanto riguarda i killer seriali) può essere visto come risultante di almeno tre fattori: individuale, socio-ambientale e relazionale (Malizia, 2016). Non è mai possibile pensare il comportamento omicida se non inserito in un contesto sociale e quindi culturalmente costruito¹.

Estendere e riformulare i significati del concetto di violenza ci rimanda inevitabilmente a mettere sotto esame i nostri stessi significati etici, morali e di giustizia. Sicuramente, nessuno metterà in discussione che pratiche quali il *mobbing* e lo *stalking* siano collegate a comportamenti violenti. Questa presa di coscienza rimane però spesso superficiale e anche se abbiamo una continua esperienza della violenza, questi fenomeni rimangono lontani da noi, esterni, quali eventi in cui possono essere coinvolti *altri esseri umani*. Siamo ovviamente consapevoli di poter diventare oggetto di dinamiche violente, ma ci consideriamo immuni dalla possibilità di agire attivamente violenza. Ci preoccupiamo di non diventare vittime di violenza ma non siamo generalmente interessati ad analizzare e problematizzare *cosa sia la violenza*. Questi aspetti vengono tendenzialmente affidati a psicologi, sociologi ed antropologici, che, solo in un tempo relativamente recente, hanno abbandonato il concetto di *personalità deviante* e *psichiatrizzazione della violenza* ed iniziato ad interessarsi al potenziale violento insito nei sistemi umani.

Nel senso comune, ad esempio, viene a volte trascurato il fatto che l'essere umano contemporaneo rischia di compromettere il futuro delle generazioni non ancora nate, agendo in maniera dannosa sul presente (consumo esasperato dell'energia non rinnovabile, inquinamento, omologazione culturale, ecc.). Su questo argomento Edgar Morin ci illumina e non sorprende, dunque, che

“[...] la comprensione del problema ecologico nasca non solamente dalla constatazione e dalla tematizzazione dei cambiamenti ambientali e dalla conseguente reazione ai danni, prevedibili e

¹ Si veda a questo proposito più avanti il *Kanun*.

catastrofici, che l'uomo ha causato all'ambiente, ma da un cambio di rotta nella prospettiva con cui l'uomo, in generale, e la scienza, in particolare, si rapporta con la natura.”²

Riassumendo: nel senso comune è l'*individuo deviato* ad essere violento mentre la violenza interna ai sistemi umani viene spesso trascurata, ritenuta di poco conto o giustificata.

Un ulteriore esempio di quanto fino ad ora esposto riguarda la violenza sul luogo di lavoro. Nei mesi di gennaio-febbraio 2017 le morti sul lavoro in Italia, dette anche *morti bianche*, secondo i dati INAIL, sono state 127³. Queste morti bianche vengono, il più delle volte, considerate inevitabili. Il danno potenziale proprio di alcune organizzazioni e pratiche lavorative conduce spesso ad eventi violenti, ma tendiamo a dissolverne le responsabilità con giustificazioni ipocrite perpetuando la tendenza a riconoscere la violenza solo in atti fisici riconducibili ad una sofferenza corporea intenzionalmente agita.

Le violenze simboliche e sistemiche proprie dell'economia capitalista del mondo globalizzato vengono spesso mascherate.

Nel testo *A Passion for Society. How we think about human suffering*, Iain Wilkinson e Arthur Kleinman pongono il problema della sofferenza sociale al centro di un dibattito morale sulle e delle società umane. La sofferenza sociale diventa una questione critica che ci porta a riflettere sui costi umani conseguenti alle nostre disposizioni sociali, all'organizzazione economica, ai valori culturali e modi di governo.

Gli autori suggeriscono questo incredibile esempio riguardo al connubio tra la spensierata festività del Mardi Gras di New Orleans e il capitalismo globalizzato:

“Anxious to avoid the punishment of having her pay docked for not producing her daily quota of beads, she returns to her work. The air is heavy with acrid fumes from melted polystyrene, fumes that when inhaled are known to cause cancer and that also contain chemicals linked to hormonal disruptions and birth defects. The temperature inside the factory is close to 40°C. All around her there is frenzied activity as her fellow laborers work as fast as they can to paint, polish, and solder strings of beads for export to the New Orleans Mardi Gras Carnival, where in a glut of hedonistic excess they will be traded between revelers in exchanges for kisses and sexual acts. Those riding high on the thrill of Carnival will know nothing of the many “wasted lives” invested in the production of the pounds of glittering beads hanging round their necks all soon to be discarded as cheap trash, flung to the street gutters for refuse collection destined for a toxic landfill.

The vast majority of the Chinese factory laborers are girls between the ages of fourteen and eighteen. They work with heads bowed in intense concentration. There is no time to waste on talk; and aside from this, talk risks further punishment of a cut in pay. Their hands are permanently stained from handling various chemicals, dyes, and paints. Many are swollen and scarred from the cuts, burns, and pin prick wounds accumulated through each working day, a day that lasts on average fourteen hours and can rise to eighteen hours through the busiest times of the year. Between shifts the girls live, eat, and sleep in the factory compound fenced off from the outside world by high walls topped with lines of barbed wire in dorms where beds are shared one between two. They only leave

² Morin, E. (2007), *L'anno I dell'era ecologica*. Armando Editore, Roma. Pag. 7

³ <https://www.vegaengineering.com/dati-osservatorio/allegati/Statistiche-morti-lavoro-Osservatorio-sicurezza-lavoro-Vega-Engineering-28-2-2017.pdf>

the compound on their day off, which, so long as they are not required to work overtime to meet the deadline for an order from America, comes once every two weeks.”⁴

Il filosofo Slavoj Žižek in una recente intervista denuncia, inoltre, la vuota urgenza della beneficenza capitalista. L’atteggiamento filantropico dei *capitalisti democratici liberal-comunisti* viene così utilizzato come assoluzione dalla violenza del profitto. L’autore porta l’esempio della nota catena di negozi Starbucks che mostrava come parte dei profitti andassero a coprire cure mediche per i bambini del Guatemala, luogo di provenienza dei loro prodotti:

“when you buy Starbucks (...) you're choosing something more than a cup of coffee. You're promoting an ethic of coffee. Thanks to Starbucks ' Shared Planet ', we buy more fair trade coffee than any other company in the world, guaranteeing farmers a fair price for their hard work. And we invest in methods of coffee farmers by improving the lives of their communities around the world. Coffee is good karma.”⁵

Rimanendo ancora nel campo del senso comune, ci giungono spesso notizie dai mass media che descrivono casi di terrorismo - si vedano i più recenti attacchi ISIS - come episodi che sottendo una caratteristica patologica, deviante, malata. Altre volte, gli atti violenti vengono etichettati come *nuovi e isolati*, privati cioè della loro componente storica e relazionale. Una visione che vede quindi i Paesi colpiti dagli atti di terrorismo semplicemente come *vittime* e non parte di una più ampia dinamica della violenza.

Può essere utile qui ricordare il lavoro di Abdelwahab Meddeb che, nel testo *La malattia dell’islām*, illustra come per comprendere le cause dell’attuale terrorismo di matrice islamica si debba inevitabilmente risalire molto lontano nella storia. L’autore, partendo dalla Medina del Profeta nel VII secolo, analizza la storia di Baghdad degli abassidi nel IX secolo e l’Arabia del XVII secolo con la nascita del wahhabismo (uno dei movimenti fondamentalisti islamici).

Meddeb ci ricorda però che la situazione attuale è anche frutto di intricate dinamiche e situazioni geopolitiche che hanno attraversato la storia come il colonialismo, il post-colonialismo, l’americanizzazione dell’economia e delle società.

Elencando brevemente le cause esterne di questa devastante malattia dell’islām, l’autore cita:

“[...] il fatto che l’Occidente non riconosca l’islām come rappresentante di un’alterità interiore; il modo di confinarlo nella condizione di escluso; la maniera in cui l’occidentale rinnega i propri principi non appena l’interesse lo richieda; infine il modo in che ha l’occidentale di esercitare impunemente la sua egemonia secondo la cosiddetta politica dei due pesi e due misure.”⁶

⁴ Wilkinson, I., Kleinman, A. (2016), *A Passion for Society. How we think about human suffering*. University California Press, Berkeley. Pag. 2

⁵ Žižek, S. (2008), *Violence: Six Sideways Reflections*. Picador, Hampshire. Pag. 53

⁶ Meddeb, A. (2003), Tr. It. *La malattia dell’islām*. Bollati Boringhieri, Torino, 2001. Pag. 15

Certamente la *guerra contro il terrorismo* ha dato il via ad un nuovo interesse antropologico, sociologico ed intellettuale intorno al tema della violenza, favorendo interessanti dibattiti in questo ambito. Tuttavia, soprattutto per quanto riguarda la psicologia e la sociologia, molti studi rimangono ancorati ad un'analisi del comportamento violento che presuppone una determinata psicopatologia, riportando un elenco descrittivo dei più svariati caratteri o sintomi, individuali o collettivi. Maggiormente interessati ai dati statistici, empirici ed alle necessità applicative immediate, viene trascurato invece uno studio teoretico approfondito che potrebbe portare a soluzioni più a lungo termine.

All'interno di questo lavoro, risulta di primaria importanza riconoscere come la violenza sistemica sia stata spesso moralmente più o meno accettata a seconda dell'epoca storica in cui si è presentata.

Ciò nonostante, ad oggi, quando genitori, educatori o forze dell'ordine infliggono punizioni per ragioni educative, legali o morali, queste ragioni non cancellano la violenza inflitta che pertanto non potrà essere condonata. Gli esseri umani sono però immersi in quelle che il filosofo Lorenzo Magnani ha chiamato *bolle morali*, strutture che nascondono la violenza agli occhi di chi la commette.

Di conseguenza, se ci poniamo dal punto di vista di chi agisce la violenza, possiamo riconoscere la violenza solo se agita consapevolmente e se chi la subisce ne potrebbe fare a meno. In questo senso la violenza non contiene intrinsecamente una componente morale: la scelta di compiere atti che violano ingiustamente i diritti di un'altra persona presuppone anche il riconoscimento di un insieme moralmente ideale di interessi che dovrebbero essere invece garantiti alla vittima.

È chiaro che per le azioni violente delle quali non abbiamo coscienza, il giudizio morale derivi da un altro livello. Quando giudichiamo un'azione violenta, sosteniamo che chi ha compiuto tale scelta non avrebbe dovuto farlo perché moralmente sbagliata. Questo giudizio morale ovviamente non appartiene a chi ha compiuto l'atto, contrariamente significherebbe disobbedire alle sue stesse convinzioni morali.

Come abbiamo già detto la violenza può essere percepita direttamente da un soggetto. Il modo in cui l'individuo la percepisce dipende dal contesto e dalla cultura di appartenenza.

È solo definendo il significato di un contesto che un'azione assume valenza positiva o negativa, un pensiero diviene corretto o inefficace, un gesto adeguato o sbagliato.

Questa impostazione di tipo ecologico-relazionale comporta che parole ed azioni assumano significato solo entro quadri di riferimento, ovvero – citando Gregory Bateson – contesti:

“Prive di contesto, le parole e le azioni non hanno alcun significato”⁷.

⁷ *Mente e natura*. Pag. 30

Non ha quindi senso parlare di “*aggressività o di orgoglio e così via. Tutte queste parole affondano le loro radici in ciò che accade tra una persona e l'altra, non in qualcosa che sta dentro una sola persona*”⁸.

L'aggressione in sé non può essere sempre considerata un'azione violenta: l'operazione di un chirurgo, anche se lesiva sul corpo del paziente, non è considerata aggressiva.

Significhiamo come “violento” un atto o una situazione in base alle nostre premesse culturali, concettuali ed emotive, e pertanto questo giudizio non può che essere soggettivo.

Certamente alcuni atti violenti vengono universalmente condivisi in quasi tutte le culture (ad esempio gli omicidi, anche se il gradiente di violenza percepito viene correlato anch'esso alla cultura e i sistemi legislativi vigenti – si veda il *Kanun* più avanti e la pena di morte).

Detto ciò, possiamo però pensare che anche il suicidio sia un atto violento. Ciò nonostante, viene percepito da chi lo compie come un sollievo. Aggiungiamo che, anche in questo caso, la cultura di appartenenza del soggetto rende giustificabile o meno questo atto: è ben diverso il suicidio di un imprenditore italiano a causa di un fallimento aziendale confrontato ai suicidi delle vedove indiane sulle pire dei defunti mariti.

Facciamo un altro esempio. Steven Pinker nel testo *Il declino della violenza* illustra come durante il Medioevo la tortura non fosse un atto deprecabile, tutt'altro:

“Non era soltanto una tattica con cui regimi brutali intimorivano nemici politici o regimi moderati strappavano informazioni a presunti terroristi. Non era conseguenza dello scatenarsi di una folla esaltata, istigata dall'odio verso un nemico deumanizzato. No, la tortura faceva parte del tessuto della vita pubblica. Era una forma di punizione coltivata e celebrata, un'occasione per dare sfogo alla creatività artistica e tecnologica”⁹.

L'autore, inoltre, aggiunge:

“Le esecuzioni-torture non venivano praticate nascostamente in celle sotterranee, tutt'altro: erano forme di intrattenimento popolare che attiravano folle di spettatori festanti, con gli occhi fissi sulla vittima mentre si dimenava e urlava. I corpi spezzati sulla ruota, appesi al patibolo o in via di decomposizione in gabbie di ferro, in cui le vittime erano lasciate morire di fame e di freddo, erano un elemento familiare del paesaggio”¹⁰.

Hannah Arendt nel celebre testo *La banalità del male* illustra come siano persone perfettamente normali, banali e decenti a commettere gli atti più violenti ed atroci:

⁸ Ivi. Pag. 179

⁹ Pinker, S. (2011), *The better Angels of Our Nature. Why Violence has Declined*. Tr. It. *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Mondadori, Milano., 2013. Pag. 154

¹⁰ Ivi. Pag. 157

“Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche e dei nostri canoni etici, questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica che questo nuovo tipo di criminale, realmente *hostis generis humani*, commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male”¹¹.

Questa prospettiva etico-morale evidenzia quindi quanto sia difficoltoso comprendere e riconoscere i perpetratori di violenza.

Per la Arendt l’etica e la moralità si sono rivelati concetti insufficienti per prevenire il collasso nell’epoca dei regimi totalitari. Un pensiero che rivela la fragilità stessa della morale, anche in una società tanto civilizzata come poteva essere quella europea. Regole morali che non sono in grado di proteggere da catastrofi come quella del nazionalsocialismo tedesco.

“In quel momento, fu come se la morale, nell’istante del suo totale collasso in una vecchia nazione altamente civilizzata, si rivelasse per ciò che essa è secondo l’etimo della parola, ossia un insieme di *mores*, di costumi e maniere, che può tranquillamente essere sostituito da un altro, così come si cambiano le buone maniere a tavola”¹².

Inoltre la Arendt ci ricorda come i peggiori agenti di violenza siano coloro che non ricordano e non pensano, in modo che nulla possa trattenerli dal fare ciò che fanno. Si allude qui anche alla facilità con cui i cittadini comuni aderirono al regime nazista manifestando un’opinione pubblica impregnata di automatismi imitativi che fanno presupporre ancora l’incapacità di pensare e giudicare criticamente da soli.

“Il requisito per questo tipo di giudizio non è un’intelligenza altamente sviluppata o chissà quale malizia in faccende morali, ma semmai la predisposizione a vivere assieme a sé stessi, ad avere rapporti con se stessi, cioè ad impegnarsi in quel dialogo silente con se stessi che, sin dai tempi di Socrate e Platone, siamo soliti chiamare pensiero”¹³.

Nel caso di Eichmann la differenza tra la superficialità del soggetto e la terribile enormità delle sue azioni, porta l’autrice a teorizzare l’inesistenza di una radice profonda del male, bensì concettualizza la *banalità del male* come qualcosa di superficiale, privo di profondità e per questo motivo terribilmente difficile da pensare.

Alle richieste di giudizio sul proprio operato Eichmann rispondeva di non essere lui a doverlo fare nel momento in cui chi lo circondava riteneva giusto uccidere vittime innocenti.

¹¹ Arendt, H. (1963), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Tr. It. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2014. Pag. 282

¹² Arendt, H. (2003), *Responsibility and Judgment*, Tr. It. *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino, 2010. Pag. 36

¹³ Ivi. Pag. 37

“Dietro il non voler giudicare si cela il dubbio che nessuno sia libero, il dubbio che nessuno sia responsabile o possa rispondere degli atti che ha commesso. Ed ecco allora che non appena qualcuno solleva il problema, anche solo en passant, si trova subito posto a confronto con questa tremenda mancanza di fiducia in se stessi, con questa mancanza di orgoglio, e con questa sorta di falsa modestia che ci fa dire “Chi sono io per giudicare?” per dire in realtà che “Siamo tutti uguali, siamo tutti inclini a fare il male, e quanti cercano o fanno finta di essere onesti sono solo dei santi o degli ipocriti, ma che in entrambi i casi ci lascino in pace!”¹⁴

Possiamo aggiungere che la percezione può definire cosa sia violenza e che le percezioni morali sono per loro definizione soggettive e mutevoli.

Se penso che i matrimoni combinati siano moralmente un male, posso percepire l’obbligo di una ragazza albanese ad unirsi in matrimonio con un ragazzo mai conosciuto e scelto dalla famiglia, come un atto violento e di privazione della libertà. Se penso che l’ordine morale tradizionale espresso nel *Kanun* sia moralmente giusto, posso etichettare le donne che si ribellano ad esso come violente e portatrici di disonore, ma se sono una ragazza che si ribella ad un matrimonio imposto dalla famiglia (e che quindi adotta una diversa morale) sarò io a percepire il *Kanun* come violento e sbagliato. Si potrebbero fare innumerevoli esempi di questo tipo, tra i quali cito, solo a titolo d’esempio, i dibattiti sulla pena capitale, la vendetta retributiva, l’aborto, l’eutanasia, ecc.

Un interessante esempio tra diversi tipi di moralità in contrasto tra loro può essere osservato nella distinzione tra culture d’onore e culture istituzionali. Le prime favoriscono la vendetta e prestano maggiore attenzione alla parte lesa. Per fare in modo che le *vittime* cessino di essere oltraggiate od offese vengono messi in atto comportamenti punitivi verso l’agente offensivo (individuo, famiglia o comunità).

Sappiamo che una delle più classiche forme di risoluzione dei conflitti di questo tipo è la faida. La faida consiste nel vendicare un’uccisione attraverso un’altra uccisione di un membro del lignaggio dell’assassino. In questo modo verrebbe ristabilito l’ordine infranto dalla prima morte.

Le culture istituzionali invece favoriscono un risarcimento retributivo, il focus è centrato su chi arreca il danno e le controversie vengono gestite da organi appositi e non dai singoli attori.

Ovviamente il confine tra questo tipo di società e le società di tipo istituzionale non è mai così netto.

Alcune forme di punizione simili alla vendetta sono presenti in sistemi legali di Paesi considerati democratici e civili. In Italia solo dopo 45 anni dalla nascita della democrazia costituzionale repubblicana viene abolita una legge che evidenziava la persistenza di una morale arcaica e patriarcale. L’art. 587 del codice Rocco garantiva, infatti, lo sconto di un terzo della pena prevista in caso di “delitti d’onore” per chiunque cagionasse la morte della moglie, figlia o sorella, scoprendone

¹⁴ Ivi. Pag. 17

una relazione illegittima o in uno stato d'ira determinato da un'un'offesa al proprio onore o a quello della famiglia.

Alcuni sistemi tradizionali trovano delle possibilità di trattativa per evitare faide e vendette *ad infinitum*. Una descrizione di questo tipo di sistema è riportata da Jared Diamond ne *Il mondo fino a ieri* a proposito del *processo di composizione della Nuova Guinea*.

Dopo l'uccisione accidentale di un bambino i due gruppi di appartenenza, quello della vittima e quello dell'omicida, cercarono di ripristinare l'equilibrio non attraverso la vendetta, e nemmeno attraverso la giustizia legale come avverrebbe nelle società tipicamente istituzionali, ma tramite azioni volte al riconoscimento e contenimento dell'ordine relazionale precedente all'accaduto grazie a rituali e risarcimenti simbolici.

“L'obiettivo principale della composizione tradizionale guineana è quello di ripristinare le relazioni preesistenti, anche se queste ultime consistevano semplicemente in una non-relazione in cui le parti si limitavano a non darsi fastidio, nonostante il potenziale per farlo. [...] Per i guineani l'elemento chiave è la considerazione e il rispetto per i sentimenti reciproci, affinché le due parti abbiano la possibilità di sgomberare quanto più possibile il campo dalla rabbia.”¹⁵

Questo sistema sembra ben conoscere i rischi di una faida e allo stesso tempo l'impossibilità di ripristino delle relazioni attraverso una causa in tribunale per stabilire colpe, negligenze e punizioni. Agli occhi di un occidentale moderno, ciò può apparire strano, abituati come siamo alla gestione della violenza da parte dei poteri centrali, ma per molte società tradizionali il danno che potrebbe essere inferto all'intera comunità se venisse mantenuto il rancore è ben più elevato della possibilità di non vendicare o di non essere risarciti.

2.2 Una definizione complessa

Franz Kafka ne *Il castello*, scrive:

“Era sera tarda quando K. arrivò. Il paese era sprofondata nella neve. Il colle non si vedeva, nebbia e tenebre lo circondavano, non il più debole chiarore rivelava il grande castello. K. sostò a lungo sul ponte di legno che dalla strada maestra conduceva al paese e guardò su nel vuoto apparente. [...] Io non ho voluto rinunciare a una passeggiata nella neve, ma purtroppo ho sbagliato strada più volte, e per questo sono arrivato così tardi. [...]”

All'inizio la lunga strada percorsa pareva non averlo per nulla affaticato; come aveva camminato tranquillo, per giorni, un passo dopo l'altro! Ma ora si facevano notare le conseguenze di quello sforzo eccessivo, proprio nel momento meno opportuno. Si sentiva irresistibilmente spinto a fare nuove conoscenze, ma ogni nuova conoscenza accresceva la sua stanchezza. Se ora, in quello stato, si costringeva a prolungare la passeggiata almeno fino all'ingresso del castello, avrebbe già fatto fin troppo. Quindi riprese il cammino, ma era un lungo cammino. La strada, infatti, quella principale del paese, non portava al colle del castello ma solo nelle vicinanze; poi pareva svoltare intenzionalmente, e se non si allontanava dal castello neppure gli si avvicinava. K. aspettava sempre che la strada si

¹⁵ Diamond, J. (2012), *The World until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?* Tr. It. *Il mondo fino a ieri. Che cosa possiamo imparare dalle società tradizionali*. Einaudi, Torino, 2013. Pag. 87-88

decidesse a piegare verso il castello e solo con questa speranza andava avanti; evidentemente esitava per stanchezza ad abbandonare la strada, e si stupiva di quanto fosse lungo quel paese che non finiva mai, sempre quelle piccole case, finestre coperte di ghiaccio, neve e non un'anima viva.¹⁶

Il primo capitolo del racconto di Kafka descrive la fatica e gli innumerevoli tentavi, con modalità a volte insensate e ripetitive, che farà K. per raggiungere il castello. Il viaggio, attraverso il labirinto, costringe il protagonista a tentare scelte ardite e percorrere strade che determinano un processo complesso.

È la condizione in cui ci si trova tentando un discorso sulla violenza, provando ad osservarla, definirla e cercandone in qualche modo le radici. Siamo nel regno dell'impossibilità di vedere con chiarezza, ma con la curiosità che ci spinge a cercare. Un continuo movimento tra un *fuori* ed un *dentro*, che crea discrasie e cerca risposte ora nella bestialità umana, ora nella collettività, ora nella religione, ora nella follia. Ciò nonostante, in virtù del fatto che il viaggio di K. ha un inizio e proprio per questo motivo inizia il suo percorso, così io nel tentare di definire la violenza, cercherò di avvicinarmi al problema, conoscendo l'impossibilità di chiuderla in confini oggettivi, e attraverso un linguaggio metaforico che può fare da collegamento tra significante e significato.

Il castello diviene così, per dirla con Benjamin:

“[...] un infinito progresso dentro la profondità. [...] Le cose qui si sottraggono nel loro semplice essere per poi presentarsi [...] come una rete di enigmatici rinvii allegorici e, inoltre, come polvere.”¹⁷

Il termine *violenza* ci riporta nell'immediato ad alcune situazioni individuali che abbiamo osservato e riconosciuto come fenomeni decisivi del vivere sociale e della collettività. Oltre a questi, esistono però fenomeni di adattamento e correlazione uomo-ambiente, conflitti tra classi sociali, conflitti lavorativi delle società capitalistiche, all'interno del mondo globalizzato, in contrapposizione con la sfera dei diritti soggettivi che riportano al termine *violenza* come mero contenitore ideologico al quale rivolgersi nel vano tentativo di collezionare risposte illusorie. Spiegazioni che, seppur semplicistiche e imprecise, tentano chiunque cerchi di tracciare il confine e misura la distanza tra sé e *il castello*. Distanza, questa, che sembra dilatarsi nel momento in cui si cerchi proprio di raggiungerne la misura.

Vedremo in seguito come, in alcune situazioni e per alcune società, gli aspetti simbolici e le ritualizzazioni fungono da deterrente per la violenza. La canalizzazione degli aspetti violenti con queste modalità sono state definite, da alcuni antropologi, proprie di società tradizionali, dove il termine tradizionale sembrava far trasparire qualcosa di simile ad arcaico o immaturo. Con Jared

¹⁶ Kafka, F. (1929), *Das Schloss*, Tr. It. *Il castello*. Feltrinelli, Milano, 2013. Pag. 13

¹⁷ Benjamin, W. (1925), *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Tr. It. *Il dramma barocco tedesco*. Einaudi, Torino, 2014. Pag. 162

Diamond e Gregory Bateson, vedremo però che questi tipi di società sono tutt'altro che immature nei loro atteggiamenti pre-statali. Anzi, troviamo società, come quella degli Iatmul descritta in *Naven* o quelle delle popolazioni della Nuova Guinea descritta in *Il mondo fino a ieri*, rispettivamente del primo e del secondo autore citato, all'interno delle quali questi processi di simbolizzazione e sublimazione della violenza portano ad una reciprocità relazionale che fa risultare il sistema in equilibrio e allontana dai rischi di autodistruzione che, le società politiche e istituzionali hanno corso nel secolo scorso. L'idea che le società moderne si possano considerare "società della non-violenza" rimane una freccia scagliata nel cuore romantico della società contemporanea.

Detto ciò, la violenza sembra essere un fatto sociale che per essere definito necessita di essere relazionato alla società in cui si manifesta. Gregory Bateson avrebbe, però, obiettato: attraverso gli occhi, non con gli occhi! Intendendo con ciò sottolineare quanto ogni possibile definizione non sia l'oggetto, ma quanto si riesce a percepire di esso. Accettando quindi l'irriducibilità di tale distanza, proverò ad avvicinarmi al problema da un'altra prospettiva.

Al fine di evitare banali generalizzazioni, rischiando di inserire la violenza in qualunque aspetto umano (Hegel diceva "nella notte tutte le vacche sono nere"), è doveroso procedere per gradi in modo da tener sempre presente la creatività e la ricchezza dell'essere umano. Se tutto può essere considerato violenza, nulla lo è in quanto mancherebbe un termine di paragone. Ma a cosa contrapporre la violenza? Cosa considerare non-violenza?

Si potrebbe cedere alla tentazione dell'opposizione più semplice, ovvero con il termine che ad una prima osservazione più si allontana: la carità, la disposizione dell'animo ad amare e aiutare il prossimo, indipendentemente dai suoi meriti o torti subiti e senza pretendere nulla in cambio. Questa opposizione e questa dicotomia sembrerebbero così nette da poter sembrare quasi costituite da una reciproca negazione *a priori* e farci rischiare di restare impantanati nuovamente in un dilemma morale relativista.

Si potrebbe allora procedere ad un'analisi, certamente meno immediata, del *genus proximum et differentia specifica*. In questo senso il confronto che primariamente si impone è quello tra violenza e forza e, successivamente, tra violenza ed aggressività.

2.3 Forza e violenza

Una definizione affascinante della violenza è stata fornita da Sergio Cotta in *Perché la violenza*, ove egli la definisce come una "forza senza misura".

L'autore analizza i due termini attraverso tre differenti criteri, cercando di trovarne il confine di distinzione.

Tipologia dell'azione. Secondo il senso comune la violenza si concretizza in un atto fisico di un essere umano su di un altro essere umano. A favore di ciò possiamo portare l'opinione che una

violenza provocherebbe danni fisici, lesioni, segni sul corpo. La fisicità sembra quindi, ad un primo esame, un criterio valido per distinguere la violenza dalla forza, in quanto la forza non è di certo solo fisica e non agisce esclusivamente sul corpo altrui. Tuttavia, la fallacia di questo criterio di distinzione è facilmente intuibile ad un'analisi più approfondita. Prima di tutto questa distinzione lascia scoperta una vasta gamma di comportamenti. Esiste ad esempio una forza d'animo per nulla violenta e allo stesso tempo anche la forza fisica agita sul corpo altrui non è sempre considerata violenza. Per praticare una rianimazione con massaggio cardiaco è necessaria molta forza fisica che può provocare lesioni e successivi dolori, ma nessuno considererebbe ciò un atto violento. Il criterio della fisicità lascia quindi irrisolto il problema. Inoltre, come abbiamo visto, è del tutto arbitrario riconoscere la violenza come sola azione fisica.

Vi sono comportamenti non fisici che provocano però danni al fisico altrui: si pensi alle somatizzazioni dovute al mobbing. Esistono inoltre violenze provocate con mezzi non fisici, come il reato di plagio. Soggettivamente possiamo pensare che questi tipi di violenze siano diverse dalla violenza fisica, ma escluderle del tutto significa cedere ad una semplice questione di principio.

Il criterio della fisicità sembra, quindi, non poter aiutarci a porre una netta distinzione tra il concetto di forza e quello di violenza.

L'agente o il soggetto che compie l'azione. È opinione comune, come prima visto, considerare violento l'atto dell'assassino, ma non quello del boia (almeno nei paesi in cui la pena capitale è ancora vigente), il rapimento ma non l'incarcerazione. Possiamo quindi tracciare questa linea di demarcazione: la forza è applicata quando l'atto viene compiuto da una istituzione delegata dalla società a fare ciò e la violenza quando compiuto da un individuo non autorizzato. Tuttavia, il criterio "delega istituzionale" non può essere applicato solo agli organi di Stato. Consideriamo il caso di un gruppo della criminalità organizzata: le loro azioni verranno considerate violente all'esterno, mentre all'interno, gli atti del coordinatore sugli altri membri del gruppo, possono essere qualificati come forza in quanto il primo, essendo una autorità riconosciuta, diviene quindi istituzionale. Riassumiamo che la forza sembra far parte della sfera pubblica mentre la violenza di quella privata, ma prima che la forza entri a far parte della sfera pubblica è nata in un ambito che non veniva considerato necessariamente pubblico.

Anche questo criterio non è sufficiente a porre una netta distinzione. Per l'anarchico, ad esempio, sono proprio le istituzioni a compiere azioni violente, non solo nell'ambito penale, ma anche in quanto quest'ultime impongono all'individuo gerarchie e regole.

In questo caso l'azione dell'anarchico può essere considerata una resistenza alla violenza istituzionale o espressione di forza d'animo. Non possiamo però di certo pensare, a parte nel caso di quest'ultimo esempio estremo, che ogni forma di potere istituzionale costituisca in sé violenza. Anche

se discuteremo successivamente le sue illuminanti teorie, è utile qui ricordare che all'interno del saggio *Sulla violenza*, Hannah Arendt definisce la differenza tra violenza e forza. Riguardo al concetto di forza la Arendt scrive:

“La forza, che spesso nel linguaggio quotidiano usiamo come sinonimo di violenza, specialmente se la violenza serve da strumento di coercizione, dovrebbe essere riservata, a rigor di termini, per le “forze della natura” o la “forza delle circostanze” (*la force de choses*), cioè per indicare l'energia sprigionata da movimenti fisici o sociali”¹⁸.

Nella prospettiva dell'autrice, la forza viene quindi riferita ad un accumulo di energia organizzata, sia essa fisica o sociale, presente in azione offensiva o difensiva. Infatti, come possiamo posizionare la *legittima difesa*? Abbiamo qui una situazione in cui due privati cittadini si trovano a “combattere”, ma solo le azioni di uno dei due possono essere considerate violenza. La differenza in questo caso non è data dal tipo di azione, ma dalla relazione. Anche il criterio dell'agente risulta insufficiente e troppo estrinseco.

I valori. Abbiamo visto come la violenza può essere fisica o psicologica, individuale o sistemica, privata o pubblica: ciò che sembra definirla è la mancanza di riferimento a un valore. Un'azione fisica è violenta non perché agita sul corpo, ma perché compiuta per un motivo privo di valore. Al contrario, la forza può essere fisica o psicologica, individuale o sistemica, privata o pubblica, ma viene distinta dalla violenza in ragione al suo riferimento a un valore più o meno codificato. Per questo motivo non è ritenuta violenza l'atto fisico con cui si difende la propria vita in quanto questo è motivato e finalizzato a un valore. In questo senso Walter Benjamin in *Angelus Novus* scrive:

“Una causa agente diventa violenza, nel senso pregnante della parola solo quando incide in rapporti morali. La sfera di questi rapporti è definita dai concetti di diritto e giustizia”.¹⁹

L'autore pone un rapporto di mezzo a fine: se il fine è il valore (la giustizia), allora come mezzo avremo un atto di forza; al contrario avremo violenza.

Ancora una volta però ci troviamo davanti ad un en passe: si ha una concezione paritaria dei valori? Se ciò non dovesse accadere, non potremo di nuovo fare una distinzione univoca. Ad esempio ciò che è violenza riferita al valore dell'uguaglianza può apparire come atto di forza riferito al valore della libertà. Possiamo riportare, come esempio, la classica discussione tra *libertà naturale* ed *uguaglianza statale*.

¹⁸ Arendt, H. (1970), On violence, Tr. It. *Sulla violenza*, La Fenice, Roma, 2008. Pag. 48

¹⁹ Benjamin, W. (1921), *Ankündigung der Zeitschrift Angelus Novus*, Tr. It. *Angelus Novus*, Einaudi, Torino. Pag. 5

Viene quindi istintivo porre i valori in una scala gerarchica. Ma, anche qui, ci troviamo di fronte a una visione soggettiva ed all'impossibilità di una adeguata ed univoca distinzione di cosa sia violenza e non-violenza. Non possiamo neppure rifarci ad un insieme di valori riconosciuti in sé e in ordine gerarchico, perché questa operazione richiederebbe il riferimento a un criterio istituzionale che, come abbiamo visto prima, risulta insufficiente.

Infatti, presupponiamo come *riconosciuti* solo i valori istituzionalizzati sul piano giuridico o sul piano sociologico. Questo riconoscimento, come abbiamo visto, rischia di essere però solo parziale. A questo punto, potremmo solo riferirci a valori riconoscibili in maniera universale, ontologicamente fondati. Ma anche questa tesi risulta oggi critica. Invero, anche nel caso di un fondamento ontologico non potremmo ancora discernere sulla violenza o meno di un atto. Potrebbe risultare semplice apparentemente distinguere il rapimento dal sequestro di un ostaggio di guerra: seguendo quanto detto prima, nel secondo caso si ha forza, nel primo violenza. Ma se l'ostaggio dovesse essere un civile e non un soldato, oppure un bambino? Si potrebbe certo obiettare che anche un bambino, in caso di guerra, è parte del "campo nemico", ma in questo modo estenderemmo irragionevolmente la nozione di responsabilità, secondo la quale invece sequestri di questo tipo sono da considerarsi violenza.

Pensiamo infatti alle guerre totali, sono considerate violenza proprio perché agiscono ciecamente coinvolgendo l'intera umanità in un'invischiante responsabilità collettiva in nome di una folle pretesa di giustizia.

Anche nella difesa e proposta di un valore gli atteggiamenti possibili possono essere assai differenti. Si scorge una differenza sostanziale tra un referendum popolare e l'invasione del parlamento anche quando le cause sono da ricondursi ad uno stesso valore.

A questo proposito, Walter Benjamin scrive:

"Infatti, anche ammettendo che sia al riparo da ogni dubbio, tale sistema conterrebbe non tanto un criterio della violenza stessa come principio quanto un criterio per i casi di applicazione. Rimarrebbe aperto il problema se in generale e in linea di principio sia morale la violenza in sé come mezzo per realizzare fini giusti. Per decidere la questione occorre un criterio più stringente, una differenziazione all'interno della sfera dei mezzi, indipendentemente dai fini cui servono."²⁰

Non voglio qui discutere le conclusioni (per alcuni autori discutibili, come trattato in seguito) tratte da Benjamin a questo proposito, mi sembra però interessante la prassi metodologica. Riferendoci ai valori facciamo dell'atto qualcosa di neutrale, riducendolo a mezzo che può essere qualificato solamente in base al fine (ricordiamo l'attribuzione di significato all'informazione esposta

²⁰ Benjamin, W. (1920), *Zur Kritik der Gewalt*, Tr. It. *Per la critica della violenza*. Einaudi, Torino, 2010. Pag. 180

nel capitolo precedente rispetto alle teorie batesoniane: è il contesto e il ricevente che significa e punteggia un dato atto o comportamento).

Possiamo applicare le medesime intuizioni anche ai due criteri precedenti (fisicità e istituzione): in sé il comportamento rimane materialmente il medesimo.

Alla luce di queste considerazioni possiamo concludere che il riferimento a parametri esterni, ispirati ad una qualunque oggettivazione risulta inadeguato e limitato. Proveremo quindi a battere la via opposta: quella della analisi interna tentando ancora una volta di identificare *differenze strutturali* tra forza e violenza, al fine di tracciare un confine di distinzione.

L'etimologia del termine *violenza* ci consente di cogliervi l'aspetto negativo. Violenza deriva dal latino *violentia* derivato di *violentus* (violento). Violenza viene sempre ricondotta a *violare*, al fine di imporre la propria volontà e di costringere alla sottomissione, coartando la volontà dell'altro. Questa connessione è esplicita nella lingua francese: stupro è *viol*, che funge anche da radice a *viol-ence*. Il termine tedesco *Gewalt*, può essere tradotto come violenza, ma anche come forza e potere a seconda del contesto in cui tale termine viene utilizzato.

Il termine, a volte, si oppone al *rispetto* ed alla *cordialità*. A tal proposito, mi sembra interessante segnalare il concetto di *cordialità violenta*²¹ all'interno del contesto brasiliano. Visitando il Brasile, ci si accorge immediatamente delle caratteristiche di generosità, cordialità, calore delle persone che incontriamo. Il calore brasiliano, in particolare, è una caratteristica famosa in tutto il mondo, concepita come essenza della loro identità e quasi presente nella memoria collettiva del Paese. Ciò nonostante, il Brasile è conosciuto anche per alcuni aspetti che, apparentemente, possono risultare paradossali in relazione a quanto appena detto. Uno di questi è l'alto tasso di criminalità e violenza presente nelle maggiori città del Paese. Come mettere in relazione queste due parti? In un articolo del 2014, Regina Helena Alves da Silva e Paula Ziviani, riprendono le tesi di Sérgio Buarque de Holanda sull'*uomo cordiale brasiliano*. La metodologia di indagine dell'autore consiste nell'individuare, all'interno del contesto, istanze dicotomiche individuali (lavoratore/avventuroso; rurale/urbano; norma impersonale/istinto emotivo; ecc.) con cui descrivere la formazione e l'evoluzione della società brasiliana. Ovviamente, il carattere brasiliano non può essere analizzato utilizzando solamente una coppia di opposti, né tantomeno uno dei due poli, ma è interessante descrivere il rapporto dialettico e la dinamica che l'autore utilizza all'interno del testo in chiave multidentitaria. Per quanto riguarda la dicotomia lavoratore-avventuriero, per esempio, Buarque de Holanda scrive:

²¹ Alves da Silva, R. G., Ziviani, P. (2014), *Cordialidade e violência: dinâmicas da identidade brasileira*. Em Debate, Belo Horizonte, v.6, n.4, p.12-17, ago. 2014.

“Entre esses dois tipos não há, em verdade, tanto uma oposição absoluta como uma incompreensão radical. Ambos participam, em maior ou menor grau, de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador possuem existência real fora do mundo das ideias. Mas também não há dúvida que os dois conceitos nos ajudam a situar e melhor ordenar nosso conhecimento dos homens e dos conjuntos sociais. E é precisamente nessa extensão superindividual que eles assumem importância inestimável para o estudo da formação e evolução das sociedades.²²”

È proprio da qui che viene analizzata la dinamica e lo sviluppo del concetto di *uomo cordiale brasiliano*, nonché del rapporto esistente tra cordialità e violenza, all'interno del contesto brasiliano. Apparentemente positivo, Sérgio Buarque de Holanda avverte che, rispetto all'*uomo cordiale* “*a lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro*”²³, tuttavia sottolinea che la gentilezza, l'ospitalità e la cortesia sono solo caratteristiche positive parziali della popolazione brasiliana. All'interno del testo *Raízes do Brasil*, l'autore indica passaggi importanti per la costituzione della società brasiliana, fondata in particolare sulla famiglia di tipo patriarcale con un tipo di organizzazione della vita essenzialmente domestica. Su queste basi nasce l'*uomo cordiale*, ma nascono anche le criticità che queste caratteristiche portano con sé:

“[...] quadro familiar torna-se, assim tão poderoso e exigente, que sua sombra persegue os individuos mesmo fora do recinto doméstico. (...) uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família.”²⁴

La figura dell'uomo cordiale, quindi, viene descritta come un essere contrario alla dimensione ritualistica, contrassegno della cortesia. A questa forma di difesa contro la società, l'"uomo cordiale" oppone un comportamento affettivo, con il quale manifesta la sua difficoltà ad accettare i rapporti impersonali all'interno della società e contrari al calore dei contatti familiari e domestici.

Le autrici, ipotizzano che abituato al rispetto dei legami di sangue e di affetto, caratteristiche intrinseche dell'ordine familiare, il brasiliano vive una sorta di “crisi di adattamento” per quanto riguarda la dinamica dei meccanismi sociali contemporanei. Si instaurano, infatti, dinamiche

²² “Tra questi due tipi esiste effettivamente sia un'opposizione assoluta che un fraintendimento radicale. Entrambi partecipano, in misura maggiore o minore, alle combinazioni multiple e è chiaro che, allo stato puro, né l'avventuriero, né il lavoratore possono esistere realmente al di fuori del mondo delle idee. Ma non c'è dubbio, che i due concetti, ci possono aiutare ad individuare e meglio organizzare la nostra conoscenza degli individui e dei gruppi sociali. Ed è proprio in questa misura, estremamente individuale, che assumono un valore inestimabile per lo studio della formazione ed evoluzione delle società.” (Traduzione mia). Holanda, S. B. (2014), *Raízes do Brasil*, Companhia das letras, San Paolo. Pag. 44

²³ “La cortesia in una conversazione, l'ospitalità, la generosità, rappresentano, in effetti, una caratteristica precisa del personaggio brasiliano” (Traduzione mia). Ivi. Pag. 146

²⁴ “Il quadro familiare diventa così potente ed esigente, che la sua ombra perseguita gli individui anche al di fuori dell'ambiente domestico. (Si instaura) un'invasione nel pubblico da parte del privato, dello Stato nella famiglia.” (Traduzione mia) Ivi. Pag. 82

polarizzate e dicotomiche del tipo emozione/ragione, intimità/disciplina, volontà individuali/relazioni personali, dentro/fuori, interesse pubblico/interesse privato tra cui è difficile scegliere e a cui è difficile rispondere. La violenza viene allora sentita come qualcosa di improprio, di portato dall'esterno, una contaminazione arrivata da lontano.

La nuova condizione economica globale, le identità multiple, le reti sempre più fluide ed allargate, stimolano nuove tensioni attraverso la percezione delle sempre più evidenti disuguaglianze sociali e del razzismo.

Concludono le autrici:

“La costruzione sociale brasiliana comporta il tentativo di un accordo tra la democrazia razziale e l'uomo gentile, questo processo passa, però, attraverso le costruzioni e i sensi storici che queste due categorie portano con sé. Se possiamo dire di essere buoni, ospitali e festosi, dobbiamo anche ammettere di essere violenti secondo la dinamica proposta dal metodo di Sérgio Buarque, dal momento che tutti - il buono, l'accogliente, il festoso e il violento - partecipano a molteplici combinazioni. Quindi, sì, siamo "uomini cordiali", ma questo non significa che siamo non-violenti. Come direbbe Sérgio Buarque, non siamo fatti di assoluta opposizione. Quando evidenziamo la festosità-ospitalità, per contrastare la violenza, portiamo solo sulla scena un aspetto del popolo brasiliano. Tuttavia, l'identità del popolo brasiliano è multipla, sfaccettata, un territorio conteso.²⁵”

Con questo esempio, possiamo capire come l'atteggiamento cordiale, rimandi ancora a qualcosa di soggettivo, ad un pieno controllo di sé e di una accettazione dell'altro all'interno di una consapevolezza relazionale.

Per fare ciò è richiesto, quindi, uno *s-forzo*. Viene evocata nuovamente l'idea di forza. Per distinguere allora internamente questi due termini può essere opportuno analizzarne la *struttura*. Utilizziamo, come punto di partenza, una definizione derivante dal mondo pleromatico. La meccanica definisce la forza come tutto ciò che può indurre una variazione dello stato di quiete o di moto dei corpi. Portando questa definizione nel mondo creaturale dell'essere umano dobbiamo aggiungere una distinzione. Si può infatti modificare lo stato (relazione) in due modi distinti: con la dialettica o con l'imposizione.

Nel primo caso possiamo parlare di forza (forza di ragionamento, forza di personalità, ecc.). Nel secondo caso di violenza. Se però caliamo questo ragionamento nella realtà, notiamo che sia la dialettica che l'imposizione agiscono entrambe come attività-contro, in quanto operano in relazione a chi non è consenziente. Non vi è convergenza tra intenzioni e volontà e, quindi, questo non ci aiuta ancora a differenziare la forza dalla violenza.

Tornando invece al senso comune è consuetudine parlare di una “*violenza cieca*”, di uno “*scoppio di violenza*” o di una persona accecata dalla violenza. Non è possibile fare altrettanto con la

²⁵ *Cordialidade e violência: dinâmicas da identidade brasileira*. Pag. 17

forza. Attraverso questo uso linguistico del termine intuiamo alcune caratteristiche strutturali. L'atto violento è infatti caratterizzato da:

- discontinuità. L'atto è destinato a esaurirsi in sé o, in alternativa, a ricostituirsi in una situazione differente;
- immediatezza. Scoppia, si scatena, senza meditazione, come un fenomeno che si libera all'improvviso;
- sproporzioni rispetto allo scopo. È un atto cieco dove lo scopo può essere presente, ma non in maniera calcolata. Ne *I promessi sposi*, Alessandro Manzoni descrive la rivolta del pane di Milano del 1628. Il motivo poteva essere anche giustificato (l'eccessivo prezzo del pane e la penuria), ma lo scopo non di certo. Il pane infatti non diventò abbondante e meno costoso a seguito del saccheggio dei forni;
- imprevedibilità. Tale caratteristica è rivolta sia alla direzione che al nascere-esaurirsi;
- brevità. Non ha una durata consistente.

Prese nel loro insieme, queste caratteristiche possono definire una fenomenologia della violenza che può aiutarci a comprendere non soltanto la violenza episodica, ma anche quella collettiva. Anche la violenza collettiva, intensa nell'accezione delle rivoluzioni, divampa in forza della violenza. Inoltre, alcuni grandi cambiamenti nella storia, si sono realizzati ricorrendo alla violenza. Per pura semplicità di esposizione rimando, in seguito, le osservazioni riguardanti l'ambito collettivo, analizzando la relazione tra violenza e potere.

Queste caratteristiche ci permettono di considerare un ulteriore aspetto relazionale della violenza: la *spersonalizzazione*. Colui che ricopre il ruolo di oggetto della violenza viene reificato dall'agente di violenza. L'agente, reciprocamente, si abbandona a questa, impossessandosi dell'altro con la violenza e auto-spossessandosi del proprio sé. In questo processo viene cancellata la parificazione di ogni essere umano, annullando ogni possibilità di comunicazione relazionale, poiché questa può realizzarsi, come abbiamo visto, solo all'interno di un contesto comune e sulla base di criteri reciproci.

Questa cessazione del riconoscimento reciproco presuppone, inoltre, una smarrita coscienza di relazione all'interno del mondo creaturale. All'interno di questo, mutuando Heidegger, la natura dell'essere umano o l'essere dell'Esserci è un *esser-con-l'altro*. La violenza rompe questo intreccio, rifiutando il fondamento individuale dell'*io-con-l'altro* e sostituendo a ciò *l'io-contro-l'altro*.

La struttura che connette batesoniana viene come dissolta: rimangono corpi che si toccano, ma che non sono in grado di stare vicini. Il campo dell'azione non conosce sosta: le relazioni vengono, per l'autore, ridotte al bisogno di distinguersi. Un distinguersi che non è sinonimo di individualizzazione, ma un processo che permette di sentirsi al di sopra degli altri, sottomettendoli.

In questo modo l'essere-con-l'altro viene dominato da una continua contrapposizione all'altro, che suggerisce una diffidenza ed una paura nei riguardi di chi si incontra. Questa diffidenza svuota l'essere umano del suo essere, cercando di porre la realtà esterna come unica determinante per gestire la quotidianità. In questo modo, l'essere umano viene privato del proprio essere autentico, della propria individualità. Tutti divengono interscambiabili, drammaticamente uguali. L'altro diviene essenzialmente un corpo che si erge davanti ad un altro, che vi si contrappone, da abbattere.

Il soggetto, *spersonalizzato*, si neutralizza identificandosi, per Heidegger, nel *Si* (*Man*, in tedesco): è il non appartenere, il chiunque. Ognuno è l'altro, il singolo si perde negli altri.

Scrive Heidegger ne *Essere e tempo*:

“Ce la spassiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla “gran massa” come ci si tiene lontani, troviamo “scandaloso” ciò che si trova scandaloso. Il Si, che non è un Esserci determinato ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità.”²⁶

Il Si crea una medietà che dissolve le scelte del singolo in omologazione uguale per tutti fondate su ciò che conviene, livellando la creatività e riassorbendo l'eccezionalità. Questo genera l'impossibilità di un autentico stare-con-l'altro. Tutto viene appiattito ad un generico stare comune, che appartiene a tutti e quindi a nessuno.

Il Si oscura la libertà di coscienza, anticipando ogni giudizio o decisione. Sottrae al soggetto la responsabilità delle azioni. Spersonalizzati, gli individui delegano al Si la risposta d'azione: la neutralità e l'impersonalità elimina la preoccupazione tipica dell'agire responsabilmente. Così, anche l'azione violenta, è compiuta da qualcuno che è sempre un nessuno, che pur essendoci non esiste mai.

Per il singolo, si perde anche ogni relazionalità possibile e lo stare-con-l'altro è ridotto ad una contrapposizione continuativa nello sgravamento di ogni responsabilità.

L'Uno, disperso nel Molteplice, è ridotto ad un simulacro d'esistenza. Più appare nel Si, sottraendosi alla responsabilità e dissimulando la propria soggettività, più la sua presenza si impone nelle azioni. Il Si riesce ad imporsi nella quotidianità come *nessuno*, ma mai come il *nulla*.

Non vi è dubbio che la relazione violenza-forza, porti l'attenzione sull'analisi della formazione dello Stato moderno. Carl Schmitt scrive, a questo proposito, che la sovranità debba anche implicare che il sovrano possa decidere “*sul fatto di che cosa si debba fare per superare lo stato d'eccezione e sul fatto che sussista o meno l'emergenza.*”²⁷ Per l'autore, quindi, lo *Stato totale* sarà in grado di

²⁶ Heidegger, M. (1925), *Sein und Zeit*, Tr. It. *Essere e tempo*. Feltrinelli, Milano, 2005. Pag. 215-216

²⁷ Schmitt, C. (1932), *Begriff des Politischen*, Tr. It. *Le categorie del politico*. Il Mulino, Bologna, 2005. Pag. 33

equilibrare la vita di un popolo. Ovviamente, ciò che significhi *totale* è di dubbia interpretazione, ma il nazionalsocialismo ne fece il baluardo della propria ascesa.

Lo Stato è oggi quasi indispensabile al funzionamento delle nostre società, anche se viene spesso visto come opposto al concetto di natura.

Invero, seguendo le teorie marxiste, lo Stato non si oppone alla natura, ma alla democrazia. Questo fatto è facilmente intuibile semplicemente pensando che la democrazia è una forma di governo condivisa da molti, mentre lo Stato sottomette i molti alla forza di uno. Da questo punto di vista, la democrazia agisce contro le semplificazioni totalizzanti dello Stato, con forme di governo, di spirito paritario dell'essere umano. Più la presenza dello Stato si fa imponente, più l'essere umano avverte una minaccia per la propria libertà, temendo di essere schiacciato individualmente. Lo Stato non viene riconosciuto né come un *dentro*, né come un *fuori*, inteso come classe sociale potente a sé stante, eppure continua ad espandersi portando l'individuo dall'essere accondiscendente ad essere obbediente.

Come sostiene Foucault, l'operazione effettuata da Hobbes, consiste nell'eliminare la guerra dalla sovranità, sostituendola con la gestione del potere, categorizzando i conflitti e portando la vita civile all'interno di categorie giuridiche²⁸.

Pierre Clastres ha indagato questi aspetti all'interno delle società non statali, soprattutto per quanto riguarda l'organizzazione delle strutture simboliche e sociali. Per l'autore, così come anche per Jared Diamond, sembra necessario recuperare da queste società un certo desiderio di libertà e autonomia politica individuale, soppressa dalle società statali. Ovviamente, questo passaggio, dovrebbe essere fatto senza mitizzare un antico passato ricco di libertà e privo di coercizione.

Clastres ripensa quindi il concetto di forza e le sue modalità di utilizzo. Foucault, riprendendo l'autore, scrive:

“Dopo tutto, forse, lo Stato non è che una realtà composita ed un'attrazione mitizzata la cui importanza è molto più circoscritta di quel che si crede.”²⁹

Possiamo quindi notare che la stessa questione dell'origine della società statale si modifica, grazie anche all'inserimento di altri giochi di forza. Lo stesso meccanismo che impedisce la formazione di società politiche, autenticamente libere, sembra essere proprio l'equilibrio di forze messe in campo all'interno della lotta per il potere. Troviamo qui, una nozione di forza poliedrica: con valori di scambio, valori d'uso e valori simbolici.

²⁸ Foucault, M. (1975), *Il faut défendre la société*, Tr. It. *Bisogna difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*. Feltrinelli, Milano, 1998. Pag. 71

²⁹ Foucault, M. (1978), *Sécurité, territoire, population*, Tr. It. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France* (1978-1979), Feltrinelli, Milano, 2005. Pag. 89

Clastres consegnava, all'uomo contemporaneo del 1974, le osservazioni fatte su società politiche libere. Per l'autore, le società protopolitiche sono state in grado di organizzare istituzioni autentiche in modo non meno valido delle nostre. Aveva cioè *"preso sul serio l'uomo primitivo"*³⁰, ne aveva definito le strutture politiche, i meccanismi di equilibrio di forze e le dinamiche di contropotere che sostanziano quelle stesse forze. Attraverso queste dinamiche, le società tradizionali, erano riuscite a scongiurare lo Stato, generando società non coercitive, all'interno del mondo politico. È quindi una forma di equilibrio tra forze e Stato, contro le concezioni coloniali su quelle società, in cui *"i popoli senza scrittura non sono meno adulti delle società letterate"*³¹.

Il termine tedesco precedentemente citato, *Gewalt*, allora può avere a che fare anche con il potere allora oltre che con la forza?

Per Max Weber sono due termini, *Gewalt* e potere, indissolubili:

"Lo Stato è quella comunità umana, che nei limiti di un determinato territorio esige per sé il monopolio della forza fisica legittima."³²

Per la Arendt sono, invece, due termini molto differenti: la violenza è per l'autrice, ricordiamolo, l'eseguire gli ordini deresponsabilizzando l'agente dal pensare l'atto.

Max Weber usa il termine *Macht*, potere, per descrivere l'utilizzo di strumenti in grado di influenzare la volontà altrui:

"qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte ad un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità"³³

Mentre usa *Herrschaft* per indicare il potere legittimo:

"[...] la possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto."³⁴

Arendt ribalta invece questi termini, definendo *Gewalt* la capacità dell'essere umano di definire e concordare la realtà discutendo, di possedere *autoritas* sul riflettere collettivo. La violenza, non è altro che un atto per raggiungere nell'immediato uno scopo.

³⁰ Clastres, P. (1974), *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Tr. It. *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*. Ombre Corte, Verona, 2003. Pag. 19

³¹ Ivi. Pag. 21

³² Weber, M. (1948), *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Tr. It. *La scienza come professione, la politica come professione*. Einaudi, Torino, 2004. Pag. 48

³³ Weber, M. (1999), *Die Stadt*, Tr. It. *Economia e società. Teorie delle categorie sociologiche*. Einaudi, Torino, 2003. Pag. 48

³⁴ Ibidem.

La violenza, per la Arendt, è quindi un mezzo, mentre il potere è un fine per l'azione politica. Il potere così scaturisce da un consenso tra gli individui.

Dobbiamo certamente contestualizzare le parole della Arendt: una situazione internazionale post guerra mondiale e verso la guerra fredda. La violenza, come puro mezzo, stava prendendo il sopravvento e servivano forme di politica attiva, con forti basi morali, che rinunciassero alla violenza non solo a parole.

Per la Arendt, solo la *disobbedienza civile* poteva rappresentare una forma pacifica di contestazione politica. Questa posizione, mise l'autrice in contrasto con Sartre e Fanon, autori più propensi ad un'azione diretta.

Anche se potessimo porre un netto confine tra legittimità della forza e illegittimità della violenza, il dibattito è ancora aperto e la storia insegna quanto l'una e l'altra siano state spesso utilizzate come mali fintamente necessari.

La Arendt sembra però aiutarci maggiormente in questa distinzione, ponendo la violenza come elemento tipico della modernità e distinguendola dalla forza che viene, invece, inserita nella categoria politica del potere.

Il potere diviene, per l'autrice, capace di costruire le società politiche in maniera democratica: è un potere propositivo e comunicativo. La Arendt sembra più fiduciosa, a tal proposito, rispetto a Zygmunt Bauman.

Il sociologo ebreo e polacco guarda con totale sfiducia alla modernità che si fa sempre più liquida, anzi, è proprio la modernità che pone il problema dell'ordine come criticità sociale innestata sul culturale.

Rileggendo Foucault, Bauman sostiene che l'ordine debba intendersi come il progetto dell'essere umano che discosta dall'ordine sacro. Un sistema collettivo capace di autodeterminarsi e che ha toccato con mano la profezia nietzschiana della morte di Dio, condizione indispensabile per il progresso.

Questa dinamica crea una struttura sociale che classifica in maniera dicotomica. Per Bauman, l'Olocausto è la punta estrema della rinuncia all'ambivalenza, una moltiplicazione dell'incidenza della modernità, cieca ai bisogni umani e inserita in un ordine solo strumentale.

2.4 Aggressività e violenza

Emanuele Severino ne *La guerra* sostiene che la violenza abbia un ruolo specifico nella produzione della società stessa di cui successivamente verrà data una rappresentazione ed una valutazione politica. Al contrario, Pierre Clastres nel testo *Archeologia della violenza* individua, negli

elementi simbolici della guerra e della violenza, proprio il limite di omogeneizzazione delle componenti delle società.

Così anche Ian Morris mostra come nelle società di cacciatori-raccoglitori non esista un potere centrale forte. Anzi questa centralizzazione viene sovente ostacolata e disincentivata anche per quanto riguarda il farsi avanti di un possibile Big-man all'interno del gruppo. Si ha quindi una democratizzazione delle relazioni tra individui, dove tutti hanno un peso ugualitario ed ognuno è capo di sé stesso.

Abbiamo visto che anche Clastres sottolinea come, nelle società tradizionali, vengano presentate forme alternative alla coercizione al comando con la consapevolezza che, qualsivoglia tipo di potere potrebbe essere fatale per la stessa società. L'ipotesi dell'autore afferma che le popolazioni oggetto di studi, gli indiani Guarani, si configurino non solo come società che sono riuscite a presentare un modello politico alternativo a quello occidentale, senza relazioni coercitive, ma anche come società al cui interno si situa un continuo *“sforzo permanente per impedire ai capi di essere capi, il rifiuto dell'unificazione, la fatica di scongiurare l'Uno, lo Stato.”*³⁵

Per Morris e per Clastres, dunque, la violenza non è definibile come *istinto biologico fisso*, ma rimanda ad una necessità politica. Clastres continua sottolineando come la società moderna, anche se forte del processo di civilizzazione ipotizzato da Ellias, non sia ancora riuscita ad eliminare del tutto la violenza. Le società contemporanee, per l'autore, producono violenza sia dal punto di vista esogeno (riconosciuto come inevitabile da Clastres proprio in virtù dei rapporti di forza insiti in esse), sia da quello endogeno, riconducendo la violenza ad un comportamento aggressivo dell'intera specie umana. Clastres nel testo *La società contro lo Stato*, cita e si trova in accordo con Leori-Gourhan a proposito di violenza ed aggressività:

“Il comportamento aggressivo fa parte della realtà umana almeno a partire dagli Australantropi e l'accelerata evoluzione del sistema sociale non ha cambiato in nulla il lento sviluppo della maturazione filetica.”³⁶

L'aggressione viene quindi vista come una pura tecnica acquisita durante il processo di adattamento dell'uomo all'ambiente. La violenza è quindi, per l'autore, una qualità adattiva, legata al bisogno della caccia e alla necessità di sopravvivenza.

Come si accorda però la violenza dell'uomo-cacciatore con la violenza dell'uomo-guerriero? Come, cioè, la violenza legata al bisogno di sopravvivenza si trasforma in violenza contro i propri simili all'interno delle atrocità delle guerre?

³⁵ Clastres, P. (1997), *Archeologie de la violence*, Tr. It. *Archeologia della violenza*. Feltrinelli, Milano, 1998. Pag. 158

³⁶ *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*. Pag. 199-200

Qui i due autori si dividono, per Leroi-Gourhan la violenza della guerra può essere desunta da una trasformazione sociale ed una divisione del lavoro, dove l'uomo-cacciatore si è trasformato in uomo-guerriero e l'aggressività è stata così incorporata nelle guerre. Per Clastres questa tesi, invece, risulta insufficiente: la guerra non può essere descritta come una semplice *caccia all'uomo*.

“[...] se la guerra è uguale alla caccia ed è dunque la caccia all'uomo [...] a meno di supporre che lo scopo della guerra sia sempre alimentare, e che l'oggetto di questo tipo di aggressione sia l'uomo inteso come preda destinata ad essere mangiata, la riduzione della guerra alla caccia operata da Leroi-Gourhan appare del tutto infondata. Se infatti la guerra è il “doppio” della caccia, il suo orizzonte ultimo dovrebbe essere quello di un'antropofagia generalizzata: ma com'è noto ciò è del tutto falso, poiché persino presso le tribù cannibali lo scopo della guerra non è mai di uccidere i nemici per mangiarli. Peggio ancora, questa “biologizzazione” di un'attività come la guerra conduce a una dissoluzione del sociologico nel biologico, poiché in essa la società diviene un vero e proprio organismo sociale e qualunque tentativo di articolare su di essa un discorso non zoologico si rivela vano sin dal principio.³⁷”

Per Clastres, le società umane sono comparabili quindi solamente all'interno di categorie di tipo sociologico e non attraverso le categorie zoologiche come invece sostiene Leroi-Gourhan.

Per Clastres la guerra “*ha le proprie radici non nell'uomo come specie ma nell'essere sociale come società primitiva, emerge come tratto universale non in rapporto alla natura ma alla cultura.*”³⁸

Inoltre, per Lévi-Strauss, la guerra non è immaginabile come cosa in sé, non possiede alcuna specificità soggettiva, ma “*è compresa nella continuità degli elementi della società nel suo insieme.*”³⁹

La violenza è significativa solo all'interno di una rete relazionale, perché “*le guerre sono il risultato di transazioni sfortunate.*”⁴⁰

La guerra per Lévi-Strauss deriva quindi dal funzionamento di una società e non dall'aggressività ereditata dall'uomo primordiale. Il commercio, per l'autore, ha una priorità sociologica sul mondo della guerra, in quanto si situa virtuosamente e in maniera centrale all'interno dello scambio relazionale. D'altronde, è riconosciuta la grande importanza che, per l'illustre antropologo, risiede nel concetto di dono e di reciprocità⁴¹. L'autore aggiunge, inoltre, che la guerra

“[...] non esprime la realizzazione dell'essere della società primitiva come essere-per-lo-scambio quanto piuttosto la sua non-realizzazione [...] è il fenomeno accessorio rispetto al principale, è accidente in rapporto alla sostanza. La società primitiva vuole lo scambio: è questo il

³⁷ *Archeologia della violenza*. Pag. 34

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Lévi-Strauss, C. (1936), *Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud*, Renaissance. Revue trimestrielle publiée par l'École Libre des Hautes Études, New York, Vol. I. Pag. 1338

⁴⁰ *Ivi*. Pag. 1336

⁴¹ Si veda a questo proposito l'opera dell'autore, Lévi-Strauss, C. (1947), *Les structures élémentaires de la parenté*, Tr. It. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1997.

suo desiderio sociologico, che di continuo tende a realizzarsi e si realizza in realtà quasi sempre, salvo in casi di incidenti. È allora che emergono la violenza e le guerre.⁴²”

Tornando al problema principale di questo paragrafo, distinguere l'aggressività e la violenza o cercare dei collegamenti tra questi due termini, vorrei analizzare quattro importanti autori: Lorenz, Freud, Fromm ed Heller.

Konrad Lorenz inserisce il tema dell'aggressività nel testo del 1969 *Il cosiddetto male. Storia naturale dell'aggressività*. L'autore fa dell'aggressività un elemento naturale e biologico che accomuna tutti gli esseri viventi. Per Lorenz la natura dell'aggressività ha un fondamentale compito all'interno del mondo del vivente: la continuità della specie. Questa caratteristica non viene, quindi, vista come un comportamento aberrante, bensì come un qualcosa di puramente naturale e difensivo: la pianta secerne tossine contro i parassiti dannosi, i leoni maschi uccidono i cuccioli per rendere le femmine fertili e così via.

L'etologo nel testo distingue due situazioni differenti per quanto riguarda l'aggressività. Da un lato abbiamo un tipo di aggressività interspecifica (rivolta ai membri di specie diverse), come per esempio il caso della predazione. Dall'altro una di tipo intraspecifica (all'interno della stessa specie), come ad esempio la competizione tra i maschi.

La comprensione dell'aggressività di primo tipo è di più facile intuizione: risulta essere la classica dinamica preda-predatore con le reciproche pulsioni ad essa correlate.

Per quanto riguarda, invece, il caso dell'aggressività intraspecifica, Lorenz sembra rispondere criticamente alle teorie di Hobbes e Schopenhauer, ponendo una distinzione netta tra ciò che è aggressività e ciò che è violenza.

Nel *Leviatano* del 1615, Thomas Hobbes sosteneva che Dio crea la *legge di natura*. Questo pone gli uomini in un contesto entro cui è prevista l'uguaglianza dei propri diritti e quindi della propria libertà sull'altro, da qui la famosa frase *bellum omnium contra omnes, homo homini lupus*. Il male, per Hobbes, viene in questo modo sottratto al bene di Dio: nonostante sia quest'ultimo a creare l'uomo e a decretare lo stato di natura, saranno poi gli uomini ad applicare la violenza di sopraffazione gli uni sugli altri.

Arthur Schopenhauer, duecento anni dopo, riprenderà le teorie del *Leviatano*, inserendo la *volontà*. Questa caratteristica schopenhaueriana accomuna tutti gli esseri viventi e viene descritta come una forza incontrollabile ed irrazionale a cui solo l'intelletto può strenuamente contrapporsi. Il male, per Schopenhauer, è una questione tipicamente umana: troviamo sì una lotta di tutti contro tutti, ma qui la divinità scompare completamente lasciando posto alla metafisica cosa in sé. Non esiste più

⁴² *Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud*. Pag. 1339

una derivazione divina, uno stato di natura a cui appellarsi. Anche se in questa visione l'aspetto teologico viene eliminato, l'etica di Schopenhauer arriva solo a un passo dalla totale emancipazione. Il male viene, però, ancora giustificato attraverso un aspetto deterministico e totalizzante: violenza e aggressività sono ancora sinonimi.

Lorenz elimina completamente sia l'aspetto teologico che quello metafisico, ponendo l'aggressività a livello biologico e la violenza a livello sociologico. Il conflitto aggressivo, di cui parlano Hobbes e Schopenhauer, è uno stato di violenza egoista, una dinamica di sopraffazione fine a se stessa. L'uomo del Leviatano, per sopravvivere senza uccidere o essere ucciso, deve rinunciare ai diritti dello stato di natura, demandando il potere e la sicurezza ad un unico governatore (sovrano o legislatore). L'aggressività lorenziana, invece, risulta essere uno strumento che permette la continuità della vita e non la sua distruzione. Il concetto di aggressività innata in Lorenz è uno strumento di organizzazione degli esseri viventi che permette la conservazione della vita. Lorenz critica inoltre la metafora del *lupus*, sottolineando come proprio il lupo, al fine di far cessare un conflitto, offre all'avversario, riconosciuto di forza superiore, il proprio lato vulnerabile all'altezza del collo, in segno di pace.

Lorenz osserva che l'aggressività, all'interno di un gruppo della stessa specie, non porta quasi mai ad esiti fatali ed è spesso messa in atto tra maschi adulti in situazioni particolari, come quelle della difesa del proprio territorio o dell'accoppiamento. È un tipo di aggressività codificata e ritualizzata (si vedano più avanti le teorie sul gioco di Bateson). Questa ritualizzazione permette agli individui di una stessa specie di confrontarsi senza passare, però, alla violenza vera e propria.

“I rappresentanti di una stessa specie (il fenomeno riguarda in modo particolare i vertebrati) combattono tra loro per la gerarchia, il territorio o la femmina. In generale, tuttavia, questi conflitti presentano una caratteristica davvero stupefacente, e che ne limita enormemente la pericolosità: sono cioè *ritualizzati*. Un comportamento aggressivo *ritualizzato* è formato da un insieme di elementi abbastanza stereotipati e convenzionali, come grida, esibizioni di parti corporee a effetto terrifico, movimenti alterni di avvicinamento, fuga, accerchiamento, atteggiamenti di minaccia o di resa incondizionata; ben difficilmente le armi micidiali dei contendenti, zanne, artigli, corna ecc. sono impiegate per uccidere. Il lupo vincitore non azzanna a morte il lupo vinto che gli offre, in atto di sottomissione, la gola, ma cavallerescamente permette all'antagonista di andarsene incolume. I daini cozzano le corna, ma, anche se uno degli avversari, nel corso della lotta, scopre il fianco, l'altro non gli vibrerà mai un colpo mortale in questa regione; aspetterà, invece, che il nemico ritorni in posizione frontale per riprendere l'assalto.”⁴³

L'avversario, in entrambi i casi, si trova in una posizione di debolezza e mostra una parte estremamente vulnerabile del proprio corpo, rischiando l'uccisione. Contrariamente a quanto si possa pensare, proprio questo mostrarsi sottomessi e deboli farà desistere il nemico dall'attacco mortale. Il vinto, esprimendo sudditanza verso il vincitore, agisce inibendone l'aggressività.

⁴³ G. Gelli, 1986, Pag.16-17

Lorenz riporta numerosi esempi di questo fenomeno nel mondo animale ed ipotizza che ciò possa, in qualche misura, valere anche per l'essere umano.

Ponendo l'aggressività intraspecifica nel regno naturale dell'istinto di autoconservazione, Lorenz si distacca, inoltre, dalle posizioni di Sigmund Freud. Libera, in questo modo, la pulsione aggressiva dal legame con la pulsione di morte (distruttiva) e la pone tra le caratteristiche conservatrici dell'essere umano. La tesi di Lorenz, negli anni della sua promulgazione, può essere sicuramente servita come atto assolutorio per l'essere umano, che si libera in tal modo dalla responsabilità dei suoi atti dichiarandoli *istintivi per natura*. Non era però questa l'intenzione di Lorenz. Invero, la società degli anni '70 si era già liberata della legge del Padre, dell'ordine e della morale imposta. Lorenz chiedeva solo di ricordare l'appartenenza dell'uomo al regno animale (seppur acculturato) e di non negare ciò che per lui poteva essere inserito nella classe dei *fattori innati*.

Lorenz critica inoltre la sociologia e la psicologia per il loro approccio all'aggressività:

“[...] se si trattasse solo di una reazione a determinate condizioni esterne, come molti sociologi hanno sostenuto, la situazione dell'uomo non sarebbe poi così precaria quanto è in effetti. In questo caso si potrebbero infatti ricercare, come norma, i fattori che provocano la reazione ed eliminarli.”⁴⁴

Riguardo alla ritualizzazione, come abbiamo visto, Lorenz sostiene che nell'uomo questo bisogno sia stato direttamente ereditato dal comportamento animale

“[...] pur senza addestramento specifico, gli animali sono in grado di reagire a taluni stimoli dell'ambiente in modo teleonomico, ovvero significativo per la conservazione della specie, grazie agli speciali rilevatori di cui dispongono [...] Tali rilevatori, noti come meccanismi scatenanti innati, agiscono da filtri, nel senso che danno via a certi moduli comportamentali solo in presenza di configurazioni di stimoli ben determinate. Nel mondo animale, molte reazioni sociali vengono attivate per il loro tramite.”⁴⁵

Con l'evoluzione, questi istinti ritualizzanti hanno permesso l'istaurarsi, nella specie umana, di altri istinti in opposizione all'aggressività e che fungono da freno rispetto agli esiti dannosi di questa. Gli istinti inibitori, di cui stiamo parlando, sono di vario tipo: giuridico, religioso, etico, ecc.

Secondo il modello lorenziano, allora, l'aggressività è un istinto naturale presente in tutto il regno animale che può sfociare, se non ritualizzato, nella violenza. L'aggressività risulta per l'autore, inoltre, stimolabile in determinate situazioni ambientali e sociali. Infatti, l'essere umano, così come gli animali

⁴⁴ Ivi. Pag. 69-70

⁴⁵ Eibl-Eibesfeldt, I. (1983), *The biology of peace and war*, Tr. It. *Etologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999. Pag. 124

“[...] non sono automi che si limitano a reagire in modo riflesso a stimoli esterni: essi agiscono anche in modo spontaneo, mossi da meccanismi di tipo fisiologico, i cosiddetti “meccanismi motivanti” o “impulsi”: con il termine impulso si indica, in modo puramente descrittivo, il fatto che la spinta ha una causa esterna, e non già che tali meccanismi sono costruiti secondo un unico modello.⁴⁶”

Volendo ora introdurre un altro campo di studi, non possiamo far altro che chiamare in causa due illustri pensatori che hanno posto il tema dell'aggressività umana al centro di numerosi studi: Sigmund Freud ed Eric Fromm.

Per Freud, la società contemporanea ha imposto, ai propri membri, una rinuncia pulsionale. L'essere umano, inibito sia nelle pulsioni sessuali che *nell'aggressività benefica*, sviluppa un senso di frustrazione che, a sua volta, potrà generare altra aggressività.

“La vita in comunità diventa possibile, in primo luogo, se si afferma una maggioranza più forte di ogni individuo e tale da restare unita contro ogni individuo.”

Freud vede, quindi, la sorgente dell'aggressività dell'essere umano all'interno dell'autorità sociale e nelle sue istituzioni. Infatti, per lo psicoanalista, le radici dell'aggressività risiedono non solo nella società come organizzazione sistemica, ma anche nei suoi elementi o strutture interiorizzate dai singoli individui. L'essere umano interiorizza, nel corso dello sviluppo biologico, un complesso di valori, divieti e norme in grado di organizzare la sua personalità attraverso la sfera del Super-Io. Lo sviluppo progressivo di queste attività fanno in modo che l'individuo diventi, sempre in maggior misura, dipendente dall'autorità: quella genitoriale prima e quella dello Stato poi, sostituendo man a mano il senso di colpevolezza.

Quando “*la libertà individuale non è un bene culturale*⁴⁷”, l'aggressività dovrà essere interiorizzata, tramutandosi prima in senso di colpa, successivamente in *disagio per la civiltà* e, infine, disillusione.

Così, per Freud, l'essere umano risulta essere un animale aggressivo, che necessita di essere socializzato e i cui istinti debbano essere repressi. Da qui, nascerà anche l'idea di *tolleranza repressiva*⁴⁸ di Herbert Marcuse, il quale criticherà a Freud la mancata attenzione all'organizzazione irrazionale delle forme di convivenza e della distribuzione di beni nelle società. Marcuse riconosce in questi ultimi elementi le cause transitorie di dominio attraverso l'azione aggressiva. Per Freud, invece, è necessaria una repressione ad opera del Super-Io e degli aspetti culturali che, una volta interiorizzati, potranno garantire un controllo rispetto agli impulsi aggressivi. La repressione agisce

⁴⁶ Ivi. Pag. 201

⁴⁷ Freud, S. (1930), *Das Unberhagen in der Kultur*. Tr. It. *Il disagio della civiltà*. Einaudi, Torino, 2010. Pag. 231

⁴⁸ Marcuse, H. (1955), *Eros and Civilisation*, Tr. It. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 2001. Pag. 215

così sull'essere umano in modo che, provando timore e colpa per le proprie pulsioni, possa venir garantito un equilibrio sul piano sociale. Allora “*la libertà subisce restrizioni ad opera dello sviluppo culturale*⁴⁹”.

Freud sostiene, quindi, che cultura e violenza siano strettamente correlate: la prima esercita una violenza sulla natura dell'essere umano, creando un'istanza in grado di controllare le sue pulsioni aggressive. L'autore dichiara però inevitabile tale dinamica anche se la società, per preservarsi, può sviluppare patologie rispetto all'aggressività repressa:

“[...] l'aggressività viene introiettata, interiorizzata, propriamente viene rimandata là dove è venuta, ossia è volta contro il proprio Io.⁵⁰”

In questa visione, il processo di civilizzazione ha, per l'essere umano, un costo elevato, che si trasforma in disillusione, a favore di un patto sociale e culturale necessario. La tragicità freudiana viene quasi corretta da un senso di positività di Eibl-Eibesfeldt, il quale alla domanda “*l'aggressività è inevitabile?*⁵¹”, ammette una soluzione educativa rispetto all'istinto, ma aggiunge che la restrizione della libertà è necessaria e permette all'essere umano di essere adattabile al contesto e al tempo.

Il biologo Richard Charles Lewontin, in *Gene, organismo e ambiente*, commenta così la questione dell'adattabilità dell'essere umano all'ambiente:

“La tesi secondo cui le forme di variazione ereditabili non dipendono solo in modo casuale dalla natura del mondo in cui gli organismi si trovano è sicuramente corretta. La tesi secondo la quale l'ambiente di un organismo è indipendente da quell'organismo, e i cambiamenti che si verificano nell'ambiente sono autonomi e indipendenti dai cambiamenti che avvengono nella specie stessa, è chiaramente errata. Cattiva biologia, come sa ogni ecologista e biologo dell'evoluzione. La metafora dell'adattamento, anche se in passato è stata un importante strumento euristico per costruire la teoria dell'evoluzione, oggi costruisce un impedimento alla reale comprensione del processo di sviluppo e dev'essere sostituita con un'altra. Il processo di evoluzione sembra descritto meglio dalla metafora di costruzione.⁵²”

Eric Fromm si aggancia alle teorie freudiane e lorenziane osservando però che, le ipotesi di quest'ultimo, altro non vedono che l'individuo come sistema meccanico, nel quale le risposte sono semplici reazioni ad uno stimolo.

Dobbiamo ricordare che la vita di Fromm è stata profondamente segnata da due esperienze fortemente contrastanti: il fascismo europeo e il periodo del consumismo americano. Saranno quindi queste due esperienze che porteranno l'autore a formulare la famosa tesi della *disgregazione della*

⁴⁹ *Il disagio della civiltà*. Pag. 231

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ *Etologia della guerra*. Pag. 9

⁵² Lewontin, R. (1998), *The Triple Helix: Gene, Organism, and Environment*, Tr. It. *Gene, organismo e ambiente*. Laterza, Bari, 2000. Pag. 54

personalità, all'interno della quale Fromm cerca di definire le possibilità negative nascoste nell'uomo moderno.

Egli è cosciente dell'aggressività insita nell'essere umano, il quale, per fuggire da essa, si rifugia nella società di massa. Invero, Fromm crede anche in una idealistica vittoria del bene, attraverso l'allineamento umano verso una cultura regolativa.

L'autore, al di fuori di una visione puramente utopica, fonda la sua teoria sul progetto dell'essere umano all'interno di un più ampio umanismo. Agnes Heller, come vedremo in seguito, contesterà questa posizione, individuando proprio nella società civilizzata, condizioni patologiche che causeranno la violenza umana.

Eric Fromm distingue due parti aggressive nell'essere umano. Una parte benigna (difensiva) e una maligna e distruttiva. Questa seconda parte causa nell'essere umano la distruzione della personalità equilibrata come accade, ad esempio, nelle personalità necrofile o sadiche. Entrambe queste personalità soddisfano, per Fromm, i bisogni dell'Es.

L'accusa mossa a Fromm riguarda il fatto che, nel regno animale, questi due atteggiamenti sono poco riscontrabili. Dal canto suo, l'autore osserva che nei primati, ad esempio, mostrano atteggiamenti non aggressivi solo quando si trovano in libertà. Al contrario, in cattività, esprimono comportamenti di aggressività distruttiva. Per Fromm il male entra in scena con l'istaurarsi della civiltà.

Per questa tesi, l'essere umano diventa via via più aggressivo proprio a causa dell'ambiente che genera condizioni di asocialità e disorganizzazione. La società tecnologica e consumistica, pone l'individuo in uno stato di illusoria semi-libertà. Heidegger la definirebbe *inautentica*.

L'uomo vive quindi in uno stato di cattività, imprigionato nella società di massa che egli stesso ha costruito. All'interno di questa prigione dorata, lo spazio individuale diventa sempre più soffocato e l'essere umano vive sotto le leggi del conformismo. Attraverso forme di aggressività maligna, l'essere umano cerca di evitare il suicidio individuale mettendo in atto un suicidio di massa.

“[...] l'uomo si differenzia dagli animali perché è assassino; è l'unico primate che uccida e torturi membri della propria specie senza motivo, né biologico né economico, traendone soddisfazione. Proprio questa aggressione maligna, biologicamente non adattiva e non programmata filogeneticamente, costituisce il vero problema e il pericolo per l'esistenza dell'uomo come specie.⁵³”

La violenza (*aggressività maligna*), per Fromm, non è nulla di innato e si contrappone nettamente con le ipotesi freudiane che pongono sullo stesso piano istinto di sopravvivenza (aggressività) e violenza sublimata.

⁵³ Fromm, E. (1973), *The Anatomy of Human Destructiveness*, Tr. It. *Anatomia della distruttività umana*. Mondadori, Milano, 2008. Pag. 235

Agnes Heller affronta il discorso dell'aggressività umana da una prospettiva spiccatamente antropologica. Descrive l'aggressività come categoria sociale, ovvero come atto umano all'interno di una società di appartenenza.

Per l'autrice, l'aggressività acquista significato solo se contestualizzata, in riferimento, quindi, ad un determinato tempo storico ed a uno spazio.

“Non userò il concetto di aggressività solamente come una categoria, ma come una idea regolativa. In altre parole, noi subordiniamo all'idea teorica regolativa di “aggressività” tutti i tipi quanto mai eterogenei di comportamento che consideriamo oggi pericolosi dal punto di vista dello sviluppo o della semplice sussistenza dell'umanità.⁵⁴”

La Heller si pone quindi in contrasto con Fromm, osservando quanto quest'ultimo non sia riuscito ad uscire dalla dicotomia biologico/naturale, come se uno dei due aspetti dovesse prevalere sull'altro.

Per l'antropologa, invece, l'istinto umano può essere utilizzato come criterio solamente quando le oggettivazioni da esso prodotte gli si contrappongono in una visione di potere estraneo a sé. Ovvero, quando l'individuo non ha la possibilità di partecipare alle costruzioni normative.

L'aggressività esistente è, per l'autrice, il risultato delle guerre totali e dei totalitarismi, nonché delle società fondate sul capitalismo, vedendo all'interno di questi contesti l'impossibilità di una autorealizzazione dell'individuo.

La storia, per le precedenti teorie, appare un processo di abolizione graduale degli istinti attraverso un'educazione culturale. Heller si oppone a tutte queste teorie criticando ampiamente sia il behaviorismo di Lorenz-Skinner-Gehlen, sia le teorie maslowiane dei gruppi, sia l'aggressività postfreudiana di Fromm, giudicandole tutte incomplete nel momento in cui si vogli spiegare il ruolo dell'elemento sociale.

Per l'autrice, l'essere umano non possiede nessuna aggressività innata, non è biofilo né necrofilo, ma i suoi impulsi sono da leggere come risposta comportamentale alla società di cui appartengono, soprattutto a quelle dissolutrici delle relazioni. Questo *derivato sociale* che è l'aggressività umana per la Heller risulta provenire dal progressivo isolamento e alienazione.

Sembriamo qui arrivati ad un'ipotesi importante, che ricorda anche le teorie batesoniane: nessun atto violento si offre senza un contesto, senza l'analisi di una serie di reazioni, equilibri e controreazioni che permettono di leggerlo.

⁵⁴ Heller, A. (1978), *Istinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie*, Tr. It. *Istinto e aggressività. Introduzione ad una antropologia sociale marxista*. Feltrinelli, Milano, 2010. Pag. 31

Capitolo 3. Sistemica della violenza

“La piena coscienza dell’incertezza, della casualità, della tragedia in tutte le cose umane è ben lungi dall’avermi condotto alla disperazione. Al contrario, è corroborante barattare la sicurezza mentale con il rischio, perché così si guadagna la potenzialità. Le verità polifoniche della complessità esaltano, e mi capiranno quelli che come me soffocano nel pensiero chiuso, la scienza chiusa, le verità limitate, mutilate, arroganti. È corroborante sfuggire per sempre alla teoria dominante che spiega tutto, alla litania che pretende di risolvere tutto. È corroborante infine considerare il mondo, la vita, l’uomo, la conoscenza, l’azione come dei sistemi aperti. L’apertura, abisso sull’insondabile e il nulla, ferita originaria del nostro spirito e della nostra vita, è anche la bocca assetata e affamata attraverso la quale il nostro spirito e la nostra vita esprimono i desideri, respirano, bevono, mangiano, baciano.”

EDGAR MORIN, IL PARADIGMA PERDUTO. CHE COS’È LA NATURA UMANA?

PAG. 209-210

“Uno dei problemi principali che gli eventi per loro stessa natura presentano allo storico è che il loro significato sembra non solo differente, ma di gran lunga superiore a quello degli elementi che lo compongono e delle intenzioni che sono all’origine della cristallizzazione. Chi mai potrebbe dubitare che il significato della Prima guerra mondiale vada ben oltre qualsiasi elemento di conflitto latente che eruppe in essa e qualsiasi intenzione buona o cattiva covata dagli statisti coinvolti? In questo particolare esempio, persino il fattore della libertà che alla fine causò la cristallizzazione di questi elementi dando vita alla guerra appare ridicolo e insignificante.”

HANNAH ARENDT – ARCHIVIO ARENDT, VOLUME 2 – PAG. 92

3.1 Prima cibernetica

Abbiamo visto come la percezione morale guida ciò che un osservatore pensa/vede/giudica nel mondo. Non è mia intenzione appoggiare un radicale relativismo morale, ma neanche ricadere in un rigido dogmatismo.

La prospettiva, all’interno della quale sto lavorando, è di tipo socio-costruzionista. Secondo questa prospettiva ogni persona dà senso alla propria esperienza e agisce nelle relazioni con gli altri a partire da un insieme di premesse e credenze personali che derivano dalla specifica posizione nella

situazione interattiva, dalle esperienze vissute precedentemente all'interazione data o da quelle che vive nei propri rapporti con altri, dai sistemi culturali di riferimento.

La retroazione di ogni soggetto ai comportamenti altrui o agli eventi dipende quindi dal proprio sistema di rappresentazioni, dal significato che, in base a questo, si attribuisce al comportamento altrui e dal tipo di risposta che si pensa di ottenere allo scopo di mantenere una coerenza all'interno del proprio sistema di rappresentazioni e fra questo e il proprio comportamento. Tuttavia, attraverso la comunicazione, i partecipanti all'interazione non si scambiano soltanto informazioni o messaggi che interpretano secondo il proprio sistema di premesse, essi negoziano anche i significati da attribuire a eventi e comportamenti, costruiscono identità individuali e collettive, definiscono ruoli e relazioni, sviluppano un modo specifico di organizzare la realtà. È all'interno di questa cornice di pensiero e grazie alle teorie sistemiche che intendo sviluppare le ipotesi di definizioni della violenza.

Che spazio trova l'azione violenta in questa prospettiva?

Per chiarire meglio le diverse posizioni degli autori citati nel presente capitolo, è necessaria una premessa riguardante la nascita delle teorie sistemiche e la revisione profonda che queste hanno attuato all'interno del panorama scientifico.

I precursori dell'approccio sistemico vengono genericamente rintracciati anche in epoca antica e prenovacentesca. Lo stesso Aristotele sosteneva l'idea di spontaneità creatrice, mentre Giovan Battista Vico, nel 1725, teorizzava la concezione dei corsi e ricorsi storici come atto di metamorfosi di tutti gli esseri sociali e culturali, riconoscendone l'originalità umana.

Un vero e proprio punto di svolta si ebbe solo a partire dalle opere di Paul Heinrich Dietrich D'Holbach e Denis Diderot i quali, applicando le regole tassonomiche di Linneo alle scienze umane, utilizzarono per primi il termine *systeme*, come struttura in grado di categorizzare la conoscenza umana sottolineando, inoltre, l'importanza del contesto nello studio degli esseri viventi.

Herbert Spencer (1896), invece, introduce in sociologia il concetto di evoluzione sociale descrivendo la natura superorganica della società come metafora organicista che precorre le ipotesi sistemiche. Invero, Spencer anticipa anche l'approccio sociobiologico, teorizzando, con le dovute differenze, i concetti funzionali degli organi sociali.

Dobbiamo attendere fino al 1948 per osservare la prima vera e propria sistematizzazione delle teorie sistemiche. Nasce in questi anni la cibernetica, i cui primordi vengono rintracciati nel testo *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine* di Norbert Wiener. Il termine *cibernetica*, deriva dal greco κυβερνήτης; l'arte del timoniere di governare la nave. Da qui deriva anche il termine latino *gubernator*, usato da Platone nell'*Alcibiade* per indicare le tecniche di governo del popolo e di autogoverno. Nel nostro studio, riguarda le scienze che comprendono i fenomeni di comunicazione e di autoregolazione, sfruttando la comunicazione ed i messaggi (Teoria

dell'Informazione). Ovviamente, con il termine “comando” si intende l’invio dei messaggi che modificano il comportamento del ricevente.

Il fermento culturale degli anni ‘50, vedeva ingegneri, neurofisiologi, antropologi, economisti, raccolti soprattutto intorno al Massachusetts Institute of Technology (MIT), e crea un circolo virtuoso di idee e di collegamenti multidisciplinari. Il tentativo principale era quello di contribuire alla messa in campo di una terminologia e metodologia nuova all’interno di un paradigma innovativo.

Nella prima fase del progetto, l’attenzione intellettuale si concentrò sullo studio della comunicazione e del controllo, in modo del tutto indipendente dalla natura del sistema osservato (vivente o artificiale). Si diffonde l’idea che proprio attraverso dinamiche di controllo e meccanismi comunicativi, gli scienziati potessero comprendere e spiegare ogni comportamento, atteggiamento e variabilità umana, animale, sociale e meccanica. Tra i meccanismi di controllo più studiati, come vedremo in seguito, primaria importanza rivestono i feedback o circuiti di retroazione (positivi o negativi).

Parleremo in seguito di questi concetti, per ora è importante sottolineare come, proprio i primi studi di Wiener sui circuiti di retroazione, evidenziano la trasferibilità di tali osservazioni anche al di fuori del campo puramente ingegneristico. Nel 1942 il seminario presso l’*Institute for Advanced Study* di Princeton, apre l’organizzazione di successive dieci *Macy Conferences* (1946-1953). Queste conferenze sono di fondamentale importanza per l’avanzamento delle teorie sistemiche e vedono partecipanti di alto livello come Warren McCulloch (neurofisiologo), Walter Pitts (matematico), Paul F. Lazarsfeld (sociologo), il già citato Gregory Bateson, John von Neumann (matematico di ampi interessi) che, unitamente all’economista Oskar Morgenstern, ipotizza la Teoria dei giochi, e Margaret Mead (antropologa).

Per Wiener e per i teorici della prima cibernetica, l’essere umano è sostanzialmente distinto dal resto del mondo naturale grazie al linguaggio:

“Nell’uomo l’impulso a comunicare con i suoi simili è così vivo che neppure la duplice menomazione della vista e dell’udito può estinguerlo completamente¹”.

Wiener utilizza queste premesse per sottolineare come

“La società può essere compresa soltanto attraverso lo studio dei messaggi e dei mezzi di comunicazione relativi ad essi; [...] Nello sviluppo futuro [...] i messaggi fra l’uomo e le macchine, fra le macchine e l’uomo, e fra macchine e macchine sono destinati ad avere una parte sempre più importante²”.

¹ Wiener, N. (1950), *The human use of human beings*, Tr. It. *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012. Pag. 16-17

² Ivi. Pag. 23-24

In questo senso, per la prima cibernetica, lo studio della comunicazione, dei messaggi scambiati tra i sistemi e dei messaggi interni ai sistemi stessi diventa di primaria importanza.

“Uno degli aspetti più interessanti del mondo è il fatto che esso può ritenersi costruito sulla base di modelli. Un modello è essenzialmente una disposizione caratterizzata dall’ordinamento degli elementi di cui si compone, anziché dalla natura intrinseca di questi elementi³”.

Per Wiener, l’informazione può essere allora vista come *“la misura della regolarità di un modello le cui parti componenti si sviluppano nel tempo⁴”*. Gli studiosi osservano e costruiscono quindi macchine e modelli sempre più evoluti per comprendere l’essere umano.

“Le vecchie macchine e in specie i primi tentativi di costruire automi erano basati praticamente sul principio puro e semplice del meccanismo di orologeria. Le macchine moderne, invece, sono provviste di organi sensori, cioè organi di ricezione dei messaggi che provengono dall’esterno⁵”.

Cioè significa che, i nuovi modelli sono macchine provviste di circuiti di feedback o retroazioni:

“Affinché ogni macchina subordinata a un ambiente esterno variabile possa funzionare efficacemente, è necessario che sia fornita ad essa l’informazione relativa ai risultati della sua stessa azione, come parte dell’informazione in base alla quale essa deve continuare ad operare⁶”.

In ciò emerge il focus dell’attenzione della prima cibernetica: la relazione esistente tra uomo e macchina.

“Il comportamento degli individui viventi è esattamente parallelo al comportamento delle più recenti macchine per le comunicazioni [...] In entrambi esiste, cioè, un apparato speciale per raccogliere informazioni dal mondo esterno a bassi livelli di energia, e per renderle utilizzabili nel comportamento dell’individuo o della macchina. In ambedue i casi questi messaggi esterni non sono utilizzati al loro stato *naturale*, ma dopo un processo interno di trasformazione operato dalle forze dell’apparato, siano esse viventi o no⁷”.

Il mondo del vivente non segue il gretto determinismo della logica causa-effetto: la natura propende sempre per la novità, la creatività e l’interessante.

³ Ivi. Pag. 17-18

⁴ Ivi. Pag. 21

⁵ Ivi. Pag. 25

⁶ Ivi. Pag. 26

⁷ Ivi. Pag. 29-30

“Nessuno dei fenomeni veramente eversivi della natura o dell’esperienza è, anche soltanto approssimativamente, di tipo lineare.⁸”

Il testo sembra articolarsi su un *doppio legame* batesoniano, mettendo in evidenza le possibili analogie vivente-macchina, mentre sottolinea la non linearità dei fenomeni prodotti dalla natura. Definisce, quindi, l’entropia come creazione del nuovo e non come dissipazione o banale rumore da eliminare. Al contempo avverte gli scienziati circa le possibili catastrofi che tali processi potrebbero portare con loro, invocando una corretta gestione della tecnologia:

“I nostri nonni hanno gustato il frutto dell’albero della scienza, e anche se questo frutto ha oggi un sapore amaro per le nostre bocche, l’angelo dalla spada fiammeggiante è ormai dietro di noi. Dobbiamo continuare a inventare nuove tecniche e a guadagnarci il pane non soltanto con il sudore dei nostri muscoli, ma con il metabolismo del nostro cervello⁹”.

Wiener sembra avere una visione quasi apocalittica del futuro, dove la violenza può essere intrinseca proprio in un determinato agire comunicativo e in alcuni modelli di comunicazione: la natura delle comunità sociale dipende, infatti, dal tipo di comunicazione che in esse si instaura. Per questo, la democrazia, dice Wiener, persino negli Stati Uniti è ben lontana dall’essere realmente raggiunta, nonostante sia l’emblema di un agire comunicativo elastico e privo di ostacoli. Il sistema economico è, per l’autore, incastrato ancora in una dialettica servo-padrone, situazione che lui stesso definisce *condizione delle formiche* meccanicamente regolata da condizioni prestabilite di obbedienza e comando profondamente violente, a cui nessuno pone una coscienziosa critica.

Dice Wiener a proposito della dignità umana contrapposta alla natura della formica:

“[...] un insetto è condizionato dall’intero processo del suo sviluppo ad essere un individuo essenzialmente stupido e incapace di perfezionamento, modellato su uno stampo che non può essere apprezzabilmente modificato [...] Le condizioni fisiologiche della formica rendono questo insetto simile a un articolo economico prodotto in serie, il cui valore individuale non è più grande di quello di un recipiente di cartone per gelato di cui ci si sbarazza dopo l’uso.¹⁰”

La differenza consiste quindi nel tipo di apprendimento: l’essere umano risulta modellato dall’esperienza, mentre all’insetto questa possibilità è preclusa.

“L’insetto appare simile a una macchina con tutte le istruzioni impresse in anticipo sui “nastri” e con una facoltà minima di cambiare queste istruzioni.¹¹”

⁸ Ivi. Pag. 47

⁹ Ivi. Pag. 72

¹⁰ Ivi. Pag. 76

¹¹ Ivi. Pag. 82

Al contrario di quella dell'essere umano, l'essenza dell'insetto *precede la sua esistenza*, mentre l'uomo, come costruttore del mondo, *esiste* e solo in seguito forma la sua essenza¹².

L'apprendimento dell'uomo dipende, inoltre, dalla sua neotenia. L'essere umano è il discepolo per eccellenza, l'unico vivente che occupa il 40% della propria esistenza ad apprendere attraverso processi di *retroazione positiva*.

Norbert Wiener in seguito affronta anche la difficile questione dell'individualità: definita come *qualcosa che partecipa della natura della comunicazione*¹³.

Con ciò sembra suggerirci nuovamente che la violenza legata all'identità, non può essere definita utilizzando categorie riduzioniste: l'essere umano non è violento a causa di un fattore biologico che lo costituisce, né una società è violenta a causa di una caratteristica culturale da essa posseduta. L'identità non è formata da parti materiali e *non consiste della materia di cui un individuo è formato*¹⁴, la sua metafora deve essere ricercata piuttosto in *quella di una fiamma che quella di una pietra, quella di una forma anziché quella di un frammento di sostanza. Questa forma può essere trasmessa o essere modificata e riprodotta*¹⁵.

L'identità è un processo, un'organizzazione e la chiave di lettura della violenza deve essere ricercata in tali caratteristiche dei sistemi.

3.2 Teoria generale dei sistemi

Gli studi della prima cibernetica, nonché altre importanti scoperte quali la relatività, le teorie dell'informazione, della comunicazione e del linguaggio, hanno portato alla formulazione della Teoria Generale dei Sistemi.

Uno dei fondatori della Teoria è il biologo Ludwig von Bertalanffy, che insieme a Rapoport, Boulding e Gerard, nel 1954 istituiscono il progetto per la Società per la Teoria Generale dei Sistemi. Successivamente, molti altri illustri autori contribuiscono al progetto e portano importanti approfondimenti che contribuiranno alla creazione di un nuovo approccio scientifico, multidisciplinare ed antiriduzionista, integrando altresì il ruolo dell'incertezza, della complessità e del caos.

Bertalanffy, nel testo *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppi, applicazioni*, indica i fondamenti della Teoria Generale dei Sistemi, all'interno della quale ogni essere vivente, e più in generale il mondo, non viene più considerato come un insieme caotico di elementi, ma come un

¹² A tal proposito, esporremo più avanti le idee di Maturana e Varela rispetto ai sistemi autopoietici.

¹³ Ivi. Pag. 119

¹⁴ Ivi. Pag. 124

¹⁵ Ivi. Pag. 125

complesso sistema dominato dalle leggi della causalità circolare. Il concetto di sistema diviene così la chiave di volta per una nuova concezione del mondo. Nell'accezione di Bertalanffy, i principi della Teoria Generale dei Sistemi sono applicabili ad ogni fenomeno che riguardi l'essere vivente, indipendentemente dal tipo di elementi dai quali il sistema è composto.

L'autore definisce il sistema come un complesso di parti, ognuna con caratteristiche proprie. Le parti interagiscono tra loro tramite relazioni, in modo che il comportamento di ogni elemento sia determinato e determini il comportamento dell'elemento a cui è legato e viceversa. L'insieme di tutte queste parti conferisce al sistema proprietà non deducibili dalla semplice somma delle caratteristiche di ciascun elemento del sistema. Ciò significa che, all'interno dello studio della totalità della struttura di un determinato organismo, il comportamento del singolo elemento non può essere compreso se non riferendosi alle relazioni intercorrenti con tutti gli altri elementi. È proprio per questo motivo che non possiamo definire un uomo, una cultura, una società come violenta. Secondo quanto detto, per comprendere la violenza dobbiamo innanzitutto rifarci alle relazioni esistenti *tra* gli esseri umani, *tra* le culture, *tra* le società, *tra* gli Stati. Dobbiamo, infatti, ricordare che la nozione di *sistema* è applicabile a ciascun livello dell'essere vivente (dalla singola cellula, all'individuo, agli Stati), ma le interazioni che intercorrono tra i diversi livelli seguono logiche via via più complesse. Affronteremo in seguito queste distinzioni, con le teorie dei tipi logici di Russell e le ipotesi di Maturana e Varela sull'organizzazione struttura dei sistemi autopoietici. Per ora, accenno che un sistema, appartenente ad un preciso livello, può avere dimensioni particolari, una tipica durata in termini di sopravvivenza ed è a sua volta composto da unità di livello inferiore. Ogni sistema è separato da un confine, attraverso il quale scambia energia ed informazioni con l'ambiente. Tra sottosistema ed elementi di un sistema esistono particolari differenze ed i termini non sono sovrapponibili: il primo indica l'insieme delle strutture che eseguono un determinato processo interno al sistema sovraordinato, il secondo termine contraddistingue l'unità strutturale specifica e distinguibile. Ogni sistema è quindi componente di un sovra-sistema, ma non necessariamente un sottosistema dello stesso. Questa importante distinzione, tra unità di processo (sottosistemi) ed unità di struttura (componenti) è di fondamentale importanza nello studio dei fenomeni violenti. Infatti, come sottolinea Mauro Ceruti ne *La danza che crea*, se le dinamiche interne ad un livello possono essere indagate tramite metodi analitici, le dinamiche tra i livelli richiedono un approccio sistemico e relazionale con l'utilizzo di teorie ecologiche. È quindi il più complesso che spiega il più semplice e non viceversa. Questo è il motivo per cui alcune teorie genetiche, lombrosiane o strettamente neuroscientifiche poco ci informano sulla violenza. È fin troppo pretenzioso riuscire a spiegare in maniera esaustiva il comportamento di un criminale partendo da una base neuronale. Ciò non significa che l'analisi di un

livello escluda l'altro, significa piuttosto ammettere l'esistenza e l'influenza reciproca che essi portano con sé.

Nella totalità dell'essere vivente, quindi, il comportamento violento del singolo individuo, per essere compreso, deve essere relazionato alla condotta di tutti gli altri. Scrive Bateson:

“È corretto (ed è un grande progresso) cominciare a pensare le due parti dell'interazione come due occhi, che separatamente forniscono una visione monoculare di ciò che accade e, insieme, una visione binoculare in profondità. Questa visione doppia è la relazione. La relazione non è interna alla singola persona: non ha senso parlare di *dipendenza*, di *aggressività* o di *orgoglio* e così via. Tutte queste parole affondano le loro radici in ciò che accade tra una persona e l'altra, non in qualcosa che sta dentro alla singola persona. [...] Solo mantenendo ben saldi il primato e la priorità della relazione si potranno evitare spiegazioni dormitive. L'oppio non contiene un principio dormitivo, l'uomo non contiene un istinto aggressivo.”¹⁶

All'interno di questa descrizione, dobbiamo distinguere i sistemi chiusi, che non scambiano energia ed informazione con l'ambiente, dai sistemi aperti, i quali istituiscono scambi con l'ambiente circostante. Gli esseri viventi fanno naturalmente parte della seconda categoria. La presenza di questi scambi con l'esterno fa in modo che il sistema non si presenti mai in una condizione statica immutabile, ma in uno stato di tensione continua per il mantenimento dell'omeostasi.

3.2.1 Totalità

I sistemi aperti possiedono alcune proprietà particolari. Come abbiamo visto, per la proprietà della *totalità*, tutte le componenti di un sistema sono in relazione tra loro. Ogni cambiamento che si verifica in una delle singole componenti risulterà essere una perturbazione per l'intero sistema. Il sistema si comporta come un tutt'uno. Questo suggerisce che il comportamento di un singolo elemento del sistema è sempre in rapporto con il comportamento di tutti gli altri. Inoltre, l'ingresso o l'uscita di un singolo elemento, determinerà aggiustamenti in tutto il sistema, che non necessariamente saranno pacifici. In questo senso ogni cambiamento rispetto alla struttura del sistema determinerà un irrigidimento iniziale dell'omeostasi, mentre la flessibilità del sistema inciderà sulla sua riorganizzazione funzionale.

Mi sembra interessante riportare qui, al fine di chiarire meglio come questo concetto sia importante nello studio sui fenomeni violenti, il caso del navigatore britannico James Cook, meglio conosciuto come Capitano Cook. Nel testo *Historical metaphors and mythical realities*, Marshall David^[SEP] Sahllins illustra meticolosamente i dettagli virtualmente noti del viaggio del navigatore britannico nelle isole Hawaii, analizzando i diari di bordo, i diari del Capitano e una vasta gamma di

¹⁶ *Mente e natura*. Pag. 179

documenti storici risalenti al XVIII-XIX secolo riguardanti la vicenda, nonché le successive interpretazioni di tali fonti scritte.

Il Capitano Cook salpa da Plymouth il 12 luglio 1776, a comando della *HMS Resolution*. Al suo seguito, la nave d'appoggio *HMS Discovery* era invece comandata da Charles Clerck. Lo scopo della spedizione era tentare il passaggio a nord-ovest, passando dalla parte settentrionale del Nord America, attraverso l'Atlantico e il Pacifico. Dopo diversi imprevisti che rallentarono il viaggio delle due navi, il Capitano Cook trova e battezza le isole del Principe Edoardo, nell'Oceano indiano meridionale, il 13 dicembre. Successivamente, sempre nelle regioni subantartiche dell'Oceano Indiano, approda alle isole Kerguelen e, il 26 gennaio, spinti da forti venti e maltempo, raggiungono la Terra di Van Diemen, cioè attuale Tasmania, dove fanno rifornimento d'acqua e legname. Il 12 febbraio arrivano in Nuova Zelanda, a Queen Charlotte Sound. Qui rimangono per due settimane circa, salpando poi per Tahiti. Purtroppo, i venti contrari portano le due navi verso ovest e avvistano la terra dell'isola di Mangaia il 29 marzo. Il 28 aprile approdano alle isole dell'Amicizia e rimangono qui fino al 15 luglio. Raggiungono Tahiti il 12 agosto. Il Capitano Cook decide di ritardare la partenza fino al 7 dicembre, quando si dirige verso nord. Il 18 gennaio 1778 James Cook è il primo europeo che sbarca sulle isole Hawaii.

Il Capitano sbarca inizialmente al porto di Waimea, denominando l'arcipelago Isole Sandwich. Salpano il 2 febbraio verso il nord est del Pacifico, allo scopo di esplorare la zona a nord dell'alta California. Il 6 marzo approdano sulle coste dell'Oregon, a Capo Foulweather.

Le due navi navigarono oltre lo Stretto di Juan de Fuca, entrando nella baia di Nootka sull'isola di Vancouver. Cook trascorse circa un mese in questi luoghi, intrattenendo scambi commerciali con gli abitanti del villaggio Yuquot. Le relazioni, tra l'equipaggio delle navi e gli abitanti del villaggio, furono a volte cordiali, a volte tese. Ad ogni modo, i documenti di bordo testimoniano molte visite dei nativi presso le navi britanniche ed in minor numero gli sbarchi britannici al villaggio. La *Resolution* e la *Discovery* ripartono il 26 aprile 1778 mappando la costa fino allo Stretto di Bering. Qui il passaggio risulta impraticabile, nonostante i più svariati tentativi di accesso. Il Capitano Cook decide di puntare verso sud, alla volta dell'Unalaska, nelle Aleutine. Si fermano qui per tre settimane allo scopo di riparare le navi danneggiate dal maltempo del nord. James Cook riparte il 24 ottobre e gli uomini dell'equipaggio avvistano Maui, nelle Isole Sandwich, il 26 novembre 1778.

I due vascelli navigano intorno alle isole Hawaii, cercando un punto d'approdo adeguato, per circa otto settimane. Il percorso delle navi, inconsapevolmente, era lo stesso che seguivano i nativi durante la processione del Makahiki, la cerimonia annuale del raccolto, dove viene festeggiato il dio Lono.

“Cook's progression around the Island, from Kohala to Kealakekua, was a "right circuit," thus parallel to the progression of Lono along the shore. Kealakekua, where Cook finally anchored, was the home of a large body of Lono priests; its main temple, Hikiau, was the place at which Lono traditionally began and ended his own circuit.¹⁷”

Così, la popolazione hawaiana, accompagna le navi attorno alle isole, in una sorta di carovana cerimoniale, con un grande numero di piroghe ricche di doni. Gli abitanti dell'isola salgono spesso a bordo delle navi per portare omaggi al Capitano. Il 17 gennaio 1779, Il Capitano Cook sbarca a Kealakekua Bay, sull'isola di Hawaii che, con i suoi 4200 metri sul livello del mare, si presenta come una montagna imponente nel cuore dell'oceano. Palea, il re che riveste anche il ruolo di Koa'a (sacerdote), scorta il Capitano Cook sino al tempio, con modalità ossequiose, sottoponendolo ad una lunga cerimonia. All'insaputa di Cook, il suo arrivo era coinciso proprio con l'inizio del Makahiki. Scrive Sahlins a proposito della festa Makahiki:

“The reference to Kona storms along with the bonito and the mackerel invokes the same theory of usurpation, but is set and enacted in a different code, the annual ritual alternation of the god Lono and Ku. The transition from mackerel to bonito fishing marks the definitive end of ceremonies celebrating the sojourn in the Islands of the peaceable and productive god Lono. Come with the winter rains to renew the fertility of nature and the gardens of the people, Lono's advent is the occasion of an elaborate and prolonged rite of four lunar months called the Makahiki (Year). During this period the normal Ku ceremonies, including human sacrifice, are suspended. At the end of the Makahiki, however, Lono returns to the invisible land (Kahiki - or to the sky, which is the same) whence he had come. Ku, together with his earthly representative, the ruling chief, now regains the ascendancy. The historic significance of all this is that Captain Cook was by Hawaiian conceptions a form of Lono; whereas the chief with whom he dealt and who would ritually claim his death, Kalaniopuu - he was Ku.¹⁸”

Il periodo di comparsa all'orizzonte delle due navi di Cook sembra essere estremamente indicativo, seppur del tutto casuale:

“The Resolution and Discovery arrived off Maui on 26 November 1778; but Cook did not anchor or step ashore until 17 January 1779 at Kealakekua Bay, after circumnavigating the Island of Hawaii. [...] The Makahiki festival is marked by the appearance of the Pleiades on the horizon at sunset; in 1778, this would be about 18 November, a week before Cook appeared on the horizon. The ritual sequence, however, is ordered on the Hawaiian lunar calendar, with periodic ceremonies from the last month of the cool season (Ikuwa in the Hawaii Island calendar) through the initial months of the warm season.¹⁹”

Così la prima partenza del Capitano:

¹⁷ Sahlins, M. (1981), *Historical metaphors and mythical realities*. University of Michigan Press, Ann. Pag. 13

¹⁸ Ivi. Pag. 11

¹⁹ Ivi. Pag. 13

“In 1779, the closing ceremonies of the Makahiki would fall about the first of February (± 1 day), and Cook left Kealahou, a traditional place for these rites, early in the morning of 4 February. He thought he was leaving for good. As this last notice suggests, it proves possible to collate the transactions of the Cook voyage, according to European calendar dates, with the ritual activities of the Makahiki as set forth in extant ethnographic descriptions by Hawaiian lunar dates. Computer calculation gives us the phases of the moon for the relevant period of 1778-1779, but the problem remains of equating Hawaiian lunar month names with the European dates at issue. The problem arises because a lunar calendar loses 11 days each solar year. It appears that the Hawaiians intercalated an extra 30-day month every three years to bring the lunar and solar calendars into rough correspondence, but another longer-term intercalation would also be necessary, about which we are presently uncertain. Nonetheless, for the time of Cook's visit, the correlation between the European calendar and Hawaii Island lunar months can be made with considerable assurance, thanks to the evidences of Hawaiian ritual practices noted by date in the chronicles of the voyage. To be precise (within a day or two), Cook's appearance off Maui on 26 November 1778 corresponded to 7 Welehu in the Hawaii calendar. The correlation between the ritual movements of the Makahiki image Lono and the historical movements of Captain Cook in 1778-79 was not perfect, but it was sufficiently remarkable.²⁰”

Inoltre, proprio la forma delle due navi, dell'alberatura e delle vele delle stesse, richiamano per la popolazione del villaggio significative suggestioni collegate al periodo di culto del Makahiki.

Il Capitano Cook venne manipolato durante le cerimonie, come se fosse un'immagine di Lono in carne ed ossa, un aspetto visibile della divinità anche se nuova rispetto alla mitologia e ai culti tradizionali. Il sistema-società hawaiano aveva così integrato un nuovo elemento prima sconosciuto all'interno della propria organizzazione: il Capitano Cook. Per il principio di totalità, il sistema, che ora comprendeva elementi nuovi britannici, si riorganizza, cercando un nuovo equilibrio omeostatico, adattando le proprie regole relazionali al comportamento di un'immagine di Lono che risultava essere diversa dalle precedenti, perché costituita da un essere umano.

L'organizzazione del sistema hawaiano prevedeva comunque regole precise e funzionali al mantenimento dell'ordine all'interno della società stessa. Infatti la divinità Lono, al termine del periodo Makahiki, lasciava pacificamente il posto alla divinità Ku, che regnava per tutto il resto dell'anno. Il re veniva considerato direttamente collegato a Ku, come sua incarnazione vivente. L'esito della lotta per il potere, tra Lono e Ku, viene simbolicamente sancita dalla vittoria annuale di Ku su Lono, dallo smantellamento, al termine del Makahiki, dell'immagine di Lono e dalla volontaria partenza di quest'ultimo per far ritorno al cielo, dal quale proviene. È di particolare rilevanza la posizione di Sahlins a tal riguardo, sottolineando il ruolo politico della cerimonia Makahiki, all'interno del sistema hawaiano: il trasferimento dei poteri riproduttivi del dio della fertilità (Lono) al re guerriero Ku. Infatti:

“To appreciate the historical-ritual sequel, it has to be considered that the Captain and the King, Cook and Kalaniopuu, representing respectively Lono and Ku, were natural rivals for Hawaiian

²⁰ Ivi. Pag. 14

power. If Cook were Lono, he had come back to claim his own. Thus returning, he evoked in an ominous mode (a revenge or restoration) the whole theory of god-chiefs come from Kahiki to depose the indigenous ruling line. But as this same theory was represented in the Makahiki, it would all work out to the benefit of the Hawaiian ruler - so long as Cook adhered to the ritual calendar and played the part of the god that lost. In late January 1779, the ascending political curve of Ku (Kalaniopuu) as represented in the Makahiki ceremonies intersected with the declining course of Lono (Cook), on his way out again to Kahiki. Cook obliged by leaving almost at the precise end of the Makahiki period, just when the chiefs became anxious to know when he was going.²¹

Purtroppo, appena dopo aver lasciato l'Isola di Hawaii, la Resolution rompe il trinchetto e il Capitano Cook è costretto a tornare verso Kealahou per tentare alcune riparazioni, arrivando il 1 febbraio. Il ritorno inaspettato di Lono-Cook, introduce una forte crisi nel sistema hawaiano, che non riesce immediatamente a riorganizzare la propria struttura come in precedenza. Essendo ormai finito il Makahiki, il ritorno di Lono porta il sistema in uno stato di disequilibrio: il nuovo elemento non riesce ad essere integrato nel sistema e, allo stesso tempo, Lono-Cook non si è comportato come il Lono conosciuto dalla popolazione indigena, l'evento non è traducibile secondo gli usuali schemi hawaiani e alquanto inopportuno. Il Capitano Cook non è più integrabile pacificamente all'interno delle regole del sistema, viene prodotta quindi una nuova emergenza, questa volta di carattere però violento.

“Cook was now *hors catégorie*. Lono had come and bestowed his riches in iron, already largely in the hands of ranking chiefs – who had thus successfully weathered his passage and regained the land. Then he departed, presumably to return again a year later with the Pleiades. The abrupt reappearance of the ships was a contradiction to all that had gone before. Relations between the Europeans and Hawaiians degenerated immediately and rapidly. The Hawaiians committed a series of thefts, of augmenting boldness and magnitude - "insolence", as the British deemed it. Such thefts the British already knew to be linked to chiefs, either directly or indirectly, but the inclination had not been marked since the first hectic days at Kealahou when 10.000 Hawaiians crowded on the waters and shores of the Bay - and all over the ships - in exuberant welcome of Lono.²²”

Lono-Cook viene ucciso mentre tenta di abbandonare invano la baia. L'uccisione del Capitano non è stata premeditata. È stata la risposta del sistema-hawaiano, volta al recupero dell'equilibrio interno in una situazione di forte crisi ed impossibilità di lettura alternativa dell'evento. Lono-Cook è stato così integrato nella totalità del sistema, la sua uccisione rappresenta la qualità emergente violenta.

“Within 48 hours of Cook's death, two priests of Lono stole out to HMS Resolution - at risk of vengeance both from the British and their own ruling chiefs - bearing a piece of his body. Handing it over to the British with expressions of great sorrow, they asked when Lono "*would come again?*" (not only at this time but again in the later years).²³”

²¹ Ivi. Pag. 17

²² Ivi. Pag. 16

²³ Ivi. Pag. 17

3.2.2 Non-sommatività

La seconda proprietà dei sistemi, legata alla proprietà della totalità, risulta essere quella della *non-sommatività*. Abbiamo visto precedentemente come questo principio sia fondamentale per la descrizione della violenza e soprattutto per evitare anche spiacevoli generalizzazioni che riportano il comportamento violento all'analisi di una singola componente del sistema o al singolo individuo. Nell'esempio del sistema-hawaiano, infatti, non solo il capo-Ku ha agito con violenza, ma l'intero sistema, compreso Lono-Cook, si è organizzato intorno al fenomeno violento. Il sistema non contiene, infatti, solo le sue componenti, ma anche le relazioni che tra queste si instaurano. Mutuando Bateson, potremmo dire che il sistema Lono-Cook-re-Ku-Hawaii-Europa e così via dovrebbe essere preso in considerazione per analizzare il fenomeno violento precedentemente spiegato.

Heinz von Foerster in *Sistemi che osservano*, riporta, a proposito della non-sommatività, la seguente formula matematica:

$$\varphi(x + y) > \varphi x + \varphi y$$

Infatti, se φ rappresenta, ad esempio, un'operazione di elevamento a potenza avremo:

$$\begin{aligned}(x + y)^2 &> x^2 + y^2 \\ x^2 + y^2 + 2xy &> x^2 + y^2\end{aligned}$$

Ritornando al mondo creaturale, invece, la non-sommatività è da ricondursi nuovamente all'impossibilità di ridurre le dinamiche di un sistema aperto a quelle dei suoi singoli componenti, basandoci sul fatto che i componenti, come ricorda Ceruti, generano dei vincoli reciproci sui quali si basano le dinamiche del sistema stesso.

Ciò significa anche che, ai livelli superiori, i sistemi presentano alcune caratteristiche non deducibili dai livelli inferiori. L'organizzazione del sistema fa emergere qualità particolari denominate appunto *qualità emergenti*. L'emergenza è l'epifenomeno, la *forma* di un tutto, mutuando Bateson. L'emergenza è un evento irriducibile, scaturito dall'organizzazione del sistema, e non deducibile dalle componenti del sistema prese singolarmente.

Edgar Morin, in *Il metodo 1 - La natura della natura*, scrive:

“L’emergenza costituisce un salto logico, e apre nel nostro intelletto il varco attraverso il quale penetra l’irriducibilità del reale. [...] Ogni sistema porta in sé la sua zona immersa, occulta, oscura in cui vi è un formicolio di qualità soffocate.”²⁴

L’emergenza per Morin, quindi, è sia un epifenomeno che una qualità in grado di determinare a sua volta l’organizzazione del sistema, in quanto dotata di potenzialità organizzatrici che agisco retroattivamente (come abbiamo visto per l’uccisione del capitano Cook).

Morin ricorda però che, oltre alle emergenze, i sistemi impongono anche *vincoli*. Con questo concetto, l’autore sottolinea che il tutto non è solo *più della somma delle singole parti*, ma anche *meno della somma delle stesse*. Le componenti di un sistema sono vincolate dalle regole delle interazioni stesse, ne sono subordinate e perdono conseguentemente qualità che potrebbero manifestare se prese singolarmente. In alcune situazioni, proprio questi vincoli generano violenza sugli elementi del sistema, sugli individui.

Nel medesimo periodo in cui Michel Foucault lavorava all’opera *La vita degli uomini infami* (1977), trova e pubblica uno strano racconto autobiografico di Alexina B., proveniente dagli *Annales d’Hygiène Publique*. Il documento è un diario, ritrovato da un medico legale nell’abitazione di un giovane operaio suicidatosi a Parigi nel 1868. Il racconto comprende una parte al tempo presente, svolto al maschile, mentre i ricordi passati sono descritti al femminile. Il diario apparteneva ad un individuo con estreme difficoltà ad inquadrare la propria vita nella categoria, solitamente familiare, del genere sessuale.

Alla nascita Herculine Barbine (1838-1868), chiamata Alexina, viene dichiarata di sesso femminile e vive, sin dalla adolescenza, una strana sensazione di incertezza riguardo al proprio corpo, diverso da quello delle compagne: senza seno, senza ciclo mestruale e ricoperto di peli.

La storia di Barbin colpisce Foucault più che per la stranezza fisica – i medici oggi chiamerebbero questa patologia pseudoermafroditismo maschile – per le modalità in cui il racconto si svolge. Alexina racconta gli anni del collegio, in cui era stata educata come ragazza, in un sistema esclusivamente femminile e cattolico, che imponeva i propri *vincoli* e che sembrava discretamente occultante rispetto alle passioni della ragazza. Viene impedito addirittura al medico, durante una visita, di turbarsi rispetto alla visione dell’incompletezza del suo apparato genitale. Alexina si preoccupa per prima di aver fecondato la propria amica, tanto la dimensione del suo clitoride appariva spropositata.

Immersa in un sistema cattolico, la religione la porta a confessarsi con il suo consigliere spirituale, il vescovo La Ronchelle, circa le peresunte condotte omosessuali e i dolori fisici rispetto alla medicalizzazione del suo corpo. Il vescovo le consiglia di rivolgersi ad un medico, il quale le assegna

²⁴ Morin, E. (1977), *La Méthode 1. La Nature de la nature*, Tr. It. *Il metodo 1 - La natura della natura*. Raffaello Cortina, Milano, 2001. Pag. 120-123.

il suo vero sesso. La ragazza/o si sente impreparata ad assumere il sesso genetico maschile tanto da scrivere di non poter *mai amare una donna in quanto uomo, tanto bene le conosco*.

Indossati gli abiti di giovane operaio ferroviere, diventa oggetto di scandalo e curiosità: l'ermafroditismo distugge tutte le sue relazioni sociali e i legami religiosi che avevano sostenuto la sua giovenizza. Si suicida nella sua stanza, lasciando un curioso diario biografico, *Una strana confessione*²⁵ (1874).

Questo racconto solleva il punto fondamentale della controcondotta e della resistenza alle regole poste dai sistemi, di quei vincoli che impongono agli elementi di un sistema di inibire alcune peculiari caratteristiche. Quando ciò accade il vincolo diventa violenza.

Alexina possiede tutte le caratteristiche per essere annoverata tra gli *infami* foucaultiani. Viene inserita all'interno di diversi sistemi e disciplinata dalle regole che questi impongono: il collegio cattolico, l'ospedale psichiatrico, la terapia psicoanalitica. Eppure Barbin rappresenta un'eccezione rispetto agli altri documenti raccolti nell'opera di Foucault, sembra rappresentare un cortocircolo, vive una sorta di ribellione rispetto alla violenza subita.

Al contrario di altri casi *infami*, Barbin denuncia spontaneamente questa violenza, senza una *finalità cosciente*, un'azione che supera i legami di forza, un'autobiografia con la quale riesce a dare scacco al potere disciplinante del sistema che vorrebbe assoggettare le sue qualità esistenziali. In questo Barbin rappresenta l'eccezione, l'anomalia del sistema, agisce una controcondotta producendo una resistenza, etica e politica, efficace alla violenza.

Utilizziamo i termini *resistenza* e *controcondotta* in senso foucaultiano, in quanto, nonostante il sistema tenti di soffocare la sua biografia ed esistenza – con la pubblicazione di articoli medici e trafiletti sulla stampa locale – Barbin rivendica per sé una propria autonomia di stampa, all'interno della quale venga rispettato il diritto al non-definirsi.

La controcondotta produce quindi un'emergenza interessante e allo stesso tempo pericolosa: Barbin naviga tra il maschile e il femminile, senza mai definirsi, senza mai cedere cioè a quella categorizzazione sessuale che il sistema le impone. Nella scrittura di Alexina, il femminile e il maschile, rappresentano due rette parallele che tenderanno quindi ad incontrarsi nell'infinito. Una condanna all'inarrivabile tensione dell'incontro, dove non possiamo far altro che seguire le scie lasciate al passaggio di queste vite, talmente parallele, che nessuno potrà mai raggiungerle.

L'interesse per il racconto di Barbin risiede soprattutto nella sua capacità di svincolarsi dalle imposizioni del sistema, prendendo via via coscienza di sé con “*un istintivo distacco dal mondo, come*

²⁵ Questo testo introduce la collana *Le vies parallèles* dell'editore Gallimard.

*se avessi già dovuto comprendere che dovevo viverci da estraneo*²⁶”, nella consapevolezza che “*il mio posto non era segnato in questo mondo che mi sfuggiva, che mi aveva maledetto*²⁷”.

Adèlaide Herculine Barbin nasce a Saint-Jean-d’Angèly, l’8 novembre 1838. Nonostante venga chiamata comunemente Alexina, all’interno del diario, si presenta con il nome di Camille, narrandosi in prima persona.

È interessante notare che, a proposito del nome scelto dall’autrice/autore, *Camille* presenta una natura complessa all’interno della lingua francese: viene infatti utilizzato sia al maschile che al femminile. Con questa scelta Alexina sfrutta le proprietà semantiche della lingua per svingolarsi, ancora una volta, da ogni possibile categorizzazione sessuale imposta dal sistema. Alexina procede per questa via, narrandosi utilizzando parole al maschile e al femminile, ponendo l’autore in una posizione di indecidibilità riguardo al suo sesso. La contraddittorietà insita in queste tecniche, diviene evidente soprattutto nei passaggi temporali che vanno dal passato al presente. Infatti, viene preferito il femminile sia durante la narrazione dei tempi del collegio e del convento, della vita con le compagne, con le suore e con la madre, che nel momento in cui si racconta dello sguardo che gli altri pongono su Camille, credendola una ragazza. Quando invece Barbin è costretta a scegliere, a causa delle concordanze di genere nel racconto, la rappresentazione di sé oscilla tra maschile e femminile, in un’indecidibilità che spiazza il lettore. Troviamo, ad esempio, in appena dieci righe: “*solo! solo! Abbandonato da tutti!*”²⁸ e “*ero fredda, timida [...]*”²⁹.

Durante l’infanzia e l’adolescenza il mondo degli opposti, sperimentato da Barbin, sembra non avere un grave peso sull’autrice poiché il sistema-convento occultava questa dualità, soffocando la possibilità di emergenza delle qualità sessuali della ragazza. Anche negli appassionati racconti amorosi di Camille la parte femminile, imposta dalla società, viene espressa in maniera spontanea e le occasionali alternanze di questa con gli atteggiamenti maschili sembrano porsi in maniera quasi del tutto casuale.

Successivamente, nel momento in cui il medico *consegna* a Barbin il proprio vero sesso, i timori di non essere più ciò che il sistema vede per lei/lui si fanno via via più forti. Barbin si svincola dalla pretesa di autodefinizione sessuale del sistema, sottarendosi a questa decisione, rimanendo in uno spazio di convivenza delle dualità, dove femminilità e mascolinità si intersecano e si pongono, come all’interno del suo corpo, in una situazione di compresenza.

²⁶ Barbin, H. (1978), *Herculine Barbin, dite Alexina B*, Tr. It. *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*. Feltrinelli, Milano, 2007. Pag. 3

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

La definizione sessuale viene imposta con l'inizio della medicalizzazione, con l'esposizione del corpo in studi pseudoscientifici e con la burocrazia. Barbin, che si definisce unicamente come "*nata per amare*³⁰", cerca di preservare la propria condizione di essere umano indefinibile e non categorizzabile rifiutando, ad esempio, le continue visite mediche:

"[...] quantunque non me lo confessassero, mi accorgevo che il mio stato destava inquietudini. La scienza non sapeva spiegare certe assenze e ad esse attribuiva naturalmente quella sorte di deperimento che minava il mio essere.³¹"

Ciò nonostante, Barbin porta dentro di sé un'altra ambivalenza, insita anche nel termine stesso di *ermafrodita*. Il termine all'interno del mondo della Grecia classica, infatti, si riferisce a Ermafrodito, figlio di Afrodite - che esalta l'amore e la bellezza - e Hermes psicopompo - colui che accompagna i morti nell'oltretomba. L'isinto amoroso di Barbin si unisce, in questo modo, ad un presagio di morte: "[...] *la passeggiata che preferisco è quella del père-Lachaise, il cimitero di Montmartre. Il culto dei morti è nato insieme a me*³²."

Quando il sistema obbliga Barbin a definirsi, contestualmente decreta la fine della giovialità dell'autrice/autore, incatenandola in un ruolo, una definizione, una categoria che diviene via via sempre più mortifera.

La sensualità di Barbin viene narrata all'interno della scoperta di una sessualità giudicata *anormale*: creduta ragazza, assisteva naturalmente alle nuotate delle compagne al mare, nei pressi di Olèrean, oppure ai momenti di toilette insieme. L'eccitazione di questi momenti, provata da Barbin, trova il suo apice nella relazione con Sara e successivamente con prostitute di Parigi.

L'abbandono del collegio, all'interno del quale Barbin si sentiva amato e protetto, segna un punto di svolta drammatico, colto da sentimenti di nostalgia e paura circa la propria condizione di essere umano rinato in un altro sesso ed entusiasmo nel rivendicare la duplicità della propria identità.

"Io mi libro al di sopra di tutte le vostre innumerevoli miserie, partecipando della natura degli angeli; poiché l'avete detto, non c'è posto per me nella vostra angusta sfera. A voi la terra; a me lo spazio illimitato. Incatenati quaggiù dalle mille costrizioni della vostra grossolana e materiale sensibilità, i vostri spiriti non si bagneranno nel limpido Oceano dell'infinito, dove s'abbevera l'anima mia, perduta per un giorno sulle vostre aride spiagge.³³"

È in questo momento che Barbin, prendendo atto della propria duplicità, inizia il suo processo di resistenza al sistema e quindi mette in atto la contro condotta, espressa soprattutto nei rapporti di

³⁰ Ivi. Pag. 22

³¹ Ivi. Pag. 33

³² Ivi. Pag. 92-93

³³ Ivi. Pag. 83

potere con il mondo ecclesiastico. Nel momento in cui cambiano le regole all'interno del sistema-individuo-Barbin, proponendo qualità nuove, conseguentemente mutano anche le relazioni all'interno del sovra-sistema del convento, il quale tenta di ripristinare l'equilibrio precedente. Infatti:

“[...] il tribunale civile di L. ordinò che fosse redatta una rettifica sui registri dello stato civile, nel senso che io dovevo esservi inserito come appartenente al sesso maschile, mentre si sostituiva un nuovo nome a quelli femminili che mi erano stati dati alla nascita.³⁴”

Il cambiamento delle relazioni e il disequilibrio all'interno del sistema-convento è inevitabile: questo infatti non ammette l'emergenza delle nuove qualità di Camille. Nel tentativo di ripristinare l'equilibrio e riordinare le relazioni secondo regole precise, il sistema categorizza l'evento come un inganno, una bugia di cattivo gusto orchestrata da Barbin, una violenza contro il sistema stesso:

“[...] alla notizia della sua trasformazione, si coprì il volto con le mani, pensando alla stretta intimità che la legava a lei. – Dio mio! – esclamò la casta creatura – io che l'ho abbracciato così di cuore all'epoca del suo ultimo soggiorno, durante il ritiro cui lo avevano invitato! E lui, nel lasciarmi mi baciava le mani senza alcuno scrupolo!³⁵”

Camille non diventa per questo motivo una *infame*. L'infamia inizia nel momento in cui il suo corpo diventa oggetto di una medicalizzazione di spirito positivista.

Del tutto consapevole di ciò che sarebbe potuto accadere, Camille cerca di evitare visite mediche, in quanto “*di fronte a un malato, il medico gode di privilegi che nessuno penserebbe a contestargli.*³⁶” Quando ciò accade, infatti, il medico inizialmente liquida la paziente con una semplificazione della vicenda, proponendo una correzione del certificato di nascita: “*Signorina, mi dia la mano; fra non molto, spero, la chiameremo in altro modo.*³⁷”

Nelle cartelle cliniche di Barbin e all'interno del rapporto del 1860 – pubblicato negli *Annales d'hygiène publique*, tutta la vicenda ruota infatti su di un problema di identità, dovuto ad un mero errore “*poiché la giovinetta era semplicemente un giovinetto*³⁸”. La stampa locale, aggiungerà successivamente elementi di infamia, descrivendo Barbin come:

“[...] un vero Don Giovanni, che aveva portato ovunque la vergogna e il disonore e approfittato senza ritegno della situazione per intrecciare segretamente intrighi amorosi con delle donne consacrate al Signore.³⁹”

³⁴ Ivi. Pag. 75

³⁵ Ivi. Pag. 76

³⁶ Ivi. Pag. 57

³⁷ Ivi. Pag. 66

³⁸ Ivi. Pag. 116

³⁹ Ivi. Pag. 76

Oppure come soggetta ad una singolare metamorfosi. Proprio Barbin scrive:

“[...] confesso che fui stranamente turbata dalla lettura delle Metamorfosi di Ovidio. Chi le conosce può averne un’idea. La scoperta era di una singolarità che il seguito della storia proverà chiaramente.⁴⁰”

E più avanti, nel diario:

“[...] il vero non supera a volte tutte le concezioni dell’ideale, per esagerato che sia? Le Metamorfosi di Ovidio sono forse andate più lontane?⁴¹”

Il tormentato mutamento, di cui l’autore parla, purtroppo non avrà mai una conclusione. La metamorfosi del corpo rimarrà sempre in costante divenire e Barbin soffrirà la tragedia di tale evento, sul fisico lacerato dal dolore, per l’incompleta discesa di un testicolo. Un dolore fisico che paradossalmente non trova lo stesso riscontro sul piano identitario. Il progresso della sua trasformazione, il divenire della metamorfosi, permette a Barbin di sottrarsi all’obbligo di definizione, alla cristallizzazione categoriale.

Il dolore e la tragedia iniziano, per Barbin, nel momento in cui viene costretto a definirsi, ad ammettere un’appartenenza ad una categoria ovvero quando, nel 1860, il tribunale di Saint-Jean-d’Angély decreta il mutamento di stato civile all’anagrafe.

La violenza di tale imposizione, l’obbligatorietà di una definizione di sé univoca per essere riconosciuti dagli altri e una categorizzazione che non ammette visioni multiple porta Barbin, otto anni più tardi, a togliersi la vita.

Ovviamente, concordiamo con Foucault nel sostenere che nessuna relazione, neppure quelle di potere, possono essere date come violente a priori. La violenza è data, come nel caso di Barbin, da un prodotto della relazione che intercorre tra gli elementi del sistema. La resistenza alla violenza - la contro condotta - diventa allora una delle possibili strategie; ciò però non significa che la violenza, riscontrabile nelle dinamiche di potere, venga eliminata una volta per tutte. Ogni risposta, ogni cambiamento dell’individuo, ogni resistenza costringe il sistema a nuovi equilibri: cambiano così il tipo di relazioni, ma non vengono di certo eliminati né potere, né violenza.

Il focus principale di Foucault, come sappiamo, è analizzare le dinamiche del potere per proporre le migliori resistenze ad esso possibili, sovvertendone i rapporti, ma conscio della sua ineliminabilità.

La resistenza di Camille, raccontata nel diario, può essere allora analizzata sotto due punti di vista. Il primo vede i tentativi di sovvertire le dinamiche violente che il sistema impone attraverso la

⁴⁰ Ivi. Pag. 16

⁴¹ Ivi. Pag. 73

parresia del corpo mentre il secondo, tentando di rivendicare una propria esistenza, libera dall'obbligo di categorizzarsi sessualmente all'interno della produzione autobiografica del diario, che le/gli permette di non definirsi mai, né al femminile, né al maschile.

Queste strategie sono sicuramente efficaci solo in parte: il sistema è più forte di Barbin e la sua contro condotta viene annientata.

Si riapre qui uno dei grandi temi dell'analisi foucaultiana riguardo la violenza: la descrizione delle tecniche – storicamente varie – di assoggettamento.

“L'umanità inserisce ciascuna di queste violenze entro un sistema di regole, trascorrendo così dall'una all'altra forma di dominio. Ed è proprio la regola ad ammettere che si possa far violenza alla violenza, che una nuova forma di dominio possa piegare gli stessi che ora dominano. In sé stesse le regole sono vuote, violente, non finalizzate.”⁴²

Barbin attraverso la categorizzazione della sessualità subisce, per Foucault, una violenza che è assoggettamento del corpo, un corpo che viene immerso dall'autore nel campo politico e per il quale:

“[...] i rapporti di potere operano su di lui una presa immediata, l'investono, lo marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, l'obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni. Questo investimento del corpo è legato, secondo le relazioni complesse e reciproche, alla sua utilizzazione economica. È in gran parte come forma di produzione che il corpo viene investito da rapporti di potere e dominio, ma, in cambio, il suo costituirsi come forza di lavoro è possibile solo se esso viene preso in un sistema di assoggettamento (in cui il bisogno è anche uno strumento politico accuratamente perordinato, calcolato ed utilizzato): il corpo diventa utile solo quando è contemporaneamente corpo produttivo e corpo assoggettato. Questo assoggettamento non è ottenuto coi soli strumenti sia della violenza che dell'ideologia; esso può essere assai bene diretto, fisico, giocare della forza contro la forza, fissarsi su elementi materiali, e tuttavia non essere violento; può essere calcolato, organizzato, indirizzato tecnicamente, può essere sottile, non fare uso né di armi né del terrore, e tuttavia rimanere di ordine fisico. Ciò vuol dire che può esserci un “sapere” del corpo che non è esattamente la scienza del suo funzionamento e una signoria sulle sue forze che è più forte della semplice capacità di vincerle: questo sapere e questa signoria costituiscono quello che potremmo chiamare la tecnologia politica del corpo.”⁴³

Riguardo al racconto di Barbin, possiamo inoltre mutuare Edgar Morin nel momento in cui l'autore ci mette in guardia rispetto all'idea comune di ordine all'interno del sistema. Morin, infatti, sollecita a pensare che nei sistemi non si possa trovare solo ordine ed equilibrio, ma anche disordine, caos, antagonismo. Il sistema è “*unità, molteplicità, totalità, diversità, organizzazione, complessità*.”⁴⁴

L'interazione risulta allora essere una relazione tra gli elementi di una totalità e, viceversa, tra la totalità e i suoi elementi. Ne risulta che l'organizzazione può essere vista come l'interrelazione tra le

⁴² Foucault, M. (1985), *Dits et écrits*, Tr. It. *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985: estetica dell'esistenza, etica, politica*. Feltrinelli, Milano, 1998. Pag. 145

⁴³ Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir*, Tr. It. *Sorvegliare e punire*. Einaudi, Torino, 1976. Pag. 29

⁴⁴ *Il metodo 1 - La natura della natura*. Pag. 118

parti e la loro giustapposizione. Diverse organizzazioni, anche con uguali elementi, danno vita a sistemi con proprietà differenti. L'organizzazione *“può modificare le qualità del sistema e le caratteristiche di elementi simili ma disposti, vale a dire organizzati, in maniera differente.”*⁴⁵

Non dobbiamo però dimenticare che il sistema non ha un senso solo di per sé: gode di un'autonomia relativa, dipendendo dall'ambiente, dal tempo e dall'osservatore. Se è vero che l'interazione tra le parti, nell'organizzazione, produce l'emergenza, è anche vero che il tutto senza le parti non avrebbe senso. L'individuo è un tutto che fa parte di un tutto-famiglia, che a sua volta fa parte di un tutto-società, che a sua volta è parte di un sistema più ampio che la comprende. Se considerassimo solo il tutto, senza guardare anche all'elemento, il tutto risulterebbe insufficiente ed incompleto, poiché porterebbe con sé conflitti, separazioni, rotture e totalitarismi. Morin ricorda:

“La verità della totalità è nell'individualità particellare. L'idea di totalità diventa tanto più bella e ricca quanto più cessa di essere totalitaria, quanto più diventa incapace di rinchiudersi su sé stessa, quanto più diventa complessa.”⁴⁶

Per il principio della totalità e della non-sommatività, quindi, possiamo sostenere che i sistemi umani si costituiscono a partire da elementi differenti i quali formano, al contempo, un'unità ed una molteplicità. All'interno di un discorso sulla violenza, siamo portati a riflettere contemporaneamente sull'uno e sul molteplice, sull'unità e sulla diversità, senza dissolvere il molteplice nell'uno o l'uno nel molteplice. Promuoviamo un'unità nella diversità umana ed una diversità nell'unità umana. Sicuramente alcune teorie, espone precedentemente, suggeriscono che la violenza dell'essere umano può essere spiegata su basi biologiche ed istintive. In questo scritto, la violenza è invece vista come fenomeno che va decifrato con l'idea sistemica di *emergenza* e con l'idea cibernetica di *retroazione*, che vedremo successivamente. Non esiste violenza al di fuori di un sistema, non esiste atto violento che non sia relazionale. Oltre che deprecabile la violenza ha in sé una componente paradossale in quanto danneggia fisicamente e psicologicamente le componenti del sistema e delle loro relazioni. Per questo motivo, la qualità complessiva delle componenti si degrada, evidenziando uno scarto costante tra il proposito di ripristinare degli equilibri sistemici e la capacità stessa di ripristinare tali equilibri.

La violenza è una *risposta* del sistema, volta al recupero di un determinato equilibrio da parte del sistema stesso (sia esso individuo, famiglia o società). L'organizzazione del sistema-società impone dei vincoli (giuridici, politici, militari, religiosi) che possono essere in grado di inibire le emergenze tra i sistemi-individuali. In questo modo, la violenza del sistema-individuale potrebbe essere inibita

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ivi. Pag. 147

dall'organizzazione del sovra-sistema, il quale possiede proprietà emergenti che retroagiscono positivamente sulle potenzialità degli elementi (individui). Allo stesso modo, però, la totalità del sistema non dovrà diventare totalizzante o peggio ancora totalitaria. Non dovrà cioè imporre un annullamento dell'individuo nella società.

Questo è ciò che sottolinea, in *Vita activa*, Hannah Arendt. L'autrice individua le condizioni che hanno permesso l'insorgere di particolari fenomeni politici, sfociati successivamente nei regimi totalitari.

Per l'autrice, le tre attività umane per eccellenza sono l'*azione* – che si manifesta nella relazione, slegata dalle semplici necessità biologiche od istintuali, e resa possibile dal linguaggio; il *lavoro* – legato invece alle necessità di sopravvivenza e riproduzione della vita, corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano ed è legato al circolo prescritto dal processo biologico all'organismo vivente, nel quale tutto ciò che il lavoro produce viene immesso e consumato immediatamente per rigenerare il processo vitale e riprodurre nuova forza lavoro; e l'*opera* – la quale produce strumenti che formano il mondo artificiale, caratterizzato dalla durevolezza e nettamente distinto dal mondo naturale.

L'agire, sostiene la Arendt, è la sola attività che può mettere in rapporto diretto gli uomini: corrisponde alla pluralità della condizione umana, “*al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo*⁴⁷”. Così la pluralità diviene condizione necessaria di ogni vita politica, è “*il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà*⁴⁸”.

Queste tre dimensioni si collocano tra lo spazio privato e quello pubblico e per la Arendt sono state soggette, nel mondo moderno, a distorsioni. La sempre maggior riduzione dell'*homo faber* – il soggetto che opera e che fa quindi parte dello spazio pubblico del mercato di merci – a semplificazioni via via più esclusive, fino ad arrivare all'*animal laborans* – il soggetto che lavora e che rimane nella sfera privata – ha portato all'assunzione di un'attività lavorativa unicamente finalizzata al consumo, dal quale il secondo soggetto viene però escluso. Questa esclusione dalla sfera pubblica, la non-azione politica, l'allontanamento dalla relazione e l'impossibilità di una partecipazione attiva nella costruzione del mondo, genera il più fertile terreno per la nascita dei totalitarismi.

Appare ovvio che, una possibile risposta al controllo totalizzante da parte del sistema, potrebbe essere la democrazia. Ciò nonostante, non è possibile assicurare che questa si nutra unicamente di quel pensiero politico che, in spirito arendtiano, vede il dispiegarsi dell'azione umana all'interno della sfera pubblica. Arendt ricorda che molte dittature nascono proprio dalla democrazia, nel momento in

⁴⁷ Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Tr. It. *Vita activa. La condizione umana*. Bompiani, Milano, 1989. Pag. 7

⁴⁸ Ivi. Pag. 8

cui quest'ultima crea spazi di vuoto decisionale nell'assenza di dogmi indiscutibili e valori incontestabili. Ciò accade soprattutto nel momento in cui l'atto di delega, pensato inizialmente come atto ben vigilato nella sfera pubblica, si trasforma in deresponsabilità allontanando l'individuo dal pensiero e dall'azione politica e creando un pericoloso mandato cieco, con la conseguente crisi, per la Arendt, della capacità di giudizio.

Il distacco dalla società civile viene inoltre prodotto da tutti quei meccanismi di eccessiva burocratizzazione e autoreferenzialità dell'entità Stato.

Proprio su questi spazi vuoti si innesta il regime totalitario. Si apre così la strada per una politica di controllo sull'individuo, che via via annulla l'intera sfera pubblica pervadendo lo spazio privato.

Non viene ovviamente suggerito, come alternativa, un abbandono dell'interesse politico alla vita, anzi, si presuppone una sua sottomissione ad un'etica umana: la politica diventerebbe così mezzo di raggiungimento, sapere inscritto nella libertà e responsabilità individuale e non calata dall'alto. Il giudizio diventa così, per la Arendt, qualcosa che si allontana dalla sapienza e che esiste solo nella comunicazione e condivisione con gli altri:

“Più ampio è il numero di persone di cui io posso tener conto nel pensiero e nei miei giudizi e più questi saranno rappresentativi. La validità di simili giudizi non sarà né oggettiva né universale, né soggettiva dipendente dal capriccio personale, bensì intersoggettiva e rappresentativa.”⁴⁹

3.2.3 Feedback

Introduciamo ora la terza proprietà dei sistemi: la *retroazione* o *feedback*. Secondo questo principio viene ipotizzato che i dati prodotti dal sistema preso in considerazione siano reintrodotti nello stesso come informazioni riguardanti l'uscita. I dati vengono utilizzati dal sistema per auto-regolarsi, cioè per ridurre o aumentare le deviazioni rispetto all'uscita in riferimento ad un determinato valore. Nel primo caso, si parlerà di feedback negativo o retroazione negativa e ciò permette al sistema di mantenere il suo equilibrio omeostatico senza introdurre ampi cambiamenti. Questo tipo di sistema di regolazione corregge il comportamento del sistema in maniera stabilizzante, cioè annullando le possibili deviazioni significative. Il termostato modifica quindi il comportamento dell'impianto di riscaldamento impedendo l'ulteriore aumento di temperatura. Viene determinata in questo modo una stabilità della temperatura ambientale. In biologia troviamo meccanismi simili per quanto riguarda il mantenimento dell'omeotermia nei mammiferi.

Dobbiamo sottolineare che gli studi di Wiener in questo campo, furono avviati dall'osservazione dei dispositivi di apparati missilistici antiaerei. Lo studioso paragona successivamente il

⁴⁹ Arendt, H. (2003), *Responsibility and Judgment*, Tr. It. *Responsabilità e giudizio*. Einaudi, Torino, 2015. Pag. 122

comportamento meccanico di tali sistemi a quello umano, rispetto alle anomalie in presenza di lesioni del sistema nervoso (atassie, ecc.). Da qui, molti altri aspetti dell'essere vivente iniziarono ad essere spiegati attraverso il circuito di feedback negativo.

Per quanto riguarda i sistemi sociali, questo tipo di retroazione funzionerebbe come una sorta di controllore, che opera in riferimento al mantenimento di livelli costanti rispetto alle qualità di un sistema. Questa costanza, per essere funzionale, deve essere ottenuta attraverso azioni e comportamenti che, una volta ripetuti, in maniera ricorsiva minimizzano l'effetto delle derive di mutamento. L'omeostasi, se ottenuta attraverso l'inazione, diviene stasi e, come vedremo successivamente con la teoria di Walker e gli sviluppi teorici dell'*order from noise*, porta alla disgregazione del sistema.

Quando invece l'informazione rientra in maniera da amplificare la deviazione in uscita, si avrà un feedback positivo o retroazione positiva. Conseguentemente verranno alterate le variabili e si innescheranno processi di mutamento del sistema. Questo destabilizzerà il sistema e lo indurrà al cambiamento, in alcuni casi, o ad un'escalation amplificativa del comportamento in uscita. Come vedremo successivamente, un interessante esempio di retroazione positiva si ha con il *processo schismogenetico* teorizzato da Gregory Bateson (1972).

In una forma semplificata, la proprietà della retroazione implica che il comportamento di un sistema si confronti sempre con il risultato da conseguire e che la direzione di tale comportamento si interfacci con il fallimento/successo di determinate strategie messe in campo a tale scopo.

Ciò può avere risultati estremamente positivi, come sottolineato nel testo di Jared Diamond *Armi, acciaio e malattie*, per quanto riguarda, ad esempio, il caso dell'avanzamento tecnologico. Le retroazioni positive del sistema generano per l'autore degli ampi *processi autocatalitici*: la tecnologia genera altra tecnologia. Diamond dimostra come la storia delle invenzioni sia forse più importante dell'invenzione stessa, poiché proprio la retroazione positiva data dalla nuova tecnologia alimenta e sprona il sistema stesso ad un avanzamento che accelera nel tempo. Il grande progresso scientifico e tecnico che segue la Rivoluzione industriale fu impressionante, ma dipendente dai progressi del tardo Medioevo che a loro volta sono conseguenti a quelli dell'Età del Bronzo e, prima, del Paleolitico superiore. La tecnologia risulta essere così incentivata da feedback positivi in un processo autocatalitico, dove i grandi progressi dipendono dalla precedente soluzione di problemi più semplici. Millenni di esperimenti nel trattamento dei metalli, esperimenti e avanzamenti nel trattare il bronzo e l'oro, miglioramenti tecnologici nell'uso delle fornaci, possono essere considerate retroazioni positive che portarono gli uomini del Paleolitico all'invenzione di tecnologie in grado di estrarre il ferro dai minerali. In Cina e nella Mezzaluna Fertile, solo dopo 2000 anni di esperimenti di utilizzo del bronzo si diffusero manufatti in ferro. La tecnologia è in grado, inoltre, di dare origine a soluzioni

nuove per combinazione di componenti. Un tipico esempio è la diffusione della stampa di Gutenberg nel 1455, fenomeno innescato da una pluralità di tecnologie come quella della carta, dei caratteri mobili, della metallurgia di precisione, l'utilizzo di nuove leghe di metalli, il torchio e, ovviamente, le caratteristiche peculiari degli alfabeti europei che si prestavano all'utilizzo con caratteri mobili e l'esistenza di un mercato potenziale di massa.

Ciò nonostante, il principio della retroazione può portare anche ad esiti negativi e distruttivi. Famosa, a questo proposito, è la frase di Martin Luther King del 1958: *la violenza genera violenza*.

A titolo d'esempio, per chiarire come i feedback del sistema possano portare ad esiti via via più violenti, può essere interessante introdurre la teoria di Lenore Walker (1979) riguardante il *ciclo dell'abuso* o *ciclo della violenza*, all'interno della violenza domestica. Secondo l'autrice i maltrattamenti inflitti dal partner possono seguire uno schema costante. Tale schema viene articolato in tre fasi, ciascuna delle quali costituisce un feedback positivo del sistema che incentiva la successiva.

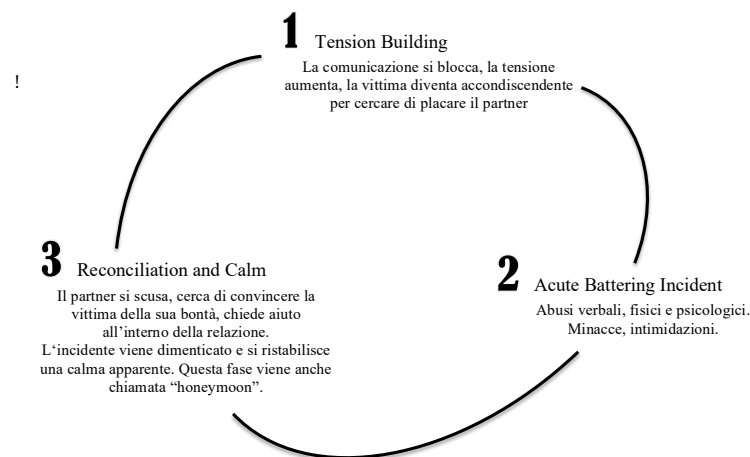


Figura 1: Cycle of abuse

La prima fase è denominata *Tension Building*, creazione della tensione, ed è caratterizzata dall'instaurarsi di episodi di violenza molto piccoli. Questi fenomeni vanno via via aumentando: il sistema riceve continue retroazioni positive che portano ad amplificare le azioni dell'abusante e l'atteggiamento della vittima, in questa fase, remissivo, passivo e contenitivo nei confronti del partner, porta solo a brevi momenti di apparente calma, senza però riuscire a contrastare le retroazioni che amplificano le tensioni. La vittima realizza di aver perso il controllo della situazione e, cercando di evitare ogni azione o comportamento che possa irritare il partner, inizia a chiudersi in sè stessa. Il sistema inizia ad irrigidirsi e l'abusante, percependo la paura della vittima, diviene sempre più

violento, fino a che la tensione alimentata dalle retroazioni positive esplode e si verifica un *Acute Battering Incident*, un episodio di violenza fisica, psicologica e verbale molto grave e di breve durata, spesso del tutto imprevedibile e immotivato.

Durante la terza fase del ciclo, denominata *Reconciliation* (riconciliazione) l'abusante si dimostra dispiaciuto nei confronti della vittima, si scusa, si giustifica.

Il partner maltrattante diviene amorevole e premuroso, si innescano una serie di retroazioni negative che mantengono lo stato di calma e ciò porta la vittima a perdonare l'abusante ed a non uscire dalla relazione. Questa terza fase è stata chiamata, dalla stessa autrice, "di rinforzo", proprio perché le retroazioni negative fanno in modo che la relazione si risaldi: la vittima crede che il partner sia la persona amorevole che trova davanti a sé, mentre l'intermittenza e l'alternanza di episodi di violenza e di tenerezza rafforzano la dipendenza affettiva dell'abusata.

Brevemente la terza fase si conclude, la *honeymoon* finisce e riprende la fase del *Tension Building*. Mano a mano che il ciclo si ripete, la terza fase si riduce gradualmente, fino a scomparire quasi del tutto, nel frattempo gli abusi aumentano di gravità, durata ed intensità.

In questo scenario, Walker utilizza il concetto di *learned helplessness*, mutuati dagli studi sulla depressione di Seligman in *Helplessness: on depression, development and death* (1975). Durante alcuni esperimenti di laboratorio con animali tenuti in gabbia e sottoposti a diverse scariche elettriche ad intervalli irregolari, questi ultimi comprendevano di non poterle controllare né di poter variarne l'intensità. Capivano, quindi, la loro impotenza di fronte al fenomeno, sviluppando una *learned helplessness*. Diventavano così passivi, tanto da non cercare più vie di fuga ma solo di ridurre il dolore. Seligman sostiene che, i soggetti sottoposti alle scariche elettriche in questa modalità, perdevano ogni capacità di trovare strategie alternative che altri animali avrebbero messo in campo facilmente al loro posto. Ad esempio, nonostante l'apertura della gabbia non tentavano la fuga, ma rimanevano passivamente all'interno.

L'autrice, riprendendo Seligman, utilizza questa teoria per le vittime di abusi domestici, sostenendo che le ripetute violenze rendano chi le subisce incapaci di reagire provocando in loro una *learned helplessness*. La vittima apprende così a non reagire, nell'impossibilità di controllare o modificare la situazione. Paralizzata ed incapace di vedere nuove strategie finisce per confermare la situazione ed accettarne i maltrattamenti. Il suo comportamento, confrontato con il continuo fallimento rispetto a qualsiasi risposta prodotta, verrà sostenuto dai ripetuti feedback negativi che manterranno la situazione in uno stato di omeostasi auto-distruttiva.

3.2.4 Equifinalità

L'ultima proprietà contenuta nella Teoria Generale dei Sistemi è l'*equifinalità*, la tendenza, cioè, al raggiungimento di un determinato stato di equilibrio indipendentemente dalle eventuali perturbazioni che il sistema subisce. Ovvero, in un sistema aperto i fenomeni risultanti dalle interazioni delle parti non sono causati dalle condizioni iniziali, ma dalla natura del processo o dai parametri del sistema stesso. Come detto prima, questi risultati dipendono dalla natura della sua organizzazione e gli eventi osservati possono avere origini diverse.

Le tesi della Arendt sono illuminanti rispetto a questo rischio. Ne *Le origini del totalitarismo* (1951) il fenomeno totalitario viene affrontato attraverso uno sforzo continuo di indagine mediante l'analisi di elementi storici e teorizzazioni di carattere politico e filosofico.

La strutturazione del capolavoro arendtiano si articola attraverso l'intreccio di episodi e differenti storie che all'improvviso si condensano nell'avvento del totalitarismo. In questo senso le teorie arendtiane sono sorprendentemente sistemiche: l'autrice prende le distanze rispetto alle più classiche posizioni storicistiche tedesche. Questo non riguarda solamente la dottrina hegeliana, all'interno della quale la storia viene vista come naturale e conseguente ad un obbligato svolgimento del reale, ma anche dal pensiero di Max Weber. Quest'ultimo, infatti, utilizza un approccio strettamente lineare rispetto alla spiegazione storica; il metodo weberiano consiste infatti nell'osservazione delle casualità concrete, di regole empiriche e delle leggi di causa-effetto che governano la realtà e quindi la storia dell'essere umano e delle società. Arendt oppone un netto rifiuto nel sottoporre le società alle regolarità, ripetibilità e prevedibilità delle leggi empiriche. Così facendo, per l'autrice, si negherebbe la novità e la creatività dei fenomeni, riducendo tutto al già noto e incanalando l'azione umana in un percorso predeterminato ed assurdamente lineare. L'azione umana risulta invece spontanea ed imprevedibile, inserendosi in un contesto di relazioni nelle quali ciascun fatto storico si situa in maniera trascendente rispetto ai fattori che lo hanno determinato – e qui noi vediamo lo spirito sistemico ed il *pensiero complesso*.

Scrivendo Arendt:

“La causalità, comunque, è una categoria assolutamente estranea e ingannevole nelle scienze storiche. Non solo il significato effettivo di ogni evento in verità trascende qualsiasi serie di *cause* passate che possiamo attribuirgli (si pensi solo alla grottesca disparità tra causa ed effetto in un evento come la Prima guerra mondiale) ma questo stesso passato viene alla luce solo con l'evento stesso. Solo quando qualcosa di irrevocabile è avvenuto possiamo cercare di ricostruirne la storia: l'evento illumina il proprio passato, non può mai essere dedotto da esso.⁵⁰”

E aggiunge in nota:

⁵⁰ Arendt, H. (1954), *Essays in Understanding*, Tr. It. *Archivio Arendt, Volume 2. 1950-1954*. Feltrinelli, Milano, 2003. Pag. 92

“Tra gli elementi del totalitarismo vanno incluse anche le sue origini, se per origini non intendiamo *cause*. Gli elementi in quanto tali non causano mai nulla. Essi diventano origini di eventi se e quando si cristallizzano improvvisamente in forme immutabili e definite. È la luce stessa dell’evento che ci consente di distinguere i suoi elementi reali da un numero infinito di possibilità astratte. Ed è sempre questa stessa luce che deve guidarci all’indietro nel passato sempre oscuro e incerto di questi elementi stessi. In questo senso, è corretto parlare delle origini del totalitarismo, o di qualsiasi altro evento storico.⁵¹”

Il titolo originale dell’opera arendtiana era *Gli elementi della vergogna: antisemitismo, imperialismo e razzismo*. Questi tre elementi, secondo la Arendt, rappresentano i problemi politici concreti alla base del totalitarismo. Ricordiamo che la situazione descritta nel testo deriva da un periodo di disintegrazione degli Stati-nazione ottocenteschi, con il conseguente collasso di quelle strutture politiche e sociali che contribuivano al funzionamento del sistema nazionale. La cornice così delineata, permette lo sviluppo di fenomeni che costituiscono la base della teoria arendtiana: la questione ebraica, l’emergente nuova organizzazione dei popoli ed una nuova concezione dell’essere umano all’interno del suo genere.

Un tema molto caro alla Arendt, trattato ampiamente nel testo, è il problema degli apolidi. Le considerazioni dell’autrice partono dall’analisi del fenomeno in chiave politica e storica, per poi giungere ad una profonda riflessione sulla questione dei diritti umani. L’autrice evidenzia un paradosso caratteristico della cittadinanza in epoca moderna: la coincidenza tra cittadinanza e nazionalità, vista come principio intrinseco dello Stato nazionale.

Il riconoscimento sociale e giuridico veniva proclamato per tutti gli uomini e sancito dalle Dichiarazioni dei Diritti dell’Uomo di stampo illuminista, ma, in epoca moderna, i fenomeni di esclusione, l’aggravarsi delle marginalizzazioni razziali e il tentativo di inclusioni in pratiche assimilanti e di annullamento dell’individualità, sembravano creare un diabolico paradosso.

Per cercare di comprendere la violenza che potrebbe abbattersi su individui che, perdendo la tutela da parte di un governo, hanno perso la garanzia di protezione di diritti umani fondamentali, dobbiamo rifarci nuovamente ai concetti politici di Hannah Arendt. Riusciamo a comprendere, infatti, l’estrema drammaticità della condizione degli apolidi solamente inserendo tale aspetto all’interno di una profonda riflessione politica.

Come abbiamo visto precedentemente, l’azione politica – uno dei tre aspetti fondamentali che la Arendt individua riguardo le relazioni tra l’uomo e il mondo – pone l’essere umano nella condizione di realizzarsi e di creare qualcosa di nuovo.

Legato saldamente a questa attività umana è quindi la natalità, in quanto:

⁵¹ Ibidem.

“[...] la nascita come venire al mondo è apparizione nel senso più forte: ogni nascita è l'inaugurazione di una linearità unica che rompe con l'eterno ritorno della natura poiché fa emergere nel mondo un essere che prima non esisteva. Similmente l'azione fa apparire l'inedito. Ma il concetto di natalità fornisce anche un punto d'appoggio ontologico all'agire, in quanto ogni azione si può intendere come l'eco dell'inizio di una vita essa stessa destinata a cominciare: la condizione umana di natalità, a questo titolo, si declina appunto al livello delle azioni particolari di cui costituisce l'archetipo metafisico. Se, infine, l'azione è appunto la risposta umana alla condizione di essere nato, ciò accade in quanto la nascita è, più originariamente, come matrice di tutte le azioni, la libertà prima che consente di rompere con il passato.⁵²”

Nell'azione, l'essere umano viene liberato dalle necessità strettamente biologiche e dai comandi della tecnica, oltre che dalla visione mezzo-fine che introduce necessariamente elementi di violenza.

L'azione politica non può essere mai messa in atto nell'isolamento, in quanto proprio la politica nasce dall'agire-con, all'interno della vita pubblica. La molteplicità di opinioni e la possibilità di poter distinguersi dall'altro, manifestando la propria unicità, si interseca qui con l'idea di uguaglianza e di possibilità di accesso, da parte di tutti, alla vita pubblica e al potere politico. Attraverso la nascita e la comparsa nel mondo del nuovo, l'essere umano crea l'inatteso: l'agire, per la Arendt, significa iniziare. *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*⁵³.

L'agire scaturisce allora proprio dall'unicità, inoltre “*se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, [...] allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità*⁵⁴”.

Hannah Arendt, nella sua concezione politica, riprende l'esempio della *polis* greca, in cui l'azione viene posta al centro della vita pubblica. Ciò “*ha determinato in misura decisiva, sul piano linguistico e del contenuto, l'idea europea della reale natura e del senso della politica*.”⁵⁵

Ciò non significa ovviamente che, per l'autrice, si debba tornare ad un tempo storico passato. Per la Arendt, il riferimento greco è semplicemente un esempio volto ad evidenziare come lo spazio politico possa essere creato solamente nell'esperienza dei molti, intesi come esseri umani che si confrontano alla pari. Posizione questa in netto contrasto con l'espropriazione moderna della politica, che pone in primo piano l'ascesa della macchina amministrativa, impedendo ogni possibile *politeia* o cittadinanza diretta.

Tuttavia, all'interno della *polis*, per poter essere partecipe di questa esperienza, occorre che l'individuo fosse libero: non doveva quindi essere né uno schiavo, né un lavoratore manuale soggetto al bisogno di guadagnarsi la sopravvivenza. A tal scopo, ovvero per acquisire la completa libertà,

⁵² Violante, L. (2013), *Politica e menzogna*. Einaudi, Torino. Pag. 222

⁵³ Perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno.

⁵⁴ *Vita activa*. Pag. 129

⁵⁵ Arendt, H. (1993), *Was ist Politik?* Tr. It. *Che cos'è la politica?* Einaudi, Milano, 1995. Pag. 28

occorreva la schiavitù, ovvero ottenere il potere di costringere altri individui ad assumersi l'onere del vivere quotidiano.

La *polis* veniva così distinta dalla vita domestica per l'uguaglianza tra tutti gli individui, mentre la sfera familiare era il campo della rigida disuguaglianza.

“[...] Essere liberi voleva dire essere liberi dalla disuguaglianza connessa a ogni tipo di dominio e muoversi in una sfera dove non si doveva né governare né essere governati.⁵⁶”

Inoltre, altro importante elemento della *polis* greca, è la capacità di dialogare. Il comunicare ai molti e l'esperire una pluralità complessiva di rappresentazione del mondo, viene considerato il più importante contenuto del politico, in quanto solo nella libertà del dialogo può apparire l'obiettività visibile del mondo. La vita familiare appariva quindi, ai greci, come *idiotà*, ovvero privata della possibilità di dialogare e quindi esperire il mondo. Essere politici, vivere nella *polis*, essere individui politici significava che si poteva decidere con le parole. In base a ciò il barbaro, lo schiavo e lo straniero erano considerati *aneu logou*, “*privi, naturalmente, non della facoltà di parlare, ma di un modo di vita nel quale solo il discorso aveva senso e nel quale l'attività fondamentale di tutti i cittadini era di parlare tra loro*⁵⁷”.

Le innumerevoli prospettive si intersecano quindi nella sfera pubblica, nella quale ognuno può essere visto e udito nel momento stesso in cui ciascuno vede e ode da una diversa posizione. Il multiprospettivismo è, per la Arendt, l'unica garanzia della realtà del mondo, in quanto “*solo dove le cose possono essere viste da molti in una varietà di aspetti senza che sia cambiata la loro identità, [...] la realtà del mondo può apparire certa e sicura*⁵⁸”.

L'identità del mondo viene quindi assicurata da questa molteplicità e “*se è il mezzo che gli oggetti hanno per dissimularsi, è anche il mezzo che essi hanno per svelarsi. [...] In altri termini: guardare un oggetto significa venire ad abitarlo, e da qui cogliere tutte le cose secondo la faccia che gli rivolgono*⁵⁹”. La capacità di osservare lo stesso oggetto da più punti di vista diviene così garanzia della possibilità di immedesimazione nell'altro e la parola rivela altresì la natura dell'individuo che la esprime, il quale si scopre ed espone agli altri. L'oratore è colui che, esposto all'altrui sguardo, è testimoniato da essi ed è, invece, un nulla privato del feedback che gli ascoltatori gli rimandano. In lui si intersecano l'essere-al-mondo e l'essere-per-il-mondo: desiderio di vedere e desiderio di essere visto, unito al bisogno di distinguersi. L'individuo isolato non è mai libero, in quanto la libertà trae

⁵⁶ *Vita activa*. Pag. 129

⁵⁷ *Vita activa*. Pag. 21

⁵⁸ *Ivi*. Pag. 43

⁵⁹ *Ibidem*.

origine dall'*infra* creato nel luogo in cui si radunano i molti e che sussiste soltanto finché essei rimangono insieme.

“L'*infra* è ciò che è autenticamente storico-politico [...]: non è l'uomo a essere uno *zoon politikon*, o a essere storico, ma gli uomini, nella misura in cui si muovono nell'ambito che sta tra di loro.⁶⁰”

Invero, le caratteristiche di innovazione e libertà proprie dell'azione, per la Arendt possono provocare anche esiti problematici e irrazionali nel momento in cui queste caratteristiche divengono irrevocabili. L'azione, essendo imprevedibile, potrebbe entrare in collisione con altre iniziative e ciò comporterebbe ripercussioni indomabili, provocando catene di conseguenze che sfuggono alle intenzioni primarie degli attori. L'azione, infatti “è sempre interazione che suscita effetti di composizione perfettamente inattesi⁶¹”.

Da qui deriva la contrapposizione arendtiana tra l'azione il rapporto strumentale mezzo-fine, che governa, invece, il lavoro. L'azione è fine a se stessa, in quanto il suo fine si trova nella stessa attività, non mira ad alcun bene tangibile, cioè, come direbbe Lévinas, “richiede a coloro che la esercitano una posta a fondo perduto⁶²”. Ovvero:

“Il mezzo per conseguire il fine sarebbe già il fine; e questo fine, d'altro canto, non può esser considerato come un mezzo anche a diverso titolo, perché non c'è nulla di più elevato da raggiungere che questa stessa attualità.⁶³”

La possibilità dell'essere-con, dell'appartenere alla sfera pubblica, allo spazio di visibilità in cui gli uni appaiono agli altri e ne vengono riconosciuti, impone il prezzo da pagare connesso all'agire, subendo la triplice frustrazione dell'imprevedibilità dell'esito, dell'irreversibilità del processo e dell'anonimità degli autori. Lo spazio pubblico unisce e separa allo stesso tempo, poiché all'interno di esso l'individuo detiene una propria posizione delimitata nel mondo e, in questo luogo, è consentito “articolare la pluralità attraverso relazioni che non siano né verticali né gerarchiche né di tipo fusionale.⁶⁴”

Il concetto arendtiano di politica vede quindi una concezione primariamente orizzontale del potere. Il potere viene prodotto dalla relazione discorsiva e pratica di individui liberi ed eguali. Questo esclude ogni tipo di professionalizzazione della politica, oltre che ogni tentativo di sottrazione di

⁶⁰ Engrén, A. (1982), *Hannah Arendt*, Tr. It. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*. Feltrinelli, Milano, 2000. Pag. 47

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ivi. Pag. 56

⁶³ *Vita activa*. Pag. 152

⁶⁴ Forti, S. (1996), *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Franco Angeli, Milano. Pag. 288

questo potere dalla sfera pubblica, in quanto ciò che tiene in vita tale sfera è il potere che si genera dall'essere-con-dividendo parole ed azioni. Questo tipo di potere si lega indissolubilmente ad una condizione di pluralità e, naturalmente, può essere diviso senza che diminuisca.

“Potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene a un gruppo e continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito.⁶⁵”

Il potere consiste, per l'autrice, ad una condizione di coesione della politica in cui parole ed azioni vengono condivise senza presupporre alcuna sottomissione della volontà altrui. Per Hannah Arendt non esiste politica dove c'è dominio: se per i greci la relazione governare/governati veniva considerata identica alla condizione padrone/schiavo e di conseguenza precludeva ogni possibilità di azione, la Arendt intende qualsiasi forma di dominio e obbedienza come sintomo della perdita di potere dei cittadini.

La violenza diviene così un principio opposto e incompatibile con il potere e non sarà tale, ma solo dispotismo e prevaricazione⁶⁶.

Il modello politico di eccellenza per la Arendt risulta essere allora la democrazia consigliare, nella quale il potere risulta essere *con-diviso*, “*il che non vuol dire semplicemente distribuito fra tutti, ma fra tutti partecipato a partire da divisione, punti di vista parziali (di parte!), opinioni che per definizione non aspirano affatto a oggettività.*”⁶⁷

Proprio perché il potere è pluralità, la sua estensione deve avvenire attraverso un tipo di condivisione che possa prevenire la monopolizzazione, attraverso un'organizzazione in cui l'azione politica ne è il prodotto.

Risulta allora evidente come la situazione degli apolidi si carichi di tutta la sua tragicità, nel momento in cui persa la patria e conseguentemente la possibilità di protezione secondo i propri diritti nazionali, si possa cadere in una terrificante e violenta condizione dell'essere considerati nient'altro che vita spogliata di possibilità d'azione.

Elementi che hanno perso il proprio sistema (patria) e la protezione di un governo, gli apolidi si trovano in uno stato di indefinibilità (chiaramente diverso da quello di Barbin precedentemente descritto); essi sono costretti, non per propria scelta, a vivere al di fuori, non soggetti a nessuna regola o legge. In questo caso, la violenza della non-appartenenza esprime tutta la sua tragicità: divengono

⁶⁵ *Politica e menzogna*. Pag. 196

⁶⁶ Invero, Arendt ammette il ricorso alla violenza qualora l'uomo venga offeso nei fondamenti più elementari della propria dignità.

⁶⁷ *Il pensiero politico di Hannah Arendt*. Pag. 116

individui *superflui*, in quanto “*la privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto*”⁶⁸.

Perdendo il sistema, gli apolidi diventano elementi *aneu logou*, privati del diritto di instaurare certi tipi di relazioni umane e di esprimere azioni politiche. Per la Arendt, la condizione di superfluità degli apolidi è data dall’esclusione dallo spazio pubblico e quindi dall’impossibilità di essere visti e di poter vedere l’altro, di essere riconosciuti e riconoscersi come membri di una comunità, di essere privati dell’uguaglianza e della libertà.

Per la cultura greca, colui al quale era precluso l’accesso alla vita pubblica, non poteva essere visto, come nel caso dei barbari o degli schiavi, non poteva essere considerato pienamente umano. Per Hannah Arendt questa è anche la condizione degli apolidi che, costretti a vivere fuori dal sistema, vengono ridotti a nient’altro che rappresentanti di una nuda esistenza dell’*essere-null’altro-che-uomo*, privati dell’azione comune e del significato. Perdere la propria posizione nel sistema equivale quindi, nelle teorie arendtiane, a perdere l’umanità.

“[...] poiché soltanto i selvaggi non hanno più nulla da esibire all’infuori del minimo dell’origine umana, gli apolidi si aggrappano disperatamente alla loro nazionalità, che li distingue da quelli, pur non assicurandogli più né protezione né diritti.”⁶⁹

La *politeia* presuppone l’appartenenza attraverso, l’azione politica, ad un sistema. L’individuo (o elemento) per essere protetto dal sistema, deve essere riconosciuto da esso attraverso l’integrazione delle differenze in un processo organizzativo e costitutivo paritario. L’uguaglianza e la parità non presuppongono ovviamente l’identità. Hannah Arendt, infatti, sostiene che non è possibile nascere uguali, “*ma si diventa eguali come membri di un gruppo in virtù della decisione di garantirsi reciprocamente eguali diritti*”⁷⁰. Così, la situazione storica del primo dopoguerra appare per la Arendt “*un invito all’omicidio, in quanto, la morte di uomini esclusi da ogni rapporto di natura giuridica, sociale e politica, rimane priva di qualsiasi conseguenza per i sopravvivenenti*”⁷¹.

La critica arendtiana, alla società moderna, risulta essere la scomparsa graduale della sfera pubblica, sostituita via via dalla sfera sociale, un’area, quest’ultima, compresa tra la vita pubblica e quella privata, relativamente nuova, che trova piena espressione nello Stato nazionale. Questo spazio ibrido, nient’altro è, per la Arendt, che un’estensione della sfera domestica (*oika*), con il conseguente invischiamento delle attività e dinamiche ad essa connesse, all’interno del dominio pubblico. Si avrà quindi una gestione della *faccenda collettiva* attraverso logiche familiari.

⁶⁸ Arendt, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Tr. It. *Le origini del totalitarismo*. Einaudi, Torino, 2009. Pag. 410

⁶⁹ Ivi. Pag. 415

⁷⁰ Ivi. Pag. 417

⁷¹ Ivi. Pag. 418

“La collettività di famiglie economicamente organizzate come facsimile di una famiglia superumana è ciò che chiamiamo società, e la sua forma politica di organizzazione è la nazione.⁷²”

La società, fin dall’inizio, viene definita come una comunità, all’interno della quale, la sfera economica, togliendo spazio alla politica, è portata alla visibilità della sfera pubblica, escludendo la possibilità dell’azione, similmente a ciò che avviene nella sfera domestica. L’azione viene assorbita da un potere amministrativo sempre più esteso, che limita le qualità del singolo (il sistema è meno della somma delle sue singole parti). Il sistema-società chiede ad ogni membro, individuo, parte, elemento una conformazione ad un certo tipo di comportamento, arrogandosi il diritto di stabilire regole e norme per *normalizzarne* la condotta e per designare come *anormale* chiunque sfugga alle categorie stabilite.

Arendt decreta che l’eguaglianza moderna si basa sul riconoscimento politico e giuridico del fatto che la società abbia l’ambito pubblico, appiattendosi al conformismo e al principio che “*il comportamento ha sostituito l’azione come modalità primaria di relazione fra gli uomini.*”⁷³

Come già detto, la critica arendtiana alla società di massa si concentra sulla mancanza di responsabilità politica dei singoli e sui pericoli di una delega dell’azione politica a pochi esperti. Tutti fattori, questi, alla base della società totalitaria e che conducono ad una pericolosa chiusura degli uomini nella loro sfera lavorativa e alla perdita della sfera pubblica.

La scelta della Arendt di rintracciare i fattori che in qualche misura si sono cristallizzati nell’evento totalitario, appare motivata e in conformità con sua visione politica: infatti, l’assunzione e la descrizione della storia come insieme di eventi sottoposti a leggi, oltre che la conseguente sottomissione alla coerenza che sottende il ragionamento logico, impossibile trovare nel reale, sottintende una eliminazione dello spazio per l’azione libera della scelta, prodotta da individui che comunicano tra di loro. Non vi sarebbero più esistenze, ma solo le eterne leggi dell’essere nel suo processo causale. La vicenda umana è il luogo dell’inatteso, delle conseguenze impreviste e non pianificabili, e la contingenza degli eventi è il prezzo che si deve pagare se si vuole mantenere la libertà, *l’abisso della libertà* dove il giudizio diventa la prassi della responsabilità.

3.2.5 Isomorfismi

⁷² Ivi. Pag. 22

⁷³ Ivi. Pag. 31

Tornando ora per un momento alle teorie cibernetiche dalle quali siamo partiti, in conclusione di questo paragrafo, dobbiamo ovviamente sottolineare che, all'interno delle teorie esposte, il tentativo di formalizzare e modellizzare fenomeni che avvengono a livelli e scale di grandezza differenti – come quello delle macchine e dell'essere umano – suggerisce, nella cibernetica di primo ordine, il considerare tali sistemi isomorfici. Non stiamo certamente ipotizzando che i fenomeni violenti possano seguire schemi puramente matematici ed essere controllati con comandi come può invece avvenire per le macchine. Con questa affermazione viene sottolineata solamente l'isomorfità - ovvero *l'avere la stessa forma* - e non vi è implicata nessuna idea di identità. L'isomorfismo riguarda qualche variabile o dimensione considerata per noi rilevante nello studio, in chiave sistemica, della violenza⁷⁴.

La modellizzazione è un'operazione che crea un ulteriore sistema isomorfico al sistema oggetto di studio per più semplice manipolabilità concettuale. Il modello non contiene affatto tutta l'informazione e le dinamiche che determinano la violenza, altrimenti otterremmo un'inutile replica in scala 1:1. Il modello, essendo stato creato da un osservatore, è per sua natura riduzionista, esclude cioè l'informazione che si ritiene non rilevante. In natura, ovviamente, i sistemi umani non procedono in questa maniera.

Al fine di comprendere quanto detto sulla modellizzazione, Ashby introduce la *legge della molteplicità necessaria* anche detta della *varietà necessaria* (Ashby 1956). Il matematico sostiene, con tale legge, che il modellizzatore di un sistema può compiere tale operazione solo nel momento in cui egli abbia sufficiente varietà interna per rappresentarlo, senza cioè cristallizzare il sistema in un'idea univoca e dogmatica. Per questo motivo, non possiamo che guardare alle modellizzazioni come semplici riduzioni della realtà, senza mai cadere nel tranello di “innamorarci del nostro modello” e non vederne più le differenze con il fenomeno osservato⁷⁵.

Lo stesso Wiener riguardo la possibilità di esportare i metodi della cibernetica nel campo delle scienze sociali avverte circa il rischio dell'errore di oggettivazione della stessa attraverso una pura descrizione logico-matematica:

“Siamo troppo in sintonia con gli oggetti della nostra ricerca per essere buoni ricercatori. In breve, le nostre ricerche nel campo delle scienze sociali, siano esse statistiche o dinamiche – e dovrebbero partecipare di entrambi questi aspetti – non potranno avere più di una minima percentuale di validità, né potranno mai fornirci di una quantità di informazione controllabile e significativa nemmeno lontanamente comparabile con quella che siamo abituati ad attenderci dalle scienze naturali. Non possiamo permetterci di trascurarle, ma

⁷⁴ Invero, le teorie della dipendenza dell'osservazione dall'osservatore verranno introdotte solo con l'avvento della seconda cibernetica.

⁷⁵ Un interessante pensiero riguardo a ciò può essere trovato anche nelle idee sistemiche di utilizzo della diagnosi in psicoterapia.

neppure di nutrire speranze esagerate nelle loro possibilità. Vi è molto da lasciare, ci piaccia o no, al metodo narrativo, non “scientifico”, dello storico di professione⁷⁶.”

Come utilizzare allora queste teorie sulla violenza, senza rischiare di ricadere in un riduzionismo cieco e assolutizzante?

Mutuando ancora Ashby, rispondiamo:

“[...] la cibernetica, di fronte a una data macchina particolare, non si domanda “come si comporterà individualmente, qui ed ora?” ma si chiede: “quali sono *tutti* i possibili modi di comportamenti di cui è capace?”⁷⁷”

Ed è quest’ultima domanda che a noi interessa nello studio dei fenomeni violenti.

4.3 Seconda cibernetica

Nei primi anni ’70 iniziò ad apparire evidente che la prima cibernetica non riusciva a rispondere in maniera sufficiente ad alcuni quesiti posti dalle scienze sociali e biologiche. In particolar modo, lo stesso Wiener nel testo *Introduzione alla cibernetica. L’uso umano degli esseri umani* (1970) sembrava dar voce ad un’angoscia di fondo: il rischio che la cibernetica di primo ordine, forse troppo “ingegneristica”, potesse essere scambiata per una definitiva resa dell’*homo sapiens* e dell’*homo faber* di fronte ad un estremo avanzamento del potere delle macchine, togliendo inoltre all’essere umano le prerogative creative di cui è caratterizzato.

Troviamo, in questo testo, un suggerimento morale dell’autore, padre della cibernetica, che avvisa circa lo “*sfruttamento grettamente egoistico*”⁷⁸ delle nuove opportunità tecnologiche, “*in un mondo in cui, agli uomini, debbono importare soprattutto le cose umane*”⁷⁹.

È bizzarro constatare che il padre della cibernetica, pioniere di quella rivoluzione epistemologica che ha parzialmente modificato le nostre categorie concettuali e di studio, abbia scritto un testo che sembra avere una *intentio* morale prima ancora che una base teoretica fondante una disciplina.

Effettivamente, l’opera di Wiener, si chiude con un monito dal sapore quasi apocalittico, sottolineando quando sia necessario e fondamentale imparare a gestire gli *artefatti tecnologici*

⁷⁶ Wiener, N. (1961), *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*. Literary Licensing. Pag. 124

⁷⁷ *Ivi*. Pag. 11

⁷⁸ *Ivi*. Pag. 16

⁷⁹ *Ibidem*.

demoniaci prima che prendano il sopravvento sull'essere umano, rischiando di dare vita a società e modelli di comunicazione iniqui. “*Il tempo stringe e l'ora della scelta fra il bene e il male è ormai imminente.*”⁸⁰

Riprendendo ora le differenze tra la prima e la seconda cibernetica, non possiamo far altro che constatare quanto la prima abbia un carattere più ingegneristico, al contrario della seconda, ispirata maggiormente alle scienze biologiche.

La seconda cibernetica sembra infatti più adatta agli studi dei fenomeni violenti, in quanto basa i propri principi su di una visione maggiormente complessa e dinamica degli esseri viventi. Mentre la prima cibernetica trovava il suo massimo interesse nell'osservazione dei feed-back negativi e nei processi omeostatici di conservazione dell'equilibrio, la nuova visione cibernetica trova maggior interesse nel campo dei feed-back positivi, ovvero nello studio dei *sistemi auto-organizzanti* e *morfogenetici*.

Von Foerster, ad esempio, evidenzia che mentre la cibernetica di primo ordine è la cibernetica dei sistemi osservati, la cibernetica di secondo ordine è la cibernetica dei sistemi osservanti. Quest'ultima, infatti, problematizza l'osservatore al pari dell'oggetto d'osservazione⁸¹.

Sicuramente, all'interno di questa trattazione, concetti quali retroazione positiva e negativa e circolarità, rimangono di primaria importanza per continuare ad analizzare i fenomeni legati alla violenza, ma per la natura stessa dei sistemi osservati che andremo a trattare, la cibernetica di secondo ordine è senza dubbio più indicata.

L'opera, già citata, di Heinz von Foerster *Observing Systems* (1981) è senza dubbio al pari dell'opera *Cybernetics* di Wiener: entrambi i testi sono da considerarsi, rispettivamente, come manifesto della seconda e della prima cibernetica.

Il concetto centrale dell'opera di von Foerster è l'*autorganizzazione*. Anche la cognizione viene vista dall'autore come conseguenza della capacità dei sistemi di autorganizzarsi. Attraverso un preciso studio von Foerster dimostra come ogni organo di senso dell'essere umano sia in realtà cieco di fronte alla qualità degli stimoli a cui è sensibile. L'organo risponde solamente attraverso la quantità di stimoli ricevuti secondo un determinato gradiente. Von Foerster deduce quindi che la natura fisica degli stimoli non viene codificata dall'attività nervosa. A questo punto, la domanda fondamentale sembra essere: “*how does our brain conjure up the tremendous variety of this colorful world as we experience it any moment while awake, and sometime in dreams while asleep?*”⁸².

⁸⁰ Ivi. Pag. 229

⁸¹ A questo proposito, si rivedano i concetti di Bateson citati prima rispetto al rapporto osservatore/osservazione.

⁸² Foerster, von H. (1981), *Observing Systems*. Intersystems Publications. Pag. 294

Von Foerster argomenta la risposta con riferimenti neurofisiologici, ipotizzando che i processi cognitivi possano essere considerati infiniti processi ricorsivi di computazione. La realtà, per l'autore, non è quindi a noi immediatamente accessibile.

“Objects and events are not primitive experiences. Objects and events are representations of relations. Since 'objects' and 'events' are not primary experiences and thus cannot claim to have absolute (objective) status, their interrelations, the 'environment' is a purely personal affair, whose constraints are anatomical or cultural factors.”⁸³

Mutuando von Foerster, possiamo quindi nuovamente affermare che la violenza, come evento del mondo, non può che essere considerata come esperienza relazionale al pari di tutti gli altri oggetti o fenomeni studiati. Non è possibile altresì trovarne una definizione assoluta ed inequivocabile. La violenza, direbbe von Foerster è *un affare meramente personale, i cui vincoli sono fattori anatomici o culturali*.

L'immagine che abbiamo della violenza è quindi una rappresentazione relazionale, sulla quale continuamente ritorniamo nel corso dei processi percettivi, fortemente influenzata dalla nostra struttura materiale e simbolica. Le proprietà che attribuiamo agli eventi violenti sono in realtà proprietà delle nostre rappresentazioni della violenza. Ogni informazione e qualità viene considerata da von Foerster come una relazione tra il sistema osservante e l'ambiente: esiste solo in funzione del sistema osservante stesso. Ancora una volta, possiamo affermare che la violenza non esiste di per sé, ma solo attraverso gli occhi di un sistema osservante e ad esso relazionata.

Von Foerster, introduce inoltre l'importantissimo concetto di *order from noise* (ordine dal rumore). Con ciò si intende sottolineare come i sistemi organizzati emergano da situazioni caotiche e nell'interazione con esse mantengono la propria integrità strutturale i sistemi auto-organizzanti. Questo concetto è di massima importanza nello studio di tutti i sistemi viventi, così come della violenza. Vedremo nel corso di questo capitolo le conseguenze epistemologiche, non banali, di queste posizioni.

3.3.1 Autopoiesi

La teoria dell'autopoiesi, in particolar modo rilevante nel nostro campo di studi per le sue implicazioni in ambito sociologico, appartiene sicuramente agli studi della cibernetica di secondo ordine.

⁸³ Ibidem.

Viene elaborata, negli anni '70, come teoria biologica nell'ambito della cognizione, dagli studiosi cileni Humberto Maturana e Francisco Varela. Lo stesso Maturana aveva già preso parte, negli anni '50, agli studi sulla retina della rana e alla costruzione della prima retina artificiale, in collaborazione con McCulloch e Pitts.

Proprio le osservazioni di questi autori, gettano le basi per l'avvento della bionica moderna e sono considerati passaggi fondamentali nel progresso della robotica.

Un assioma fondamentale, già esplicitato in precedenza, ma che è utile ribadire per affrontare le teorie degli autori in connessione alle tematiche della violenza, è che ogni cosa detta è detta da un osservatore ad un altro osservatore, sia pure egli stesso. Ogni essere vivente è un osservatore che possiede determinate caratteristiche di funzionamento, tra le quali la possibilità di creare distinzioni e differenze. Tali distinzioni vengono proposte ad una comunità di osservatori e, se la premessa è che qualsiasi cosa detta è detta da un osservatore ad un altro osservatore, non vi è nessuna possibilità di proporre una verità assoluta. L'obiettività, ricordiamolo, è qui messa tra parentesi e non possiamo in alcun modo trovare una definizione o una teoria della conoscenza assoluta che descriva la genesi della violenza. Le diverse teorie della violenza vengono modificate dall'accettazione di questa premessa.

In questa premessa è insito il presupposto che un individuo nasca, cresca e muoia in qualità di osservatore senza poter utilizzare altro che i propri sensi e la propria struttura per compiere distinzioni. La distinzione fondamentale che possiamo fare è proprio quella da cui partono Maturana e Varela per le proprie teorizzazioni, ovvero la differenza tra un essere vivente e la materia, inserendo a livello di organizzazione tale distinzione. Il particolare tipo di organizzazione dell'essere vivente viene chiamata *organizzazione autopoietica*.

Maturana e Varela, descrivono due caratteristiche fondamentali dei sistemi autopoietici: l'organizzazione e la struttura.

“Per organizzazione si intende l'insieme dei rapporti che devono esistere fra i componenti di un qualcosa perché questo possa essere considerato come appartenente ad una classe particolare.⁸⁴”

Nell'etimologia greca, la parola *organizzazione* significa *strumento*: essa starebbe dunque ad indicare la caratteristica più essenziale e distintiva di un qualunque sistema, cioè la partecipazione strumentale dei suoi componenti nella costituzione di un'unità.

È pertanto l'organizzazione di un sistema a definirne l'identità, le proprietà in quanto unità ed il contesto entro il quale va considerato come un tutto unico. Ma l'effettiva realizzazione delle proprietà

⁸⁴ Varela, F., Maturana, H. (1972), *De máquinas y seres vivos*, Tr. It. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Marsilio, Padova, 2001. Pag. 62

e delle relazioni definite da un'organizzazione si produce solo con la presenza di componenti nello spazio. Viene così definito il concetto di struttura, intesa come “[...] *l'insieme dei componenti e dei rapporti che, concretamente, costituiscono una unità particolare nella realizzazione della sua organizzazione.*”⁸⁵

Riferendoci al significato latino di *costruire*, possiamo notare come con *struttura* venga alla luce il lato concreto dell'esistenza di un'unità, lo spazio reale in cui essa si trova ed in cui può subire delle perturbazioni.

Una conseguenza di un siffatto modo di considerare un'unità, è che essa può cambiare struttura senza perdere l'identità, a condizione che sia mantenuta l'organizzazione. Questa risulta essere un'importante derivazione delle due definizioni precedenti:

“L'organizzazione di una macchina (o sistema) non specifica le proprietà dei componenti che realizzano la macchina come un sistema concreto, specifica solo le relazioni che questi devono generare per costituire la macchina o il sistema come unità. Perciò, l'organizzazione di una macchina è indipendente dalle proprietà dei suoi componenti che possono essere qualsiasi, e una data macchina può essere realizzata in molti modi diversi da molti tipi diversi di componenti. In altre parole, sebbene una data macchina può essere realizzata da molte strutture diverse, affinché essa costituisca una entità concreta in un dato spazio, i suoi effettivi componenti devono essere definiti in quello spazio, ed avere le proprietà che permettano loro di generare le relazioni che la definiscono.”⁸⁶

Una chiara esemplificazione del tutto ci è fornita dagli stessi autori:

“[...] per esempio, in un serbatoio l'organizzazione del sistema di regolazione del livello dell'acqua consiste nei rapporti fra un meccanismo capace di rilevare il livello dell'acqua e un altro meccanismo capace di interrompere il flusso d'entrata dell'acqua. Nel bagno di casa, tutto questo è realizzato con un sistema misto di plastica e metallo consistente in un galleggiante e in una valvola di flusso. Tale struttura specifica, tuttavia, potrebbe essere modificata sostituendo la plastica con il legno, senza alterare l'organizzazione che continuerebbe ad essere quella di un serbatoio.”⁸⁷

Un sistema vivente, cioè un'*unità autopoietica* o *macchina autopoietica*, viene così descritta dai due autori:

“Una macchina autopoietica è una macchina organizzata (definita come unità) come una rete di processi di produzione (trasformazione e distruzione) di componenti che produce i componenti che: 1) attraverso le loro interazioni e trasformazioni continuamente rigenerano e realizzano la rete di processi (relazioni) che li producono; 2) la costituiscono (la macchina) come unità concreta nello spazio nel quale essi (i componenti) esistono specificando il dominio topologico della sua realizzazione in quella rete. [...] Una macchina autopoietica continuamente genera e specifica la sua propria organizzazione mediante il suo operare come sistema di produzione dei suoi propri

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Varela, F., Maturana, H. (1984), *El árbol del conocimiento*, Tr. It. *L'albero della conoscenza*. Garzanti, Milano, 1999. Pag. 129-130

⁸⁷ Ivi. Pag. 62

componenti, e lo fa in un *turnover* senza fine di componenti in condizioni di continue perturbazioni e di compensazione di perturbazioni.⁸⁸”

Evidenziamo che, il termine *macchina* viene utilizzato dagli autori in un senso ben diverso dall’uso quotidiano, in accordo col senso che al termine viene dato nel linguaggio cibernetico. In questa definizione, così come nella definizione di sistema data da von Bertalanffy, troviamo degli elementi e delle relazioni. Tuttavia possiamo immediatamente cogliere la maggiore complessità di una unità autopoietica rispetto ad un sistema genericamente inteso. L’unità autopoietica viene infatti concepita come un sistema produttore di componenti semplici, i quali riproducono il sistema mediante le proprie relazioni. Ciò viene ulteriormente complicato dalla distinzione fra i tre tipi di produzione che si verificano in un sistema autopoietico:

1. La produzione di relazioni costitutive, ovvero relazioni che determinano la topologia dell’organizzazione autopoietica.
2. Produzione di relazioni di specificazioni, ovvero relazioni che determinano l’identità dei componenti dell’organizzazione autopoietica.
3. Produzione di relazioni d’ordine, ovvero relazioni che costituiscono la dinamica dell’organizzazione, determinando la concatenazione della produzione di relazioni di costituzione.

Appare allora evidente che un sistema autopoietico sia necessariamente dinamico e che questa caratteristica sia fondamentale per distinguere un essere vivente, le cui componenti e relazioni continuano a produrre componenti e relazioni, dalla materia non vivente, che non possiede questo tipo di organizzazione. Possiamo distinguere sistemi autopoietici di I ordine - i quali non possono essere separati in componenti (organismi unicellulari ad esempio) – sistemi autopoietici di II ordine - costituiti da aggregazioni organizzate di sistemi autopoietici del I ordine (l’essere umano ad esempio) - e sistemi autopoietici di III ordine – a loro volta costituiti dai precedenti (le società, gli Stati, ecc.).

Tutto ciò ci suggerisce una visione del mondo all’interno della quale i vari livelli dell’essere vivente, non solo vengono ricapitolati e contenuti l’uno nell’altro (da unità autopoietica minima ad unità via via più complesse), ma all’interno delle quali sono le relazioni stesse tra i vari componenti che creano e dirigono l’andamento e la produzione del sistema, nonché la propria auto-esistenza.

L’unità vivente, così definita, è anche portatrice di una fondamentale caratteristica di autonomia. L’autonomia, comprovata anche da una grande quantità di dati empirici sul funzionamento cellulare e sulla sua biochimica, è definita come la capacità di un sistema di stabilire le proprie leggi, le proprie

⁸⁸ Ivi. Pag.131

specificità volte al mantenimento del suo basilare carattere autopoietico. Ciò si oppone evidentemente alla cibernetica di primo ordine, all'interno della quale l'autonomia veniva descritta come chiusura ed isolamento rispetto all'ambiente.

Il concetto di autonomia deriva, quindi, direttamente da quello di autopoiesi, in quanto costante fondamentale di tutti gli esseri viventi; da esso deriva anche il concetto simile di chiusura organizzativa, ad indicare che qualsiasi cambiamento di stato del sistema in questione, (seppur in risposta ad un evento esterno, inteso come evento d'innescò), sia determinato solamente dalla struttura e dall'organizzazione del sistema stesso. Questo ci suggerisce che non vi è quindi violenza che non sia già compresa nella struttura e nell'organizzazione di un sistema: le ipotesi di una violenza portata "dallo straniero" all'interno di una società altrimenti pacifica, secondo le teorie di Maturana e Varela, non possono sussistere. Invero, può esistere un cambiamento strutturale di una unità, nell'invarianza dell'organizzazione, dovuta ad uno stimolo ambientale, ma questa deve comunque essere *accettata* ed inserita nella struttura organizzativa come elemento facente parte della struttura stessa.

Se prendiamo ora in considerazione il caso di due o più unità vicine nel loro ambiente di interazione, è evidente che questa situazione potrà essere osservata dal punto di vista dell'una e dell'altra unità, e apparirà simmetrica: ognuno degli organismi sarà, per l'altro (o gli altri, se sono più di uno) solamente una fonte in più di interazioni, indistinguibili da quelle provenienti dall'ambiente.

Ma quando le interazioni fra due o più unità autopoietiche acquisiscono un carattere ricorrente o molto stabile le medesime unità si troveranno accoppiate nella loro ontogenesi. Il risultato sarà *"una storia di mutui cambiamenti strutturali concordanti finché non si disintegreranno: ci sarà cioè accoppiamento strutturale"*⁸⁹.

L'accoppiamento strutturale comprende infatti tutte le dimensioni delle interazioni tra gli organismi che generano stabilmente delle unità più complesse. Esso pertanto diviene la stessa condizione di esistenza dell'unità all'interno dell'ambiente.

Ma la nascita di unità complesse (ossia di unità singole in stabile e continuo accoppiamento strutturale) produce una fenomenologia peculiare degli organismi stessi che le costituiscono. Queste unità di secondo ordine avranno un accoppiamento strutturale e una ontogenesi adeguata alla loro struttura di unità composte: in altre parole, i cambiamenti di struttura cui va incontro ogni singolo organismo saranno necessariamente subordinati all'unità superiore che vanno a implementare, quindi complementari fra loro e condizionati dall'organizzazione dell'unità complessa. A sua volta,

⁸⁹ Ivi. Pag. 80

l'ontogenesi dell'unità complessa sarà determinata dal dominio delle interazioni che esso presenterà come unità totale, e non dalle interazioni individuali degli organismi che lo compongono.

Va da sé che uno degli accoppiamenti strutturali fondamentali è quello tra l'essere vivente e l'ambiente. Fra di essi si realizza anche una congruenza strutturale necessaria, pena la scomparsa dell'unità. Questa congruenza va intesa come una commensurabilità e compatibilità che noi osservatori vediamo, fra la struttura dell'ambiente e quella dell'unità, quando tra di essi non vi è alcuna interazione distruttiva. In quest'ottica, *“i cambiamenti prodotti dall'interazione fra essere vivente ed ambiente sono innescati dall'agente perturbante e determinati dalla struttura del perturbato. Lo stesso vale per l'ambiente, per cui l'essere vivente è una fonte di perturbazioni e non di istruzioni.”*⁹⁰

L'accoppiamento strutturale tra un organismo ed il suo ambiente ci conduce al concetto più specifico di adattamento: esso si riferisce all'insieme dei cambiamenti di stato che permettono il mantenimento dell'organizzazione interna. Di fronte ad un'interazione distruttiva, invece, un organismo perde il suo carattere di unità; ciò che ha luogo è, conseguentemente, una perdita dell'adattamento.

Anche l'ontogenesi può essere ridefinita utilizzando questi concetti: essa appare dunque come una deriva del cambiamento strutturale con invarianza dell'organizzazione, e quindi con conservazione dell'adattamento. *Deriva* in quanto stiamo parlando dal punto di vista dell'organismo: in quest'ottica l'ambiente riveste un ruolo di selettore dei cambiamenti strutturali, anche se potremo ribaltare la cosa dal punto di vista opposto, senza cadere in errore. Il concetto di deriva è bene esemplificato dagli autori:

“Immaginiamo di essere su una collina con la cima appuntita e far cadere, da tale cima, delle gocce d'acqua verso il basso e sempre nella stessa direzione, anche se, per la meccanica del lancio, ci potranno essere variazioni nell'inizio della caduta. Immaginiamo, infine, che le gocce d'acqua lascino sul terreno un'impronta che costituisce la traccia della loro discesa. Come è evidente, ripetendo il nostro esperimento molte volte, otterremo risultati leggermente diversi. [...] Questa figura può essere propriamente considerata come la rappresentazione delle molteplici derive naturali delle gocce d'acqua che cadono dalla collina, risultato dei differenti modi individuali di interagire con le irregolarità del terreno, con i venti e con tutto il resto.”⁹¹

La filogenesi, la storia della specie o della stirpe, è definita invece come la fenomenologia dei successivi adattamenti all'ambiente adottati dalle discendenze di un tipo di organismo. Ciò avviene, nel corso della sua storia, mediante il progressivo modificarsi della struttura nell'invarianza dell'organizzazione.

⁹⁰ Ivi. Pag. 90

⁹¹ Ivi. Pag. 93-94

In definitiva, nell'evoluzione non c'è mai progresso né ottimizzazione dell'uso dell'ambiente, ma solamente conservazione dell'adattamento e dell'autopoiesi.

Dunque, non sarà lecito parlare di “sopravvivenza del più adatto”, ma solo di “sopravvivenza dell'adatto”. I giudizi sull'efficienza appartengono esclusivamente al dominio di descrizioni che l'osservatore fa e non si tratta di un'ottimizzazione di un qualche criterio estraneo alla semplice sopravvivenza.

Ci troviamo d'innanzi ad un passaggio fondamentale nello studio della violenza. Mutuando Maturana e Varela, possiamo sostenere che le società umane sono unità autopoietiche. Essi affermano infatti che *“ogni stabilizzazione biologica delle strutture degli organismi interagenti che risulta nella ripetizione delle loro interazioni, può generare un sistema sociale.”*⁹²

Conseguentemente, *“crescere come membro di una società consiste nel diventare strutturalmente accoppiato ad essa; l'essere strutturalmente accoppiato a una società consiste nell'avere le strutture che conducono alla conferma comportamentale della società”*⁹³.

Questo significa che la struttura sociale si configura, in un processo ricorsivo, come un prodotto delle interazioni delle sue componenti semplici, ed essa agisce al tempo medesimo come un selettore delle interazioni dei suoi componenti, producendo sé stessa attraverso le reti di produzione delle proprie componenti. Al contempo, scarta o identifica come devianti, violenti, minacciosi per la propria omeostasi tutti quegli stimoli o quelle diverse unità autopoietiche che non si conformano alla propria struttura, ovvero che non sono in grado di produrre con essa un accoppiamento strutturale.

In questo modo, un sistema autopoietico è in grado di percepire informazioni appartenenti solamente all'ambiente (o ad altri sistemi autopoietici) secondo la propria struttura ed organizzazione: in tale situazione è il sistema che crea, inventa e costruisce una realtà che continua ad esistere esclusivamente fintanto che esso sopravvive. Allo stesso tempo, tale sistema autopoietico selezionerà solo ciò che è *strutturalmente ammesso*. Ancora una volta, possiamo sostenere che la violenza può essere percepita solamente nel momento in cui la struttura di un sistema permetta di compiere tale operazione. Ciò pone quindi la violenza all'interno del campo della soggettività, sia essa individuale o culturale, suggerendo che talune azioni, considerate violente da alcuni sistemi, possono non solo non essere violente per altri, ma neppure percepite in quanto ricadenti in zone cieche, ovvero in cui la struttura organizzativa dell'unità autopoietica non è in grado di darne visibilità⁹⁴. Affinché avvenga un accoppiamento strutturale e che quindi tra sistemi vi sia non solo *visibilità* ma anche interazione, occorre che gli elementi dell'uno possano essere integrati nella struttura organizzativa dell'altro.

⁹² Ivi. Pag. 40

⁹³ Ivi. Pag. 42

⁹⁴ Si veda a tal proposito l'esempio del punto cieco dell'occhio, contenuto nel testo *L'albero della conoscenza* di Maturana e Varela.

Ricapitolando, nello schema sottostante viene rappresentato un sistema autopoietico di I ordine e un medium in accoppiamento strutturale (Figura 2).

Come si può evincere dallo schema, non solo l'organismo autopoietico, nel suo accoppiamento strutturale con l'ambiente, viene costantemente modificato da esso, ma anche l'ambiente, modificherà in maniera continuativa l'organismo autopoietico.

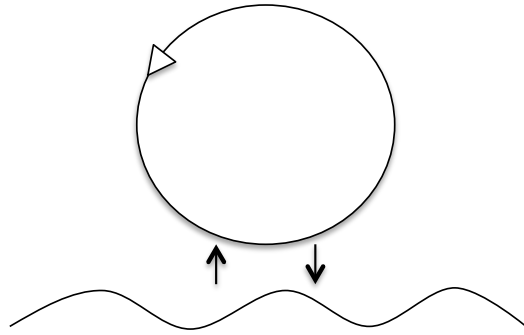


Figura 2: Sistema autopoietico di I ordine e medium in accoppiamento strutturale

Il sistema autopoietico, dunque, modifica e seleziona l'ambiente che lo modificherà e selezionerà. Ci troviamo nuovamente dinnanzi ad una logica circolare.

Ricordando che, l'ambiente, medium o contesto che dir si voglia, non comprende solamente la parte naturale e geografica, ma viene in questa sede visto come l'insieme di questa parte e degli organismi autopoietici che lo abitano possiamo concludere che, nel caso della violenza, sia gli organismi autopoietici che il medium selezioneranno vicendevolmente quali pratiche e comportamenti possano essere espressi o agiti all'interno di una determinata situazione di accoppiamento strutturale.

Ad esempio, nel testo di Jared Diamond *Il mondo fino a ieri* (2012), ci viene ricordato come i piccoli bambini guineiani di Gasten vengano puniti severamente in maniera molto dura dagli adulti, mentre per i bambini svedesi, inglesi o tedeschi questo tipo di punizioni è ormai in disuso e sentito, dalla società, come assurdo e violento.

“Fra le popolazioni dedite all'agricoltura l'estremo più punitivo è rappresentato dai pastori, a cui la disattenzione di un piccolo guardiano può costare la perdita del bestiame prezioso.⁹⁵”

Più avanti nel testo, Diamond sottolinea inoltre come, all'interno delle prime popolazioni, i bambini molto piccoli vengono lasciati giocare in maniera pericolosa o liberi di utilizzare coltelli e

⁹⁵ Ivi Pag. 195

altri strumenti da taglio. Situazione, quest'ultima, che in Svezia condurrebbe i genitori davanti ad un giudice, accusati di incuria e abbandono di minore.

“Notammo che alle spalle dell'uomo che stavamo intervistando, sedeva un bambino di circa due anni, che si trastullava con un affilato coltello da cucina lungo una ventina di centimetri. Lo agitava nell'aria e spesso la lama gli arrivava vicino agli occhi, al petto, alle braccia e ad altre parti del corpo che sarebbe consigliabile non tagliare o bucare. Ma la cosa che più ci colpì fu che, quando gli scivolò di mano, la madre, che stava parlando con qualcun altro, lo raccolse senza interrompersi e glielo restituì.”⁹⁶

Diamond, invece, fornisce una spiegazione logica che può servire a chiarire come anche la violenza sia innestata all'interno dell'accoppiamento strutturale organismo-ambiente. L'autore sottolinea che le punizioni corporali sui bambini e le situazioni in cui questi vengono lasciati liberi di giocare in maniera pericolosa, sia presente soprattutto in tipi di società pastorizie che vivono in ambienti tipicamente ostili per l'uomo. In entrambi i casi, i bambini vengono educati alla sopravvivenza in tali ambienti in quanto, nello specifico del primo caso, un comportamento non adeguato del bambino potrebbe avere gravi ripercussioni sull'intera società, mentre nel secondo caso l'ambiente selezionerà i bambini più adatti alla sopravvivenza in tale contesto e viceversa la società garantirà questa sopravvivenza all'interno dell'ambiente esponendo i bambini ai rischi che potrebbero incontrare nel corso della loro vita. In entrambi gli esempi appare comunque evidente come sia l'ambiente che la società selezionino gli individui adatti e modifichino i loro comportamenti allo scopo della sopravvivenza non solo dell'individuo, ma dell'intera società in un determinato contesto. In questi casi la violenza sembra essere una condizione necessaria, ma non naturalmente percepita dalle popolazioni citate, al fine del mantenimento omeostatico dell'unità autopoietica.

Diamond cita numerosi altri casi, quali l'infanticidio da parte delle madri, l'allattamento, lo svezzamento, i tipi di contatto adulto-bambino, oltre che la gestione degli individui anziani. Non stiamo certamente promuovendo un tipo di educazione infantile basata sulla violenza e le punizioni: gli esempi sopra citati servono a chiarire come la violenza possa sia fungere da garante per un determinato tipo di accoppiamento strutturale, sia essere generata da essa. Appare evidente che, in questi casi, non importa che si parta dall'individuo o dall'ambiente: l'uno seleziona l'altro che, a sua volta, da esso viene selezionato.

Si tratta quindi di un processo, dove la legge di causa-effetto scompare. Nel corso del tempo avviene un adattamento reciproco e, fintanto che l'organismo autopoietico mantiene questo rapporto con il suo ambiente, continuerà ad esistere, nel momento in cui lo perderà, sarà destinato al collasso.

⁹⁶ Ivi. Pag. 192

Maturana e Varela inoltre suggeriscono che più alta è la somiglianza tra due organismi autopoietici, più è probabile che si stabilisca un rapporto di comunicazione. Il processo comunicativo che permette ai sistemi autopoietici di I ordine di integrarsi in sistemi autopoietici di II ordine viene chiamato dagli autori *accordo comportamentale*. Questo stabilisce quindi quali comportamenti, interazioni e forme comunicative possano essere ammesse nella società e quali invece siano da considerarsi violente o devianti rispetto alla propria organizzazione.

Nello specifico del nostro caso di studio, che posto quindi dare al comportamento violento all'interno di un'unità autopoietica?

Si tratta di risolvere, a quanto pare, il tanto intricato quanto antico problema del rapporto fra interno ed esterno. Innanzitutto gli autori danno delle prove sperimentali dei due aspetti del problema, fornendo esempi sia di un determinismo strutturale che agisce a scapito di un ambiente esterno⁹⁷, che di un determinismo ambientale che prevarica sulla stessa struttura dell'organismo⁹⁸.

In entrambi i casi si evince che, pur avendone i presupposti strutturali, la costituzione genetica e la fisiologia, un individuo può esser *selezionato* dall'ambiente e viceversa.

Numerosi sono i paradossi che possiamo qui citare. Soprattutto sembrerebbe che, in alcuni casi, la violenza possa essere generata proprio da un conflitto relazionale tra essere umano ed ambiente. Il filosofo di origine polacca Günther Anders, ad esempio, considera l'uomo del nostro tempo come *antiquato*, ovvero ancorato a schemi di pensiero *pretecnologico*, non in sintonia con l'epoca contemporanea. Citando Ian Morris, il quale divide l'evoluzione delle società umane in tre fasi, della caccia-raccolta, agricoltura e dei combustibili fossili, a seconda della modalità di recupero dell'energia per il proprio fabbisogno, gran parte dell'umanità è ancora cristallizzata in un tipo di pensiero tipico di Agraria - la società della fase agricola - in contrasto con la vita di Industria - la società dei combustibili fossili.

Completando Anders e Morris, dobbiamo anche dire che la nostra è un'età in cui si delinea la necessità di una nuova fase delle società umane, che non può essere che una fase in cui le società umane definiscono l'orizzonte di una società planetaria. Questa fase è l'età delle energie rinnovabili, in cui si impone un nuovo rapporto tra uomo e natura con la comprensione del circolo coevolutivo fra questi dove la natura è tutta dentro l'uomo e l'uomo è tutto dentro la natura.

⁹⁷ Ci si riferisce all'esperimento citato sull'agnellino che, sottratto alla madre per poche (ma cruciali) ore dopo la nascita, e subito dopo restituito, pur sviluppandosi in maniera apparentemente normale, una volta cresciuto presenta evidenti incapacità di "socializzazione" con gli altri agnellini, e rimane appartato e solitario. *Autopoiesi e cognizione*. Pag. 115-116.

⁹⁸ È evidente nel caso delle due bambine indù che, nel 1922, dopo esser state ritrovate in una famiglia di lupi dove avevano vissuto fin dalla loro nascita, si dimostrarono restie e contrarie a tornare alla normale esistenza umana, tanto che una delle due morì quasi subito di depressione, quasi si stesse operando una forzatura sulla loro natura. *Ibidem*. Pag. 117

Questa transizione è indispensabile forse per la stessa sopravvivenza umana, sicuramente per la sopravvivenza del benessere umano. Ciò acuisce la condizione liminale dell'essere umano che, in certo senso, è spaccato e proiettato tra il passato e il futuro. Come potrebbe una mente per molti versi arcaica generare valori inediti e contrastanti con le fasi recenti della storia umana? Il rischio dei nostri giorni è che questo conflitto interno alle possibilità umane porti alla paralisi. E, di fatto, nell'ultimo secolo gli esseri umani si sono rivelati impotenti dinanzi agli sviluppi di una tecnica lasciata a sé stessa, quasi che la questione fosse quella di adattarsi col tempo a valori trainanti esterni all'uomo invece di umanizzare la tecnica per aprire una nuova fase, che vada oltre Agraria e oltre Industria.

Il risultato degli ultimi decenni è stato l'asservimento a un'idea di razionalità tecnica che ha bonificato la multidimensionalità dei soggetti umani riducendoli a quantificazione, a separazione, a isolamenti. Peggio ancora, le relazioni umane si sono modellate su questa esasperata razionalizzazione. Le macchine non sono più semplici protesi per il lavoro dell'uomo e il rischio di diventare protesi delle macchine è molto concreto. Non abbiamo bisogno dell'incubo di una "rivolta delle macchine" perché si realizzi uno scenario in cui vengano comprese le grandi risorse evolutive della specie umana: il tempo e la diversità.

La fretta indebita e la standardizzazione, che oggi in Industria avanzata sembrano essere le uniche modalità di lavoro umano necessarie a sincronizzare macchine e individui, sono anti-evolutivi, rischiano di diminuire notevolmente il potenziale innovativo degli individui e delle collettività e soprattutto si scontrano continuamente con l'esigenza di qualità che è sempre stata legata all'idea delle produzioni umane, sin dai tempi più antichi.

Ne risulta un profondo senso di inadeguatezza degli esseri umani, chiamato da Anders *dislivello prometeico*, dovuto in buona parte al suo rifiuto di proporsi come soggetto attivo e propositivo nei confronti di un'alterità, la macchina, che in quanto tale è neutra di valore ma che rischia di diventare tirannica se viene lasciata a sé stessa nel controllo dei processi produttivi e organizzativi su cui si basano le società contemporanee. La continua burocratizzazione e parcellizzazione imposta da questo dominio unilaterale di una esasperata razionalizzazione, impedisce agli individui e alle collettività di seguire la fitta trama degli eventi del mondo, facendogli perdere il senso delle proprie azioni e la specifica responsabilità del proprio agire.

Il divario che si viene a creare da un lato tra produzione tecnica, dall'altro tra capacità immaginativa e di percezione degli esseri umani rende i nostri sentimenti dislocati rispetto alle nostre stesse azioni. Siamo diventati "analfabeti emotivi", incapaci di riconoscere le nostre e le altrui emozioni. Come abbiamo visto all'inizio di questo scritto, ogni giorno finanziari, burocrati e industriali delocalizzano la produzione, impongono regole al mercato e condizioni lavorative degradanti senza sentimenti rispetto a ciò che le loro azioni causano nella vita di individui e di

collettività vicini e lontani, dimenticando l'antica comprensione umana per cui nulla di umano può essere estraneo a sé stessi e per cui la campana suona per tutti. Ogni assenza di cura e di responsabilità nei confronti di ogni singola persona genera una drammatica retroazione verso l'assenza di cura e di responsabilità nei confronti dell'umanità tutta intera. Se ogni individuo è dispensabile, se il suo destino è indifferente, allora diventano dispensabili e dal destino indifferente anche coloro che generano o che sono intermediari in questo processo.

L'assenza di responsabilità è il drammatico esito del congelamento dei sentimenti. Anders afferma che l'inadeguatezza del nostro sentire non è un difetto fra i tanti, ma sicuramente il peggiore, dando luogo al rischio di reiterare, all'infinito, comportamenti distruttivi e disumanizzanti (come non pensare ancora al caso Eichmann che Hannah Arendt ha utilizzato per teorizzare la *banalità del male*).

Azzardando un'interpretazione del pensiero degli autori citati possiamo dire che la violenza moderna, l'egoismo predatorio e la distruttività sono forse un difetto della capacità di comprendere la natura stratificata del cambiamento, fatto sia di ciò che viene meno sia di ciò che emerge sia di ciò che rimane costante in un complesso intreccio che lo scienziato sistemico Eric Jantsch aveva chiamato a suo tempo *gliding evolution*, cioè l'evoluzione che slitta.

I molteplici ed eterogenei sistemi materiali e simbolici di cui si compone la nostra e le altrui società non solo hanno origini diverse, non solo sono collocate in tempi storici diversi, ma si modernizzano e si arcaizzano vicendevolmente in una complessa danza spazio-temporale che non ha termine ultimo, se non le armonie provvisorie che l'osservatore umano può dar loro, nella sua ricerca di senso. Parallelamente dobbiamo comprendere che noi stessi, dal *bios* alla *psiche*, siamo un sistema eterogeneo e policronico.

Il punto non è regredire a un solo tempo storico, ma di creare interazioni feconde tra tutti i tempi e gli spazi che ci costituiscono come individui, naturalmente quale riflesso della policronia sociale ed umana. La fine dell'idea di progresso naturale e garantito non deve trasformarsi nel suo opposto, ma far capire come gli esseri umani, nei confronti degli sviluppi tecnologici, hanno sempre delle possibilità di scelta: aprire delle linee coevolutive invece che altre, promuovere degli accoppiamenti strutturali fecondi invece che distruttivi.

Nonostante sia nata una nuova finanza in un sistema economico globalizzato, l'uomo si è affidato spesso alla pura tecnica come riferimento dell'economia, della produzione e della gestione dell'energia, facendo così emergere risposte vecchie per problemi nuovi.

Per far fronte ai propri limiti, alla propria carenza biologica che lo pone continuamente in crisi, l'essere umano da lungo tempo è costretto a ripensarsi di continuo. L'esistenza è un perenne adattamento creativo alla realtà mutevole. Artefice di questa quotidiana creazione non può essere l'uomo antiquato, ma quello capace di percepire gli effetti della realtà da lui stessa prodotta,

ascoltando come criterio di riferimento del suo agire personale, le esigenze e i sentimenti propri e altrui. È questo l'essere umano capace di creare l'umano.

È quindi il contesto che stimola comportamenti violenti nell'essere umano o sono gli esseri umani violenti che creano contesti di violenza?

Il modo di vedere oggi più popolare, sottolineano ancora Maturana e Varela, considera il sistema nervoso come uno “*strumento mediante il quale l'organismo ottiene le informazioni sull'ambiente che poi utilizza per costruire una rappresentazione del mondo che gli permette di scegliere un comportamento adatto per sopravvivere in esso.*”⁹⁹ Tale metafora risulta essere però errata. Infatti, il sistema nervoso, come parte di un organismo, opera con determinismo strutturale, e quindi la struttura dell'ambiente non può specificare i cambiamenti del sistema nervoso ma solo innescarli.

Dunque, anche se noi possiamo descrivere il comportamento dell'essere umano violento all'interno di un contesto, tali descrizioni non rispettano il funzionamento del suo sistema nervoso e hanno solo un carattere di utilità comunicativa per noi osservatori, non un valore esplicativo scientifico.

I due poli esplicativi che storicamente si contendono il ruolo di *verità ultima*, escludendosi a vicenda, sono così esposti dagli autori:

“Da un lato il rappresentazionismo ci preclude la possibilità di renderci conto di come funziona il sistema nervoso nella sua azione di momento in momento (da sistema determinato con chiusura operativa). [...] Dall'altro, la negazione dell'ambiente circostante, la supposizione che il sistema nervoso funzioni completamente nel vuoto per cui tutto vale e tutto è possibile ci conduce al solipsismo, la posizione dell'estrema solitudine conoscitiva, che non ci permette di spiegare come possa esistere una adeguatezza o una commensurabilità fra il funzionamento dell'organismo e il suo mondo.”¹⁰⁰

Per uscire dalla contraddizione, dobbiamo uscire dal piano dell'opposizione e cambiare la natura della domanda passando ad un contesto più ampio. Il tutto sta perciò nel mantenere una chiara contabilità logica.

Come osservatori, possiamo vedere un'unità in domini differenti, secondo le distinzioni che facciamo: essa può essere considerata nell'ottica del dominio del suo funzionamento strutturale e dei suoi stati interni; in questo caso, quindi, per la dinamica interna del sistema, l'ambiente o il contesto non esiste, è irrilevante. Ma l'unità può essere considerata anche nel dominio delle interazioni con il contesto, rendendo di conseguenza irrilevante la sua dinamica interna.

In realtà nessuno dei due possibili domini di descrizione è problematico in sé, ovvero né l'essere umano è violento, né il contesto lo è, ma sono necessari entrambi per soddisfare il nostro desiderio di

⁹⁹ Ivi. Pag. 120

¹⁰⁰ Ivi. Pag. 122

completa comprensione della violenza. È l'osservatore che, dal suo punto di vista esterno, li mette in relazione, come conferma l'esempio citato:

“Immaginiamo un soggetto che è vissuto per tutta la sua vita in un sottomarino e che, non essendone mai uscito, è perfettamente addestrato a guidarlo. Ora noi siamo sulla spiaggia e vediamo che il sottomarino si avvicina ed emerge dolcemente alla superficie; prendiamo la radio e diciamo al pilota che sta all'interno: 'congratulazioni, hai evitato gli scogli e sei emerso con grande eleganza; le manovre del sottomarino sono state perfette'. Il nostro pilota all'interno, però, è sconcertato: 'Cos'è questa storia di scogli e di emersione? Tutto quello che ho fatto è stato muovere leve e girare manopole e stabilire certe indicazioni fra indicatori in una sequenza preordinata in accordo con le mie abitudini. Io non ho effettuato alcuna manovra e tu mi parli di un sottomarino, per di più: mi sembra quasi una burla.¹⁰¹”

La dinamica di stati del sottomarino non comprende né spiagge né scogli né superficie, ma solo correlazioni fra indicatori entro certi limiti prefissati. Entità di quel tipo, così come spostamenti e cambiamenti di direzione nell'ambiente, sono valide solamente per un osservatore esterno che segnala un comportamento.

Quest'ultimo viene perciò definito come *“l'insieme dei cambiamenti di atteggiamento o di posizione di un essere vivente, che un osservatore descrive come movimenti o azioni in relazione a un ambiente determinato.”*¹⁰² Solo in tale maniera la contabilità logica è tenuta salda.

Esiste quindi una modificazione delle strutture che può essere di due tipi. Se avviene indipendentemente dalle peculiarità della storia di interazioni di un organismo, si dice che tali strutture sono determinate geneticamente, e che i comportamenti che esse rendono possibili sono istintivi (come ad esempio i casi citati prima rispetto all'aggressività animale verso membri esterni del gruppo). Se le strutture sono invece ontogenetiche, legate ad una particolare storia di interazioni, si dice che i comportamenti sono appresi (come nel caso della violenza).

Alla luce di queste definizioni, con Maturana e Varela giungiamo alla conclusione che ogni azione risulta essere una vera e propria forma di conoscenza, attuata *“mediante correlazioni senso effetttrici, nei domini di accoppiamento strutturale in cui si trova un organismo”*¹⁰³.

In questa visione, l'azione dell'organismo, anche nel caso della violenza, risulta essere inserita nel dominio delle interazioni con l'ambiente che permettono il mantenimento in vita dell'organismo stesso.^{[L]_{SEP}}

Si può parlare di adattamento ogni volta che si osserva un comportamento efficace (o adeguato) in un contesto preciso, cioè in un dominio definito *“con una domanda (esplicita o implicita) che*

¹⁰¹ Ivi. Pag. 124

¹⁰² Ivi. Pag. 125

¹⁰³ Ivi. Pag. 147

*formuliamo in quanto osservatori*¹⁰⁴. Ne consegue che non esiste azione violenta decontestualizzata, delocalizzata. Lo stesso fatto di vivere, è descrivibile come un processo di adattamento nell'ambito dell'esistenza.

Se l'organismo si trova vicino ad altri organismi, in maniera analoga a quanto visto per gli accoppiamenti di secondo ordine si creerà un nuovo tipo di fenomenologia, definita come un accoppiamento di terzo ordine. Anche in questo caso la dinamica delle interazioni tra gli organismi avverrà in chiusura operativa, ossia sarà funzionale al mantenimento delle singole individualità: l'esempio più clamoroso di ciò è quello degli organismi a riproduzione sessuata. In essi l'accoppiamento ha la funzione primaria di salvaguardare la continuità della discendenza. Va da sé che possiamo allora trovare violenza, tra individui entro i quali questo accoppiamento strutturale non risulta efficace.

I fenomeni sociali sono definiti come i fenomeni associati alla costituzione di unità di terzo ordine: ogni volta che si è in presenza di un fenomeno sociale si ha un accoppiamento strutturale fra individui che, dal nostro punto di vista di osservatori, possiamo descrivere come un comportamento di coordinazione reciproca fra essi. Queste unità di terzo ordine tendono ovviamente a mantenere, ad ogni costo, la loro chiusura organizzativa, in virtù del fatto che perderla significherebbe correre il rischio del collasso. Unità autopoietiche non affini strutturalmente verranno allora viste come distruttive e pericolose.

Lo strumento che, all'interno delle società, garantisce l'accoppiamento strutturale è la comunicazione¹⁰⁵, in un coordinamento comportamentale fra organismi diversi, che può avere sia carattere istintivo (filogenetico) che acquisito (ontogenetico). È messa qui in discussione un'altra nota metafora: quella che intende la comunicazione come un qualcosa che si genera in un punto, viene fatto passare attraverso un condotto (canale) e raggiunge un'altra estremità (ricevente). Questa visione è pertanto fondamentalmente falsa, poiché suppone un'unità non determinata strutturalmente in cui le interazioni sono istruttive, in cui vi è una *trasmissione di informazione*.

Legata alla comunicazione è il fenomeno dell'imitazione¹⁰⁶, una caratteristica molto importante e peculiare dei vertebrati: l'atteggiamento imitativo che avviene naturalmente fra individui diversi, permette che certe modalità di interazione vadano al di là dell'ontogenesi di un individuo, per mantenersi più o meno invariate attraverso le generazioni successive. In tal modo è possibile definire il comportamento culturale come *“la stabilità transgenerazionale di configurazioni comportamentali acquisite ontogeneticamente nella dinamica di comunicazioni di un ambiente sociale*^{107”}.

¹⁰⁴ Ivi. Pag. 153

¹⁰⁵ Verrà specificato più avanti con Luhmann l'importanza di questo concetto.

¹⁰⁶ Si veda più avanti la mimesi girardiana.

¹⁰⁷ Ivi. Pag. 170

Si è detto sopra che gli accoppiamenti comportamentali di terzo tipo sono in primo luogo volti ai fini della riproduzione e dell'allevamento della prole; tuttavia, essi possono avere anche un'altra funzione. Il caso classico e più notevole di accoppiamento stretto, al punto di includere tutta l'ontogenesi degli organismi partecipanti, e non solo il loro periodo riproduttivo, è quello degli insetti sociali (formiche, termiti, vespe e api). Il meccanismo di accoppiamento è quello dello scambio di sostanze ed è, quindi, un accoppiamento chimico (trofallassi). Offrendosi reciprocamente il contenuto gastrico ogni volta che si incontrano, questi insetti stabiliscono un flusso continuo di secrezioni tra i membri di una colonia.

La trofallassi, secondo gli autori, ci conduce agevolmente, per analogia, a definire quello che è il dominio, il luogo costitutivo e peculiare dell'essere umano: il linguaggio. Ed è in questo ambito che la violenza trova i suoi nascondigli. Infatti, l'accoppiamento strutturale dei sistemi umani avviene all'interno dei domini linguistici, intesi come l'insieme di tutti i comportamenti linguistici di un organismo:

“[...] se l'esistenza di un organismo dipende dalla stabilità operativa dei suoi componenti, l'esistenza di un sistema sociale umano dipende dalla plasticità operativa (comportamentale) dei componenti, componenti che esistono come accoppiati strutturalmente in domini linguistici.¹⁰⁸”

Il linguaggio, come l'interazione chimica tra gli insetti che ne regola la coesione sociale, è una sorta di trofallassi sociale dell'umano, che ci fa esistere in un mondo di intense interazioni ricorsive sempre aperto. E in esso, per le caratteristiche uniche che detiene, sorge anche un fenomeno nuovo: la nostra mente, la nostra coscienza, il frutto della continua coerenza operativa del nostro essere.

Nella vita ordinaria di tutti i giorni, vi sono dei momenti in cui possiamo accorgerci di questo stato di cose e l'azione violenta è una lente di ingrandimento su ciò:

“È solamente quando il nostro accoppiamento strutturale fallisce in qualche dimensione della nostra esistenza che ci rendiamo conto, se riflettiamo, fino a qual punto la trama delle nostre coordinazioni comportamentali nella manipolazione del nostro mondo e la comunicazione siano inscindibili dalla nostra esperienza. [...] Realizziamo questo tipo di accoppiamento nella nostra ontogenesi da così tanto tempo che questa ci sembra semplice e diretta. In realtà, la vita ordinaria, la vita di tutti i giorni, è una filigrana di specificità nella coordinazione comportamentale.¹⁰⁹”

Il linguaggio è costituito da parole che in realtà nascondono le coordinazioni comportamentali, che le costituiscono all'interno di un dominio comportamentale.^[11]_{SEP}

Allo stesso modo, la tradizione è, contemporaneamente, oltre che un modo di vedere e agire, anche un modo di nascondere. Basandosi su ciò che una storia strutturale ha accumulato come ovvio,

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ivi. Pag. 200

come regolare, la tradizione non permette la riflessione, riflessione che sarà possibile solo scontrandosi con ciò che perturba la regolarità, con ciò che la dilania, con il dirompere di un fenomeno improvviso e violento.

Riassumendo, possiamo sostenere che, grazie alle teorie degli autori citati, siamo giunti ad una nuova concezione del cambiamento all'interno del sistema. Il cambiamento, infatti, non può più essere visto come semplice risposta ad un ambiente o ad un contesto ma, al contrario, è il sistema a selezionare gli stimoli provenienti dall'ambiente in modo da conservare la propria identità e determinare la direzione dei cambiamenti strutturali. Ciò che cambia radicalmente è quindi il modo di considerare il ruolo delle influenze di un ambiente violento o ostile sul sistema, pensate non più come input dell'adattamento ma come perturbazioni indipendenti dall'organizzazione del sistema: esse possono innescare, ma non determinare, il corso delle dinamiche violente. Cambia in questo modo anche il modo di intendere le interazioni fra due o più sistemi (individui o società): due o più sistemi che interagiscono nel corso della loro ontogenesi provocano una serie di perturbazioni che innescano, ma non determinano, reciprocamente dei cambiamenti strutturali o dei conflitti. Quando sono in tale situazione conflittuale, due sistemi si trovano in *accoppiamento strutturale*: anche reciproca violenza, cioè, viene vista come compatibilità dinamica, o coevoluzione, attraverso la conservazione della chiusura organizzativa (identità) dei sistemi in interazione.

Il concetto di *accoppiamento strutturale* introduce un nuovo modo di concepire la realtà, essendo i rapporti tra gli organismi non più entità isolate e indipendenti, ma sistemi interrelati e interdipendenti.

Concludiamo il paragrafo con una considerazione quanto mai attuale rispetto a ciò che abbiamo finora detto sulla violenza. Una conclusione a cui Maturana e Varela giungono, promuovendo per il futuro una riflessione sull'essere umano e dell'essere umano all'interno di un obbligo morale scientifico, accademico (ma anche sociale e personale): il ricordarsi sempre che quella della certezza è una tentazione cui non bisogna indulgere, che il mondo che ciascuno di noi vede non è il mondo ma solo un mondo con cui veniamo a contatto assieme ad altri:

“[...] farsi veramente carico della struttura biologica e sociale dell'essere umano [...] ..ammettere che il nostro punto di vista è il risultato di un accoppiamento strutturale in un dominio di esperienza valido tanto quanto quelli del nostro interlocutore, anche se il suo ci appare meno desiderabile. [...] guardare l'altro come uno uguale a noi, in un atto che generalmente chiamiamo di amore¹¹⁰”.

¹¹⁰ Ivi. Pag. 207

3.3.2 Doppia contingenza

Ciò diventa più evidente nelle proposte teoriche elaborate negli anni '80 da Niklas Luhmann. L'autore astrae il concetto di autopoiesi dalle sue connotazioni biologiche e lo utilizza in connessione con l'idea di chiusura autoreferenziale, di autoriproduzione degli elementi e dell'unità del sistema, al fine di individuare diverse classi di sistemi all'interno delle quali l'autopoiesi lavora con modalità differenti. Così sistemi viventi, sistemi culturali, sistemi sociali, sistemi individuali possono essere definiti come sistemi autopoietici che si distinguono tra loro per la specifica forma in cui si realizza la rispettiva autopoiesi.

Per Luhmann non l'azione, ma la comunicazione è l'operazione autopoietica di base dei sistemi sociali. A seconda del tipo particolare di operazione comunicativa, i sistemi sociali possono essere distinti in società, organizzazioni ed interazioni. La società è il sistema di maggior complessità che comprende tutte le comunicazioni. Mutuando Luhmann, quindi, solo all'interno dei processi comunicativi potranno essere individuate le dinamiche violente, in quanto è con tali processi che le società si autoriproducono e mantengono altresì la propria chiusura organizzativa, ovvero impongono i propri confini e determinano cioè quali elementi possano far parte della propria rete di relazioni e quali invece siano da considerarsi esterni.

Luhmann considera quindi l'autopoiesi come una forma molto generale di autoriproduzione, che opera attraverso la comunicazione.

I sistemi autopoietici sono, per l'autore, più che sistemi che si auto-organizzano: non producono e cambiano soltanto le loro strutture ma, aspetto questo decisivo per le sue conseguenze a livello di dinamiche violente, producono anche gli *elementi* stessi di cui sono composti. Il sistema, in questo modo, è pienamente sovrano nel determinare identità, differenze, azioni (comprese quelle violente): neppure se lo volesse potrebbe importarle dall'esterno e proprio il riconoscimento di tali identità, differenze ed azioni può portare a dinamiche violente.

A questo proposito è bene chiarire subito un'altra conseguenza fondamentale a livello dei componenti di base. Gli elementi poggiano certamente su certi presupposti, su più bassi livelli di realtà e, in quanto tali, sono anch'essi dei fenomeni emergenti. In quanto componenti ultimi del sistema, che il sistema stesso produce ricorsivamente, essi sono però indivisibili perché è proprio nel loro carattere di unità semplici che sono prodotti. Anche le loro proprietà emergenti, come ad esempio quelle violente, sono dunque prodotte dal sistema che li riproduce. Individui e relazioni, pur essendo distinguibili, sono perciò inseparabili dal sistema il quale, proprio per questo, esiste come unità complessiva.

Luhmann evidenzia, inoltre, come del resto fanno Maturana e Varela, la distinzione tra ambiente e sistema sociale, e come questa differenza venga condotta mediante attribuzioni di senso operate dal sistema stesso. In questo senso, le relazioni tra le componenti del sistema rivestono un ruolo di mantenimento dell'equilibrio omeostatico con l'ambiente circostante. Il concetto che propone a questo proposito è quello di *equivalenza funzionale*, intesa come determinazione di classi di fenomeni in grado di far convergere il sistema verso i medesimi stati di equilibrio in maniera indipendente l'uno dall'altro. Il mondo diviene, in questa prospettiva, un fluire di infinita complessità, mentre l'ambiente è l'insieme delle possibilità operative date a un sistema. L'ambiente risulta essere comunque più complesso del sistema: per potersi efficacemente rapportare ad esso, il sistema deve essere in grado di rappresentare parte della complessità ambientale, attraverso un'operazione di riduzione della complessità.

Ricordiamo che, per Luhmann, i sistemi umani sono ontologicamente determinati nella comunicazione, pertanto l'individuo, il portatore di coscienza, è rispetto ad essi un presupposto, anche se il senso in funzione del quale viene definito il sistema è originato tanto dal sistema psichico quanto da quello sociale.

Luhmann non prende come elemento costitutivo del sistema l'individuo, bensì l'atto comunicativo – identificato come tale in base ad una attribuzione di senso operata da un sistema psichico.

Luhmann, identificando le dimensioni costitutive dell'ambiente, ovvero temporale, materiale e simbolica, suggerisce che, attraverso queste dimensioni, il sistema opera una riduzione della complessità. Osserviamo come la riduzione della complessità ambientale avviene mediante l'incremento della complessità sistemica: aumentando la complessità del sistema, aumenta il numero di stati possibili che esso è in grado di rappresentare, e quindi migliora la sua capacità di rispondere alle influenze perturbative. In questo modo, possiamo ipotizzare che, proprio l'aumento di complessità dei sistemi umani e le loro capacità, via via più complesse e diversificate, possono essere alla base di ciò che Norbert Elias ha chiamato processo di civilizzazione, ovvero del declino della violenza.

I sistemi umani sono per Luhmann sistemi aperti, ma autopoieticamente chiusi nel senso che gli elementi ambientali non entrano a far parte delle reti di produzione di elementi e relazioni di elementi interni al sistema. I meccanismi di selezione della comunicazione messi in atto dai sistemi sociali sono articolati in informazione, enunciazione e comprensione. Dato che, come abbiamo visto, le componenti semplici dei sistemi sociali per Luhmann non sono gli attori sociali ma gli atti comunicativi, siamo in una situazione di chiusura comunicativa del sistema rispetto all'ambiente in quanto la comunicazione che definisce il sistema sociale come unità autopoietica è necessariamente

interna ad esso, anche quando riferita a qualcosa ad esso esterno. Come visto, l'attribuzione di senso che identifica la natura comunicativa degli atti che definiscono il sistema sociale come unità autopoietica viene operata necessariamente da un osservatore, il cui ruolo non può che essere problematico, in quanto egli al tempo stesso definisce la natura comunicativa degli atti attribuendo loro un senso, ed è definito come soggetto sulla base delle altrui attribuzioni di senso. L'osservazione stessa è un'operazione, a livello del sistema psichico, che presuppone la natura autopoietica dell'osservatore. L'osservatore di un dato sistema può identificare la natura del sistema stesso in quanto capace di cogliere e attribuire la natura comunicativa di una serie di comunicazioni; ma lo stesso atto osservativo include il sistema nel mondo concettuale dell'osservatore, a livello del quale viene definito come ente autopoietico, ponendolo di fronte alla paradossale possibilità della propria auto-inclusione nel sistema osservato.

È evidente come non solo l'ordine sociale, ma anche la sussistenza di un qualsiasi sistema umano, nel contesto di una simile teorizzazione, possano essere concepiti solo come precari processi continuamente sottoposti a influenze perturbative e al rischio di dissoluzione per la natura ricorsiva delle interazioni che li definiscono.

Ricapitolando, la comunicazione è l'elemento di base dei sistemi sociali, più precisamente è la loro operazione più elementare. Le comunicazioni producono e riproducono ricorsivamente le comunicazioni che producono il sistema. Di conseguenza, non possono esistere comunicazioni fuori del sistema e le comunicazioni non sono, ovviamente, né pensieri violenti, né azioni violente, né tanto meno dinamiche violente. Una lunga tradizione considera la comunicazione un tipo di azione riferita ad un soggetto, che ne è l'attore. Tuttavia, al livello dell'osservazione della comunicazione possiamo notare come essa dipenda dal modo di osservare, cioè dal tipo di teoria o di concezione con cui la comunicazione è osservata.

In autori come Habermas o Austin, vi devono essere almeno due soggetti che prendono parte alla comunicazione, un emittente e un ricevente, e da questo consegue che il concetto di comunicazione si presenta come una dualità.

L'unità della comunicazione si può perciò costituire soltanto attraverso una sorta di *in-fra* i due soggetti, e si presenta, a seconda dei casi, come consenso, convergenza, intersoggettività o trasferimento d'informazione. Ma può realmente il senso inteso dall'uno essere lo stesso identico senso inteso dall'altro, sia che questo intendere venga colto come effettivo oppure come intersoggettività? La risposta di Luhmann è negativa, non ci può essere alcun trasferimento d'informazione, come peraltro è implicitamente mostrato dalla linguistica stessa, quando evidenzia l'incertezza sistematica che governa il processo di significazione e la correlata problematica dell'interpretazione.

Al posto di una tale dualità, la cui unità dovrebbe essere realizzata dalla comunicazione tramite un'unione o un trasferimento dell'informazione tra i soggetti partecipanti, la teoria autopoietica afferma che la comunicazione è la sintesi di emissione, informazione, comprensione. Essa si costituisce come unità soltanto se si realizza la comprensione della differenza tra informazione e emissione, altrimenti non può essere considerata comunicazione. Ne consegue che niente di ciò che è prodotto dal sistema può essere trasferito come tale all'esterno e che il sistema può usare come elementi soltanto gli elementi che esso stesso produce e riproduce.

L'emissione dell'informazione è indubitabilmente compresa dal ricevente nei suoi propri pensieri, e, proprio per questo, v'è sempre incertezza se ciò che è stato compreso corrisponda veramente al senso inteso dall'emittente. Per la stessa ragione, anche l'emittente resta incerto su cosa l'altro abbia effettivamente compreso.

Secondo questa teoria la comunicazione è quindi una realtà emergente sullo sfondo dell'esperienza di questa doppia incertezza, la quale altro non è che esperienza della doppia contingenza. Come realtà emergente che ha trovato la propria unità, essa è l'operazione autopoietica di base dei sistemi sociali, con cui è prodotta la rete di operazioni che riproduce questa operazione elementare. Così, se non si comprende la differenza tra emissione e informazione, non c'è comunicazione e, inoltre, si perde la possibilità di accettare o rifiutare il particolare contenuto informativo. Ogni comunicazione forza ad una presa di posizione sì/no riguardo a cosa sia stato comunicato, così da orientare la reazione seguente. In tal modo la comunicazione si costituisce in via autoreferenziale e stabilisce le condizioni della connessione con l'ulteriore comunicazione, assicurando l'autopoiesi del sistema. La comunicazione è dunque autoreferenziale già nel suo carattere costitutivo di unità elementare, di operazione di base dell'autopoiesi sociale. Essa si eleva al di sopra dello stato di doppia contingenza e prosegue suo malgrado. Essa non è un ponte tra due o più soggetti, sebbene presupponga delle coscienze nel suo ambiente come condizione necessaria. Così come nessuna operazione di coscienza può divenire elemento della comunicazione, nessuna comunicazione può *entrare* come elemento operativo della coscienza. Questo non significa che una comunicazione non abbia effetti sulla coscienza, significa piuttosto che la coscienza autoproduce dei cambiamenti di stato propri rispetto ad una data comunicazione e in tal senso essa costituisce eventi, contemporanei ma separati, nei due tipi di sistemi. Tra comunicazione e coscienza v'è una relazione di accoppiamento strutturale: i due sistemi sono reciprocamente perturbati, in risonanza, ma in nessun caso si realizza una fusione (più o meno parziale) o una sovrapposizione delle rispettive operazioni autopoietiche. I rispettivi eventi, di comunicazione e di coscienza, costituiscono soltanto eventi coincidenti e correlati, ma separati. Una comunicazione può essere percepita da una coscienza, ma non può istruire il senso inteso da questa coscienza.

“Per questo, ciò che in ogni coincidenza momentanea la comunicazione intende della comunicazione, rimane qualcosa di completamente differente da ciò che il pensiero vissuto, coscientemente esperito comprende del pensiero.¹¹¹”

La sintesi di emissione, informazione e comprensione è realizzata, con l'uso del linguaggio situazione per situazione, tramite comunicazioni che si riferiscono a precedenti comunicazioni e a possibili ulteriori comunicazioni. Tutto questo, implica autoreferenza delle operazioni: l'informazione deve riferirsi a qualcosa che è stato già detto; l'emissione deve essere indirizzata; la comprensione deve distinguere l'informazione dall'emissione e indicare quale lato della distinzione deve essere usato quale base per l'ulteriore comunicazione. Soltanto se tutto questo si realizza c'è la connessione tra un evento comunicativo ed un altro seguente, e solo se questo accade c'è comunicazione.

La comunicazione è inoltre rischiosa: essa obbliga necessariamente ad una decisione di accettazione o rifiuto dell'informazione.

Per Luhmann la violenza si instaura proprio in questo punto, ovvero scegliendo il lato del rifiuto dell'informazione (sia esso interpretato correttamente o meno) e proseguendo quindi la comunicazione come conflitto.

Affinché però si instauri una dinamica comunicativa violenta, dovranno comunque instaurarsi interazioni comunicativamente comprensibili, così che siano collegabili ad altre comunicazioni.

Localmente le comunicazioni (siano esse conflittuali o meno) possono ovviamente cessare, per poi riprendere in altre occasioni, ma globalmente la rete delle comunicazioni non cessa mai di autoriprodursi.

Gli eventi comunicativi hanno il potere di generare strutture con la funzione di rendere possibile una rapida e non casuale connessione tra elementi. Le strutture sono aspettative la cui funzione non consiste tanto nella riproduzione di modelli di comportamento. Il mantenimento dei sistemi sociali, infatti, non consiste principalmente nella conservazione di modelli, sebbene anche questi siano necessari, ma nella riproduzione ricorsiva del sistema tramite elementi sempre diversi e tuttavia interconnessi.

Ricapitolando, se la comprensione comunicativa non riguarda chi comunica, ma chi riceve, sembrerebbe quindi, ancora una volta, che la violenza sia percepibile dalla vittima più che dall'attore. Nel linguaggio della teoria dell'azione, infatti, non è possibile attribuire la comprensione a chi parla o comunica. Tuttavia, la comunicazione come tale è un processo simmetrico che procede

¹¹¹ Luhmann, N. (1996), *On the scientific context of the concept of communication*. Sage Journals. Vol. 35, Issue 2. Pag. 265

autonomamente. Ciò che la indirizza è l'attribuzione. L'attribuzione è parte della comprensione e collega la selezione alla sua fonte, attribuendone la responsabilità. Luhmann chiama questa attribuzione azione e la considera necessaria per l'autopoiesi dei sistemi sociali. Si tratta con tutta evidenza di una componente riflessiva della comunicazione, una vera e propria *auto-osservazione semplificante del sistema*. Così l'attribuzione, realizzata dal lato della comprensione come riferimento ad una data azione ad un agente specifico, costringe alla connessione stretta tramite l'imputazione di responsabilità di emissione e informazione. L'informazione, naturalmente, potrà essere accettata o rifiutata. Ma in ogni caso, la sintesi di informazione, emissione e comprensione si costituisce necessariamente come livello emergente dell'evento comunicazione: nella comprensione, il *cosa viene detto* risulta essere distinto dal *chi lo dice* e quindi attribuito e la comunicazione emerge come unità che predispone una comunicazione ulteriore.

Per cogliere a fondo questi concetti dobbiamo interrogarci sulle loro condizioni di possibilità. Precisamente dobbiamo chiederci a quali condizioni gli elementi, che i sistemi sociali trattano come elementi non più scomponibili, si costituiscano come tali, pur essendo essi stessi, ad un diverso livello, sistemi complessi o comunque elementi complessi di altri sistemi.

L'autore definisce tale questione problema della *costituzione multipla* dei sistemi. Riferito alla comunicazione e alle dinamiche della violenza, il punto di partenza caratterizzante un contesto all'interno del quale un sistema umano si trovi ad interagire in tali dinamiche, è che i sistemi coinvolti abbiano prospettive divergenti (su questo tema si veda più avanti anche Bateson).

Inoltre, poiché gli elementi per poter dar luogo ad una dinamica violenta devono potersi connettere tra loro, le relazioni necessarie che essi intrattengono non possono essere qualcosa che si aggiunge dopo che essi si sono costituiti, ma al contrario sono co-costitutive degli elementi stessi. Ciò nel senso che gli elementi si auto-costituiscono selettivamente proprio in vista della loro connessione, in base al principio per cui un sistema si auto-organizza riducendo l'eccesso di complessità interna - *order from noise* - cioè sfruttando le limitazioni intrinseche degli elementi per auto-selezionare numero e tipo di relazioni tra elementi. Gli elementi stessi, dunque, si costituiscono in via autoreferenziale. Che tale problema riguardi anche l'interazione violenta è mostrato dal fatto che l'interazione stessa implica, in senso generale, il condizionare sé stessi e il partner.

Luhmann aggiunge inoltre che tale situazione si situi ad un livello più alto di quello della semplice interazione tra due sistemi, ovvero a livello di determinazione del senso all'interno della società.

“[...] il problema della doppia contingenza è virtualmente presente non appena sia dato un sistema che vive l'esperienza del senso; ciò resta tuttavia indeterminato fino a che una persona non incontra un'altra persona o un sistema sociale a cui attribuire la possibilità della libera scelta; è a

questo punto che il problema diventa attuale quale problema di armonizzazione del comportamento.¹¹²”

In tale quadro, ovviamente, è necessario intendere il concetto di *contingenza* non soltanto come dipendenza, ma come *possibilità di essere altrimenti*: l’attualità realizzata deve essere vista come una possibilità diversamente possibile. Infatti, è proprio nella doppia contingenza che è possibile l’innescarsi anche della socialità che porta alla nascita di nuovi sistemi in equilibrio dinamico. È forse quindi l’accettazione di questa doppia contingenza una delle possibili vie in grado di trasformare circoli viziosi violenti in circoli virtuosi creativi.

3.4 Caos

La teoria del caos, chiamata anche *teoria dei sistemi complessi*, si occupa dello studio dei sistemi dinamici.

Come abbiamo visto, dalle teorie fino ad ora citate, identifichiamo i vari livelli in cui è stratificato il mondo (atomico, biologico, umano, sociale, ecc.), come organizzati in sistemi, cioè insiemi di elementi reciprocamente interconnessi in maniera circolare, secondo una caratteristica modalità di autoorganizzazione. Questi sistemi sono altresì caratterizzati dalla proprietà dell’emergenza: esibiscono proprietà globali non riducibili alle proprietà delle parti né riconducibili ad essi in maniera additiva. La ricchezza delle interrelazioni e la presenza di circuiti di causalità circolare sono dunque in grado di produrre cambiamenti qualitativi ed innovativi.

Le caratteristiche dei sistemi dinamici, chiamati anche sistemi adattativi complessi, riguardano naturalmente anche le organizzazioni umane, a partire dalle loro radici biologiche per arrivare a tutte le variazioni sociali, antropologiche, psicologiche. I cibernetici chiamano questo tipo di sistemi *macchine non-banali*¹¹³ e l’idea di non-banalità è di fondamentale importanza per aiutarci a comprendere i fenomeni complessi legati alla violenza.

Prendiamo una rete (un sistema), costituito da macchine non banali:

“Ciascuna di esse è una macchina non banale, e tutte interagiscono reciprocamente. E questo significa che l’output di una macchina diventa l’input di un’altra, e che tutte insieme formano una rete chiusa. Immaginiamo ora di essere un osservatore di questa rete [...] Egli vede così, ad esempio, dei segnali che passano da 5 a 4, ed altri segnali che passano da 3 a 1. L’osservatore può allora considerare l’intera rete come una grande macchina non banale, composta da sottoparti non banali

¹¹² Luhmann, N. (1990), *Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Tr. It. *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*. Il Mulino, Bologna, 2001. Pag. 207-208

¹¹³ Una delle caratteristiche principali di tali macchine è la loro dipendenza dalla storia e sono perciò imprevedibili.

che interagiscono in maniera non banale. Questa grande macchina può essere definita l'operatore [...]. L'operatore è un sistema chiuso, che opera sui risultati delle operazioni precedenti. Questa è una concentrazione infinita di operatori su operatori nella quale non si trova mai l'inizio, il punto da cui tutto è partito. Da qualunque punto si voglia partire, è sempre una catena di operazioni."¹¹⁴

È quindi evidente che i sistemi umani, e quindi le società, siano paragonabili a sistemi termodinamicamente aperti, che scambiano in maniera continua informazioni con l'ambiente (e svolgono operazioni su di esse). Ciononostante, sono da considerarsi anche sistemi organizzativamente chiusi, ovvero capaci di produrre autonomamente informazione e risposte adattative, risultando quindi lontani dall'equilibrio e in grado di operare dinamicamente per il mantenimento della propria stessa organizzazione.

Le operazioni di cui parla von Foerster, sono possibili grazie alla capacità di ogni sistema di generare informazioni a partire dalle perturbazioni esterne e di produrre comportamenti emergenti e complessi, riferibili sia a vincoli preesistenti interni sia a vincoli storicamente acquisiti, ma sempre strettamente dipendenti dall'organizzazione stessa del sistema.

È proprio questa capacità che viene chiamata autorganizzazione e che si basa sul processo per il quale i singoli elementi di un sistema ad un livello subordinato costruiscono una struttura ben integrata a un livello sovraordinato (un esempio sono gli individui di un determinato territorio che, interagendo in maniera funzionale, generano una società, una cultura, una forma di cittadinanza, una mentalità, uno stile e così via).

I sistemi dinamici sono in grado di generare comportamenti emergenti, che rappresentano modalità di comportamento a livello sovraordinato dovuti alla sincronizzazione delle parti a livello subordinato. Questi tipi di emergenze sono discontinue e non lineari.

Un esempio tipico di sistema dinamico complesso è quello del clima: la difficoltà di compiere previsioni meteorologiche valide per più di cinque o sei giorni, pur utilizzando centri di calcolo molto sofisticati, è dovuta al fatto che la complessità del clima è tale che, come dimostrato da Lorenz, solo un modello che ne sia una replica esatta può essere utilizzato per prevederne la dinamica.

A tale proposito si può richiamare il cosiddetto effetto farfalla (introdotto dallo stesso Lorenz), con un esempio che gode di una certa popolarità: una farfalla che sbatte le ali in Brasile, a seguito di una concatenazione di eventi, può provocare un temporale in Texas. Il secondo evento è causato dal primo, anche se il rapporto di causa-effetto non è lineare come nella scienza classica; tuttavia la situazione di un sistema dinamico complesso come il clima è tale che microvariazioni nello stato iniziale possano portare a macroconseguenze.

Scrivono Bocchi e Ceruti a tale proposito:

¹¹⁴ Ivi. Pag. 108-109

“La previsione incontra limiti che non sono dovuti all’imperizia degli osservatori umani, ma alla natura dei sistemi in gioco. [...] La natura dei sistemi caotici, o dinamica del caos, rivela una natura assai lontana dalla natura-orologio, nella quale cicli e processi si riproducono identicamente e indefinitamente a partire da condizioni iniziali prefissate. Quella dei sistemi caotici, è una natura piena di turbolenze e discontinuità, nella quale eventi microscopici possono generare i nuovi comportamenti globali del sistema. Non viviamo in un universo fatto di componenti elementari e di regioni scomponibili e isolabili una volta per tutte. L’esperto giocatore di biliardo ha perfettamente ragione a trascurare l’attrazione gravitazionale degli spettatori che circondano il tavolo da gioco. Non li fa allontanare, né spostare. Ha perfettamente ragione. Ma soltanto perché, in genere, ci sono due palle in gioco. Se le palle in gioco fossero nove, se la prima palla ne dovesse colpire altre otto, la sensibilità alle condizioni iniziali sarebbe tale da rendere pertinente la posizione di questo o quello spettatore. I giocatori sarebbero molto più nervosi... Ogni operazione che separi le cause vere dagli effetti secondari, che metta fuori dalla porta del laboratorio il “resto del mondo”, non può venire considerata scontata e irrevocabile. È anch’essa un’operazione storica e contestuale.”¹¹⁵

Tornando al nostro tema specifico, possiamo certamente sottolineare il fatto che non è possibile, quindi, conoscere in anticipo dove e come emergerà la risposta, il cambiamento o il fenomeno violento. Possiamo però fare ipotesi probabilistiche, descrivendo il comportamento collettivo del sistema secondo alcuni parametri d’ordine.

Per chiarire questi concetti, Gregory Bateson utilizza una semplice metafora:

“Se scaldiamo un liquido trasparente (ad esempio acqua distillata) in un matraccio pulito e ben liscio, in che punto comparirà la prima bolla di vapore? A che temperatura? E in quale istante? Sono domande cui non si può rispondere, a meno che non vi sia una lieve rugosità sulla superficie interna del matraccio o un granello di polvere nel liquido. In assenza di un così manifesto nucleo per l’inizio del cambiamento di stato, nessuna previsione è possibile; e siccome non possiamo dire dove comincerà il cambiamento, non possiamo dire neppure “quando”. Perciò non possiamo dire a quale temperatura avrà inizio l’ebollizione. [...] Alla fine vi sarà sempre una “differenza” che fungerà da nucleo per il cambiamento. Alla fine il liquido surriscaldato troverà questo punto differenziato e bollerà in modo esplosivo per alcuni istanti finché, la temperatura non si ridurrà al punto di ebollizione normale corrispondente alla pressione barometrica dell’ambiente. [...] Quanto sopra è per molti versi pertinente alla teoria della storia, alla filosofia su cui si fonda la teoria evoluzionistica e, in generale, alla nostra comprensione del mondo in cui viviamo.”¹¹⁶

Nello specifico, quindi, i parametri d’ordine possono aiutarci a descrivere come un particolare sistema tenda a integrare alcune informazioni e modifichi il suo assetto attorno ad un funzionamento tendente alla stabilità. Tale assetto, come abbiamo visto, viene denominato attrattore¹¹⁷.

Un contributo di grande importanza in questo senso è stato fornito dal Ilya Prigogine. Lo scienziato russo-belga si è occupato di studiare alcuni processi chimici particolari: le reazioni di auto-

¹¹⁵ Bocchi, G., Ceruti, M. (1993), *Origini di storie*. Feltrinelli, Milano. Pag. 272-273

¹¹⁶ Ivi. Pag. 32-33

¹¹⁷ Esistono tipi diversi di attrattori, denominati fissi, periodici e caotici. Il lettore interessato può approfondire queste tematiche in Prigogine, I. *L’esplorazione della complessità*, in *Origini di storie*. Pag. 155-169

catalisi, nelle quali un componente interviene nel processo della propria sintesi, e le reazioni di cross-catalisi o catalisi incrociata, nelle quali in un composto si verifica una oscillazione periodica fra elevate concentrazioni di due componenti dei quali ora l'uno ora l'altro diviene prevalente.

Quest'ultimo fenomeno, che per la regolarità dei periodi seguiti può dar luogo ai cosiddetti orologi chimici, è noto anche col nome di *Brussellator*.

Più in generale ancora, Prigogine concentra la sua attenzione sulle strutture dissipative - in grado di mantenere una organizzazione spazio-temporale coerente mediante processi a carattere periodico. Le strutture così organizzate possono, in virtù delle fluttuazioni cui sono sottoposte, evolvere in seguito a interazioni a carattere perturbativo con l'ambiente dando vita a nuove strutture, lontane dallo stato di equilibrio fluttuante.

In pratica un sistema dissipativo, che produce entropia negativa, ovvero ordine, mediante un flusso continuo di energia e materia che lo attraversa, mantiene la propria chiusura organizzativa. Se sottoposto a influenze perturbative, il sistema si adatta alla nuova situazione - così come la sua struttura precedente era frutto di un adattamento all'ambiente non perturbato - mantenendo, fino a che gli è possibile, la propria identità. L'identità, come abbiamo visto precedentemente dalla teoria dell'autopoiesi, è data dai rapporti fra rapporti di produzione degli elementi del sistema.

Invero, quando la perturbazione supera una certa soglia critica, la struttura si trasforma mutando identità o distruggendosi.

Possiamo individuare cinque tipi di regimi assumibili da un sistema dinamico complesso nel corso delle sue transizioni di fase.

Il primo regime è quello dell'*attrattore puntuale* (Figura 3).

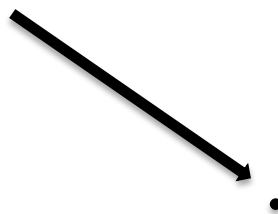


Figura 3: attrattore puntuale

Gli attrattori sono zone nella rappresentazione topologica del sistema verso cui tende il comportamento del sistema; la presenza di un attrattore comporta che in sua vicinanza il comportamento del sistema verrà influenzato, mentre questa influenza diminuisce all'allontanarsi del sistema dall'attrattore. Questo vale anche per le serie di dati relative a variabili di sistemi che manifestino un comportamento complesso: se le variabili tendono, nel corso di una pluralità di ricorsioni del sistema, verso certi valori, questi valori si configurano come un attrattore. L'attrattore

è puntuale se topologicamente è rappresentabile da un punto, e il sistema torna a quel punto dopo ogni ricorsione ciclica. Questo regime è caratterizzato da un comportamento lineare del sistema.

Il secondo regime è quello dell'*attrattore limite*. In questo caso il comportamento del sistema tende all'attrattore, senza necessariamente raggiungerlo. Questo regime è quello indagato dalla cibernetica, che ritroviamo nei sistemi con regolazione a feedback negativo visti in precedenza. Qui sotto una rappresentazione all'interno di un sistema cartesiano (Figura 4).

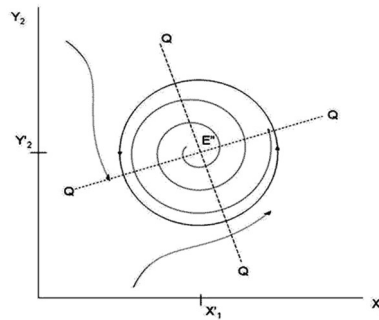


Figura 4: attrattore limite

Il terzo regime è quello del *toroide*. La sua rappresentazione tridimensionale (in coordinate polari) mostra come il comportamento di un sistema ritorna circolarmente su sé stesso senza superare certi limiti (Figura 5).

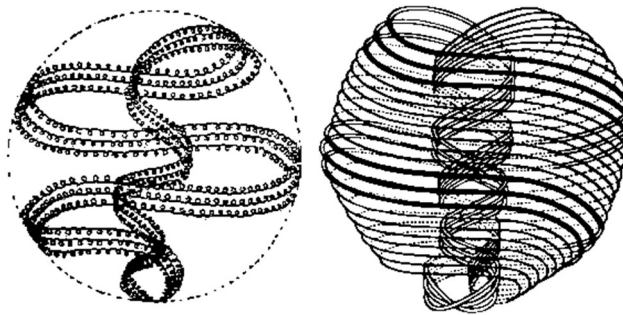


Figura 5: toroide

Il quarto e ultimo regime è quello degli *attrattori strani*, come quello trovato da Lorenz nei suoi studi meteorologici e chiamato attrattore a farfalla, precedentemente descritto e rappresentato di seguito (Figura 6).

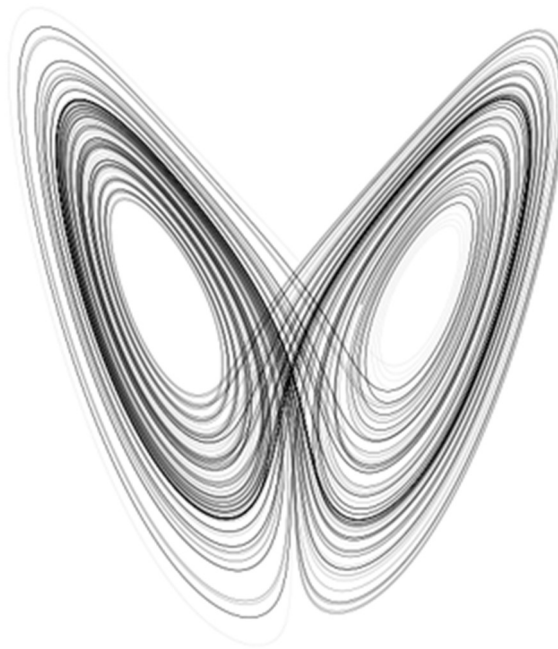


Figura 6: attrattore a farfalla

Attraverso queste teorie possiamo concludere che i fenomeni sociali sono caratterizzati da un misto di caso e necessità: necessità e finalizzazione durante i periodi di stabilità, caso riguardo all'esito finale della perturbazione. Le società e gli esseri umani sono a pieno titolo sistemi complessi e proprio per questo motivo i comportamenti ed i fenomeni legati alla violenza potranno seguire le leggi di attrazione sopra descritte. Così come è lo scienziato a decidere rispetto a quali grandezze studiare un sistema complesso come il clima, ed è in seguito a questa sua operazione di selezione che emergono le regolarità caotiche nei comportamenti del sistema, così nei fenomeni legati alla violenza deve essere possibile individuare delle dimensioni rispetto alle quali si manifestano le transizioni verso stati a crescente complessità e/o conflitto.

Il sociologo statunitense T.R. Young, ad esempio, afferma:

“Each succeeding cycle builds up a portrait of self-similarity in that there is a loose approximation of one cycle of behavior to the previous cycle. Thus, in a baptism, a marriage, a funeral or a mass, however practiced is the priest; however formal is the ritual, however skilled are the communicant, still no given cycle of religious service is precisely like another. The same is true in any given social act one might wish to examine even in the most stable and enduring of societies. In any given social role; in any given social occasion or in any given embodiment of a class room lecture, self-similarity displaces sameness. Whatever pattern is found in social life, it is there because sentient human beings work hard to create one iteration of an occasion in the image of a previous cycle. Human action entails variety.”¹¹⁸

¹¹⁸ Young, T. R., *Chaos Theory and Social Dynamics: Foundations of Postmodern Social Science*, in “Transforming Sociology Series”, N. 174, Red Feather Institute

Se ogni ciclo successivo costruisce un ritratto di autosomiglianza, ci sarà una stretta approssimazione del comportamento di un ciclo al ciclo precedente. Quindi, dato che i comportamenti iterati che generano comportamenti complessi nel mondo naturale sono propri anche del mondo sociale, deve essere possibile individuare variabili che, per la loro importanza strutturale nella determinazione degli insiemi sociali, diano origine a fenomeni violenti o, al contrario, possano fungere da attrattori che allontanino dalla violenza dopo che il sistema ha subito una data perturbazione che lo ha condotto lontano dal punto di equilibrio.

Anche se, in linea generale, il sistema perturbato tenderà a tornare alla configurazione di comportamento rappresentato dall'attrattore preesistente (Figura 7.2 e 7.3), esistono alcune perturbazioni in grado di spingere il sistema all'emergenza di nuove forme di funzionamento (Figura 6.4), in tutti quei casi cioè dove vi sia la presenza di nuovi attrattori al momento più efficaci o dove il ritorno alla configurazione precedente implicherebbe il collasso del sistema.

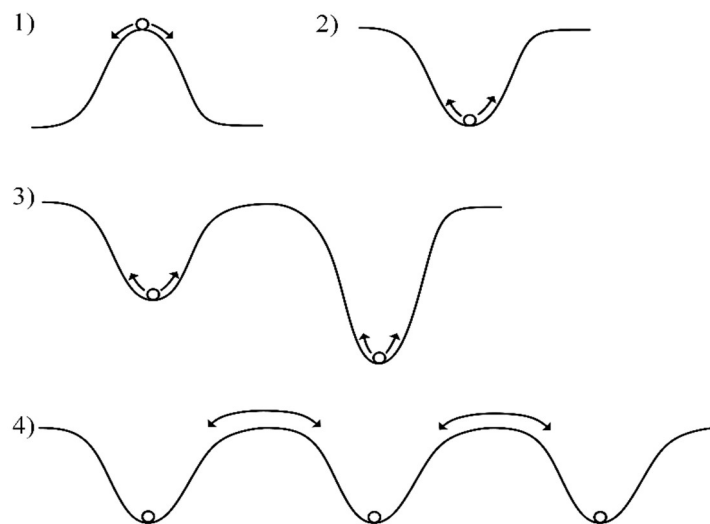


Figura 7: diversi tipi di stabilità in alcuni sistemi perturbati

La stabilità di un certo tipo di attrattore viene descritta in termini di valli potenziali. Nella Figura 6.1, l'elemento in cima alla curva possiede molta energia potenziale e anche una piccola perturbazione tenderà a farlo spostare dal punto di equilibrio: essendo equidistante da due attrattori differenti, qui appunto visualizzati in termini di valli, la situazione è quasi caotica e basta un piccolissimo intervento, in genere casuale, per incamminarlo verso l'una o l'altra valle, che in definitiva rappresentano scelte completamente differenti. Nella Figura 6.2, l'elemento sul fondo della curva richiede molta energia per subire un cambiamento: se perturbato, tornerà rapidamente alla configurazione iniziale. La valle è quindi un attrattore stabile. Nella Figura 6.3, la sfera, al di là di una certa soglia energetica (ancora elevata, ma minore della precedente), potrà incamminarsi verso

un nuovo attrattore più stabile del precedente (rappresentato dalla valle più profonda). Infine, nella Figura 6.4, viene rappresentato un sistema con più attrattori equipollenti: anche in questo caso, però, piccole perturbazioni manterranno la sfera nella valle antecedente mentre al di là di una certa soglia si può assistere a una transizione da valle a valle.

Possiamo a questo punto affermare che la storia di ogni sistema (sia esso biologico o sociale) è data da un'alternanza di momenti di stabilità e momenti di discontinuità. Come abbiamo sottolineato più volte, i sistemi posseggono il bisogno di mantenere una propria coerenza interna, un'identità nel tempo e nello spazio volta a garantire la loro sopravvivenza, ma proprio per garantire questa stessa sopravvivenza devono anche sapersi adattare alle perturbazioni ambientali di una certa intensità, generando nuovi comportamenti che evitino il collasso del sistema.

Dobbiamo però ricordare che, come tutti i modelli, anche la teoria dei sistemi dinamici è da intendersi come un'astrazione della realtà. Qualunque modello, matematico, psicologico, sociale o fisico non può spiegare e non deve spiegare nulla. I modelli, per come li intendiamo noi, sono semplificazioni del reale, utili ad osservare un determinato fenomeno. Abbiamo utilizzato la mappa, come punto di partenza per indagare il territorio, tenendo sempre ben a mente la differenza sostanziale tra i due.

Integrando le teorie degli attrattori con quanto descritto precedentemente, possiamo allora riassumere che ogni sistema possiede determinati attrattori e determinati repulsori: questi, seppur variabili nel tempo e nello spazio, intercorrono a mantenere un determinato equilibrio. Nel nostro caso, pensando alla violenza, alcuni attrattori possono essere la religione, lo Stato, la cui funzione è evidentemente ambivalente: possono contribuire a transizioni dalla violenza, ma anche a transizioni verso la violenza.

Chi ha indagato ampiamente la stabilità di un determinato sistema e dei relativi attrattori è l'embriologo Conrad H. Waddington.

“La considerazione del modo in cui i sistemi raggiungono il loro stato stazionario ci porta a parlare di sistemi progressivi, che non possiedono uno stato finale o che per lo meno ne sono così lontani, che esso può venire trascurato. La maggior parte dei sistemi che si incontrano a livello umano e sociale è probabilmente di questo tipo, o perché essi comportano intervalli di tempo lunghissimi in termini umani o perché sono piccole parti di ecosistemi che a loro volta si trasformano, cosicché le entrate dei sistemi minori vengono alternate prima ancora che essi abbiano potuto raggiungere il loro stato finale.¹¹⁹”

Waddington sottolinea che *“stabilità non vuol dire necessariamente mantenimento a un valore costante di una data componente del sistema: la stabilizzazione di un sistema progressivo agisce in*

¹¹⁹ Waddington, C. (1977), *Tools for thought*, Tr. It. *Strumenti per pensare. Un approccio globale ai sistemi complessi*. Mondadori, Milano, 1996. Pag. 104-105

modo da assicurare una continua modificazione del sistema con le stesse modalità che si sono verificate nel passato¹²⁰.”

Ciò che consentirà tale processo, viene chiamato *omeoresi*, dal greco che indica la *conservazione del flusso*.

L'autore rappresenta tale situazione mediante una *superficie di attrazione* che ha più o meno la forma di una valle. In questo caso, i meccanismi di controllo e gli attrattori rispetto ai fenomeni legati alla violenza, possono essere rappresentati dai pendii delle valli o, metaforicamente, dagli argini di un ipotetico fiume che scorre attraverso essi. I comportamenti dell'essere umano, o delle società, possono essere allora rappresentati da una pallina (A) che rotola nel fondovalle e che raggiunge determinate posizioni.

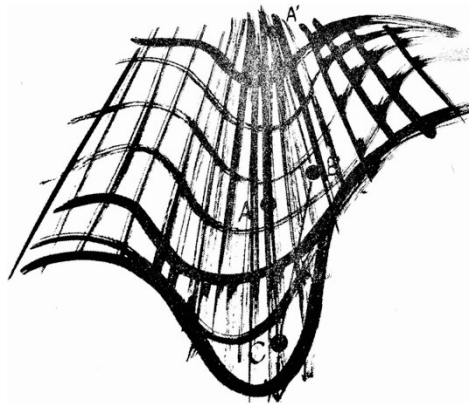


Figura 8: creodo

Se qualcosa interverrà a spostare la pallina (nella posizione A¹ ad esempio), essa verrà attratta in primo luogo nuovamente nella superficie d'attrazione e raggiungerà poi un determinato punto del pendio della vallata (B). Da qui, essa tenderà a ridiscendere verso il fondovalle e, per l'impulso a procedere nella direzione precedentemente percorsa, non seguirà perpendicolarmente il fondo, ma proseguirà obliquamente. Raggiungerà così il piede del pendio, ma in un punto differente (C) rispetto alla traiettoria iniziale (Figura 8 ¹²¹).

Waddington sottolinea inoltre come il cammino di un certo sistema all'interno di un paesaggio, sia in realtà spesso canalizzato. L'autore definisce questo percorso *creodo*, parola che in greco significa *percorso obbligato*.

¹²⁰ Ibidem. Pag. 107

¹²¹ Tutte le immagini del seguente paragrafo sono tratte da *Strumenti per pensare. Un approccio globale ai sistemi complessi*.

“Molti tipi di trasformazione che si verificano nelle società possiedono un carattere creodico più o meno sviluppato; una volta imboccata una certa direzione, è ben difficile indurre un cambiamento di rotta.¹²²”

Ogni *creodo* può rappresentare, quindi, differenti tipi di stabilità, analizzabili a seconda della sezione trasversale della valle. Si può avere in questo modo, una valle sul cui fondo è presente un crepaccio molto stretto. Mano a mano che si risalgono i fianchi della valle, il pendio si fa meno ripido, similmente a quanto succede con gli attrattori (si veda anche la Figura 1, precedentemente rappresentata). Con una tale conformazione della superficie di attrazione, solamente un'eccitazione molto forte potrà consentire un cambiamento del corso del fiume dal fondo del crepaccio (Figura 9).

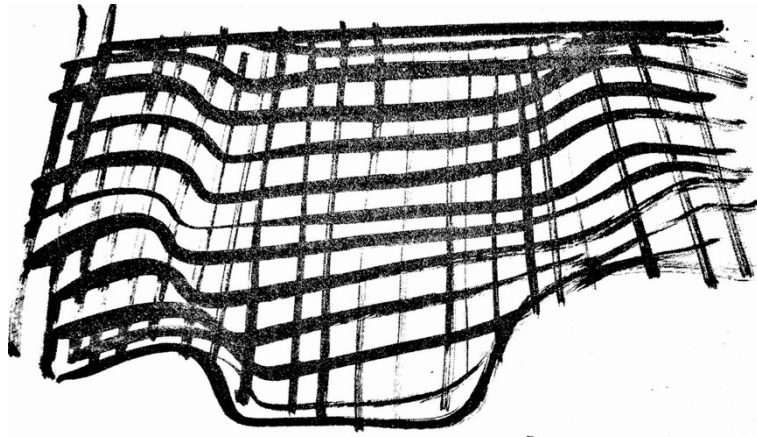


Figura 9: creodo stabile

Al contrario, si può avere una valle con un fondo molto pianeggiante, con fianchi sempre più ripidi mano a mano che ci si allontana dal fiume che occupa il centro della valle (Figura 10). In questo caso, basteranno minime sollecitazioni affinché il fiume cambi il suo corso, ma in quale punto degli “acquittrini” del fondovalle esso scorrerà, dipende esclusivamente dal caso. Sistemi di questo tipo, possiedono numerose oscillazioni di stato su piccola scala.

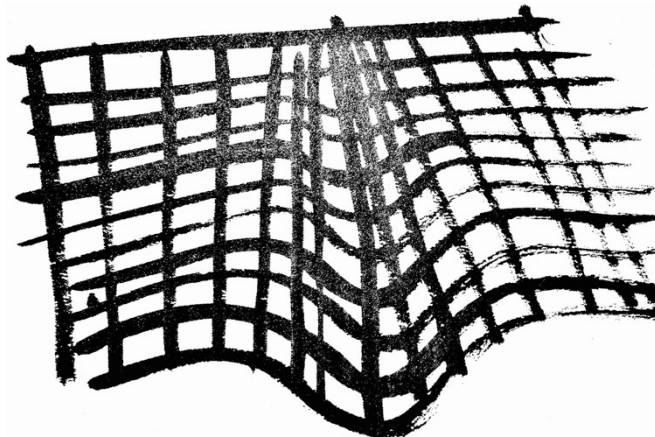


Figura 10: creodo meno stabile

¹²² Ivi. Pag. 108

Per esemplificare ciò che i creodi e la canalizzazione possono significare all'interno del nostro campo d'indagine, consideriamo il legame tra violenza e recupero dell'energia all'interno delle società, a seconda dei differenti passaggi storici ipotizzati da Ian Morris. Ricordiamo che, per Morris, l'evoluzione delle società umane può essere divisa in tre fasi, quella della caccia-raccolta, quella dell'agricoltura e quella dei combustibili fossili, a seconda della modalità di recupero dell'energia per il proprio fabbisogno. L'autore mette in evidenza come l'utilizzo della violenza sia andato sempre più diminuendo con l'aumento della tecnologia e dell'evoluzione delle differenti comunità, sempre rispetto al recupero dell'energia per la propria sopravvivenza.

Molto di ciò che veniva ammesso, in termini di violenza, nelle società dei cacciatori-raccoglitori, quale indispensabile per la difesa delle proprie risorse, in Agraria ed Industria (le società della fase agricola e dei combustibili-fossili) viene ostacolato. Visti all'interno di creodi, questi ultimi due tipi di società hanno trovato equilibri interni sempre più stabili ovvero *valli sempre più profonde*, nelle quali possiamo riconoscere come attrattori, ad esempio, la religione e lo Stato. Pensiamo solo, per quanto riguarda la storia europea recente, alla svolta connessa all'ascesa dell'assolutismo regio nei primi secoli dell'età moderna, che rivendicava solo allo Stato la prerogativa di fare l'uso opportuno della violenza (virtuale o reale che fosse), disarmando tutti quegli eserciti privati che fino ad allora dilagavano sui territori e rendevano costantemente insicure le popolazioni.

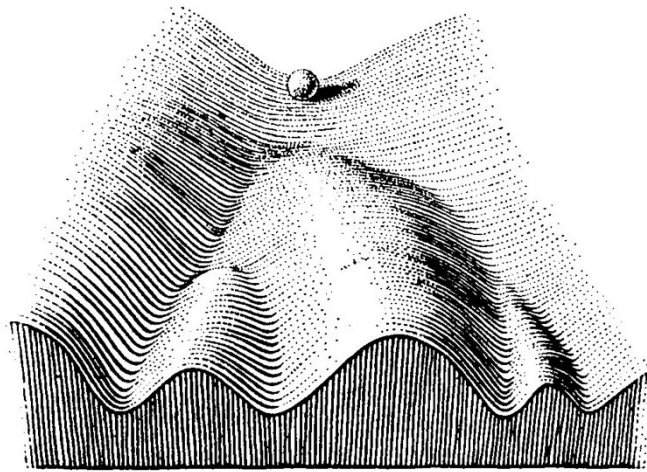


Figura 11: paesaggio epigenetico

Invero, Waddington aggiunge che, nessuna società umana può essere modellizzata a partire da un unico creodo. Nello sviluppo delle società, infatti, si è di fronte ad un *paesaggio epigenetico* (Figura 11).

“Ad esempio, allorché un paese si sviluppa fino ad assumere le dimensioni di una città, inizialmente esso sembra seguire una sola direzione di trasformazione, riferita ad un unico centro. Più avanti si svilupperanno dei sotto-centri, oppure verranno fondati quartieri periferici, e l'unica

direzione di trasformazione si diversificherà in tutta una serie di direzioni secondarie. Si consideri inoltre lo sviluppo storico di un determinato pensiero, ad esempio quello cristiano o quello marxista. Esso parte seguendo una sola direttrice di sviluppo, ma poi si suddivide in una quantità di direzioni di trasformazione più o meno divergenti, come le Chiese ortodossa e cattolica, il leninismo, lo stalinismo e il maoismo. Ciascuna di queste non solo si sviluppa col passare del tempo, ma a sua volta può dividersi in ulteriori sotto-divisioni. Ciascuna suddivisione, poi, presenta un certo carattere creodico o di canalizzazione, nel senso che se uno cerca di essere eretico e di situarsi a mezza strada, ad esempio tra maoismo e leninismo, si troverà sottoposto all'azione di forze assai intense che cercano di attirarlo entro l'una o l'altra ortodossia.¹²³

Come possiamo però prevedere quale creodo o quale strada imboccherà un sistema all'interno di un paesaggio epigenetico? Nella Figura 12, vengono descritte le diverse possibilità che può avere un sistema dinnanzi ad una biforcazione.

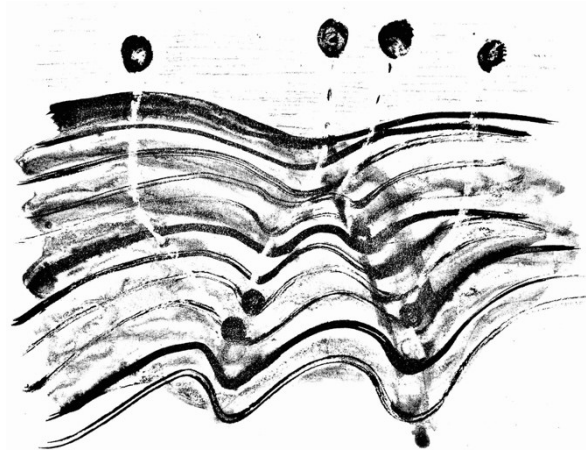


Figura 12: biforcazioni all'interno di un paesaggio epigenetico

In alcuni casi il sistema si trova di fronte ad un punto di biforcazione, ed anche solo una piccola attrazione potrebbe farlo dirottare verso un ramo oppure un altro. Ciò che possiamo sostenere è che non è possibile attrarre il sistema a priori verso un determinato creodo: se provassimo a far ciò, infatti, ovvero se tentassimo di spingere il sistema in una determinata direzione ancor prima che questo raggiunga la biforcazione, potremmo ottenere soltanto che il sistema ritorni al centro della valle senza sortire nessun ulteriore effetto. Waddington chiama il momento esattamente precedente alla biforcazione, durante il quale si può ottenere e prevedere un esito desiderato rispetto all'attrazione del sistema, *competenza*. Inutile sarebbe quindi, tentare di spingere il sistema o agire su di esso prima che questo raggiunga il *periodo di competenza*¹²⁴.

Allo stesso modo, ovviamente, risulta inutile agire dopo tale periodo. Se, infatti, il sistema imbocca una delle due diramazioni del paesaggio, si dovrà applicare molta energia per poter far risalire il sistema sullo spartiacque che separa le valli e portarlo nella direzione desiderata.

¹²³ Ibidem. Pag. 112

¹²⁴ Questa dinamica è nota anche in psicoterapia con il nome di *timing*.

Scrive Waddington:

“I grandi rivoluzionari come Lenin hanno saputo brillantemente scegliere il momento giusto per dare la spinta a una società prossima a giungere a una diramazione del proprio sistema di stabilità.¹²⁵”

Non è invece semplice capire perché un sistema si trovi di fronte ad una biforcazione. Possiamo comunque considerare che la forma della valle rappresenta il risultato finale di una serie di azioni di controllo, ciascuna delle quali è prodotta da retroazioni e feedback all'interno di una rete di sistemi. Mano a mano che il sistema avanzerà nel tempo, anche i controlli e le valli si modificheranno di conseguenza.

Quando alcuni elementi del sistema si modificano, si modificheranno anche le interazioni di controllo ed alcuni di questi meccanismi, che precedentemente magari avrebbero avuto un'importanza ed una forza attrattiva molto forte, perderanno il loro potere.

Il sistema, in questo stato, potrebbe cadere nel disordine totale, privo dei meccanismi e degli attrattori che precedentemente lo stabilizzavano. È in questo esatto momento che potrebbero instaurarsi complesse dinamiche violente, essendo il sistema in balia di forti perturbazioni. La teoria relativa a tali dinamiche di rottura sarà esposta successivamente e viene chiamata *Teoria delle catastrofi*.

Waddington spiega tale teoria attraverso lo schema in Figura 13.

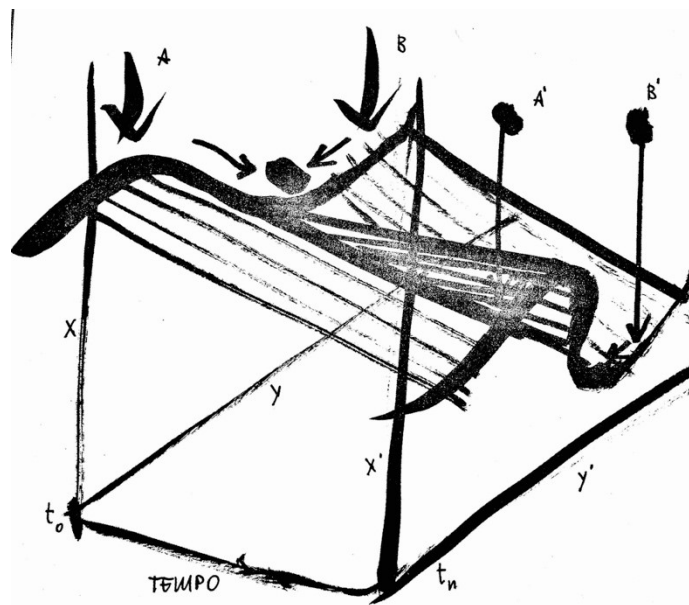


Figura 13: crisi del sistema

“Partiamo da una superficie di attrazione più o meno piatta, attraversata da una linea su cui sono puntate le frecce. I cambiamenti che con il tempo avvengono nel sistema di controllo si possono

¹²⁵ Ivi. Pag. 113

rappresentare incurvando la superficie di attrazione. Un punto di diramazione, o catastrofe, si verifica non appena la curvatura provoca una falda, per cui parte della superficie di attrazione viene a cadere verticalmente sotto un'altra parte. Consideriamo poi ciò che si produce allorché la perturbazione porta il sistema in una posizione anormale come quelle mostrate in A e B. Il punto così spostato ricadrà prima di tutto sulla superficie fino alla linea d'attrazione. Se in un secondo momento esso verrà spostato in AI o in BI, tutto dipende se andrà a cadere sulla superficie superiore della falda, nel qual caso le frecce lo riporteranno sul creodo superiore: ma se si sarà spostato in BI, esso cadrà sulla superficie inferiore, e in tal caso le frecce lo spingeranno nel creodo più basso.¹²⁶

Ovviamente, in situazioni di questo genere, il sistema che ha raggiunto i limiti della propria stabilità predilige diramarsi in uno dei due creodi piuttosto che tendere al collasso. Il collasso quindi sarebbe rappresentato, continuando la metafora, da una totale rottura della superficie di attrazione.

Tornando ad un esempio già citato in precedenza, possiamo osservare come la storia delle civiltà e della violenza praticata o meno al loro interno, non abbiano fatto altro che seguire l'evoluzione epigenetica e le teorie del controllo attraverso le superfici di attrazione prospettate da Waddington.

Con l'avvento di Agraria, infatti, si svilupparono fenomeni di conquista e sottomissione dei popoli sconfitti. Possiamo supporre che da questo punto in poi sia comparso il concetto di obbedienza.

L'obbedienza è diventata lo strumento con cui i potenti di Agraria (e di Industria successivamente) si sono assicurati le posizioni di dominio, identificandosi con chi, detenendo il potere, è in grado di salvare dalla sofferenza e dall'impotenza degli oppressi. Obbedienza all'autorità divenne così l'ideale, ovvero il creodo nel nostro caso, per intere società. Quanto fosse profonda questa valle può essere dimostrato dal paradossale fatto che ribellioni avviate in nome della libertà si sono spesso concluse con l'assunzione del potere autoritario da parte dei ribelli.

La paura e l'incertezza che abitano l'uomo vengono, in questo caso, lenite dal potere delle autorità garanti della salvezza dei sudditi o cittadini in cambio della cieca obbedienza. L'obbedienza diventa l'unica via per resistere al terrore: obbedienza ad un sovrano, ad uno Stato, ad un padre o ad un testo sacro¹²⁷. Le cosmogonie vengono annullate, il soggetto e il potere si identificano: la legge e

¹²⁶ Ivi. Pag. 114

¹²⁷ Ciò che è accaduto in Siria sembra essere un'estremizzazione di tale comportamento. Nella mente dei legislatori di ISIS, colui che rappresenta la sovranità del califfato porta l'ombra di Dio sulla terra. Viene quindi proclamata la sovranità di Dio sulla terra, portando l'intero spazio politico all'interno dello spazio divino. Partendo da questa giustificazione, l'ISIS muove guerra contro tutti i sistemi politici e Stati che non si omologano a questa visione. Solo in Dio c'è legittimità, una legittimità che non può venire né da una consultazione popolare, né da un accordo tra nazioni, né da una classe o da un partito politico, ma neanche da una dittatura caratterizzata dall'arbitrio (il che è un assurdo se si pensa alle imposizioni dello Stato Islamico). La legittimità può trovare fondamento solo in Dio, quindi in un'istanza trascendente posta al di sopra delle ambizioni degli uomini e alle brame degli Stati. I diritti umani allora acquistano efficacia solo se sottomessi alla Legge di Dio. La sovranità è un attributo divino e per ripristinare l'assoluto religioso viene operata una sorta di restaurazione: l'ordine mondano conoscerà la perfezione solo ripristinando il legame tra la signoria di Dio e la servitù dell'uomo rispetto a nessun altro che a Dio. L'uomo non è più soggetto ma assoggettato, sottomesso, asservito. Riprendendo Totem e tabù di Freud, sembra si presenti, nelle azioni jihadiste, più che un'alleanza o una servitù con il padre/dio una sorta di sostituzione con lo stesso, il desiderio di diventare uguali al padre e di sostituirsi a lui nel giudizio, nella scelta di vita e di morte, prendendo le parti di un dio che non può difendersi. Ma questa ricerca diventa irraggiungibile e il desiderio è destinato a rimanere inesaudito, facendo crescere più il senso di frustrazione e inadeguatezza. Quali strade allora? Commettere atrocità sempre più frequenti e spettacolari elevandosi in tal modo a *Grande Inquisitore* o scegliere la via del martirio/suicidio per avvicinarsi almeno al giardino delle delizie promesso?

il potere sono dentro l'uomo e l'uomo è la legge e il potere. L'individuo può compiere così un gesto psicotico in nome del potere, dello Stato o della legge: in quel momento lui e la legge sono la persona, l'individuo è sia potere che organo di potere. La parte alienata di sé, la parte che vede i propri limiti e ne è terrificata, è stata celata, nascosta al mondo e più volte negata.

La paura dell'insuccesso è sempre presente in realtà, ma viene tenuta sotto controllo dalla società stessa e dal fatto di farne parte. Le paure si rafforzano nei momenti di stress esistenziale causato, ad esempio, dalla disoccupazione, dalla perdita di status e di importanza personale, un'insicurezza insita in una società basata sulla concorrenza che mortifica e isola le persone.

Al giorno d'oggi le persone spesso sublimano la propria insicurezza identitaria grazie a tutte le possibilità offerte da una società consumistica, che costituiscono altri creodi. Il possesso di beni dà loro un senso di benessere e, quindi, una sorta di identità collettiva e un senso di appartenenza. Ma non appena i beni e il consumo vengono minacciati, questa falsa identità si sgretola e le ansie tornano a minacciare l'uomo e la profondità delle valli non risulta più sufficiente ad arginare il fiume.

L'inseguimento del possesso e del potere porta ad un maggiore egoismo, che impedisce o distrugge ogni attaccamento ai valori sociali. Conduce al fallimento morale. Ciò che resta sono l'odio e la necessità di trovare i nemici contro cui l'odio può essere diretto.

Questo processo è stato esacerbato dalla vittoria di Agraria sulle società di cacciatori-raccoglitori, di Industria su Agraria poi e trova dei nuovi picchi nella società post-industriale che ha mantenuto alcune risposte cristallizzate ed ereditate dai tipi di società che l'hanno preceduta. Una vittoria che, purtroppo, ha respinto le idee di uguaglianza e di equità e allontanato questi concetti dalla realtà politica. Nel momento in cui i governi democratici non riescono ad affrontare con successo la situazione di pericolo creata da questa disuguaglianza (sia essa economica, politica o sociale) e dal permanere di antiche e rigide visioni inappropriate per l'era della globalizzazione, la violenza e l'odio prenderanno sempre più terreno, aprendo la strada a quei leader politici o religiosi che evocano immagini di riscatto individuale nei confronti di un nemico oppressore esterno, un Altro straniero la cui morte può ridare nuova dignità all'oppresso. In questo modo il paesaggio epigenetico presenta innumerevoli crepacci, all'interno dei quali l'individuo può essere attratto nel momento in cui una determinata forza (o crisi) lo porta ad allontanarsi dal precedente creodo.

Ciò accadeva già nell'Europa occidentale tra XI e XVI secolo dove, in gravi situazioni di disorientamento di massa, presunti profeti e sedicenti salvatori divulgavano credenze su di una futura era della salvezza servendosi in realtà come veicolo per il terrore. Questo può spiegare anche alcuni movimenti del XX secolo e contribuisce a chiarire alcuni aspetti del più moderno terrorismo.

Le aree europee sufficientemente pacifiche e commercialmente sviluppate, iniziarono a soffrire delle prime criticità riguardanti il sovraffollamento e vennero coinvolte nei movimenti rivoluzionari

di poveri con a capo presunti messia. Sino ad allora la vita dei contadini era regolata e sostenuta dai costumi della vita di Agraria. Le norme sociali erano sancite dalla tradizione e considerate inviolabili. La rete di relazioni sociali in cui un contadino era nato era così forte e considerata certa che il disorientamento risultava quasi impossibile. Il sovraffollamento delle campagne portò diversi contadini a rifugiarsi nelle città. Qui la vita non era certo migliore ed a ciò si aggiungeva un forte senso di disorientamento sociale non riscontrato nella vita feudale. Non esisteva più un corpo di usi e costumi a cui aggrapparsi, né una fitta rete di relazioni a sostenerli. L'ansietà cronica è ciò che poteva meglio caratterizzare il loro stato e reclutare un leader carismatico, che si imponeva come salvezza dal degrado delle società, poteva sembrare una delle opportunità più promettenti. I sedicenti salvatori usavano la forza delle ispirazioni, reclamavano un'origine divina o poco lontana, promettendo ai propri seguaci una missione di vasta portata la cui importanza avrebbe scosso il mondo intero. Una tale missione, l'incarico divino di portare a termine un compito prodigioso, esaltava e forniva nuova speranza agli oppressi e disorientati. Dava loro un ruolo nel mondo, in un nuovo mondo, migliore e splendido. Questi movimenti creavano un senso di fraternità elitaria infinitamente forte, un crepaccio estremamente profondo. L'esperienza dell'umiliazione e del disorientamento personale divenne quindi già nel Medioevo un fattore politico molto importante.

Ribellioni iniziate su questo genere di basi non mirano quindi alla libertà ma, come precedentemente sottolineato, alla sottomissione ad una forte autorità.

Nel momento in cui l'autorità presenta la distruzione come azione santa o santifica, la rivolta libera l'odio. La violenza e l'assassinio diventano una protesta simbolica in cui la vittima non ha alcun significato personale.

Come possiamo allora evitare di cadere in crepacci così profondi e distruttivi?

La risposta di Waddington è molto chiara:

“Dobbiamo fissare per prova ed errore la lunghezza dei nostri passi in modo da costeggiare alte colline e superare piccoli spartiacque. Ovviamente non è possibile fornire una regola generale. Si tratta perlopiù di un metodo empirico. [...] È meglio alternare: 1) un'esplorazione locale lungo la direzione di mutamenti più semplice, finché il mutamento si fa difficile (cioè, un atteggiamento in certo senso riformista ed opportunista); 2) un salto nel buio nel tentativo di modificare qualche aspetto della situazione del tutto diverso, seguito da un periodo di “riforme opportuniste” in questa zona, con lo spirito di chi è pronto ad abbandonare il tentativo se si rivela un insuccesso. Il procedimento è una calcolata mistura di miti riforme in una data regione, seguite dall'abbandono della stessa non appena cessa di dare risposte, e dal varo di un altro programma di miti riforme in un contesto del tutto differente.¹²⁸”

¹²⁸ Ivi. Pag. 116-117

Cosa significa quindi stabilizzare i sistemi complessi senza ricadere nel creodo del potere, del controllo e della violenza? Ovviamente, ricordiamo che stiamo parlando di stabilizzazione di processi e non di cose, all'interno del quale possiamo chiamare in causa solo l'omeoresi e non l'omeostasi.

La differenziazione crescente, inoltre, complessifica ulteriormente la situazione. Non possiamo più classificare l'umanità in colletti blu e colletti bianchi, rossi e neri, borghesi e proletari. Oggi esiste una diversificazione enormemente ampia di stili di vita e di classi (se di classi ancora vogliamo parlare). Entrambe le differenziazioni procedono in modo incontrollato, accelerato ed articolato. Ogni individuo può cambiare stile di vita in pochi anni. Le identità monolitiche non possono esistere, come insegna Michel Serres. Tentare quindi di bloccare questi processi dinamici e rapidi sarebbe, in primo luogo, impossibile e conseguentemente potrebbe produrre una condizione di stagnazione e autodistruzione. Dall'altra parte potremmo però avere una condizione di altissima turbolenza e crisi.

Quale genere di stabilizzazione possiamo allora concepire?

Scriva Waddington:

“Non basta parlare di miglioramento dell'omeoresi o dell'effetto tampone di determinati creodi, poiché si eliminerebbe un'ulteriore diversificazione: ciò potrebbe infatti risolversi in una imposizione autoritaria di uniformità, anche se da parte di forze sociali impersonali anziché di un dittatore alla Hitler o alla Stalin. La diversificazione richiede che la ramificazione dei creodi (catastrofe nel senso chiarito prima) possa continuare. La nostra ambizione, in altre parole, è di progettare un sistema in cui le catastrofi siano di lieve entità. [...] Per rendere visivamente il tipo di situazione ambita possiamo prendere il delta di un grande fiume come il Mississippi o il Nilo: innumerevoli rivoletti d'acqua dolce che scorrono verso il mare, chiaramente separati gli uni dagli altri, ma solo da bassi banchi di fango. Un paesaggio epigenetico, cioè, a basso profilo. [...] Utilizzando il modello in cui i creodi sono rappresentati da superfici di attrazione in uno spazio multidimensionale, una catastrofe corrisponde ad una falda della superficie che si sovrappone. La stabilizzazione e il controllo che andiamo cercando corrisponde allora ad un modello in cui numerose sono le falde che si sovrappongono, ma in cui le superfici inferiore e superiore delle falde non sono fra loro troppo separate: una superficie grinzosa con tante piccole pieghe, anziché un numero ristretto di grandi falde profonde.¹²⁹”

Ciò naturalmente ricorda anche il suggerimento di Luhmann rispetto alla complessificazione dei sistemi umani, in modo che il contatto tra diversi sistemi possa portare ad accoppiamenti prolifici dati dal riconoscimento strutturale reciproco, evitando così il conflitto o la violenza.

In tale senso anche le considerazioni di Edgar Morin per quanto riguarda il concetto di crisi sembrano quanto mai attuali. L'autore intraprende, attraverso gli articoli *Pour une sociologie de la crise* del 1968 e *Pour une crisologie* del 1976, un percorso analitico che ha come obiettivo ultimo quello di suggerire un nuovo modo di cogliere la sfida del nuovo, dell'ignoto – una sfida consustanziale alla crisi – come l'opportunità per un ampliamento degli orizzonti cognitivi.

¹²⁹ Ivi. Pag. 118-119

La proposta moriniana che si delinea attraverso i due saggi, costituisco uno dei pochi tentativi di delineare un approccio teorico e metodologico di studio della crisi.

Secondo Morin, le crisi costituiscono delle fonti di una ricchezza estrema per uno studio sociologico che assuma l'idea del processo storico-sociale come processo strutturante-destrutturante. Morin si riferisce ad autori come Marx e Freud, laddove intravede nella crisi un rivelatore delle realtà latenti e nascoste che risultano invisibili nei momenti cosiddetti ordinari, sia nel momento in cui, riconoscendo la crisi come fenomeno per principio conflittuale, mostra che l'interesse per tali fenomeni risulta valorizzato accogliendo il postulato marxiano-freudiano per cui la dimensione conflittuale costituisce una dimensione sociologica e antropologica essenziale. In sostanza, secondo Morin, le crisi sono *“concentrati esplosivi, instabili, ricchi di fenomeni evolutivi-involutivi che, ad un certo livello, divengono rivoluzionari”¹³⁰*. Esse uniscono *“in maniera disordinata e disordinante, repulsiva e attrattiva, il carattere accidentale (contingente, evenemenziale), il carattere di necessità (attraverso la messa in opera delle realtà più profonde, meno coscienti, più determinanti) e il carattere conflittuale”¹³¹* che caratterizzano la realtà sociale. Ricollegandosi quindi ai postulati marxiani e freudiani, Morin indica due tratti fondamentali della crisi: essa è *“un rivelatore e un effetto”¹³²*.

La crisi, non soltanto rivela ciò che risulta invisibile in situazioni ordinarie ma ha altrettanto un ruolo nella dinamica di involuzione-evoluzione del divenire sociale. La doppia valenza del concetto si può cogliere, tuttavia, a patto di strutturare una teoria della società che assuma due postulati fondamentali: quello del dualismo latente/manifesto, incosciente/cosciente, virtuale/attuale proprio della realtà sociale e quello dell'evoluzione intesa non come processo lineare ma come fenomeno segnato da rotture e discontinuità.

In questo modo, *“se, per concepire la crisi, si vuole andare al di là dell'idea di perturbazione, di prova, di rottura dell'equilibrio, bisogna concepire la società come sistema capace di avere delle crisi, vale a dire porre tre ordini di principi, il primo sistemico, il secondo cibernetico, il terzo neghentropico, senza i quali la teoria della società risulta insufficiente e la nozione di crisi inconcepibile”¹³³*.

Nello specifico, per Morin, poiché i sistemi sociali moderni risultano debolmente integrati, le relazioni tra individui sono connotate da una maggiore variabilità e da una maggiore oscillazione tra i due poli complementarietà/antagonismo rispetto ad altre società storiche e, pertanto, da un maggiore potenziale di disorganizzazione sistemica (livello sistemico).

¹³⁰ Morin, E. (1975), Sociologie, Tr. It. *Sociologia della sociologia*. Feltrinelli, Milano, 1985. Pag. 191

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ivi. Pag. 149

Vi è poi il fatto, caratteristico delle società moderne, di costituire relazioni mutuali utilizzando gli antagonismi stessi, vale a dire innescando antagonismi funzionali all'integrazione/regolazione del sistema capaci di rendere latenti gli antagonismi disorganizzazionali (livello cibernetico). Ne deriva che l'insufficienza di una regolazione del sistema può divenire un fattore di crisi, innescando destrutturazioni a catena. Il livello neghentropico ci consente, invece, di considerare le dinamiche di riorganizzazione/disorganizzazione permanente di un sistema che può sussistere a patto di respingere, integrare o utilizzare il disordine facendo riferimento ad un principio autoreferenziale di organizzazione, ad un principio che comporta un dispositivo generativo - ovvero nel caso dei sistemi sociali *"l'insieme delle regole socio-culturali, delle norme, del sapere e del saper fare di una società"*¹³⁴ - e ad un dispositivo fenomenico. Se il concetto di crisi può arricchirsi grazie alla considerazione congiunta dei tre livelli analitici, è a quest'ultimo livello della complessità, il livello neghentropico, che si può cogliere l'emergenza del concetto stesso.

Per Morin, l'idea di una realtà sociale che si struttura sulla base di dinamiche di antagonismo e di complementarità (come abbiamo visto anche con Bateson) e che, al contempo, contribuisce a determinare tali dinamiche, necessita dell'ormai urgente adozione di una prospettiva capace di cogliere la complessità e l'assunzione di un pensiero complesso. La complessità è infatti *"ciò che ci obbliga ad associare delle nozioni che apparentemente dovrebbero escludersi, in maniera complementare, concorrente e antagonista"*¹³⁵.

In tal senso, antagonismi e complementarità sono assunti come due poli di una realtà sociale complessa secondo una prospettiva che considera gli antagonismi sia nel loro potenziale di integrazione sistemica – come antagonismi organizzazionali - che nel loro potenziale di disintegrazione – come antagonismi disorganizzazionali - e che, al contempo, valorizza il carattere trasformatore che gli stessi possono assumere in seno alle dinamiche di riorganizzazione sistemica.

Morin procede con una scomposizione del concetto di crisi in una serie di nozioni costitutive e interrelate: la complessità e l'ambiguità del concetto si può cogliere a partire da una dialettizzazione di queste componenti. Troviamo, quindi, la già citata idea di perturbazione, la prima da cui si origina il concetto di crisi e l'invito di Morin agli studiosi delle scienze sociali a prestare particolare attenzione alla perturbazione che nasce da processi apparentemente non perturbatori, quella che si manifesta come *"défaillance nella regolazione, decadenza di un'omeostasia"* in modo che *"la crisi appare come una assenza di soluzione (fenomeni di deregolazione e disorganizzazione) che può di colpo suscitare una soluzione (nuova regolazione, trasformazione evolutiva)."*¹³⁶

¹³⁴ Ivi. Pag. 155

¹³⁵ Ivi. Pag. 154

¹³⁶ Ivi. Pag. 156

Allo stesso tempo, la crisi è vista nella sua dinamica di crescita dei disordini e delle incertezze che innesca una paralisi e un irrigidimento della flessibilità organizzativa, un blocco del sistema. Lo sblocco della crisi implicherebbe un'altra serie di componenti/dinamiche: l'accrescimento delle deviazioni, secondo un meccanismo di retroazioni positive per cui le deviazioni si accentuano e si amplificano, accelerando e propagando i processi epigenetici visti con Waddington; la trasformazione delle complementarità in concorrenze e antagonismi, mediante una dinamica per cui gli antagonismi virtuali tendono a divenire manifesti e le complementarità manifeste tendono a virtualizzarsi; la crescita del carattere conflittuale e la moltiplicazione dei *double-bind* per cui *"il potere non può né tollerare né reprimere l'irruzione dei disordini, delle devianze e degli antagonismi"*¹³⁷.

In molti testi sulla violenza riscontriamo la promozione di processi ambivalenti per cui, se da un lato alcune ricerche possono cogliere la crisi come opportunità di innovazione e creazione, dall'altro si diffondono soluzioni mitiche e immaginarie che cercano di liquidare il male della crisi sacrificandone i 'colpevoli' e che contribuiscono alla *"moltiplicazione dei colpevoli immaginari, spesso marginali o minoritari"*¹³⁸.

Scriva Morin:

"[...] così come la crisi vede l'emergenza congiunta di forze di disintegrazione e di rigenerazione (di 'morte' e di 'vita'), così come mette in opera processi 'sani' (la ricerca, la strategia, l'invenzione) e "patologici" (il mito, la magia, il rito), così come essa risveglia e addormenta, la crisi può avere un risultato regressivo o progressivo."¹³⁹

Così come le biforcazioni per Waddington, anche la crisi si accompagna e contribuisce a determinare una metamorfosi dagli esiti incerti. Per Morin, si tratterà di una trasformazione evolutiva soltanto laddove il sistema sarà in grado di accogliere qualità e proprietà nuove, vale a dire una maggiore complessità.

In caso contrario, con la perdita di complessità e di flessibilità si manifesterà una regressione, consolidando inoltre il sistema in strutture più rigide e primitive (come nel caso ISIS visto in precedenza).

Possiamo allora concludere il presente paragrafo, sottolineando come nelle società storiche è frequente che la crisi trovi una soluzione che è al contempo evolutiva e regressiva. Ricordiamo, infatti, che i sistemi sociali possiedono numerosi anelli di retroazione e feedback, i quali favoriscono il mantenimento di una determinata stabilità. Durante questi periodi di stabilità i sistemi vengono

¹³⁷ Ivi. Pag. 158

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Ivi. Pag. 161

controllati per mezzo di determinate regole e di strutture di potere (che costituiscono i creodi e le superfici di attrazione).

In tale periodo, vi è un sufficiente grado di stabilità che consente di uniformare i comportamenti del sistema, prevederne i risultati e decretare quali eventi/fenomeni possano essere accettati o meno all'interno di un contesto, compresi quelli legati alla violenza. In alcuni periodi di turbolenza, tuttavia, la situazione cambia notevolmente. Le rivoluzioni, anche se spiegabili retroattivamente, non possono essere prevedibili.

In che modo il nazismo è diventato il sistema di governo della Germania negli anni Trenta? Come spiegare l'ascesa al potere di Hitler o la presa del potere da parte dei bolscevichi nella Russia zarista?

Ervin Laszlo in *L'evoluzione della complessità e l'ordine mondiale contemporaneo*, contenuto ne *La sfida della complessità*, scrive:

“Si deve tuttavia osservare la presenza di un fattore comune alla maggioranza di questi eventi, se non a tutti. Questo è dato dalla destabilizzazione di un regime dominante accompagnata dall'improvvisa amplificazione di una corrente minoritaria. Allorché il sistema imperante viene meno, correnti minoritarie di questo genere assumono un'importanza sociale e politica, e “invadono” i centri di potere.¹⁴⁰”

È impressionante il parallelismo con il concetto di crisi di Morin e il paesaggio epigenetico di Waddington.

Tutti gli sviluppi citati in precedenza sarebbero risultati impossibili all'interno di un sistema in perfetta omeoresi e allo stesso tempo imprevedibili.

Nel 1917, in Russia, il gruppo bolscevico era in realtà una minoranza e anche l'importazione delle teorie leniniste era estremamente improbabile: Lenin era esule fino al suo ritorno in patria per mezzo di un treno ermeticamente chiuso e il marxismo ottocentesco non era adatto alla società russa zarista. Hitler sarebbe stato tacciato di fanatismo o al massimo ignorato dalla sofisticata cultura tedesca, se non ci fosse stata una grave crisi economica, sociale e politica proprio dopo il famoso trattato di Versailles nel quale gli alleati avevano stabilito condizioni molto dure per il nuovo stato della Germania.

Le rivoluzioni di questo tipo, come abbiamo visto, non dipendono solamente da cambiamenti interni: anche l'influenza di forze esterne è fondamentale. Queste forze possono essere guerre, conquiste militari, migrazioni, innovazioni tecnologiche che rendono inefficienti e inappropriate le strutture di potere e di amministrazione esistenti, ovvero, che creano faglie all'interno della superficie d'attrazione.

¹⁴⁰ Bocchi, G., Ceruti, M. (2007), *La sfida della complessità*. Feltrinelli, Milano. Pag. 365

Invero, possiamo sostenere che esistono alcuni fattori universali che portano alle crisi di questo tipo: il sistema perde la propria stabilità nel momento in cui le perturbazioni, esterne o interne, sono talmente elevate da non consentire ai meccanismi di feedback di correggere gli errori. In quel preciso momento che per Waddington, ricordiamolo, corrisponde al periodo di competenza, si può fare strada una forza esterna che impone un diverso insieme di regole organizzazionali. Questa forza può essere anche una piccola fluttuazione ideologica, precedentemente ignorata o giudicata folle, che si amplifica si diffonde rapidamente all'interno del sistema destabilizzato e si impadronisce dei centri di potere. Il sistema, trovandosi di fronte ad un punto di biforcazione, intraprenderà un processo di trasformazione entrando così in un nuovo creodo. Ciò viene riassunto da Laszlo con la Figura 14.

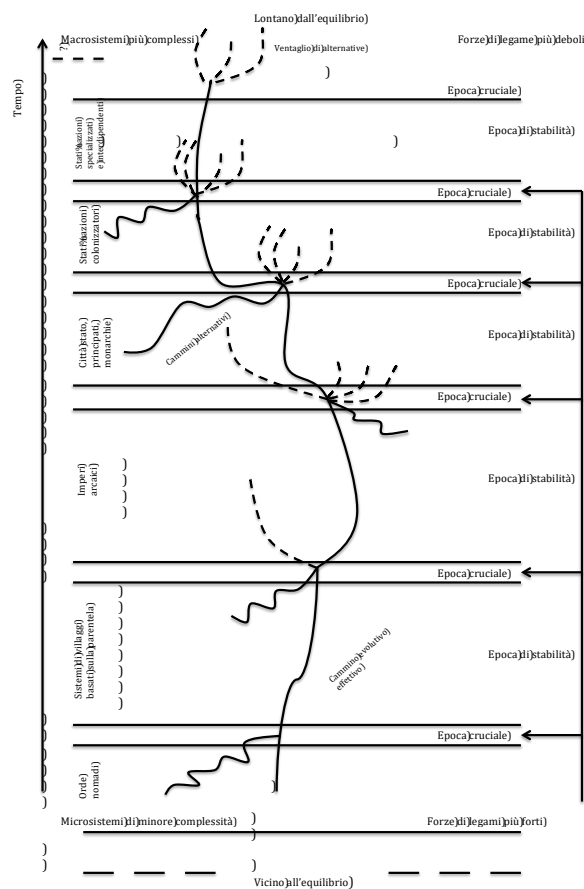


Figura 14: evoluzione e creazione di nuovi creodi

Ovviamente, il cambiamento si verifica solo se il creodo è abbastanza profondo per rendere stabile il sistema, ovvero se il nuovo regime – ideologico, politico, culturale – risulta adatto alla risoluzione degli errori dovuti alla perturbazione. Quanto detto è da intendersi solamente sul piano funzionale e non morale: nel nuovo creodo il sistema risulta più stabile solo se questa nuova valle sarà in grado di assimilare la situazione perturbante o di dominarla, anche solo apparentemente.

Per questo motivo, fatta eccezione per alcune imposizioni esterne che richiederebbero però molta energia affinché si possano imporre personalità carismatiche come quelle viste in precedenza, possono entrare in gioco attraverso interazioni con il sistema inizialmente insignificanti.

Un altro fattore importante è l'interdipendenza. Mentre Russia e Germania potevano essere considerate come *“società “generaliste”, nel senso che nei loro periodi di stabilità potevano soddisfare tutte le loro esigenze fondamentali entro una gamma di condizioni assai vasta¹⁴¹”*, con il tempo le società sono diventate sempre più strettamente accoppiate, perdendo le loro qualità generaliste ed iniziando a dipendere l'una dall'altra, dalle reciproche strutture di potere, dai mercati, delle tecnologie.

“L'interdipendenza è un fenomeno innegabile del mondo contemporaneo, e si assiste ad una sua crescita spettacolare a causa della rapida intensificazione dell'avvicinamento delle società contemporanee. Trasporti rapidi e sicuri hanno aperto itinerari commerciali che si intersecano nel globo, e nello stesso tempo mettono in grado le persone e gli eserciti di collocarsi nelle posizioni strategiche desiderate; l'emergenza dei mercati globali e di sistemi di produzione a impatto globale costringono le economie nazionali alla reciproca competizione o alla reciproca alleanza, e le tecnologie della distruzione armata creano molteplici schieramenti ai quali nessuna nazione può più sfuggire.¹⁴²”

Le società antiche sono state indebolite da guerre catastrofiche, dalla perdita delle colonie e dal progresso tecnologico che ha fatto risultare obsolete determinate istituzioni e centri di potere. Dalle colonie sono nate nuove società, costrette ad occupare una nicchia molto specializzata e per questo motivo strettamente interdipendenti: la specializzazione comporta quindi dipendenza, e la dipendenza comporta vulnerabilità in un mondo in rapido mutamento.

Possiamo attenderci che le società estremamente specializzate – così insegna anche la biologia – raggiungano punti di instabilità molto critica e biforcazioni più rapidamente rispetto alle società generaliste.

“La crisi di una specie specializzata dell'evoluzione biologica è rispecchiata dalla crisi delle società specializzate della storia.¹⁴³”

Nella realtà, le società puramente generaliste e quelle puramente specialiste sono semplicemente dei tipi ideali. Questo significa che nessun paese economicamente avanzato soddisfa i criteri per una società generalista e quindi possono non essere considerati stabili. Le grandi potenze sono spesso destabilizzate dalle politiche del terrore, che ad oggi è ancora uno dei punti di equilibrio fra molti

¹⁴¹ Ivi. Pag. 368

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Ivi. Pag. 369

Stati. Ciò vale anche per tutte le potenze militari, che siano basate su di un sistema economico oppure sul controllo centralizzato.

Se le potenze mondiali potessero conseguire una trasformazione sistemica non-violenta – ottenuta con cambiamenti istituzionali ed economici – conseguendo qualità sempre più generaliste, si potrebbe prospettare una forte resilienza. Purtroppo il sistema internazionale contemporaneo si aggira staticamente attorno a pochi punti di attrazione, escludendo molto spesso il nuovo e la trasformazione.

“Le regolazioni del commercio e dei prezzi, le protezioni militari, i flussi controllati dell’informazione indicano tutti una mancanza di flessibilità dell’attuale sistema internazionale. [...] Le grandi potenze controllano i vari sistemi e sono orientate verso il mantenimento dello status quo. Come risultato, una tale rigidità può produrre gravi disastri internazionali, innescati dall’indebitamento, dalla mancanza di cibo o di energia, dalle polarizzazioni fra ricchi e poveri, o da qualsiasi delle altre cause di fondo delle crisi nazionali e regionali. L’escalation di queste crisi fino a raggiungere dimensioni planetarie è una possibilità sempre presente: non sappiamo quali siano i limiti di tolleranza del sistema internazionale.¹⁴⁴”

In un sistema dinamico metastatico l’evoluzione è sempre possibile, anche se non sempre garantita. L’alternativa è però il collasso.

“Dirigere la storia è forse l’esercizio più alto di quella libertà che è intrinseca nella condizione umana. Questa libertà può essere esercitata allorché sono minacciati gli ordini esistenti, e siamo in presenza di una apertura delle società che tende al cambiamento e all’innovazione. Esercitare questa libertà ed esercitarla per il bene degli uomini, è l’atto morale più elevato. L’evoluzione della società guidata da esseri umani, per esseri umani.¹⁴⁵”

4.5 Teoria delle catastrofi

Il francese René Thom, uno tra i massimi studiosi di matematica dello scorso secolo, elabora la Teoria delle Catastrofi (TC) intorno al 1960. Tale teoria, in grado di descrivere i fenomeni discontinui e divergenti e di spiegare l’evoluzione che avviene in ogni sistema nelle sue diverse manifestazioni naturali, si è mostrata altamente generalizzabile e in questi anni è stato applicato a molte situazioni nelle quali forze e motivazioni che cambiano in modo graduale portano a mutamenti improvvisi del comportamento di un sistema.

Afferma Thom:

“Sul piano filosofico e più propriamente metafisico la teoria delle catastrofi non può certamente fornire una risposta ai grandi problemi che tormentano l’umanità. Ma ispirerà una visione dell’universo dialettica e eraclea, di un mondo eterno teatro della battaglia tra “logoi”, tra archetipi. È fondamentalmente una visione politeista alla quale essa ci conduce: bisogna imparare a riconoscere la mano degli dei in tutte le cose. Ed è forse proprio a questo che arriverà pur attraverso le limitazioni inevitabili dovute alla sua utilizzazione. Subirà

¹⁴⁴ Ivi. Pag. 370

¹⁴⁵ Ivi. Pag. 371

probabilmente lo stesso destino della psicoanalisi. È difficile porre in dubbio l'essenza delle scoperte di Freud in psicologia. La conoscenza di questi fatti è stata però finora di scarsa utilità a livello pratico (per il trattamento dei disturbi mentali, in particolare). Proprio come un eroe dell'Iliade si opponeva al volere di un dio, per esempio Poseidone, invocando il potere di una divinità avversaria, Atena, così noi riusciremo a limitare l'azione di un archetipo antagonista. La stessa ragione che in certi casi ci permette di estendere le nostre possibilità di azione, in altri ci condanna all'impotenza. Si potrà forse riuscire a dimostrare la natura inevitabile di certe catastrofi, come la malattia e la morte. La conoscenza non sarà più necessariamente una promessa di successo o di sopravvivenza; ci potrebbe soltanto fornire la certezza del nostro fallimento e della nostra fine.¹⁴⁶

L'obiettivo primario dell'indagine di Thom è stato quello di riuscire a descrivere la forma che assumono tutte le possibili superfici di equilibrio dimostrando che, per processi determinati da non più di quattro fattori, si hanno esattamente sette catastrofi, chiamate *elementari*, che sono le strutture basilari in ogni sistema.

L'uso del termine catastrofe assume qui un significato particolare. Generalmente alla parola catastrofe viene dato una connotazione esclusivamente negativa, distruttiva, rovinosa: una volta avvenuta la catastrofe, non rimane più niente di ciò che vi era prima. Questa visione è dovuta al termine greco *katastrépho* da cui deriva, che porta il significato di *terminare*.

Vi è, però, anche un altro significato, non meno importante, espresso dallo stesso termine, e precisamente quello di *svolta*. In questa accezione la catastrofe viene letta non tanto come la distruzione totale di un sistema, quanto come la trasformazione che in esso avviene, una trasformazione che, indubbiamente, determina un cambiamento di forma, ma nella quale l'identità precedente non perde tutti gli aspetti che la caratterizzano.

Il modello teorico della catastrofe mette in rilievo come, con tale termine, possa essere definita qualsiasi transizione discontinua che si verifica in un sistema in grado di assumere più di uno stato di stabilità o che può seguire più di un processo stabile di trasformazione. In questa ottica la catastrofe diviene, quindi, un passaggio repentino da uno stato ad un altro, definibile come un "salto", o da un processo ad un altro, nel quale la nuova forma assume carattere di irreversibilità, ponendo fine ad uno stato precedente, ma solo per trasformarsi e assumere un nuovo assetto morfologico. Il passaggio da uno stato all'altro, la "transizione catastrofica", viene definita come discontinua proprio perché i percorsi intermedi, che essa attraversa, non sono assolutamente stabili: il cambiamento di stato avviene in un arco temporale estremamente breve rispetto alla lunghezza di tempo trascorso nei diversi stati stabili. Se assumiamo, all'interno dello studio della violenza, come paradigma questo modello dinamico, possiamo pensare che qualsiasi sistema può venire a trovarsi in uno stato di equilibrio più o meno stabile e, quando l'equilibrio è minore, esso tende verso un punto di *catastrofe* a cui seguirà inevitabilmente una mutazione di forma. La nuova forma, proprio come nelle teorie degli attrattori precedentemente esposta, potrà essere violenta o meno. Proprio per questo la

¹⁴⁶ Giorello, G., Morini, S. (a cura di), *Intervista su matematica, scienza e filosofia*. Il Saggiatore, Milano, 1980. Pag. 24

trasformazione che ne consegue non deve essere letta esclusivamente come un precipitare dall'ordine al puro disordine, ma va piuttosto intesa come la possibilità propria del sistema di scegliere tra le diverse possibilità a sua disposizione, in un continuo tendere verso ciò che viene definito nuovo, motivo che lo rende altamente imprevedibile.

Per ritornare agli aspetti formali della teoria di Thom, la prima espressione che egli usa per presentare quella che, solo in un secondo momento, sarà definita teoria delle catastrofi, è teoria dinamica della morfogenesi.

La stretta correlazione tra i lavori di Thom e le teorie di Waddington vengono riconosciute dallo stesso autore, soprattutto per quanto riguarda le idee di creodo e panorama epigenetico.

L'idea portante del lavoro di Thom è quella di osservare i fenomeni sotto l'ottica geometrica, motivo per cui si concentra, in particolare, sulle funzioni dette lisce.

Pur non addentrandoci nella spiegazione degli aspetti più propriamente matematici degli studi sulle funzioni lisce, è interessante ricordare come l'innovazione rispetto al passato possa essere ritrovata soprattutto nel fatto di ritenere l'aspetto qualitativo generale di una funzione più importante rispetto ai suoi valori numerici, considerandola cioè essenzialmente presente nell'insieme delle sue singolarità. L'idea di fondo è proprio che, se di una funzione liscia si conoscono i suoi punti critici e i valori critici corrispondenti, se ne conosce anche l'andamento qualitativo. Tutto lo studio sulle funzioni lisce è stato fatto confluire da Thom nel concetto di catastrofe, anche se questa è solo una parte iniziale che, da sola, non avendo in sé propri criteri di rilevanza, non sarebbe stata sufficiente a caratterizzarne il paradigma.

Il retroterra filosofico della teoria delle catastrofi trova la propria origine nel concetto di morfogenesi descritto da Eraclito. Il filosofo greco, infatti, proprio per quel suo leggere il conflitto come padre di tutte le cose, è considerato da Thom il vero ispiratore della sua teoria, attribuendo a sé solo il tentativo di *“ricollocare le intuizioni fondamentali del grande filosofo in un quadro geometrico e dinamico che le renda un giorno accessibili all'analisi quantitativa.”*¹⁴⁷ In Eraclito, così come in Thom, il mutamento, il divenire, la trasformazione è il fondamento al quale il tutto è consegnato, e il continuo passaggio da un contrario all'altro è l'essenza della realtà. Ogni fenomeno violento, così come ogni altra forma, *“deve la sua origine ad una distinzione qualitativa dei modi di agire del tempo nelle cose.”*¹⁴⁸

Ricapitolando, la teoria delle catastrofi pone la sua attenzione all'evoluzione di un sistema, tentando di descrivere le discontinuità che si possono presentare in esso. L'intuizione fondamentale,

¹⁴⁷ Thom, R. (1972), *Stabilité Structurelle e Morphogénèse. Essai d'une théorie générale des modèles*, Tr. It. *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*. Einaudi, Torino, 1990. Pag. 98

¹⁴⁸ Ivi. Pag. 14

da cui Thom parte, è che l'evoluzione globale di un sistema avviene attraverso una successione di evoluzioni continue, separate da bruschi salti di natura qualitativamente differenti.

Per poter semplificare il concetto di catastrofe si può utilizzare, ad esempio, la descrizione di ciò che avviene nel momento in cui un nuotatore si tuffa dal trampolino in una piscina. I sistemi di riferimento aria-acqua sono divisi da una ipotetica linea che demarca la superficie e se scegliamo a caso un punto su di un disegno che graficamente rappresenta la situazione, molto probabilmente esso apparterrà o all'acqua o all'aria, difficilmente alla linea di demarcazione. Solo i punti di confine tra aria e acqua sono davvero eccezionali. La loro peculiarità è data dal fatto che, sicuramente, prendendo due punti a caso nelle due diverse situazioni, per poter graficamente congiungere i due punti, si dovrà, necessariamente, attraversare un punto appartenente alla linea di demarcazione. Nel momento in cui il nuotatore si tuffa si troverà, improvvisamente, a passare da una temperatura ad un'altra, dall'essere asciutto ad essere bagnato, da respirare a stare in apnea, etc. È intuitivo allora concludere che in corrispondenza del punto di confine si assiste a un cambiamento qualitativo. Inoltre, qualsiasi altro percorso tra i due punti che non si discosti di troppo da quello tracciato per primo, incrocerà anch'esso il confine. La generalizzazione di questo concetto comporta che, in una data situazione, i punti catastrofici, così come definiti da Thom, sono quei punti nelle cui vicinanze si verificano improvvisi mutamenti qualitativi. Va sottolineato e tenuto presente che accanto a un punto catastrofico si trovano anche punti non catastrofici, mentre “intorno” ad ogni percorso che comprende un punto catastrofico ci sono solo percorsi che contengono, nuovamente, un punto catastrofico. Questa sequenza si verifica in modo strutturalmente stabile, motivo per cui si può affermare che la catastrofe si manifesta in modo strutturalmente stabile.

Nella teoria delle catastrofi le forme sono considerate nelle due caratteristiche fondamentali in cui sono presenti in natura, ovvero in forme statiche o pseudostatiche, come il sasso e la montagna, e in parte metaboliche, come le nuvole e la nube di fumo. Ogni forma è dotata a sua volta di una struttura geometrica stabile e che si può trasformare: ogni mutazione, ogni salto, da una forma all'altra, segue un andamento, graficamente rappresentabile, di tipo catastrofico. Thom elabora il suo concetto di forma dall'osservazione della natura dove vi sono, di fatto, una serie infinita di forme che si susseguono in un continuo divenire: lo scorrere delle onde, la scogliera che si corrode, la barca che prima galleggia nell'acqua e poi si rovescia, e così via. Sono tutte forme che nascono, entrano in conflitto e muoiono. Ognuna di queste forme ha una propria dinamica che a certe condizioni e accanto ai domini di stabilità, può far corrispondere a piccole modificazioni sensibili effetti. Sebbene a questi processi l'uomo abbia sempre tentato di dare una spiegazione, e la ricerca sulla morfogenesi – che si occupa specificatamente del susseguirsi di queste mutazioni di forma – sia stata al centro dell'interesse di molti studiosi, dobbiamo a Thom un approfondito lavoro sulle diverse forme assunte

da tali catastrofi, dal momento che ha tentato di descriverne la dinamica, ovvero la morfogenesi, e ha provato a mostrarne la statica, ovvero la classificazione delle forme.

Per meglio chiarire il proprio punto di vista, Thom spesso usa metafore legate alla natura, ambito ispiratore della sua riflessione sulle forme, ma anche soggetto a cui riportare la spiegazione.

La metafora del fiume ci sembra a questo punto calzante. La nozione di catastrofe si può ritrovare, infatti, in un sistema idrografico, nel quale le acque scorrono lungo i pendii e si raccolgono con altre acque che percorrono altre valli, confluendo poi in laghi e così via. Nello studio della destinazione finale della massa d'acqua, non è tanto importante conoscere il punto esatto della sorgente, poiché comunque una massa d'acqua tenderà a scendere sempre lungo la valle e andrà a confluire nel medesimo lago: il percorso rimane strutturalmente stabile, venendo a formare un, così definito, creodo. Il cambiamento si avrà, invece, quando il flusso delle acque, che percorre un crinale che divide due valli, o passa per un colle o per la cima di un monte, spostandosi anche di poco, confluirà in valli diverse, subendo un sensibile spostamento del proprio destino finale, in questo preciso momento subisce la catastrofe. Da ciò si comprende che le linee e i punti più importanti da tracciare su di una carta idrografica sono proprio quelli che dividono i bacini tra loro e che si possono chiamare linee dell'insieme di catastrofe¹⁴⁹.

Come può essere tradotto questo esempio all'interno del nostro campo di studi? Come il modello della Teoria delle Catastrofi ci informa sulle presunte origini delle dinamiche violente?

Consapevoli che un modello matematico, altro non può essere che una semplificazione del reale, possiamo dire che diversi autori hanno utilizzato tale teoria come base per molti lavori nell'ambito della violenza.

Zeeman, basandosi sugli studi di Thom, elabora diversi modelli esplicativi riguardanti, ad esempio, l'aggressività.

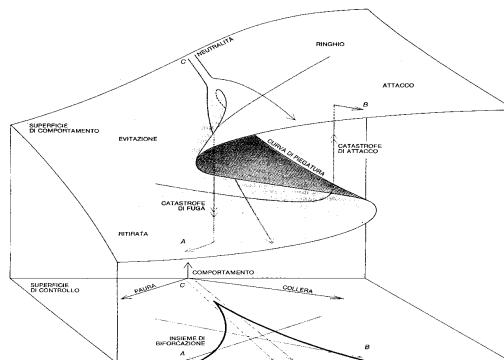


Figura 15: modello riguardante l'aggressività dei cani

¹⁴⁹ La metafora del fiume si deve a Waddington, il quale per descrivere un processo di questo tipo ha coniato il termine *creodo* che in greco significa “cammino obbligato”. Secondo la metafora, se il corso dell’acqua viene interrotto da un ostacolo, l’acqua lo supera tracciando un altro cammino, ma poi – quando l’interruzione non è troppo grave – successivamente confluisce a valle lungo il precedente percorso. In questo modo si ha di fronte un sistema dinamico, che tuttavia si autoregola a seguire sempre le stesse modalità ovvero risulta stabile rispetto a piccole perturbazioni.

Nella Figura 14¹⁵⁰ viene descritto il modello, riguardante l'aggressività nei cani, basato sulle catastrofi elementari. All'interno di tale modello il comportamento aggressivo è determinato dal conflitto tra due fattori: collera e paura. Questi fattori vengono rappresentati sui due assi cartesiani x e y , posti su di un piano orizzontale: la superficie di controllo. Sull'asse z , verticale, viene invece rappresentato il comportamento del cane, che può andare dall'attacco alla ritirata.

Per ogni punto della superficie di controllo, ovvero per ogni combinazione di collera e paura, viene indicato un punto corrispondente sulla superficie di controllo, all'altezza esatta dell'asse del comportamento, indicando una forma di comportamento probabile.

Nella maggior parte dei casi viene riscontrato un solo modo di comportarsi probabile. Tuttavia, nelle zone in cui collera e paura approssimativamente si equivalgono, si presentano due possibili comportamenti. Il cane, allo stesso tempo incollerito e spaventato, può sia attaccare sia ritirarsi.

Al centro del grafico troviamo infatti due piani che rappresentano il comportamento possibile. Collegati ad un terzo piano, essi formano una superficie continua e ripiegata. Il terzo piano, al centro in grigio, presenta una significativa diversità rispetto agli altri due: rappresenta il comportamento meno probabile, in questo caso la neutralità. Verso l'origine la piega sulla superficie di comportamento si fa più stretta e alla fine scompare. La linea che delimita i confini della piega è detta curva di piegatura, e la sua posizione sulla superficie di controllo è la Cuspide. Poiché la Cuspide segna la soglia dove il comportamento diventa bimodale, è chiamata insieme di biforcazione e il modello sopra rappresentato *Catastrofe a cuspide*.

Se un cane incollerito viene spaventato, il suo umore segue la traiettoria A sulla superficie di controllo. Il percorso corrispondente sulla superficie di comportamento si sposta verso sinistra sul piano superiore fino a raggiungere la curva di piegatura. In questo punto il piano superiore scompare e il percorso va a cadere improvvisamente sul piano inferiore. È qui che il cane interrompe il suo attacco e si ritira.

Allo stesso modo, un cane spaventato che si incollerisce segue la traiettoria B. Il cane resta nel piano inferiore fino a che questo piano scompare. Non appena salta al piano superiore, smette di ritirarsi e attacca improvvisamente. Un cane che è nello stesso tempo incollerito e spaventato seguirà una delle due traiettorie in C.

Il fatto che si sposti sul piano superiore e diventi più aggressivo o che si sposti sul piano inferiore e diventi più sottomesso dipende in maniera critica dai valori della collera e della paura. Un lieve

¹⁵⁰ Tutte le immagini del presente paragrafo sono tratte da C. Zeeman, *Catastrophe Theory. Selected Papers 1972-1977*, Addison-Wesley Publishing, Inc. Massachusetts 1977.

cambiamento degli stimoli può essere all'origine di un cambiamento assai rilevante del comportamento. Questo può essere quindi considerato un fenomeno divergente.

Come abbiamo detto, i fattori di controllo nel modello dell'aggressività sono la collera e la paura, che nel cane si rilevano dall'espressione del muso: la collera dal grado di apertura della bocca, e la paura dal grado di appiattimento delle orecchie verso la nuca. Come rappresentato nella Figura 16, per Zeeman, da questi indicatori è possibile rendersi conto dello stato emozionale del cane, e per mezzo del modello prevedere il suo comportamento.

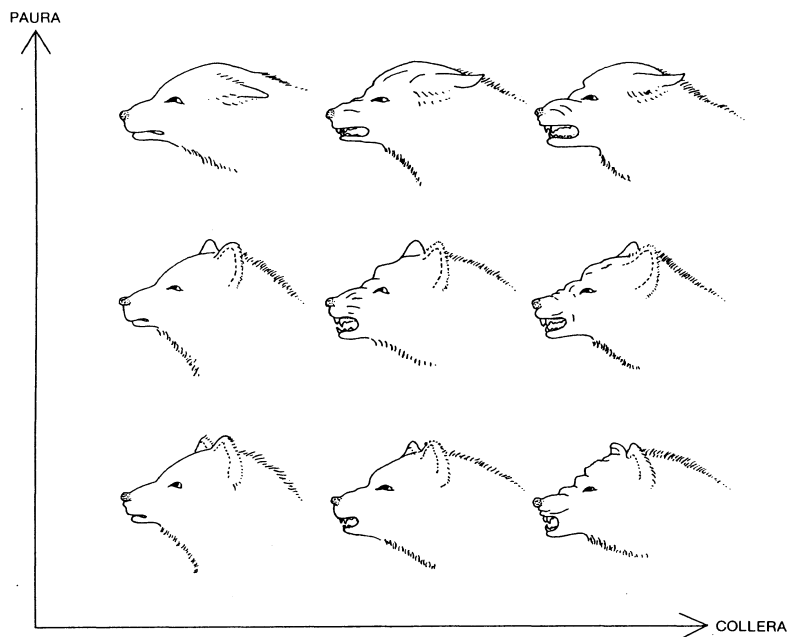


Figura 16: modello previsionale del comportamento del cane

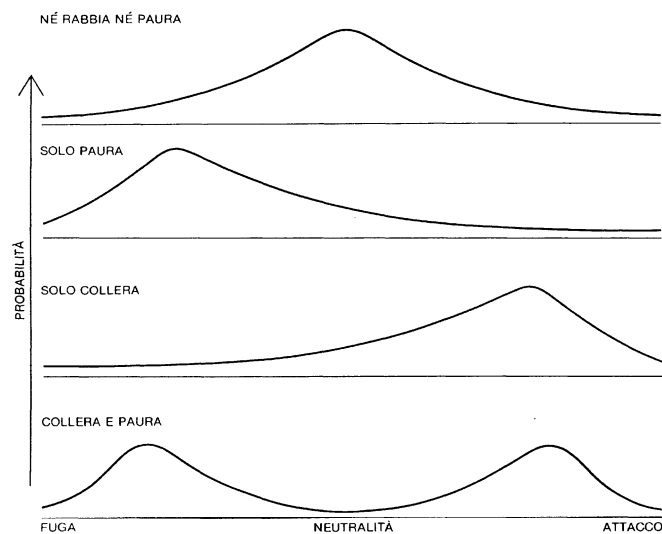


Figura 17: funzione di probabilità del comportamento del cane

Come si può invece evincere dalla Figura 17, la funzione di probabilità determina il comportamento del cane sotto l'influenza della collera e della paura in conflitto.

Quando non è presente nessuno stimolo, il comportamento più probabile è quello di neutralità. Quando è presente solo la collera, è invece l'aggressione. Mentre quando c'è solo la paura, è la resa.

Quando il cane è incollerito e spaventato, il grafico della probabilità diventa bimodale: l'attacco e la fuga sono entrambe scelte possibili, mentre la neutralità è la risposta meno probabile. La bimodalità è rispecchiata nella superficie di comportamento della catastrofe a cuspide, che mostra i due piani che rappresentano il comportamento più probabile.

Zeeman elabora numerosi altri modelli. Citiamo solamente un ultimo modello di interesse per l'ambito della violenza: il modello della politica bellica.

Il grafico in Figura 18 rappresenta una catastrofe a farfalla e, per Zeeman, permette di prevedere l'emergere di un'opinione di compromesso in un modello che descrive lo sviluppo di una politica bellica. In questo tipo di catastrofe sono necessari quattro fattori di controllo, ma qui ne sono visibili solo due - minaccia e costo - mentre gli altri due si assumono come costanti.

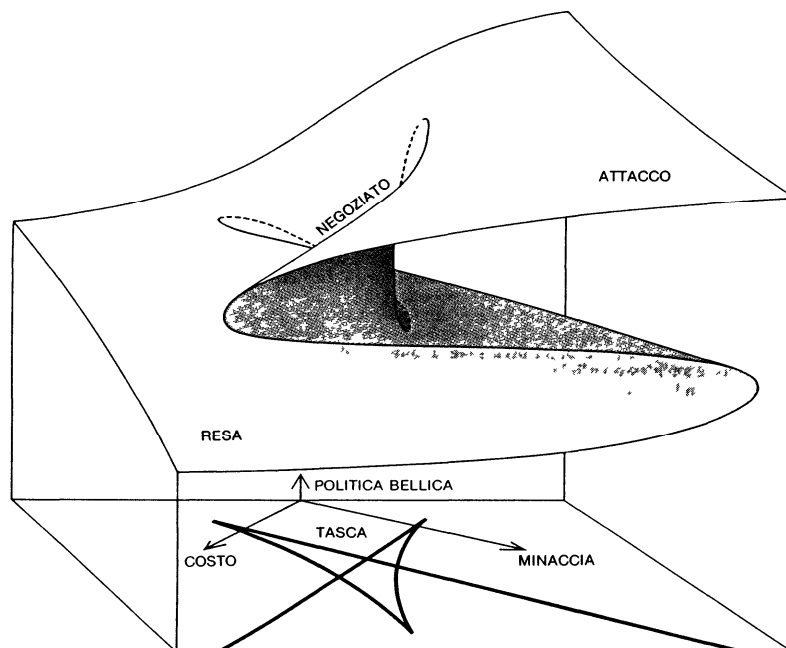


Figura 18: catastrofe a farfalla

L'insieme di biforcazione è rappresentato da una curva complessa, con tre cuspidi e una tasca nel mezzo. Sulla superficie di comportamento in corrispondenza della tasca c'è un ulteriore piano, che serve a rappresentare un comportamento nuovo, intermedio rispetto agli altri. Se il valore della minaccia e quello del costo risultano entrambi elevati, il modello a cuspide terrà conto solo delle posizioni estreme che si pronunciano per l'attacco o per la resa. Il nuovo piano nel modello a farfalla

rappresenta l'emergere di un'opinione favorevole al compromesso che si pronuncia invece per il negoziato¹⁵¹.

3.6 Questo è un gioco?

“Nei sistemi complessi con cui si ha a che fare in pratica, alcuni dei comportamenti più importanti possono essere costituiti da altre persone. Se si cerca di modificare il sistema in una data direzione, bisogna tener conto anche dei tentativi degli altri per trasformarlo.¹⁵²”

In questo modo Waddington introduce il capitolo sul controllo dei sistemi complessi. Potrebbe essere auspicabile possedere una teoria esatta sul come comportarci in caso di violenza ed in situazioni di conflitto nell'interazione tra individui e società. Purtroppo tale teoria ancora non esiste, ma molti sono stati i tentativi di formulazione e teorizzazione.

Nonostante le idee comuni, quindi, il gioco è un concetto di massima importanza. All'interno del testo di Nietzsche *Ecce homo*, il filosofo afferma: “[...] *non conosco altra maniera di trattare i grandi compiti che non sia il gioco: fra i segni della grandezza, questo è un presupposto essenziale.*¹⁵³”.

In questo senso, il tema fondamentale comune agli autori che tratteremo è proprio il carattere rigoroso della formulazione e la costitutività delle regole con le quali il gioco evolve. Il primo tema comune fondamentale è quello della costitutività delle regole. Infatti, “*The game is simply the totality of the rules which describe it*¹⁵⁴”

Il gioco è un brulicare di azioni e strategie e il logico austriaco Wittgenstein scrive a tale proposito: “*Come si potrebbero descrivere i modi di agire degli uomini? [...] Non quello che uno fa in questo momento, un'azione singola, ma tutto quanto il brulicare delle azioni umane, il sottofondo su cui vediamo ogni azione, determina il nostro giudizio, i nostri concetti e le nostre azioni.*¹⁵⁵”

Non possiamo non ricordare inoltre che, secondo lo storiografo olandese Huizinga, l'uomo è radicalmente *ludens*: gioca cioè la guerra, i riti, la cultura, il sapere, la giustizia. In questa prospettiva, quello che propongono gli autori che hanno trattato il tema del gioco è utilizzare il concetto come un tratto essenziale dell'essere umano.

Nel 1951 J. von Neumann e O. Morgenstern pubblicano il testo, fondamentale per la Teoria dei

¹⁵¹ Il lettore interessato potrà approfondire questi temi in Poston, T., Stewart, I. (1976), *Catastrophe Theory*, in “Scientific American”, April, Pag. 65- 83.

¹⁵² Ivi. Pag.165

¹⁵³ Nietzsche, F. (1901), *Ecce homo*. Adelphi, Milano, 2000. Pag. 306

¹⁵⁴ Neumann, von J. (1944), *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press. Pag. 49

¹⁵⁵ Wittgenstein, L. (1956), *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Tr. It. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*. Feltrinelli, Milano, 1971. Pag.120

giochi, *Theory of Games and Economic Behavior* (Teoria dei giochi e comportamento economico). Tale lavoro sembrava promettere delle soluzioni pratiche da utilizzare durante i conflitti, tanto che per molto tempo viene utilizzato dall'esercito statunitense al fine di elaborare strategie per la guerra del Vietnam e di Corea. Nonostante l'uso statunitense, la Teoria dei giochi offre spunti interessanti sulle modalità di analisi dei conflitti al fine di condurre a risultati utili.

La teoria degli autori è ovviamente formulata in termini di giochi e non di conflitti in quanto, nella realtà, all'interno di un'interazione di conflitto ciascuno dei partecipanti ha a sua disposizione un numero infinito di mosse, mentre nei giochi le mosse possibili dipendono da precise regole o da situazioni contestuali pratiche. Ad esempio, la strategia seguita da un comandante dell'esercito non può basarsi sul posizionamento delle proprie forze militari senza tener conto dei mezzi di trasporto disponibili, del tempo impiegato per gli spostamenti, ecc.

Conseguentemente, il principio fondamentale della Teoria dei giochi è il principio di razionalità: l'obiettivo di tutti i partecipanti ad un sistema è il guadagno di un elemento misurabile, sia esso un territorio da conquistare, un bene economico, un individuo o una determinata parte di potere.

L'economista John Nash articolerà questa prospettiva all'interno della Teoria di utilità dell'individuo, secondo la quale una persona a cui vengono offerte due aspettative è in grado di decidere quale delle due è preferibile ad un'altra oppure se la scelta è indifferente. L'ordine generato dalle preferenze sarà ovviamente transitivo: se A è meglio di B e B è meglio di C, allora A è meglio di C. Ovvero, nessun giocatore sceglierà un'azione se ne ha a disposizione un'altra che gli permette di ottenere risultati migliori, qualunque sia il comportamento dell'avversario.

Naturalmente, risulta assai limitativo ritenere che la razionalità sia quasi unicamente collegata al guadagno. In realtà, come vedremo più avanti, la percezione di utilità dei decisori si basa su un ventaglio di fattori più ampi di una semplice ricompensa misurabile quantitativamente.

Un altro concetto fondamentale della Teoria dei giochi è la strategia che von Neumann e Morgenstern definiscono come "*the general principles governing his choices*"¹⁵⁶, mentre Nash definisce quale uno dei "*reali comportamenti alternativi tra i quali gli individui possono scegliere*".¹⁵⁷

Definiamo brevemente le caratteristiche più comuni delle strategie. Una strategia viene detta dominante quando risulta essere in ogni caso la più utile per un giocatore a prescindere dalle scelte compiute dall'altro giocatore. Viceversa, una strategia è dominata se risulta peggiore in relazione ad almeno un'altra strategia.

¹⁵⁶ Ivi. Pag. 49

¹⁵⁷ Nash, J. (2002), *The Essential John Nash*, Tr. It. *Giochi non cooperativi ed altri scritti*. Zanichelli, Bologna, 2004. Pag. 129

Le strategie pure sono, invece, strategie utilizzate ripetutamente da un giocatore, risultano essere miste quando il giocatore utilizza più alternative. Una delle tecniche più utilizzate, ma anche più rischiose, per la gestione delle pluralità di strategie, come vedremo più avanti nel Dilemma del prigioniero, è quella dell'eliminazione della strategia dominante.

Una strategia coopera quando ripete le scelte fatte dall'altro giocatore, mentre defeziona quando compie scelte diverse da quelle dell'altro giocatore. Una strategia tipica di cooperazione è la strategia *tit for tat*, nella quale i giocatori ripetono sempre le mosse, aggressive o meno, fatte dall'avversario. Questo tipo di strategia viene utilizzata da Rapoport nella formulazione di teorie per la cooperazione internazionale, oltre che essere stata positivamente utilizzata (anche se ovviamente in maniera inconsapevole) nella famosa Tregua di Natale del 1914¹⁵⁸.

Infine, una strategia crea una situazione di *ottimo* quando il risultato è il migliore possibile per tutti i giocatori. Un ottimo di particolare è l'ottimo di Pareto: una situazione nella quale non è possibile migliorare il guadagno di un giocatore senza peggiorare quello di qualcun altro.

Per quanto riguarda invece i diversi tipi di giochi, von Neumann e Morgenstern ipotizzano sei categorie distinte: giochi a due giocatori, giochi a più giocatori, giochi a somma zero - nei quali cioè la somma delle perdite e delle vincite dei giocatori è pari a zero - giochi a somma diversa da zero - dove tutti i giocatori possono vincere o perdere contemporaneamente, oppure vincere più di quanto gli altri perdano - giochi a informazione completa - ogni partecipante conosce la situazione quanto gli avversari - e giochi ad informazione incompleta - nei quali la conoscenza è limitata alle proprie risorse, mentre sono solo ipotizzabili quelle degli avversari.

Lo psicologo e matematico ucraino Anatol Rapoport fonda nel 1956, insieme ai colleghi matematici Stephen Richardson e Kenneth Boulding, il Center for Research on Conflict Resolution, presso l'Università del Michigan. A cura del Centro fu promossa nel 1957 la pubblicazione della prima rivista tematica sulla pace: il "Journal of Conflict Resolution". Tra il 1960 e il 1962 i tre studiosi provarono ad applicare la Teoria dei Giochi per valutare l'evoluzione dei rapporti tra Est e Ovest, durante la Guerra Fredda.

Rapoport spiega l'utilità di queste teorie con semplici esempi, partendo dall'analisi dei giochi a somma zero, con due giocatori ed informazione completa.

L'autore utilizza come esempio due aziende, Castor e Pollux, che devono decidere se intraprendere una campagna pubblicitaria o meno. La seconda vuole eliminare la prima, quindi è interessata

¹⁵⁸ La Tregua di Natale è un "cessate il fuoco" non ufficiale avvenuto nei giorni di Natale del 1914, quindi durante la Prima Guerra Mondiale, in varie zone del fronte occidentale. La tregua non fu affatto organizzata e generalizzata a tutto il fronte, dove continuarono invece i combattimenti. Nella settimana precedente il Natale e lo stesso 25 dicembre 1914, membri delle truppe tedesche e britanniche (in misura minore quelle francesi), lasciarono spontaneamente le opposte trincee per incontrarsi nella terra di nessuno e scambiarsi cibo, auguri e canzoni natalizie.

soprattutto a che Castor perda denaro. Questo rende il gioco a somma zero, poiché le perdite di Castor costituiranno le vincite di Pollux.

In Figura 19 e 20 vengono rappresentate le possibili mosse dell'una e dell'altra azienda.

MATRICE DELLE VINCITE DI CASTOR			
		Castor vince se:	
		fa pubblicità	non fa pubblicità
Pollux	fa pubblicità	-1	-3
	non fa pubblicità	+2	0

Figura 19: matrice delle vincite di Castor

MATRICE DELLE VINCITE DI POLLUX			
		Castor:	
		fa pubblicità	non fa pubblicità
Pollux vince se:	fa pubblicità	+1	+3
	non fa pubblicità	-2	0

Figura 20: matrice delle vincite di Pollux

Come si può vedere, le mosse possibili per entrambe sono due, fare pubblicità o non farla, con i rispettivi quattro valori di vincita. Il suggerimento di Rapoport è quello di evidenziare il modo più sicuro di giocare in simili situazioni. La strategia raccomandata dall'autore viene chiamata del *Maximum Minorum* e del *Minimum Maximorum*. Tale principio afferma che nei giochi a due persone a somma zero, vi è sempre un modo per trovare la migliore strategia possibile, la quale permette a chi vince di guadagnare il massimo delle minime vincite possibili e a chi perde di perdere la minima delle massime perdite possibili, assumendo come riferimento il peggiore degli scenari possibili, indipendentemente da ciò che fa l'altro giocatore.

Il vincitore, quindi, cerca il *maximin*, il massimo delle minime vincite possibili, il perdente cerca il *minimax*, il minimo delle massime perdite possibili.

Ovviamente, la situazione risulta differente nel caso di giochi ad informazione incompleta. In questo caso non esiste un'unica mossa che garantisca che garantisca il *maximin* o il *minimax*. La strategia da seguire in questo caso, sostiene Rapoport è quella del calcolo della probabilità massima.

Un esempio storico interessante in questo caso è quello analizzato dal colonnello Olivier Haywood in *Military Decision and Game Theory*, per quanto riguarda la Battaglia del Mare di Bismarck, nel Sud Pacifico, combattuta nel 1943 fra l'esercito degli Alleati e l'esercito giapponese.

Appena prima della battaglia, il contrammiraglio Masatomi Kimura, al fine di rinforzare il contingente giapponese, si trova a scegliere tra l'inviare la propria flotta lungo la rotta a Nord

dell'isola di Nuova Britannia o lungo la rotta a Sud. Nello stesso momento, il generale americano George C. Kenney, nel tentativo di intercettare e distruggere il convoglio giapponese, dovrà scegliere su quale rotta inviare la maggior parte delle proprie forze aeree. Entrambe le rotte che Kimura può scegliere richiedono tre giorni di navigazione. Vi è però una differenza fondamentale: a Sud il tempo è sereno, mentre a Nord è coperto e piovoso. Ovviamente, le diverse condizioni meteorologiche influiranno sulla capacità dei ricognitori Alleati di individuare la flotta giapponese.

La situazione può essere rappresentata con la matrice in Figura 21 e 22.

MATRICE DELLE VINCITE DI KIMURA			
		Kimura vince se:	
		Rotta Nord	Rotta Sud
Kenney:	Rotta Nord	-2	-2
	Rotta Sud	-1	-3

Figura 21: matrice delle vincite di Kimura

MATRICE DELLE VINCITE DI KEENEY			
		Kimura:	
		Rotta Nord	Rotta Sud
Kenney vince se:	Rotta Nord	+2	+2
	Rotta Sud	+1	+3

Figura 22: matrice delle vincite di Keeney

In questo esempio, le preferenze dei due giocatori sono espresse come giorni di bombardamento che la flotta giapponese dovrà subire nei diversi casi. Quindi, se Kimura invierà la flotta sulla rotta Nord mentre Kenney lo attende sulla rotta Sud, i ricognitori Alleati impiegheranno due giorni ad individuare la flotta, che quindi subirà solo un giorno di bombardamento.

Nella ricostruzione di Haywood, per decidere come muovere i propri contingenti, i comandanti usarono un tipo di ragionamento probabilistico.

Dato che l'esito del gioco è incerto, in quanto dipende anche dalla mossa dell'avversario, nessun giocatore può essere sicuro di ottenere il risultato che considera migliore; tuttavia, può evitare con certezza il risultato peggiore. Quindi, se entrambi i comandanti adottano questa strategia (implicitamente prescritta, secondo Haywood, dalla strategia militare dell'epoca), sceglieranno entrambi la rotta Nord. Strategia storicamente seguita.

Vale comunque evidenziare il fatto che la distinzione tra giochi ad informazione completa e giochi ad informazione incompleta, è più metodologica che reale.

Lo stesso Nash osserva che i primi giochi sono molto lontani

dal processo del normale mercanteggiare, il quale “*si basa su informazioni imperfette dove ciascuno tenta di indurre l'altro a farsi un'idea errata dell'utilità in gioco.*”¹⁵⁹

Inoltre, la maggior parte dei giochi reali non si sviluppa con solo due giocatori, ma ne comprende molti di più. Von Neumann e Morgenstern suggeriscono che il tema di fondo nei giochi a più di due giocatori è quello della coalizione tra i giocatori stessi. Esistono più condizioni per quanto riguarda il formarsi delle coalizioni. La prima condizione, affermano gli autori, è che se alcuni giocatori, collaborando, possono garantirsi ciascuno un certo livello di utilità senza che questo comporti una rinuncia alla possibilità di massimizzare l'utilità di ciascun giocatore. La seconda condizione afferma che nel formarsi progressivo delle coalizioni, la coalizione più ampia deve comunque garantire l'utilità offerta dalla coalizione più ristretta. Inoltre, la distribuzione di utilità in una coalizione deve essere accettata da tutti anche individualmente, in modo che ciascun giocatore ricavi dalla coalizione più di quanto ricaverebbe giocando da solo. L'ultima condizione è che la somma delle utilità non sia superiore o inferiore all'utilità massima.

Sul tema delle coalizioni o della cooperazione si inserisce brillantemente Nash assumendo il principio che, in realtà, ogni giocatore agisca in modo del tutto individuale. Questa non deve essere considerata come una teoria antisociale, ma per l'autore spetterebbe ad ogni singolo giocatore mettersi nei panni dell'altro e compiere le proprie scelte sulla base delle altrui ipotesi in nome della comune razionalità e viceversa, in maniera circolare.

La tesi dell'equilibrio rimane ancor oggi la più famosa produzione di Nash, utilizzata ampiamente durante le strategie militari e discussa in numero ricerche per quanto riguarda la Guerra Fredda. Per l'autore, si ha equilibrio nel momento in cui tutti i giocatori utilizzano le strategie dominanti, assicurando un guadagno positivo a prescindere dalle strategie dell'altro.

Un tipico gioco a somma diversa da zero che potrebbe essere utile a chiarire la teoria dell'equilibrio di Nash è il Dilemma del prigioniero, riportata in numerosi testi che si occupano della Teoria dei giochi.

Utilizziamo qui la versione introdotta da Waddington nel testo più volte citato *Strumenti per pensare. Un approccio globale ai sistemi complessi*.

Due sospetti, Pedro e Carlo, vengono catturati dalla polizia e interrogati in stanze separate, accusati del medesimo crimine. Viene loro chiesto di fornire delle prove che possano inchiodare l'altro sospettato, aggiungendo inoltre che l'accusa fornita verrà accettata e che servirà a liberare l'accusante, mentre l'altro verrà condotto al patibolo. Se ambedue si accuseranno a vicenda, verranno ritenuti parzialmente colpevoli e detenuti in carcere per lungo periodo. Infine, senza nessuna accusa dell'uno

¹⁵⁹ *Giochi non cooperativi ed altri scritti*. Pag. 141

o dell'altro, ambedue verranno rilasciati. Le matrici in questo caso si presentano come nelle Figure 23 e 24.

MATRICE DELLE VINCITE DI PEDRO			
		Carlo:	
		Accusa Pedro	Non accusa Pedro
Pedro vince se:	Accusa Carlo	-20	+20
	Non accusa Carlo	-100	+5

Figura 23: matrice delle vincite di Pedro

MATRICE DELLE VINCITE DI CARLO			
		Carlo vince se:	
		Accusa Pedro	Non accusa Pedro
Pedro:	Accusa Carlo	-20	-100
	Non accusa Carlo	+20	+5

Figura 24: matrice delle vincite di Carlo

Da quanto si può intuire dal racconto, appare ovvio che se né Pedro né Carlo si accusano a vicenda, entrambi saranno liberati. Ovviamente, la loro difficoltà consiste nel fatto che nessuno dei due ha la sicurezza che l'altro non lo accusi. Sarebbe fatale per Pedro non accusare Carlo nel caso venisse da questo a sua volta accusato e viceversa. Così entrambi sceglieranno di accusarsi a vicenda, evitando il rischio di una condanna a morte, ma pagando con il carcere la loro scelta.

Molte sono le situazioni che similmente si presentano nella realtà, siano esse di tipo individuale, tra società o Stati. Una delle più citate è il disarmo. Potrebbe essere ovviamente una soluzione ottimale per entrambe le parti in interazione procedere ad un disarmo contemporaneo, ma la scelta sembra poter essere fatta solo con la sicurezza che lo Stato nemico scelga la stessa strategia d'azione. Infiniti sono ovviamente gli esempi di reciprocità del tipo Dilemma del prigioniero che possiamo citare nei casi di violenza.

Ciò che sembra però suggerirci questa teoria è la visione di una strategia all'interno della quale la comunicazione risulta fondamentale. Finché, infatti, questo gioco rimarrà ad informazione incompleta, nessuna soluzione potrà essere considerata la migliore per ambedue le parti.

Numerose risultano essere anche le opere di filosofia politica che possono essere analizzate attraverso la Teoria dei giochi. A titolo d'esempio citeremo le opere di Niccolò Machiavelli, Jean-Jacques Rousseau e Antonio Gramsci.

Ne *Il Principe* di Machiavelli, pubblicato nel 1531, i riferimenti storici citati sono Papa Alessandro VI Borgia e il figlio Alessandro VI Cesare Borgia.

Machiavelli descrive così il Principe:

“Raccolte io adunque tutte le azioni del duca, figliuolo di Alessandro VI, chiamato dal vulgo Valentino, non saprei prenderlo; anzi mi pare, come ho fatto, di preporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con l’arme d’altri sono ascesi allo imperio. Ed era nel duca tanta ferocia e tanta virtù e sì bene conosceva come gli uomini si hanno a guadagnare o perdere, e tanto erano validi e’ fondamenti che in sì poco tempo si aveva fatti, che, se lui non avessi avuto quegli eserciti addosso, o lui fussi stato sano, arebbe retto a ogni difficoltà. Chi adunque giudica necessario nel suo Principato nuovo assicurarsi degl’inimici, guadagnarsi amici, vincere o per forza o per fraude, farsi amare e temere da’ populi, seguire e riverire da’ soldati, spegnere quelli che ti possono o debbono offendere, e innovare con nuovi modi gli ordini antichi, essere severo e grato, magnanimo e liberale, spegnere la milizia infedele, creare della nuova, mantenersi le amicizie de’ Re e delli Principi, in modo che ti abbino a beneficiare con grazia, o ad offendere con rispetto, non può trovare più freschi esempi, che le azioni di costui.¹⁶⁰”

E rispetto all’arte dell’astuzia e all’uso della violenza, Machiavelli aggiunge:

“Dovete, adunque, sapere come sono dua generazioni di combattere: l’uno con le leggi, l’altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo è delle bestie: ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Pertanto, a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l’uomo. Questa parte è suta insegnata a’ principi copertamente dagli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuole dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l’una e l’altra natura; e l’una senza l’altra non è durabile.

Sendo, dunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il leone; perché il leone non si difende da’ lacci, la golpe non si difende da’ lupi. Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e’ lacci, e leone a sbigottire e’ lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul leone, non se ne intendano. Non può, pertanto, uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E se gli uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché sono tristi, e non la osservarebbono a te, tu etiam non l’hai ad osservare a loro. Né mai a uno principe mancorono cagioni legittime di colorire la inosservanzia. Di questo se ne potrebbe dare infiniti esempi moderni e mostrare quante paci, quante promesse sono state fatte irrite e vane per la infidelità de’ principi: e quello che ha saputo meglio usare la golpe, è meglio capitato. Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, ed essere gran simulatore e dissimulatore: e sono tanto semplici gli uomini, e tanto obbediscano alle necessità presenti, che colui che inganna, troverrà sempre chi si lascerà ingannare. Io non voglio, degli esempi freschi, tacerne uno. Alessandro VI non fece mai altro, non pensò mai ad altro, che a ingannare uomini: e sempre trovò subietto da poterlo fare. E non fu mai uomo che avessi maggiore efficacia in asseverare, e con maggiori giuramenti affermassi una cosa, che la osservassi meno: nondimeno sempre li succedono gli inganni ad votum, perché conosceva bene questa parte del mondo.

A uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo, che, avendole e osservandole sempre sono dannose, e parendo di averle, sono utili, come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso, ed essere; ma stare in modo edificato con l’animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario. E hassi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per

¹⁶⁰ Machiavelli, N. (1532), *Il Principe*. Feltrinelli, Milano, 2000. Pag.39-40

mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione.¹⁶¹”

Nell’interpretare le parole di Machiavelli ricordiamo prima di tutto che, tra il 1400 e il 1500, l’Italia si trova divisa in molti stati regionali, tra i quali figurano il Regno di Napoli, lo Stato Pontificio, il Ducato di Milano e la Repubblica di Venezia. Francia e Spagna esercitano pressioni di conquista sui territori italiani: i francesi occupano infatti il Ducato di Milano, mentre gli spagnoli il Regno di Napoli. Machiavelli pone al centro del suo discorso sul cambiamento politico un principe che incarni le doti strategiche individuali e sappia muoversi anche con forza, frode e violenza laddove sia necessario.

Nell’ipotesi machiavelliana, dunque, non esiste rapporto contrattuale tra regnanti e cittadini o legge universale se non quella dettata dall’egoismo e dall’avidità, praticate attraverso *le arti della volpe e del leone*, una fine conoscenza dell’animo umano e il senso delle circostanze.

Le virtù del Principe vengono sostenute dall’essere in possesso di tutte queste caratteristiche e sulla base di queste l’unico scopo che il duca deve avere è la costituzione dello Stato, escludendo, inoltre, ogni prospettiva etica, morale o religiosa. La storia è, per Machiavelli, un susseguirsi continuo di eventi senza possibilità di individuazione di regole. In questa visione caotica il Principe dovrà quindi saper cavalcare la fortuna ed agire d’astuzia.

Potremmo facilmente modellizzare il rapporto tra Principe e sudditi fondato sulla violenza e sulla frode ricorrendo al dilemma del prigioniero e alla sua impossibilità, nel breve periodo, della cooperazione attraverso una comunicazione efficace.

Le matrici sarebbero allora le seguenti:

MATRICE DELLE VINCITE DEL PRINCIPE			
		Il Principe vince se:	
		Usa la violenza	Non usa violenza
I cittadini:	Usano la violenza	-20	+20
	Non usano la violenza	-100	+5

Figura 25: matrice delle vincite del Principe

MATRICE DELLE VINCITE DEI CITTADINI			
		Il Principe:	
		Usa la violenza	Non usa violenza
I cittadini vincono se:	Usano la violenza	-20	-100
	Non usano la violenza	+20	+5

¹⁶¹ Ibidem. Pag. 86-87

Figura 26: matrice delle vincite dei Cittadini

Inutile dire quale sarebbe in realtà l'ipotesi migliore, ma, come descritto da Machiavelli, il Principe e i suoi sudditi sceglieranno comunque l'ipotesi di utilizzo della violenza non avendo nessuna garanzia per una svolta strategica dell'altro.

Per quanto riguarda il secondo autore citato, Jean-Jacques Rousseau, analizzeremo l'opera *Origine della disuguaglianza* del 1755, allo scopo di argomentare le riflessioni del filosofo sui cambiamenti evolutivi delle forme sociali e di governo e la loro influenza sulla rivoluzione francese. Rousseau articola l'evoluzione sociale in tre stadi evolutivi.

Il primo è rappresentato dallo stato di natura, all'interno del quale prevalgono le dimensioni individuali e le relazioni di tipo ingenuo. L'altro è scontato, come del resto è scontata la natura:

“Guardiamoci dunque dal confondere l'uomo selvaggio con gli uomini che abbiamo sotto gli occhi. La natura tratta gli animali abbandonati alle sue cure con una predilezione che sembra indicare quanto essa sia gelosa di questo diritto. [...] Finora non ho considerato che l'uomo fisico; cerchiamo ora di conoscerlo dal lato metafisico e morale. [...] L'uomo selvaggio comincerà dunque con le funzioni puramente animali: il suo primo stato consisterà dunque nel percepire e nel sentire, che avrà in comune con tutti gli altri animali. Volere e non volere, desiderare e temere, saranno le prime e quasi sole operazioni della sua anima, fino a che nuove circostanze non vi determineranno nuovi sviluppi. [...] L'uomo selvaggio, privo di ogni sorta di lumi, non prova che le passioni di quest'ultima specie [*quella animale*]: i suoi desideri non vanno al di là dei bisogni fisici; i soli beni che egli conosca sono il nutrimento, una femmina, il sonno.¹⁶²”

Il secondo stadio, invece, vede il passaggio dell'uomo da essere individuale ad essere relazionale, consapevole cioè dei rapporti di reciprocità con la natura e con gli altri esseri umani. Ciò viene sancito anche dalla nascita della proprietà privata. L'altro diventa in questo modo non solo un alleato, ma anche un nemico di cui occorre decifrare intenzioni e comportamenti:

“Il primo che, avendo cintato un terreno, pensò di dire “questo è mio” e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quanti assassinii, quante miserie, ed errori avrebbe risparmiato al genere umano chi, strappando i piuoli o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: “Guardatevi dal dare ascolto a questo impostore! Se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno, siete perduti!” [...] A mano a mano che il genere umano si estendeva, con gli uomini aumentavano anche le pene. [...] Privo di ragioni valevoli per giustificarsi e di forze sufficienti per difendersi, in grado di sopraffare facilmente un singolo ma sopraffatto a sua volta da gruppi di banditi, solo contro tutti e senza potere l'uomo iniziò ad unirsi ai suoi pari contro i nemici uniti dalla comune speranza del saccheggio, il ricco, spinto dalla necessità. Alla fine ideò il progetto più meditato di quanti siano mai stati nell'intelletto umano: e fu di usare a suo vantaggio le forze stesse di coloro che lo assalivano, di trasformare i suoi avversari in suoi difensori e di dare loro delle altre istituzioni che gli fossero altrettanto favorevoli quanto il diritto naturale gli era contrario.¹⁶³”

¹⁶² Rousseau, J. J. (1760), *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Tr. It. *Origine della disuguaglianza*. Feltrinelli, Milano, 2013. Pag. 48-50

¹⁶³ Ivi. Pag. 65-68

Nel terzo stadio, infatti, iniziano a crearsi le relazioni di competizione e le relative disuguaglianze collegate altresì allo sviluppo delle attività economiche.

“Il lavoro diventò allora necessario e le vaste foreste si cambiarono in ridenti campagne che bisognò innaffiare col sudore degli uomini e nelle quali presto si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria. La metallurgia e l'agricoltura furono le due arti che diedero avvio alla rivoluzione. [...] Così, facendosi i più potenti o i più miserabili delle loro forze e bisogni una specie di diritto al bene altrui, equivalente, secondo loro, a quello di proprietà, l'uguaglianza infranta fu seguita dal più orribile disordine; così le usurpazioni dei ricchi, il brigantaggio dei poveri, le passioni sfrenate di tutti, soffocando la pietà naturale e la voce ancora debole della giustizia, resero gli uomini avari, ambiziosi e malvagi.¹⁶⁴”

Rousseau, in questa visione evolutiva della società umana, sembra modellizzare alcuni aspetti già citati da Machiavelli attraverso l'analisi alcune linee strategiche descritte ne *Il Principe*, evidenziando, al contempo, il radicale pessimismo sulle attitudini sociali dell'essere umano. Partendo da un ideale stato di natura, l'autore descrive la progressiva decadenza umana, l'insorgere del conflitto, della violenza e dell'ingiustizia.

Dobbiamo segnalare, a questo proposito, che Rousseau si differenzia in questo modo da Hobbes, trattato in precedenza, che nel *Leviatano* assegnava proprio allo stato di natura i conflitti, l'odio reciproco e la violenza. Hobbes assegnava, inoltre, allo Stato il diritto di mantenere ed esercitare la forza, la violenza ed il potere, identificandolo come unico detentore legittimo di tali diritti e conseguentemente in grado di sedare i conflitti umani.

Ovviamente, Rousseau non promuove una visione regressista: l'autore sottolinea più volte i limiti di tale fase. Ciò che Rousseau vuole sottolineare è quanto le dinamiche violente non siano insite nell'uomo per natura, ma frutto della storia e quindi per questo motivo modificabili e trasformabili attraverso un processo educativo, che disegnerà poi nell'*Emilio* nel *Contratto sociale*.

Interessante è il commento di Hegel sugli uomini di Rousseau:

“L'orripilante descrizione della miseria, la quale impedisce la soddisfazione dei bisogni, la troviamo particolarmente in *Rousseau* e in alcuni altri. Si tratta di uomini profondamente colpiti dalla miseria del loro tempo, del loro popolo, di uomini che conoscono profondamente ed espongono in modo commovente la corruzione etica che ne deriva, la rabbia, la ribellione degli uomini per la loro miseria, per la contraddizione fra ciò che essi sono in grado di pretendere e la condizione in cui si trovano, la esasperazione per tale contraddizione, la vergogna per questa situazione e con ciò l'interna amarezza, la cattiva volontà che ne scaturisce. Tutto questo è causato veramente dalla società civile (*bürgerliche Gesellschaft*), e, nella ribellione contro tutto ciò, quegli spiriti, che pensavano e sentivano profondamente, l'hanno rifiutata e son passati ad un altro estremo. Essi non hanno visto altra salvezza in quanto tale che nell'abbandonare interamente un sistema (*ein System ganz aufzugeben*) e, giacché non potevano negare i vantaggi della società civile, hanno ritenuto più vantaggioso sacrificarla interamente e ritornare ad una situazione che sia senza bisogni così

¹⁶⁴ Ivi. Pag. 87-94

molteplici, ad uno stato di natura come quello dei selvaggi del Nord-America, presso i quali la miseria e l'infelicità non può aver luogo così.¹⁶⁵”

Con il *Contratto sociale*, Rousseau tratteggia il formarsi dello Stato e le basi della cooperazione. Come fondamento di ciò pone l'ancora non realizzato, ai tempi, patto sociale che presuppone “l'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità¹⁶⁶”. Il patto ha dunque l'obiettivo di trovare “forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi con tutti, non obbedisca tuttavia che a sé stesso e rimanga così libero come era libero in natura.¹⁶⁷”

La sovranità popolare nasce proprio da questo contratto sociale e la forza di tale sovranità diviene assoluta. Contrariamente a quanto delineato da Montesquieu con la divisione dei poteri, e presente in gran parte degli Stati democratici attuali, Rousseau non prevede un potere esecutivo realmente distinto dal potere legislativo. I depositari delle funzioni esecutive sono tenuti solamente ad obbedire alla sovranità popolare, senza alcuna discussione e argomentazione.

Inoltre, per l'autore, la stessa sovranità popolare può costringere all'obbedienza chiunque tenti di sottrarsi in qualche modo al patto originario e ciò non dovrà essere in alcun modo riduttivo della libertà individuale.

Invero, l'individuo è completamente subordinato alla volontà generale perché fuori da essa non può avere che interessi particolari, e quindi ingiusti. Solo all'interno della volontà generale egli può trovare l'unica e vera libertà e felicità.

Popper non manca di osservare come questa pretesa di un sistema politico che si ritiene *razionalmente legittimo*, all'interno del quale sembra oggettivamente punibile chiunque si allontani da esso cedendo quindi all'irrazionalità, non sia altro che una nota comune a molte utopie politiche che vedono nella coercizione l'unica via per ottenere la non-violenza da parte del popolo.

Questa particolare dimensione del pensiero politico di Rousseau avrà, come sappiamo, un forte impatto sulla Rivoluzione francese già a partire dalla proclamazione della Prima Repubblica da parte della Convenzione nel settembre del 1792, fino al Regime del Terrore, ben oltre ogni intenzione rousseauiana. Il Terrore sembra infatti interpretare la dimensione totalitaria della volontà generale con un ritorno alla dimensione individuale nell'identificazione del soggetto come costruttore dello Stato. Rousseau affida questo compito al legislatore, cioè “colui che osa prendere l'iniziativa di fondare una nazione, che deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana; che

¹⁶⁵ Hegel, G. W. F. (1837), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Tr. It. *Lezioni sulla storia della filosofia*. Laterza, Bari, 2012. Pag. 354

¹⁶⁶ Rousseau, J. J. (1762), *Du contrat social: ou principes du droit politique*, Tr. It. *Il contratto sociale*. Feltrinelli, Milano, 2013. Pag. 94

¹⁶⁷ Ivi. Pag. 93

*deve essere capace di trasformare ogni individuo, che per sé stesso è un tutto perfetto e solitario. Il legislatore è, sotto ogni aspetto, un uomo eccezionale nello Stato*¹⁶⁸”.

Il legislatore non è più quindi il corpo sociale, a cui originariamente sarebbe dovuto appartenere il potere, ma un singolo individuo dalle doti eccezionali. Sarà proprio il legislatore a risolvere la questione della cooperazione tra gli individui, come quella metaforica della caccia al cervo:

“Ecco in che modo gli uomini poterono, con impercettibile progresso, acquistare qualche grossolana idea dei reciproci impegni e del vantaggio di mantenerli, ma solo nei limiti in cui poteva esigerlo l’interesse presente e tangibile; infatti per loro la previdenza non esisteva e, lungi dall’occuparsi di un lontano avvenire, non pensavano nemmeno al domani. Se si trattava di prendere un cervo, ognuno era senz’altro convinto di dovere allo scopo tenere fedelmente il proprio posto; ma, se una lepre si trovava a passare a tiro di uno di loro, non c’è da dubitare che questo la inseguisse senza scrupolo e che, raggiunta la preda, ben poco si curasse di far perdere la loro ai suoi compagni.”¹⁶⁹

Questo tema, che analizzeremo con la Teoria dei giochi, è molto intuitivo. Due individui concordano di unirsi per cacciare un cervo. Rousseau suggerisce il dilemma di cosa accadrebbe se, mentre attendono un incerto cervo, si offrisse la possibilità per uno dei due di catturare un’allettante lepre, portandolo ovviamente a rinunciare al progetto condiviso della cattura del cervo. Il cacciatore tentato dalla lepre rimarrebbe fedele alla cooperazione o defezionerebbe verso la lepre, pur sapendo che il risultato più conveniente sarebbe il cervo?

Rousseau apre così la strada al dubbio sulla reale possibilità della cooperazione tematizzato ed argomentato nel Dilemma del prigioniero.

MATRICE DELLE VINCITE DEI CACCIATORI			
		Cacciatore 1:	
		Lepre	Cervo
Cacciatore 2:	Lepre	1	2
	Cervo	0.2	3.3

Figura 27: matrice delle vincite dei cacciatori

Binmore, all’interno del testo *Teoria dei giochi*, inserisce proprio la matrice in Figura 26¹⁷⁰, sottolineando come la cooperazione per la cattura del cervo sia in realtà la scelta migliore (guadagno 3.3 per entrambi i cacciatori). La cooperazione, però, “*rimane ingiucata perché entrambi i giocatori preferiscono l’equilibrio di Nash, la cattura della lepre, con payoff 1,1*”¹⁷¹. Infatti, se un cacciatore rimanesse fedele alla cattura del cervo, ma con una defezione dell’altro cacciatore verso la lepre, il

¹⁶⁸ Ivi. Pag. 115

¹⁶⁹ *Origine della disuguaglianza*. Pag. 87

¹⁷⁰ Binmore, K. (1992), *Fun and Games*, Tr. It. *Teoria dei giochi*. Codice, Torino, 2008. Pag. 79

¹⁷¹ Ibidem.

primo si troverebbe ad avere un guadagno uguale a 0, con l'impossibilità della cattura del cervo, mentre il secondo con un guadagno di 2, dato dal fatto di essere l'unico a catturare una preda.

Possiamo però osservare che Rousseau, attraverso il *Dilemma del cervo* introduce anche il tema che tutti i teorici dei Giochi di cooperazione e reciprocità svolgono in modo compiuto e plurale. Infatti, la prospettiva a lungo termine e la conseguente ripetizione dell'esperienza permetterà l'insorgere della cooperazione: *“Ecco in che modo gli uomini poterono acquistare qualche grossolana parvenza dei reciproci impegni e del vantaggio di mantenerli, ma solo nei limiti in cui poteva esigerlo l'interesse presente e tangibile.”*¹⁷²

La cooperazione sociale si forma allora grazie alla strategia Tit for tat, già citata in precedenza per quanto riguarda la Tregua di Natale. Questa strategia, ricordiamolo, si basa sull'imitazione delle mosse dell'altro, avendo coscienza che, per esperienza, una defezione verrebbe punita dall'altro con un inasprimento altrettanto severo delle strategie competitive. È questa la strategia che secondo Axelrod in *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione* induce *“l'insorgenza di una qualche forma di cooperazione, quasi una pace separata, tra trincee nemiche durante la prima guerra mondiale, permettendoci di superare il pessimismo rousseauiano.”*¹⁷³

Ultimo autore trattato in questo capitolo è Antonio Gramsci. Analizzeremo i temi gramsciani focalizzandoci sulla promozione della formazione di un nuovo blocco storico in grado di assumere il governo culturale, economico e politico sia della società che dello Stato, modificandone altresì gli indirizzi fondamentali.

Dobbiamo prima di tutto premettere che il concetto gramsciano di egemonia, come elemento culturale di consenso ampio e non limitato alla gestione del potere, deriva dalla lettura che l'autore fa dell'etica hegeliana. Scrive Gramsci:

“Due forze “simili” non possono fondersi in organismo nuovo che attraverso una serie di compromessi, oppure con la forza delle armi; alleandosi su un piano di eguaglianza o subordinando una forza all'altra con la coercizione. Se l'unità delle due forze è necessaria per vincere una terza forza, evidentemente il ricorso alla coercizione (dato che se ne abbia la disponibilità) è una pura ipotesi metodologica e l'unica possibilità concreta è un compromesso. [...] Dalla politica dei moderati appare chiaro che ci può e ci deve essere una attività egemonica anche prima dell'andata al potere e che non bisogna contare solo sulla forza materiale che il potere dà per esercitare una direzione efficace: appunto la brillante soluzione di questi problemi ha reso possibile il Risorgimento nelle forme e nei limiti in cui esso si è effettuato, senza “Terrore”. [...] Un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere); dopo, quando esercita il potere e anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche “dirigente”.”¹⁷⁴

¹⁷² *Il contratto sociale*. Pag. 171

¹⁷³ Axelrod, R. (1985), *The evolution of cooperation*, Tr. It. *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione*. Feltrinelli, Milano, 1999. Pag. 67

¹⁷⁴ Gramsci, A. (1949), *Il Risorgimento*. Einaudi, Torino, 2010. Pag. 2010

E più avanti, ispirato da letture gesuite:

“Il Papa sa che una grande massa non si può convertire molecularmente; occorre, per affrettare il processo, conquistare i dirigenti naturali delle grandi masse. Gli intellettuali sono i *commessi*, gli impiegati specializzati, del gruppo dominante per l’esercizio delle funzioni subalterne dell’egemonia sociale e del governo politico, cioè 1) del consenso spontaneo dato dalle grandi masse all’indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo dominante; 2) all’apparato di coercizione statale che assicura *legalmente* la disciplina dei gruppi di opposizione. [...] Questa impostazione del problema dà come risultato un’estensione molto grande del concetto di intellettuale, fino a concretizzarsi nella figura del partito politico moderno che altro non è per i gruppi sociali che il modo proprio di elaborare la propria categoria di intellettuali organici che si formano così, e non possono non formarsi direttamente nel campo politico.¹⁷⁵”

Al di là di ogni cesarismo individuale, il partito-intellettuale organico diventa il nuovo Principe:

“Il moderno Principe deve e non può non essere il banditore e l’organizzatore di una riforma intellettuale e morale, ciò che poi significa creare il terreno per un ulteriore sviluppo della volontà collettiva nazionale popolare verso il compimento di una forma superiore e totale di civiltà moderna. [...] Una riforma intellettuale e morale non può non essere legata a un programma di riforma economica, anzi il programma di riforma economica è appunto il modo concreto con cui si si presenta ogni riforma intellettuale e morale. [...] Il Principe prende il posto, nelle coscienze, della divinità o dell’imperativo categorico, diventa la base di un laicismo moderno e di una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume. Il partito politico, per tutti i gruppi, è il meccanismo che nella società civile compie la saldatura tra intellettuali organici di un dato gruppo, quello dominante, e tutti gli altri intellettuali.”

Il concetto fondamentale della visione politica di Gramsci, quindi, è il Blocco storico, inteso come soggetto politico progressivo capace di esercitare l’egemonia, ovvero porsi alla guida effettiva della società. Risulta essere una coalizione di forze sociali e culturali diverse ma collegate da una simile visione storica e sociale, formando così un’unica aggregazione politica sulla base di compromessi.

L’originalità di Gramsci rispetto alla prevalente interpretazione leninista del marxismo consisteva nel ripensare l’egemonia come una questione primariamente sociale e culturale avente lo scopo di preparare la conquista del governo ma non coincidente con essa.

In questo modo l’egemonia gramsciana, quale caratteristica intrinseca di una qualsiasi gestione del governo, prende le distanze dalla mera gestione del potere e di una dittatura del proletariato in stile leninista.

Agli intellettuali Gramsci affida il compito di dare omogeneità e chiarezza d’analisi e d’intenti al Blocco storico. Gli intellettuali dovranno essere in grado di esprimere le esigenze e le aspirazioni più ampie e profonde di tutto un popolo e di una nazione. L’intellettuale per eccellenza è, secondo

¹⁷⁵ Ivi. Pag. 2018

Gramsci, non un singolo individuo, ma viene individuato dall'autore nel Partito comunista, in quanto capace di esprimere l'orizzonte più ampio possibile degli interessi. Il Partito diventa un moderno Principe.

È doveroso osservare che il pensare la realizzazione dell'egemonia come gioco tra coalizioni è una svolta che Gramsci compie consapevolmente rispetto a Machiavelli. Gramsci da una parte evoca il Principe come metafora del Partito comunista e, dall'altra, lo critica proprio in nome del paradigma individualista che ne caratterizza la prospettiva politica.

Ovviamente l'autore analizza approfonditamente le riflessioni di Machiavelli individuando nel Principe null'altro che una forma di cesarismo. Aggiunge inoltre che la politica come ambito di strategie cesariste continua a suo modo anche nelle moderne democrazie, che conoscono aggregazioni politico-sociali fondate su piccoli gruppi di potere finanziario che le condizionano e determinano.

Gambarelli nel testo *Giochi competitivi e cooperativi*, utilizza le teorie dei Giochi di coalizione per argomentare la questione del Blocco storico gramsciano. Riportiamo qui solo un breve riassunto del procedimento, matematicamente complesso, e le conclusioni a cui giunge l'autore¹⁷⁶.

L'autore pone il guadagno totale pari a tre. Successivamente, in linea con il dettato gramsciano, ipotizza la presenza di tre forze sociali interessate alla comune egemonia: il proletariato (P) – forza determinante per la conquista dell'egemonia – la borghesia progressista (B) – che Gramsci riconosce presente, anche se in modo minoritario, in alcuni momenti della storia italiana quali il Risorgimento - ed intellettuali (I).

Gramsci sostiene che solo la coalizione tra tutte queste tre forze può realizzare l'egemonia. In questo senso il modello potrebbe essere il seguente:

- le coalizioni B-P e P-I possono ottenere il valore 2;
- la coalizione B-I può ottenere il valore 1;
- solo la coalizione B-P-I può ottenere il valore 3, ovvero l'egemonia.

Dobbiamo comunque osservare che la classe operaia si conferma come la forza determinante per la conquista dell'egemonia: la coalizione B-I, che non la comprende, è quella che ottiene un guadagno di egemonia inferiore.

Il compromesso di cui Gramsci scrive si verifica nel momento di imputazione degli utili della coalizione, che Gambarelli interpreta come l'importanza sociale e culturale riconosciuta ad una particolare componente del Blocco.

“È necessaria un'imputazione che soddisfi tutte e tre le forze sociali, in modo tale che a nessuna forza sociale possa essere utile minacciare di ritirarsi dalla coalizione. Non deve essere cioè una imputazione dominata.”¹⁷⁷

¹⁷⁶ Il lettore interessato può approfondire il tema in *Giochi competitivi e cooperativi*. Pag. 58-65

¹⁷⁷ *Giochi competitivi e cooperativi*. Pag. 60

In questo modo la Teoria dei giochi all'interno del Blocco sociale mostra che, in realtà, esistono possibili strategie di coalizione tali da permettere alle componenti, anche minoritarie, di controllare e bloccare ogni pretesa di dominio della componente più forte. In altre parole, tali strategie sono in grado di contenere le derive autoritarie in un qualsiasi Partito/Principe.

Il paradigma di costituzione dei Blocchi storici, ovvero delle maggioranze di governo, come libero gioco di defezione/falsificazione delle teorie/programmi politici è in realtà la radice stessa della democrazia come società aperta di cui parla Popper.

Infatti, le società aperte godono della caratteristica di poter formare teorie e programmi politici secondo la stessa modalità con cui si costruiscono gli schemi epistemologici delle teorie scientifiche: ovvero riconoscendosi sempre parziali, falsificabili e mai nella condizione di ritenersi detentori di leggi assolutamente vere ma compiute sul processo storico-sociale. Allontanandoci da questa logica *“si corre il rischio dell'egemonia dittatoriale.”*¹⁷⁸

Inoltre, Charles Sanders Peirce ricorda che *“la stessa realtà a cui tenta di riferirsi il programma politico altro non è che ciò che, nel mondo dell'indagine, viene configurandosi come il possibile.”*¹⁷⁹

È forse questa la prospettiva che manca a qualsiasi utopia politica rivoluzionaria e, mutuando ancora Popper, *“è anche questa una delle possibili matrici della violenza con cui le utopie rivoluzionarie si sono spesso espresse nel loro stato nascente”*¹⁸⁰.

Ricordiamo che i moderni stati europei democratici sono nati da rivoluzioni e guerre civili sanguinarie - come quella tra realisti e rivoluzionari nell'Inghilterra del 1645 e in Francia con la rivolta della Vandea nel 1793 - durante le quali più di una testa coronata è stata divisa dal corpo - dall'inglese Carlo I, nel 1649, ai francesi Luigi XVI e Maria Antonietta il 21 gennaio 1793 e il 16 ottobre 1793.

Oltre questa prospettiva autoritaria, la defezione non può essere impedita, così come non può essere impedita la falsificazione di una teoria scientifica. La defezione può solo portare ad una revisione del programma politico, in grado o di respingere la falsificazione o di assorbirla al proprio interno, in modo da poter tornare a prevalere sui programmi degli avversari politici.

Concludiamo il presente paragrafo con alcune interessanti considerazioni di Waddington sulla Teoria dei giochi e l'ipotesi di controllo dei sistemi.

Nonostante la Teoria dei giochi risulti assai affascinante ed ampiamente usata in contesti politici e militari – ad esempio per le strategie statunitensi in Corea ed Indocina - non dobbiamo dimenticare

¹⁷⁸ Popper, K. (1945), *The Open Society and Its Enemies*, Tr. It. *La società aperta e i suoi nemici*. Armando Editore, Roma, 2014. Pag. 23

¹⁷⁹ Leibniz, von G. W. (1696), *Philosophischen Schriften*, Tr. It. *Scritti di logica*. Laterza, Bari, 1993. Pag. 170

¹⁸⁰ Popper, K. (1957), *The Poverty of Historicism*, Tr. It. *Miseria dello storicismo*. Feltrinelli, Milano, 1999. Pag. 198

che si tratta pur sempre di un complesso di teorie pleromatiche. La Creatura, come sistema complesso, non sempre segue pedissequamente la logica matematica e per anche per questo motivo, alle volte, l'applicazione di queste teorie a situazioni reali non hanno fatto altro che aumentare la violenza piuttosto che controllarla.

Possiamo sostenere diverse ragioni a sostegno di ciò. Prima di tutto, può essere ipotizzabile, anche in situazioni reali, la *strategia di gioco migliore*, ma ciò, come abbiamo visto, comporta una mole di calcoli matematici complessi che impediscono la messa in atto di decisioni efficaci in relazione al tempo che occorre per trovarle e soprattutto costi rispetto al cambiamento molto elevati.

Scrive Waddington:

“Nella mia esperienza alla RAF durante la guerra, quando molto forti erano le pressioni per avere risultati, ed averli in fretta (la guerra non aspetta), non valeva praticamente mai la pena di operare cambiamenti, a meno che non significasse un miglioramento dell'ordine del 50% o più.¹⁸¹”

Ovviamente, la limitazione di tempo è altrettanto stringente in situazioni di pace, durante le quali il lavoro sulle strategie può durare anche anni. Il principio generale resta comunque valido: una matrice delle vincite efficace non dovrebbe mostrare solamente la mossa migliore in relazione alla scelta dell'avversario, ma anche prevederne il costo di realizzazione.

Nella vita reale, l'incremento d'informazione sul contesto in esame è forse più importante della più complessa elaborazione di una matrice. Possiamo, secondo questo criterio, classificare allora i giochi in due categorie: i primi saranno quelli giocati contro un avversario impersonale o contro un numero così elevato di avversari da poter essere visto come una forza statistica impersonale – il contadino che programma una semina senza avere certezze metereologiche, l'azionista che punta in borsa – i secondi saranno i giochi contro un solo avversario intelligente – come quando Putin, Trump e Kim Jong-Un *giocano* alla corsa agli armamenti nucleari.

Nel primo tipo di giochi è molto importante avere informazioni a lunga scadenza, nel secondo caso l'effettivo sforzo di carpire le intenzioni dell'altro può essere già considerato una mossa di per sé. Nella corsa agli armamenti nucleari, infatti, scoprire le intenzioni della controparte è l'obiettivo principale: l'anticipazione dei problemi che si dovranno affrontare o la scoperta che una presunta minaccia non si verificherà nella pratica è ciò che generalmente può far cambiare la storia.

“I tipi di interventi che si intendono fare sui sistemi complessi comportano spesso non soltanto il compito già abbastanza difficile di riconciliare tipi di istanze in conflitto, ma ci troviamo di fronte a quella che a prima vista sembra una sfida anche più temibile, e cioè la programmazione del sistema per il futuro, anche quando ci rendiamo conto

¹⁸¹ Ivi. Pag. 177

dell'impossibilità di dire quale sarà questo futuro.¹⁸²»

Una delle risposte più sensate all'ipotesi di controllo dei sistemi è che il tentativo di far fronte in qualche modo a un futuro imprevedibile è stata la sfida maggiore di tutti gli esseri viventi lungo l'intero arco della loro evoluzione.

Gli organismi che dal punto di vista evoluzionistico hanno avuto successo, sono quelli che hanno trovato il modo di superare trasformazioni imprevedute durante la loro vita, come una nuova malattia virale, una nuova glaciazione o un nuovo nemico.

La necessità di affrontare nuove condizioni, siano esse ambientali o relazionali, richiede a chi agisce di essere in grado di mutare il proprio comportamento. In un futuro non prevedibile è inoltre necessario avere a disposizione un dominio considerevole di comportamenti a garanzia della possibilità di ottenere il numero maggiore di accoppiamenti strutturali. I sistemi biologici hanno prodotto, nella loro evoluzione, soluzioni assai ingegnose al fine di conservare la flessibilità necessaria a far fronte a esigenze imprevedute, senza per questo sacrificare eccessivamente la propria individualità. Risulta di primaria importanza allora che l'essere umano non cerchi di ottenere l'uniformità dai propri potenziali ereditari a costo di eliminare quelle potenzialità che, allorché trovano espressione concreta, danno a chi le porta caratteristiche di eccentricità ed anticonvenzionalità.

¹⁸² Ivi. Pag. 189

Capitolo 4. Attraverso gli occhi

“... Possa Dio preservarci

Dalla visione Semplice e dal sonno di Newton.”

WILLIAM BLAKE – LETTERA A THOMAS BLUTTS

“...c’è poi un altro problema ancora,

quello dell’uso scorretto delle idee.

Se ne impadroniscono gli ingegneri.

Pensa a quell’orribile faccenda che è la terapia familiare,

con i terapeuti che fanno interventi paradossali

per modificare le persone o le famiglie, o che contano i doppi vincoli.”

GREGORY E MARY C. BATESON

4.1 La danza che crea

Utilizziamo il titolo del testo di Mauro Ceruti introducendo con ciò il carattere epistemologico della presente parte e ricordando che quanto osservato sulle dinamiche violente deriva da ed è in connessione indissolubile con la lettura dell’oggetto di cui ci occupiamo.

“La scienza, in modo forse più lampante di quanto si verifica in qualsiasi altro campo, è una danza che crea, nel senso che è la propria visione di sé stessa a plasmare ciò che costituisce gli oggetti e le spiegazioni valide.¹”

Questa tematica con cui abbiamo aperto il presente lavoro è una delle più care a Gregory Bateson. Tratteremo in questa parte solo alcune teorie batesoniane relative al conflitto tra sistemi che possono

¹ Ceruti, M. (1989), *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell’epistemologia genetica*. Feltrinelli, Milano. Pag. 7

essere la base per lo sviluppo di dinamiche di violenza. Bateson, in realtà, è fondamentale anche per quanto riguarda il legame tra la violenza e il sacro, che tratteremo approfonditamente in seguito.

Abbiamo visto come, nel pensiero comune, la violenza sia vista come qualcosa che scaturisce dall'azione di individui autonomi, che agiscono indipendentemente dal contesto ambientale in cui si trovano, e che scelgono liberamente di interagire con esso e con gli altri individui. Questa idea pone il primato del pensiero logico sulla relazione, ipotizzando una soggettività che agisce in una realtà non influenzata da questa: si creano così le dicotomie sano/folle, violento/pacifista, vittima/carnefice. Invece, secondo il messaggio batesoniano, le nostre percezioni scaturiscono da un processo mentale molto più ampio.

Esiste infatti uno stretto legame tra ciò che pensiamo e la realtà con cui ci relazioniamo. Un legame non più univoco, secondo cui prima si pensa e poi si relaziona, ma biunivoco, di stretta dipendenza. Senza infatti alcuno stimolo proveniente dall'esterno, non saremmo portati a creare alcuna rappresentazione mentale, tantomeno quelle legate alla violenza. La relazione quindi esiste a priori, evidenziando in questo modo l'inefficacia dell'idea individualistica secondo cui siamo protagonisti delle nostre scelte, delle nostre azioni, delle nostre risposte. Dobbiamo pensarci in un contesto più ampio di cui siamo solo una piccola parte, tuttavia significativa. Una parte dinamica, che in virtù del movimento e dell'interazione è protagonista in ogni momento di una conoscenza in continuo ampliamento.

Prima ancora di relazionarsi, gli esseri viventi esistono, proprio in virtù del fatto di essere in relazione nella *danza che crea*. Non vi è unità senza relazione.

La conoscenza, abbiamo detto, è un atto creativo che avviene all'interno di una danza di parti interagenti e la relazione ne è il motore propulsivo.

“Quanto ai referenti di tutto questo raziocinare e argomentare, ossia le *cose*, pur non potendo sapere nulla di alcuna cosa singola in sé, posso però sapere qualcosa delle *relazioni tra le cose*. Come osservatore, sono in una posizione simile a quella del matematico. Neppure io posso dire alcunché su nessuna cosa singola: non posso dire, in base all'esperienza, che quella cosa singola esiste. Posso sapere qualcosa soltanto sulle relazioni fra le cose. Se dico che il tavolo è duro vado oltre ciò che la mia esperienza potrebbe suffragare. Ciò che so è che l'interazione o la relazione fra il tavolo ed un qualunque organo di senso o strumento ha un particolare grado di durezza differenziale, per il quale purtroppo non possiedo un vocabolario corrente, ma che distorco se preferisco il carattere speciale della relazione a uno solo dei termini. Distorco ciò che potrei conoscere sulla relazione trasformandola in un enunciato su una *cosa* che non posso conoscere. Il referente di tutte le proposizioni valide è sempre una relazione fra le cose. Che la durezza sia immanente in uno solo dei termini di una relazione binaria è una nozione introdotta dall'uomo. [...] Ma ripeto, Dio non lo si può beffare.²”

² Bateson, G., Bateson, M. C. (1988), *Angels Fear*, Tr. It. *Dove gli angeli esitano*. Adelphi, Milano, 1999. Pag. 236-237

Il carnefice non potrebbe allora esistere se non in relazione alla vittima, in funzione cioè della relazione che li connette. Tale concezione è direttamente collegata a quella di mente, analizzata nella prima parte di questo scritto, come evento assolutamente non solipsistico ed isolato, ma processuale e traboccante qualsiasi *dentro-fuori*. La nettezza dei confini mentali individuali viene così a cadere.

È evidente che l'Io mantiene il primato epistemologico, ma nel momento in cui ci siamo lasciati alle spalle la superstizione oggettivista, anche la superstizione del soggettivismo deve essere riconsiderata. Nessuna creatura vivente, in chiave relazionale, rimane confinata nella pelle dell'individuo, nessuna violenza è mai un atto del singolo, isolata e a-relazionale. La foglia è classificabile in relazione al ramo dell'albero cui è attaccata.

In questo modo eviteremo, inoltre, le spiegazioni tautologiche rispetto alla violenza. Nel caso dell'individuo, nel momento in cui si isolano delle sue caratteristiche interne (carattere, emozione, istinto, apprendimento, ecc.), esse vanno inserite nell'ambito della relazione esterna individuo-contesto-altre creature: in tal modo, per esempio, parlando dell'aggressività di un soggetto non la si spiegherà come la causa di un suo atto aggressivo, utilizzando cioè una spiegazione dormitiva.

“Nel *Malade imaginaire* di Molière c'è una cosa in latino maccheronico nella quale viene rappresentato sulla scena l'esame orale medioevale di un candidato dottore. Gli esaminatori chiedono perché l'oppio faccia dormire e quello risponde trionfante: “Perché, sapienti dottori, esso contiene un principio dormitivo.” [...] Una risposta migliore alla domanda dei dottori interesserebbe non solo l'oppio, ma la relazione tra l'oppio e la gente.”³

Solo mantenendo ben saldo il primato della relazione, si potranno evitare spiegazioni dormitive.

“La relazione non è interna alla singola persona. Non ha senso parlare di dipendenza”, di “aggressività”, di “orgoglio” e così via. Tutte queste parole affondano le loro radici in ciò che accade tra una persona e l'altra, non in qualcosa che sta dentro la singola persona.”⁴

L'oppio non contiene alcun *principio dormitivo*, come l'essere umano non contiene nessun istinto aggressivo. Così scrive Moravia:

“Così ad esempio si dice “emozione” e si è certi di alludere a una ben precisa datità fisiologica, o magari patologica (eppure già il giovane Sartre ammoniva di considerare l'emozione non un fatto

³ Ivi. Pag. 118-119

⁴ Ivi. Pag. 179

ma un modo d'essere). Si dice “aggressività” e si pensa a un'altra datità reale-oggettiva tutta racchiusa nell'effetto meccanico di una determinata eccitazione nervosa. Ma come non vedere che tale eccitazione è solo un correlato dell'aggressività, e che l'atto o evento “aggressivo” è vissuto e definito come tale solo in rapporto a criteri che poco hanno a che fare con tale correlato (talché ciò che è “aggressivo” in una certa comunità culturale non lo è in un'altra)? Ancora, si dice “competitività” o “successo” e si pensa (come mostrano di pensare certi sociobiologi) che siano altrettanti fenomeni riconducibili esaustivamente a presupposti biogenetici. E se invece la competitività e il successo, ben lungi dall'essere dei fatti “naturalisti”, fossero il risultato di stipulazioni simbolico-culturali estremamente “artificiali” e differenziate – e, soprattutto, largamente indipendenti da pretese matrici real-biologiche?⁵”

L'essere umano è parte di una dinamica e, così, anche la sua azione, violenta o meno che sia. Non solo, l'azione può avere un significato se e soltanto se interpretata all'interno delle cornici relazionali di cui è parte: in altre parole, del suo contesto. “*Prive di contesto, le parole e le azioni non hanno alcun significato.*”⁶”

4.2 Schismogenesi

Fondamentale in tale senso, uno dei primi lavori di Gregory Bateson, *Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea Tribe Drawn from three points of view* (1936).

L'intento di *Naven* è quello di interpretare una cerimonia della popolazione Iatmul, della Papua Nuova Guinea, sulla base di tre dimensioni simultanee: come espressione degli stati emozionali, come una somma di proposizioni ideali, come una struttura culturale in termini di relazioni sociali. Importanti diventano quindi i concetti di *eidos*, *schismogenesi* ed *ethos*, la standardizzazione culturale degli istinti ed emozioni degli individui all'interno della società. Vediamone i principali passaggi.

“The ceremonies are called *naven* and are performed in celebration of the acts and achievements of the *laua* (sister's child). Whenever a *laua* – boy or girl, man or woman - performs some standard cultural act, and especially when the child performs this act for the first time in its life, the occasion may be celebrated by its *wau* (mother's brother). The possible occasions for the performance of *naven* are very numerous and very frequent.”⁷”

Le occasioni per celebrare il *naven* possono essere: uccidere un nemico o animali, piantare canna da zucchero o tabacco, costruire una canoa, pescare, cambiare status sociale, sposarsi, ecc.

⁵ Moravia, S. (1986), *L'enigma della mente*. Laterza, Bari. Pag. XIII

⁶ Ivi. Pag. 179

⁷ Bateson, G. (1936), *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*, Tr. It. *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*. Einaudi, Torino, 2001. Pag. 6

“The outstanding feature of the ceremonies is the dressing of men in women's clothes and of women in the clothes of men. The classificatory *wau* dresses himself in the most filthy of widow's weeds, and when so arrayed he is referred to as “nyame” (“mother”). [...] They put on the most filthy old tousled skirts such as only the ugliest and most decrepit widows might wear, and like widows they were smeared with ashes. If the *wau* can find the boy he will further demean himself by rubbing the cleft of his buttocks down the length of his *laua*'s leg, a sort of sexual salute which is said to have the effect of causing the *laua* to make haste to get valuables which he may present to his *wau* to “make him all right”. The *laua* should, nominally at least, fetch valuables according to the number of times that the *wau* repeats the gesture one shell for each rubbing of the buttocks. [...] In more elaborate *naven*, especially those in which women play a part, there is a classificatory spreading of ritual behaviour not only to cause the classificatory relatives of the actual *laua* to perform *naven* for him, but also to cause persons not otherwise involved to adopt *naven* behaviour towards other individuals who may be identified in some way with the actual *laua*.⁸”

Nello studio del rituale del *naven* Bateson, come abbiamo accennato, si oppone alla visione antropologica classica veicolata dallo stesso Malinowski, per la quale una cultura viene assunta a oggetto di rigoroso studio scientifico. Per Bateson il primo errore compiuto dai maestri è proprio quello di identificare all'interno di un fenomeno causa e finalità. Questo è ciò che ci preme sottolineare anche nello studio delle dinamiche violente, in una nuova accezione dell'osservatore e del suo ruolo, la cui interpretazione assume un carattere necessario. Attraverso gli studi di Bateson, possiamo sottolineare, ancora una volta, che la lettura di un fatto, un'azione violenta, un conflitto, può essere anche multipla. Incrociare questi diversi percorsi di lettura non è affatto semplice, perché non è chiaro su quali basi si dovrebbe costruire una gerarchia in termini di necessità o di utilità, visto che tra di loro, come abbiamo visto, le azioni possono cambiare di valore e di importanza a seconda dei contesti.

Così, l'analisi minuziosa e dettagliata del *naven* da molti punti di vista mette inevitabilmente in luce la parzialità di ognuno di essi. Tuttavia, prendendo come oggetto di indagine non l'intera società ma un solo evento sociale è possibile, e l'idea di Gregory è questa, che un solo microrganismo riesca a rivelare i meccanismi essenziali di ogni essere vivente, quindi anche di un essere vivente che è parte di una società e, pertanto, i meccanismi essenziali della società stessa.

Bateson dichiara la sua interpretazione del rituale attraverso due approcci.

Da questo punto di vista, il primo può essere descritto come livello *strutturale* – considerando cioè i comportamenti dei soggetti sociali come espressioni di premesse implicite, logicamente articolate in un sistema coerente di pensiero e che fissano l'*eidos* della cultura latmul. L'*eidos*, ricordiamolo, può essere tradotto come forma, figura, modello, nel senso di qualcosa di offerto alla vista, qualcosa che connette visibilità e conoscenza.⁹ Il secondo livello è invece *pragmatico-strutturale*: riguarda le relazioni sociali ed esplicita i meccanismi che concorrono all'integrazione dei gruppi, essenziale per mantenere la coesione della comunità. Ad ogni modo, la struttura, il funzionamento pragmatico e

⁸ Ibidem. Pag. 14

⁹ Platone riesce a passare dall'*eidos* come modello o schema visibile all'*idea* come forma intelligibile del reale, che può essere colta con gli occhi della mente.

l'ethos vengono considerati dall'autore aspetti fondamentalmente non separabili della cultura, analizzabili solo riferiti ad un determinato contesto. La struttura è utilizzata da Bateson in modo collettivo per indicare un aspetto culturale della popolazione, ma "*this aspect of a culture, but it has the disadvantage that it cannot conveniently be used to refer severally to the elements of which structure is built. I shall therefore use the word premise for these elements. Thus a premise is a generalised statement of a particular assumption or implication recognisable in a number of details of cultural behaviour.*"¹⁰

L'accezione del concetto di struttura, tuttavia, per Bateson assume un'ulteriore coloritura: oltre all'uso del termine in riferimento ad un aspetto della cultura ne esiste un secondo, questa volta in riferimento alla società. In questo senso, quando studiamo la struttura culturale prendiamo come unità frammenti di condotta e li consideriamo collegati in uno schema logico; quando studiamo la struttura sociale prendiamo come unità individui e li consideriamo uniti tra loro in gruppi in funzione di qualcosa.

Nel caso delle dinamiche violente, il discorso si fa complesso, in quanto risulta allora difficile isolare nettamente lo studio della funzione sociale della violenza da quello della stessa struttura sociale. Bateson, suggerisce di considerare la struttura sociale "*in relation to the integration and disintegration of the society.*"¹¹

Seguendo Bateson, dall'analisi dell'intreccio tra struttura e funzione, ovvero da ciò che una cultura nel suo insieme risulta esprimere, è possibile dedurre i bisogni e i desideri degli individui che di questa stessa cultura fanno parte e quindi di decifrarne le dinamiche violente.

Tornando al *naven* ed al suo rituale, in che termini, a livello di affettività, si esprimono le relazioni dei suoi protagonisti? Quale può essere il suo *eidos*? E infine, se il *naven* ha effetti sull'integrazione della società, come questo può aiutarci nella comprensione delle dinamiche violente?

La risposta andrebbe cercata nelle differenze sociali che una determinata cultura riconosce in sé stessa. Nell'esempio citato da Bateson, la cultura Iatmul non riconosce differenze di rango o di classe all'interno della propria società, considera invece come unica differenza sociale il sesso. Da una parte gli uomini nella *casa cerimoniale* e dall'altra le donne nella *casa abitazione*. L'ethos dei primi è quello di un circolo non caratterizzato da chiusura verso l'esterno: i suoi membri sono profondamente consapevoli di trovarsi in pubblico, pur essendo separati dalle proprie donne. Il gruppo degli uomini continua a rivaleggiare al suo interno, ma nonostante la rivalità cercano di collaborare per riuscire a produrre uno spettacolo che susciti lo stupore e l'ammirazione delle donne. Queste, a loro volta, non

¹⁰ Ibidem. Pag. 24

¹¹ Ibidem. Pag. 26

danno grande importanza a fierezza e spettacolarità, ma vivono impegnate con i lavori economici domestici che svolgono in privato tranquillamente, allegre e sempre pronte a cooperare.

Durante il rito del *naven*, attraverso il travestimento, si esprimono le relazioni tra questi due gruppi, con immagini caricaturali del gruppo opposto. Bateson propone di chiamare questo processo *schismogenesi*, ovvero *nascita della separazione*, intendendo con ciò “*a process of differentiation in the norms of individual behaviour resulting from cumulative interaction between individuals*.”¹² Per l'autore quindi il comportamento è descrivibile solo in termini di “*reactions of individuals to the reactions of other individuals*.”¹³ E nello specifico:

“We have to consider, not only A's reactions to B's behaviour, but we must go on to consider how these affect B's later behaviour and the effect of this on A.”¹⁴

In questo senso, l'imitazione reciproca del *naven* va collocata all'interno di una contrapposizione tra ruoli maschili e femminili e tende a rafforzare la solidarietà tra i sessi e i legami della comunità, ma permette inoltre di diffondere un aspetto emotivo, un *ethos* comune al gruppo. Uomini e donne *Iatmul*, pur paradossalmente, si definiscono anche grazie al *naven*, si rappresentano l'un l'altro e mettono in comune le loro emozioni di base.

L'*ethos* maschile e femminile, instaurato grazie a questa differenziazione, raggiunge quindi una forma di interazione di tipo *complementare*.

“One of the patterns of cultural behaviour, considered appropriate in individual A, is culturally labelled as an assertive pattern, while B is expected to reply to this with what is culturally regarded as submission, it is likely that this submission will encourage a further assertion, and that this assertion will demand still further submission. We have thus a potentially progressive state of affairs, and unless other factors are present to restrain the excesses of assertive and submissive behaviour, A must necessarily become more and more assertive, while B will become more and more submissive; and this progressive change will occur whether A and B are separate individuals or members of complementary groups. Progressive changes of this sort we may describe as complementary schismogenesis.”¹⁵

Scrive Bateson in *Verso un'ecologia della mente*:

“Possiamo ascrivere la categoria della differenziazione complementare a tutti quei casi in cui il comportamento e le aspirazioni dei membri dei due gruppi sono fundamentalmente diversi. Così membri del gruppo A trattano fra loro con le strutture L, M, N e manifestano le strutture O, P, Q nei rapporti con il gruppo B. In risposta a O, P, Q i membri del gruppo B manifestano le strutture U, V, W, ma tra loro adottano le strutture R, S, T. Ne segue che O, P, Q è la risposta a U, V, W e viceversa. Questa differenziazione può diventare progressiva. Se per esempio la serie O, P, Q include strutture che da un punto di vista culturale sono considerate assertive, mentre U, V, W includono la soggezione culturale, è possibile che la soggezione induca maggiore assertività, che a sua volta indurrà maggiore soggezione. Tale schismogenesi, se non viene frenata, conduce a una progressiva distorsione

¹² Ibidem. Pag. 175

¹³ Ivi.

¹⁴ Ibidem. Pag. 176

¹⁵ Ivi.

unilaterale della personalità dei membri dei due gruppi, che sfocia in una reciproca ostilità, e inevitabilmente al collasso finale del sistema.¹⁶”

Esiste però un altro tipo di interazione tra individui o gruppi di individui che viene prontamente evidenziata da Bateson: la simmetria.

“If, for example, we find boasting as the cultural pattern of behaviour in one group, and that the other group replies to this with boasting, a competitive situation may develop in which boasting leads to more boasting, and so on. This type of progressive change we may call symmetrical schismogenesis.¹⁷”

Aggiunge successivamente:

“Alla differenziazione simmetrica possono essere ascritti tutti quei casi in cui gli individui di due gruppi, A e B, hanno le stesse aspirazioni e le stesse strutture di comportamento, ma sono differenziati quanto all’orientazione delle strutture. Così i membri del gruppo A manifestano le strutture di comportamento A, B, C nei loro rapporti interni, mentre adottano X, Y, Z nei rapporti con elementi del gruppo B. Analogamente il gruppo B adotta le configurazioni A, B, C nei loro rapporti interni e manifesta X, Y, Z nei rapporti con il gruppo A. In questo modo si crea una situazione il cui comportamento X, Y, Z è la risposta consueta a X, Y, Z. Questa situazione contiene elementi che possono condurre ad una differenziazione progressiva o schismogenesi lungo le stesse linee. Qualora ad esempio tra le strutture X, Y, Z ci sia la vanteria, se alle vanterie si risponde con la vanteria, è verosimile che ciascuno dei gruppi induca l’altro a una dilatazione eccessiva della struttura, processo che, se non viene frenato, può solo condurre a rivalità sempre più spinta e infine all’ostilità e al collasso dell’intero sistema.¹⁸”

Appare allora evidente che entrambe queste sequenze interattive, quella complementare e quella simmetrica, possono diventare estremamente progressive e dar luogo a vere e proprie dinamiche violente. Secondo Bateson: “*Se una rivalità che si presenti nel comportamento di A provoca rivalità in B e viceversa, allora, se non interviene qualche fenomeno correttivo, il sistema non può che avviarsi alla disgregazione.*¹⁹”

L’estremo progredire della rivalità, nel caso della simmetria, aprirebbe la strada ad un’escalation di violenza che distruggerebbe, infine, l’intero sistema sociale.

Mentre, il caso dei motivi complementari, sono propri di tutti quei casi in cui possiamo osservare i comportamenti di dominanza-sottomissione, esibizione-ammirazione e soccorso-dipendenza.

“[...] in una relazione simmetrica la forza di B è uno stimolo per l’aggressività di A, mentre in una relazione complementare l’aggressività di A si manifesta di fronte alla debolezza di B.²⁰”

¹⁶ Ivi. Pag. 103

¹⁷ Ivi. Pag. 177

¹⁸ Ivi. Pag. 102-103

¹⁹ Bateson, G. (1991), *A Sacred Unity*, Tr. It. *Una sacra unità*, Adelphi, Milano, 1997. Pag. 192

²⁰ Ibidem.

La cerimonia del *naven* costituisce, in questo contesto, un contrappeso alla *fuga simmetrica*, un rituale capace di tenere insieme il sistema sociale senza provocare scissioni.

Appare ovvio come l'equilibrio tra i sessi, e del sistema sociale, sia mantenuto dal bilanciamento tra questi processi opposti. Possiamo notare, infatti, che il sistema sociale non si distrugge e la contrapposizione tra uomini e donne rimane in equilibrio se tanto gli uni che le altre contribuiscono a definire un sistema in evoluzione, capace di produrre nuove modalità relazionali e narrazioni reciproche.

Grazie a *Naven*, possiamo riflettere sul ruolo delle differenze e come queste agiscano nel sistema più generale, in senso violento o in senso creativo. Se le differenze sono tenute insieme, incardinate in un sistema sociale che le contiene e le dà senso, allora queste non porteranno necessariamente alla scissione del sistema. Solo la complementarietà, la *fuga simmetrica* priva di retroazioni adeguate non permette di articolare una trama comune. I diversi sistemi allora entreranno in conflitto e diventeranno promotori ognuno di una storia individuale, non più comune, ma violenta.

Bateson riscontra queste dinamiche in diverse situazioni, quali, ad esempio “*in all intimate relations between pairs of individuals*²¹”, “*in the progressive maladjustment of neurotic and prepsychotic individuals*²²”, e “*in culture contacts*²³”.

In particolar modo, rispetto all'ultima situazione l'autore analizza in *Verso un'ecologia della mente*, i possibili esiti che possiamo aspettarci dal contatto tra culture.

“Considerando il possibile esito delle gravi perturbazioni che seguono i contatti tra comunità profondamente differenti, si vede che i cambiamenti devono, in linea teorica, sfociare nell'una o nell'altra delle configurazioni seguenti: a) la fusione completa dei due gruppi inizialmente divisi; b) l'eliminazione di uno o di ambedue i gruppi; c) la persistenza di entrambi i gruppi i gruppi in equilibrio dinamico all'interno di una più vasta comunità.²⁴”

Dobbiamo sottolineare che quanto scritto è applicabile non solo immaginando un contatto tra culture intese come gruppi etnici differenti o Stati. Bateson intende applicare questi concetti ad ogni sistema definibile come tale, ovvero, come abbiamo scritto in precedenza, individui, famiglie, gruppi, Stati. L'autore estende il concetto di differenziazione, infatti, fino alla singola unità che compone una determinata cultura, tenendo sempre ben in mente che la somma degli individui di una comunità non ha le stesse caratteristiche della comunità nel suo insieme e viceversa. Vedremo più avanti come il conflitto che si può generare tra comunità, segue regole simili ma strutturalmente differenti rispetto ai conflitti tra individui. Essendo i livelli a cui appartengono questi sistemi differenti, non potranno far altro che differenziarsi tra loro anche i tipi relazioni.

²¹ Ivi. Pag. 176

²² Ivi. Pag. 179

²³ Ivi. Pag. 183

²⁴ Ivi. Pag. 99

Per comprendere e cercare di prevedere gli esiti di tali contatti, Bateson suggerisce di analizzare le culture sotto diversi aspetti. Primo tra tutti, come abbiamo visto in *Naven*, secondo l'*aspetto strutturale*, in quanto il comportamento di qualsiasi individuo, all'interno di un contesto, è sempre compatibile con il comportamento degli altri individui che compongono la comunità.

“L'unità del complesso di strutture del comportamento può essere riformulato in termini di una uniformazione degli aspetti conoscitivi della personalità degli individui: si può dire che le strutture del pensiero degli individui sono tanto uniformate che il loro comportamento appare loro logico.²⁵”

In secondo luogo, andrà analizzato l'*aspetto affettivo dell'unità*, in quanto il comportamento è per l'autore un meccanismo accordato ed orientato verso la soddisfazione o l'insoddisfazione emotiva degli individui. Il comportamento dei singoli individui dovrà quindi essere sempre relazionato agli aspetti culturali della comunità di cui fanno parte.

Come terzo punto, Bateson analizza gli *aspetti economici* e di distribuzione dei beni materiali all'interno di una *cornice spaziale e temporale*.

Infine, l'attenzione verrà posta sull'*unità sociologica*, per la quale il comportamento è da intendersi come orientato verso l'integrazione o la disintegrazione dell'unità superiore, ovvero come aspetto di rafforzamento o meno della coesione interna del gruppo.

Invero, l'autore evidenzia un ulteriore punto importante ai fini di una corretta analisi delle dinamiche sistemiche che portano alla violenza:

“Ogni elemento del comportamento dev'essere considerato probabilmente rilevante da tutti questi punti di vista, ma resta il fatto che certe popolazioni sono sicuramente più inclini di altre a considerare il loro comportamento come logico o per il bene dello Stato.²⁶”

Tornando ai possibili esiti del contatto, si avrà *fusione completa* se gli individui di una comunità possiedono esattamente tutte le strutture di comportamento compatibili ed omogenee rispetto all'altra comunità (noi diremo, si avrà un accoppiamento strutturale efficace). Bateson commenta questo tipo di esito ricordando che “*purtroppo le nostre comunità in Europa sono in uno stato talmente mutevole che queste condizioni quasi non si verificano.*”²⁷

L'*eliminazione di uno o entrambi i gruppi* comporterà invece la possibilità di creazione di strutture di comportamento assimilabili nella cultura sopravvissuta, che Bateson vede però come la possibilità di procedere più a fondo nel processo di eliminazione dell'“avversario”.

²⁵ Ivi. Pag. 100

²⁶ Ivi. Pag. 101

²⁷ Ivi. Pag. 99. Ricordiamo che il testo è stato scritto nel 1935 e riportato per la prima volta in *Beyond the Frontier* a cura di P. Bohannon e F. Plog.

Infine, l'aspetto forse più interessante è contenuto nella *permanenza di entrambi i gruppi in equilibrio dinamico*. Qui Bateson inserisce le dinamiche di differenziazione simmetrica e complementare che abbiamo già visto in precedenza, sottolineando come tali aspetti siano operanti sia in stati di equilibrio tra i sistemi che in momenti di disequilibrio all'interno dei quali la violenza può insorgere in chiave schismogenetica.

Come bloccare allora la schismogenesi che porterebbe alle dinamiche violente? Quali aspetti possono far in modo di evitare il collasso?

Bateson parla in questo caso di *aspetti frenanti*. Scrive l'autore:

“Oggi le nazioni europee sono molto innanzi sulla strada della schismogenesi simmetrica, e sono pronte a scagliarsi l'una contro l'altra; mentre all'interno della stessa nazione si può osservare una crescente ostilità fra i vari strati sociali, sintomo di una schismogenesi complementare. Allo stesso modo nei Paesi governati dalle recenti dittature si possono osservare i primi stadi della schismogenesi complementare, dal momento che il comportamento degli accoliti spinge il dittatore a un atteggiamento di protervia e assertività crescenti.²⁸”

Bateson suggerisce che sia possibile che nessuna sana relazione sia in realtà puramente simmetrica o puramente complementare, ma che un aspetto frenante la schismogenesi potrebbe essere visto nel fatto che entrambi i tipi di relazioni contengano elementi dell'altro. Ovvero, “[...] è possibile che una piccolissima dose di comportamento complementare in una relazione simmetrica, o una piccolissima dose di comportamento simmetrico in una relazione complementare contribuisca alla stabilizzazione della situazione.²⁹”

Un altro aspetto frenante è la *reciprocità*. In questo caso i membri di ciascun gruppo adottano lo stesso comportamento, ma in risposta a comportamenti reciproci.

Ovvero:

“[...] adottano le strutture di comportamento X e Y, ma invece della configurazione simmetrica, in cui X è risposta a X, e Y a Y, si osserva che X è risposta a Y. Quindi in ogni singolo caso il comportamento è asimmetrico, ma se si considera un gran numero di casi, ricompare la simmetria. [...] I casi in cui talvolta il gruppo A vende sagù al gruppo B e talvolta quest'ultimo vende lo stesso alimento ad A, possono essere considerati reciproci; ma se il gruppo A di solito vende sagù a B, mentre di solito quest'ultimo vende pesce ad A, allora credo che la configurazione si debba considerare complementare. Si può osservare che la configurazione reciproca è compensata ed equilibrata al suo interno e perciò non tende alla schismogenesi.³⁰”

Inoltre, appare evidente che entrambe le schismogenesi possono essere ostacolate da fattori che uniscono i due gruppi nell'avversione o lealtà verso un terzo. L'elemento esterno può essere un elemento simbolico (come vedremo più avanti con la religione), una popolazione nemica o una circostanza impersonale. “*Basta che piova abbastanza forte perché il leone si accucci con*

²⁸ Ivi. Pag. 105

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ivi. Pag. 103-104

l'agnello.³¹” La criticità di questo fattore frenate, ovviamente, risulta essere la possibilità schismogenetica, dell'uno o dell'altro tipo, tra i gruppi A e B e il terzo esterno, nel caso quest'ultimo sia rappresentato da un individuo o un gruppo di individui.

“C'è un gran bisogno di studiare i sistemi multipli di questo tipo, e in particolar modo c'è bisogno di saperne di più sui sistemi (per esempio le gerarchie militari) in cui la distorsione della personalità, nei livelli intermedi della gerarchia, è modificata dal fatto che all'individuo è permesso manifestare rispetto e soggezione nelle relazioni coi gruppi superiori e assertività e protervia nelle relazioni coi gruppi inferiori.³²”

Infine, suggerisce Bateson, uno dei più importanti fattori frenanti risulta essere lo sviamento dell'attenzione verso circostanze esterne. In ciò è possibile che i responsabili dei sistemi, classi o nazioni, diventino consapevoli dei processi che stanno instaurando e collaborino per risolvere le difficoltà.

Scrivo Bateson:

“Tuttavia non è molto probabile che ciò accada, poiché l'antropologa e la psicologia sociale non hanno il prestigio necessario per poter dare consigli; e, senza tali consigli, i governi continueranno a reagire alle reazioni degli altri, invece di prestare attenzione alle circostanze reali.³³”

4.3 Carattere nazionale

A questo punto, sembra utile chiedersi: esistono delle comunità più violente di altre? Può esistere un determinato tipo di carattere nazionale portatore di istanze violente?

Bateson all'interno del saggio *Morale e carattere nazionale* mette in relazione il concetto di carattere con quanto si conosce dell'apprendimento. Per Bateson, in ogni istante, le caratteristiche dell'essere umano, così come quelle di ogni altro mammifero, dipendono dall'esperienza e dal comportamento messo in atto precedentemente dall'individuo. Sicuramente, all'interno di un determinato sistema umano, esistono delle differenze subculturali e comportamenti che possono essere descritti come devianti e conseguenti, ad esempio, ad eventi traumatici all'interno di un determinato ambiente sociale.

Come abbiamo già discusso in precedenza, dal punto di vista fisiologico e psicologico l'essere umano può essere considerato come una singola unità organizzata, in modo che tutti i suoi aspetti siano reciprocamente modificabili ed interagenti. Ovviamente, anche un sistema sociale è organizzato in questo senso. Se consideriamo qualsiasi differenziazione sociale, interna al sistema, non risulta

³¹ Ivi. Pag. 106

³² Ibidem.

³³ Ivi. Pag. 107

sufficiente dire che l'insieme delle abitudini e dei caratteri di un gruppo o dell'altro sono differenti. L'aspetto fondamentale evidenziato da Bateson è che ogni differenziazione esiste solo in relazione al gruppo opposto e che il comportamento dell'uno promuove e veicola quello dell'altro. Così troviamo tra gli individui, o gruppi, strutture complementari come autorità-sottomissione, aggressività-remissione che non sono mai di reciproca irrilevanza. Scrive Bateson:

“Per me è inconcepibile che due gruppi differenti possano coesistere fianco a fianco in una comunità senza che vi sia un qualche rapporto tra le caratteristiche particolari di un gruppo e quelle dell'altro; una tale evidenza sarebbe contraria al postulato che una comunità è una struttura organizzata. Quindi applicheremo tale generalizzazione a tutte le differenziazioni stabili.³⁴”

Inoltre, ciò che sappiamo sul meccanismo di formazione del carattere, ci porta a ritenere che le strutture dicotomiche espresse prima, si presentino in maniera unitaria all'interno di un individuo. Se un individuo esprime palesemente solo una metà di queste strutture, ad esempio un comportamento aggressivo, possiamo ritenere che nella sua personalità siano contemporaneamente contenuti i germi dell'altra metà, la remissività. Seguendo Bateson, infatti, dobbiamo ritenere che questo individuo sia abituato al binomio aggressività-remissività e non ad uno solo dei due termini. Da ciò ne consegue che, se vogliamo analizzare il carattere violento di una determinata comunità, non possiamo far altro che descrivere tale carattere nei termini dei temi di relazione tra le sezioni differenziate del gruppo.

Anche nell'ipotesi di esistenza di individui devianti, portatori di violenza in una società all'altrimenti pacifica, non possiamo far altro che procedere sulla direttrice di correlazione della differenziazione di gruppi stabili. Nei casi, ad esempio, di bullismo scolastico, anche se le radici prime della condotta di un bullo possono risalire a qualche evento traumatico – quale il divorzio dei genitori o un abuso – il ragazzo reagisce proprio *al* sistema scolastico. I comportamenti che egli acquisisce possono essere opposti alle norme scolastiche, ma vengono acquisiti proprio come reazione alle norme stesse. Il bullo acquisisce cioè strutture esattamente opposte a quelle *normali*, ma non è concepibile che acquisisca strutture non correlate. Egli potrà diventare un bullo, un criminale, un folle, tuttavia i suoi comportamenti saranno correlati alle norme alle quali si ribella. Il carattere del bullo è indissolubilmente orientato secondo i temi e le strutture di relazione esistenti nella società in cui vive.

Bateson continua la sua dissertazione affermando che questa tendenza alla bipolarità sembra una configurazione comune all'interno delle società occidentali.

Tendiamo, infatti ad imporre una struttura binaria a fenomeni che per loro natura duali non sono. La psicologia sistemica conosce bene l'unità minima con la quale le relazioni sono analizzabili,

³⁴ Ivi. Pag. 127

ovvero quella dei sistemi triangolari (vittima-carnefice-salvatore). Mancando delle strutture organizzative e conoscitive minime per affrontare questi tipi di configurazioni, per Bateson, l'insorgere di un terzo elemento è considerato una minaccia per la maggior parte degli Stati europei.

“Così ad esempio l'insorgere di qualunque terzo partito è sempre considerato una minaccia per l'organizzazione politica anglosassone.³⁵”

Bateson continua la sua indagine sul carattere nazionale rilevando, oltre alle tematiche di tipo complementare, quelle di tipo simmetrico, all'interno delle quali gli individui, reagiscono ai comportamenti altrui, con una sorta di danza imitativa.

In particolare, l'autore qui analizza quelle forme di competizione, che portano all'ormai già nota escalation simmetrica, in cui l'individuo o il gruppo A è stimolato a rafforzare un qualsiasi tipo di comportamento, quando noti un rafforzamento dello stesso tipo di comportamento nell'individuo o gruppo B.

Esiste un contrasto molto profondo fra sistemi di comportamento competitivo e i sistemi complementari aggressività-remissione, contrasto che assume un grandissimo significato in qualunque discussione sul carattere nazionale.

Nella complementarità, lo stimolo che spinge A ad accrescere la sua aggressività è la relativa remissione di B, se si vuole far in modo che A desista, gli si deve dimostrare che B è più aggressivo di lui, è più forte. I sistemi competitivi simmetrici, invece, vedono nell'aggressività di A una risposta ad una maggiore forza di B. Conseguentemente, per ridurre l'escalation si dovrà dimostrare ad A che B è in realtà più remissivo di quanto si pensi.

Ovviamente, è probabile che queste due strutture siano entrambe presenti all'interno delle comunità umane. Risulta altrettanto chiaro che, in entrambi i casi, il rischio dell'instaurarsi di dinamiche di violenza risulta essere assai importante.

Bateson suggerisce che le differenze possibili da nazione a nazione, siano riconducibili solo alle proporzioni e ai modi in cui i temi sono combinati.

“In Inghilterra ed in America, dove adulti e bambini si trovano di fronte a una barriera quasi continua di disapprovazione ogni volta che agiscono secondo strutture di tipo complementare, gli individui sono inevitabilmente portati ad accettare l'etica del fair play: quando reagiscono allo stimolo delle difficoltà, non sono capaci, senza sentirsi in colpa, di colpire chi sta avendo la peggio. Per il morale degli inglesi Dunkerque fu uno stimolo, non una causa di avvilitamento. In Germania, viceversa, sembra che questi clichés manchino, e la comunità è principalmente organizzata sulla base di una gerarchia complementare in termini di autorità-sottomissione.³⁶”

³⁵ Ivi. Pag. 132

³⁶ Ivi. Pag. 134-135

Se si suppone che tutti i temi – quali ad esempio aggressività-remissività, autorità-sottomissione, assistenza-dipendenza, esibizionismo-ammirazione - siano sviluppati in tutte le relazioni di tutte le culture occidentali, si possono considerare quali parti sostengano i vari individui.

È possibile, da un punto di vista logico, che in un dato ambiente culturale A sia autoritario ed esibizionista e B sottomesso e ammiratore, mentre in un'altra cultura X può essere autoritario e ammiratore e Y sottomesso ed esibizionista.

“Così si può osservare che mentre i nazisti autoritari si pavoneggiavano davanti alla popolazione, lo zar di Russia manteneva un corpo di ballo privato, e Stalin esce dalla sua clausura solo per passare in rivista le truppe.”

Si avrà quindi una descrizione del rapporto tra il partito nazista e la popolazione tedesca in questo modo:

PARTITO	POPOLAZIONE
Autorità	Sottomissione
Esibizionismo	Ammirazione

Mentre la strutturazione dello zar e del suo corpo di ballo risulta essere la seguente:

ZAR	CORPO DI BALLO
Autorità	Sottomissione
Ammirazione	Esibizionismo

In Europa, dove tendiamo ad associare un comportamento assistenziale alla superiorità sociale, costruiamo la simbologia paterna in conformità a questo atteggiamento: il nostro Dio o il nostro presidente è il padre del popolo. Viceversa, a Bali, gli Dei sono i figli del popolo e quando un Dio parla per bocca di una persona in trance, si rivolge all'ascoltatore come padre.

Lo schema balinese potrebbe allora essere il seguente:

CONDIZIONE SOCIALE SUPERIORE	CONDIZIONE SOCIALE INFERIORE
Dipendenza	Assistenza
Esibizionismo	Ammirazione

Da questo, si rileva che, dipendenza ed esibizionismo, si accompagnino in modo naturale con una posizione sociale superiore, ma anche che, per il balinese, sarà difficile combinare assistenza ed esibizionismo o si troverà imbarazzato se il contesto lo costringerà a tentare tale combinazione.

Le differenze che si rilevano in tutte le nazioni europee, sono, secondo Bateson, alla base dei conflitti tra le nazioni. Esse possono rivestire notevole importanza nel meccanismo delle relazioni internazionali, in quanto la loro comprensione potrebbe dissipare alcuni dei nostri malintesi.

“All’occhio di un americano, l’inglese appare molto arrogante, mentre all’occhio di un inglese, l’americano appare spaccone. Se potessimo dimostrare con precisione quanta verità e quanta distorsione vi siano in queste impressioni, ciò potrebbe costituire un reale contributo alla collaborazione. Queste impressioni in realtà sono vere e proprie distorsioni; l’arroganza dell’inglese sarebbe dovuta alla combinazione di autorità ed esibizionismo. L’inglese, quando interpreta un qualche ruolo (il padre durante la colazione, il direttore di un quotidiano, il portavoce politico), ritiene anche di interpretare un ruolo dominante (e di poter decidere secondo canoni vaghi e astratti quale tipo di interpretazione fornire) che il pubblico può solo prendere o lasciare. La sua arroganza gli appare naturale o mitigata dalla sua umiltà al cospetto dei canoni astratti. Del tutto ignaro della possibilità che il suo comportamento venga preso per disprezzo del suo pubblico, egli è conscio di interpretare la sua parte così com’egli la concepisce. L’americano, però, non la vede così: a lui il comportamento arrogante dell’inglese appare rivolto contro il pubblico, e stando così le cose, il richiamo implicito a qualche canone astratto sembra solo aggiungere le beffe al danno. Analogamente, il comportamento che un inglese interpreta come spaccone in un americano non è aggressivo, benché l’inglese possa sentirsi sottoposto ad una specie di confronto offensivo. Egli non sa che, in realtà, gli americani si comportano così solo con persone per cui provano simpatia e rispetto. La struttura spaccona deriva da quel curioso legame per il quale l’ostentazione dell’autosufficienza e dell’indipendenza viene contrapposta all’eccessiva dipendenza. Quando l’americano fa lo spaccone, cerca approvazione per la sua franca indipendenza; ma l’inglese sprovvisto interpreta questo comportamento come una pretesa di autorità o di superiorità.³⁷”

Tramite l’esempio riportato da Bateson, sicuramente semplificante, ma comunque chiarificatore, si può supporre che l’atmosfera di una cultura nazionale possa differire da quella di un’altra, e che tali differenze possano essere abbastanza cospicue da portare a seri malintesi.

La storia dell’essere umano è una storia di molteplici contatti e di rapidi cambiamenti. Ogni sistema umano è in una qualche misura il risultato di precedenti contatti che la hanno plasmata. Le parole tratte dall’analisi antropologica batesoniana, sono di importanza cruciale per evitare una distorsione, conseguente al contatto tra culture o individui diversi, paragonabile alla distorsione analizzata in precedenza nel caso del carattere nazionale percepito dalle diverse nazioni europee.

Come si è visto, molto spesso le percezioni sull’altro, sono frutto di fraintendimenti e di pregiudizi inconsci: l’apprendimento di abitudini percettive, avviene in una regione della coscienza inaccessibile alla razionalità.

³⁷ Ivi. Pag. 140

Ogni volta che in un ecosistema o in sistema complesso si ha un cambiamento, è probabile che rimangano solo le idee o i modi capaci di sopravvivere sia nelle condizioni di prima che in quelle di dopo. Il contatto tra sistemi “*è in primo luogo una semplificazione delle idee*³⁸”.

L'applicazione degli aggettivi (aggressivo, violento, criminale) ad un solo termine della relazione è per Bateson una cosa “*stravagante e mostruosa. Mediante l'attribuzione di aggettivi, si ha forse qualcosa di ancor più estremo che una semplificazione delle persone; si ha una quantificazione. Ciò che è comprensibile, quando si passa da una cultura all'altra, è soprattutto la quantità. E di tutte le quantità quella più facile da comprendere è il denaro. Il denaro diventa così la strada per la comprensione culturale. Ma se le cose stanno così non abbiamo osservato attentamente ciò che accade*³⁹”.

La categorizzazione univoca diventa così un elogio ad una parzialità che ha le pretese di elevarsi a verità.

4.4 Il gioco del conflitto

Aristotele parlando di Eraclito ricorda:

“Eraclito biasima il verso del poeta che dice “*possa estinguersi la contesa, via dagli Dei e dagli uomini*”. Difatti, non vi sarebbe armonia se non vi fossero l'acuto e il grave, né vi sarebbero animali senza la femmina e il maschio, che sono contrari.⁴⁰”

La contesa veniva così concepita come essenza profonda di tutte le cose, nella differenza irriducibile. Ciò nonostante, l'armonia non doveva essere intesa come assenza di differenza e di conflitto, ma come l'equilibrio delle differenze senza l'istaurarsi di rapporti di dominio o sottomissione. La violenza non è contemplata nell'armonia degli opposti: la tenerezza degli sguardi tra madre e figlio non è per nulla violenta.

Come abbiamo visto in precedenza, la forza che agisce nell'opposizione non è sempre una forza di prepotenza. L'essere umano e il suo divenire sono inseriti in un campo di forze che agiscono, e per il fatto di agire, ovvero di esercitarsi come forze, si situano in maniera oppositiva.

“Ciò che si oppone converge, e la più bella delle trame si forma dai divergenti; e tutte le cose sorgono secondo la contesa.⁴¹”

Ovviamente, come abbiamo detto prima, non tutte le forze si oppongono necessariamente. Alcune possono fondersi e comporsi tra loro, altre si spezzano, si intralciano. Questo stato di forze, in

³⁸ Ivi. Pag. 511

³⁹ Ivi. Pag 138

⁴⁰ Aristotele, *Etica Eudemia*. Laterza, Bari, 1999. Pag. 25

⁴¹ Colli, G. (1978), *La sapienza greca*. Adelphi, Milano. Pag. 8

continua tensione, è stato fondante per il pensiero di Eraclito. Tensione intesa quindi come forza d'opposizione piuttosto che come dicotomia dei contrari. Ciò che interessava il filosofo non erano le cose, le sostanze, le estremità della polarizzazione, quanto piuttosto la tensione che le teneva nella relazione oppositiva. In questo senso *Polemos*, demone della guerra, non è da intendersi come entità fisica o metafisica, come reale divinità, ma come forza dinamica che guida la relazione e il divenire del divenire. Il conflitto diventa così per Eraclito ciò che permette alle cose del mondo di instaurare relazioni. Relazioni che solo il *Logos* può cogliere e svelare.

Ne *Introduzione alla metafisica*, Heidegger sottolinea l'importanza di questi concetti:

“Ciò che viene qui denominato *Polemos*, è un conflitto che emerge prima di ogni cosa divina e umana. Non si tratta di una guerra di tipo umano. La lotta, così com'è concepita da Eraclito, è quella che anzitutto fa sì che l'ente si ponga come distinto nel contrasto, e che acquisti la sua posizione, la sua condizione, il suo rango. Nell'attuarsi di tale separazione si verificano delle crepe, delle scissure, dei distacchi e delle connessioni. È nell'esplicarsi vicendevole del contrasto che si produce il mondo (l'esplicarsi per via di contrasto non sconnette né sopprime l'unità; al contrario, la forma: è raccoglimento, *Logos*. *Polemos* e *Logos* sono la stessa cosa). La lotta qui considerata è un conflitto originario in quanto anzitutto origina i combattimenti come tali; essa non costituisce un semplice attacco a qualcosa di già sussistente. La lotta è ciò che delinea ed enuclea inizialmente l'inaudito.⁴²”

La polarizzazione non può allora non può precedere il conflitto o nel momento in cui le sostanze vengono determinate. È proprio il conflitto che posiziona le sostanze in maniera reciproca, ponendo un limite che le determina, le confina, le differenzia. Così come nell'arco si svela la tensione oppositiva e grazie a questa l'arco può esistere. L'arco è tensione fra corda e legno, opposti fra loro. Non esiste arco senza questa tensione, senza legno o corda. Spesso gli esseri umani, dinnanzi al conflitto “*non comprendono come, disgiungendosi, con sé stesso si accordi: una trama di rovesciamenti, come quella appunto dell'arco e della lira.*”⁴³

Non si tratta di istanze che si oppongono, per le quali, all'interno della polarizzazione, una vince sull'altra. Per Eraclito non si tratta di corda o legno, ma sempre e solo di arco. È solo nella conoscenza dell'arco che possiamo conoscere la corda e il legno. Ed è il conflitto a significare la corda e il legno, grazie alla relazione che istituisce tra di loro. Solo nel conflitto la corda può far parte dell'arco così come pure il legno.

In tal senso, per Eraclito, la pace è guerra e la guerra è pace, in quanto la tensione (*Polemos*) unisce gli opposti, li lega fra loro nel conflitto significandoli, posizionandoli in un equilibrio armonico. Per Eraclito questa tensione non ha nulla a che fare con la violenza, in quanto la violenza è l'annullamento di un polo per l'altro, è la sconfitta e la vittoria che porta all'esclusione.

⁴² Heidegger, M. (1953), *Einführung in die Metaphysik*, Tr. It. *Introduzione alla metafisica*. Mursia Editore, Milano, 2010. Pag. 72

⁴³ Ivi. Pag. 14

C'è ancora una volta una grande differenza tra violenza e forza e, ovviamente, tra forze e potere: la violenza è per Eraclito la sola forza che devasta ed elimina, il solo potere che s'impone. La forza del conflitto invece permette il divenire, l'essere dell'arco, l'armonia tra vita e morte. Così anche la pace può essere violenta, nel momento in cui si impone dopo la guerra, annientando le differenze, omologando i popoli, unificando le identità in una sola. La pace del conflitto è invece la realtà delle innumerevoli differenze, quelle che esistono e divengono in ogni momento, eterogenee e variabili.

Allo stesso modo Kant sosteneva che la guerra era il vero volto della natura, proponendo altresì una pace perpetua. Per gli autori allora il conflitto non è necessariamente il male ma, al contrario, proprio l'assenza di esso può essere violenza.

All'interno di ogni essere umano, scrive Eraclito, è presente il conflitto in termini molto simili a quelli in cui Freud ha espresso *Eros* e il *Thanatos*, Nietzsche ha scritto dell'apollineo e dionisiaco e Bateson della complementarità.

Sapiente è colui che sa conciliare le differenze, mantenendosi nel divenire delle molteplicità e giova del conflitto senza pretendere una risoluzione fallace. Sicuramente, non escludiamo l'esistenza di conflitti distruttivi, ma ciò non significa che la distruzione faccia parte del conflitto e la risoluzione di esso; a volte, significa applicare una forza distruttrice che trasforma e appiattisce il mondo e, di conseguenza, anche il divenire. Eraclito promuove la differenza che il conflitto pone in gioco, un gioco delle e sulle molteplicità. *“La vita è un fanciullo che gioca e le idee degli uomini sono giocattoli di fanciulli”⁴⁴*, scrive il filosofo.

Il gioco è infatti una questione seria, in esso sono presenti i conflitti e proprio per questo possono essere compresi fino in fondo, sino alla loro forza generativa.

Gregory Bateson conosce bene la dinamica del gioco ed ha cercato, nei suoi scritti, di proteggerla da derive violente e competitive, ideando, ad esempio, la forma giocosa dei metaloghi per i suoi scritti. A differenza dei dialoghi di Platone, il gioco delle domande e delle risposte che Bateson mette in atto con la figlia, non presuppone nessun vincitore, né il prevalere di una ragione sull'altra. Nel gioco metalogico le domande e le risposte non hanno che lo scopo di stimolare la curiosità. Un gioco conflittuale dunque, ma non per questo violento.

Gli studi presso lo Zoo di San Francisco permettono all'autore di sistematizzare una teoria completa sul gioco, utile da esporre ai fini di questo scritto.

⁴⁴ Ivi. Pag. 42

“Il primo chiaro passo nella formulazione dell'ipotesi che guida questa ricerca lo feci nel gennaio del 1952, quando mi recai allo zoo Fleischhaker di San Francisco per ricercare criteri di comportamento capaci di indicare se un dato organismo è o no in grado di riconoscere che i segni emessi da lui stesso e da altri membri della sua specie sono segnali.⁴⁵”

Le premesse di Bateson si basano sul fatto che la comunicazione umana opera su molti livelli di astrazione, a volte, tra loro contrastanti. Questi livelli, partendo dall'enunciazione (“*Il gatto è sulla stuoia*”), il livello apparentemente più semplice, si estendono in due direzioni. Da una parte abbiamo livelli più astratti che comprendono messaggi, più o meno espliciti, in cui l'oggetto del discorso è il linguaggio stesso (“*La parola gatto non ha pelo e non graffia*”). Questi sono messaggi di *tipo metalinguistico*. Dall'altra parte troviamo livelli di astrazione che informano sulla comunicazione stessa (“*Il mio dirti dove trovare il gatto era una richiesta d'aiuto*” oppure “*Questo è un gioco*”). Questi livelli vengono chiamati metacomunicativi e informano sulla relazione tra gli interlocutori.

Nella realtà molti messaggi metacomunicativi e metalinguistici rimangono impliciti nel discorso e questo complica, a volte, il processo di interpretazione del messaggio.

Una parte molto importante allora diviene il processo di riconoscimento della differenza tra segno e segnale e la conseguente considerazione che i segnali degli interlocutori possono essere negati, creduti, contraffatti e, ovviamente, interpretati.

Naturalmente, questa consapevolezza non è mai completa e spesso “*noi tutti reagiamo in modo automatico ai titoli dei giornali, come se questi stimoli fossero indicazioni oggettive dirette di eventi del nostro ambiente, piuttosto che segnali elaborati e trasmessi da creature le cui motivazioni sono altrettanto complesse delle nostre.*”⁴⁶ Così, all'interno delle relazioni umane, la violenza potrebbe insorgere anche come risposta automatica ad un segnale, nel momento in cui la sua distinzione dal segno non viene operata o viene considerato un segnale come segno volontario interpretato come aggressione. Per comprendere meglio questo punto riportiamo le parole di Bateson a seguito dell'osservazione allo Zoo di San Francisco:

“[...] vidi due giovani scimmie che *giocavano*, cioè erano impegnate in una sequenza interattiva, le cui azioni unitarie, o segnali, erano simili, ma non identiche, a quelle del combattimento. Era evidente, anche all'osservatore umano, che la sequenza nel suo complesso non era un combattimento, ed era evidente all'osservatore umano che, per le scimmie che vi partecipavano, questo era *non combattimento*.”⁴⁷

Ovviamente, il gioco è possibile solo se i partecipanti sono in grado di scambiarsi messaggi metacomunicativi, ovvero segnali che riportino “*Questo è un gioco*”.

⁴⁵ Ivi. Pag. 220

⁴⁶ Ivi. Pag. 219

⁴⁷ Ivi. Pag. 220

Il messaggio “*Questo è un gioco*” contiene però gli elementi generativi di un paradosso di tipo russelliano o anche detto di Epimenide, in quanto sviluppando la frase avremo “*Le azioni che in questo momento stiamo compiendo non denotano ciò che denoterebbero le azioni per cui esse stanno*”⁴⁸, ovvero un’asserzione negativa contenete un’ulteriore implicita meta-asserzione negativa. Il gioco, infatti, è un fenomeno in cui le azioni di gioco denotano altre azioni di non-gioco. Ovvero: “*Le azioni che in questo momento stiamo compiendo non denotano ciò che sarebbe denotato da quelle azioni che queste azioni denotano.*”⁴⁹

Infatti, il mordicchiare del cucciolo di scimmia, all’interno del gioco, denota sicuramente il morso, ma non denota ciò che sarebbe denotato dal morso altrove.

Per la Teoria dei Tipi logici di Russell e Whitehead, questo è ovviamente inammissibile. La tesi principale di questa teoria, infatti, postula una discontinuità tra la classe ed i suoi elementi: la classe non può essere un elemento di sé stessa e l’elemento non può costituire la classe (la classe delle sedie non è una sedia). Classe ed elementi fanno parte di diversi livelli di astrazione o, in altre parole, vi è un diverso tipo logico. Mary Catherine Bateson scrive a tal proposito:

“[...] aveva estratto una penna e mi aveva fatto osservare che quella era una cosa con la quale si poteva scrivere o che ci si poteva mettere in tasca. Aveva poi nominato la classe delle penne, facendo notare che la classe delle penne non è una penna: non si può scrivere con essa o mettersela in tasca. Quindi era passato alla classe delle non-penne, che include ovviamente cose come matite e bastoni, automobili, persone, e la classe stessa delle non-penne. Volendo, si potevano costruire due nuove classi: la classe di tutte le classi che includono sé stesse (come la classe delle non-penne) e la classe di tutte le classi che non includono sé stesse (come la classe delle penne). Questo procedimento sembra innocuo, finché non si propone una classe delle classi, e allora ci si impantana in contraddizioni che si risolvono solo distinguendo sistematicamente i livelli logici, fino a riconoscere che la parola classe non ha lo stesso significato in “classe delle classi” che in “classe delle penne”. Se i sociologi mantenessero distinti i livelli, non userebbero frasi come “la società costringe l’individuo” o “la storia insegna”, perché nessuna delle due cose è possibile, così come non è possibile che la classe delle penne scriva.”⁵⁰

Per Bateson, allora, il mondo creaturale e gli esseri umani non possono uniformarsi alla Teoria dei Tipi logici.

“Quando i messaggi sono a livelli diversi, un messaggio può agire su un altro, così come una classe può contenerne un’altra, con rapporti più complessi della doppia negazione.”⁵¹

⁴⁸ Ivi. Pag. 221

⁴⁹ Ivi. Pag. 221

⁵⁰ Bateson, M. C. (1985), *With a daughter's eye*, Tr. It. *Con gli occhi di figlia*. Adelphi, Milano, 1998. Pag. 165-166

⁵¹ Ibidem.

Per Bateson questo accade costantemente nella comunicazione tra i mammiferi: per esempio, il messaggio “*sto per attaccarti*” potrebbe essere contenuto in un altro messaggio che dice “*è un gioco*”. L’atto metacomunicativo permette allora l’inquadramento, il contesto, la cornice.

Mappa e territorio, nel gioco, vengono identificati e distinti allo stesso tempo, rimanendo nell’equilibrio del conflitto di Eraclito. Il mondo fuori dal gioco viene dimenticato, i giocatori sono coinvolti al punto tale da dimenticarsi del contesto, identificando la mappa con il territorio. Come nei *trompe-l’oeil*, si entra nel quadro attraverso la cornice, dimenticandosi dell’esistenza della stessa. Questo processo, attuato in una condizione di emotività, può essere ritualizzato ed è, per Bateson, all’origine della naturalizzazione. Mappa e territorio vengono invece distinti nel momento in cui si esce dal gioco, quando lo spettatore dei *trompe-l’oeil* scopre l’inganno prodotto dall’illusione, passando attraverso la cornice.

Ma se il passaggio attraverso la cornice non dovesse avvenire? Se i giocatori coinvolti nella partita non riuscissero più a distinguere mappa e territorio?

Il conflitto, in senso eraclideo, sfocerebbe allora in violenza: eliminando il territorio, uno dei poli, il potere della mappa sovrasterebbe la dualità ed il divenire. Forse è proprio questo il principio nascosto all’interno del Blue Whale, il macabro gioco che ha portato al suicidio più di 157 adolescenti, o il Knockout game, il folle gioco con cui si atterrano ignari passanti con un pugno in faccia.

4.5 Double bind

“Suppongo cara”, si rivolse a Mary Poppins, che sembrava conoscere molto bene, “suppongo che siate venuti per un po’ di pan di zenzero?”

“Proprio così, signora Corry”, disse Mary Poppins cortesemente.

“Bene, e Fannie e Annie ve l’hanno dato?”. Guardò Jane e Michael mentre poneva questa domanda.

“No, mamma”, disse Fannie mitemente.

“Stavamo proprio per farlo, mamma...”, cominciò a dire Miss Annie in un sussurro spaventato.

A sentire ciò la signora Corry si raddrizzò in tutta la sua altezza e osservò con furore le sue gigantesche figlie. Poi, con voce bassa, feroce, terrificante, disse:

“Stavate proprio per farlo? Oh, davvero! Molto interessante. E chi, posso chiedere Annie, ti ha dato il permesso di dar via il mio pan di zenzero?”

“Nessuno, mamma. E non l’ho dato via. Solo pensavo...”

“Solo pensavi! Molto gentile da parte tua. Ma ti ringrazierò se non penserai. Io sono perfettamente capace di pensare tutto quello che è necessario qui!”, disse la signora Corry, con la sua voce, bassa, terribile. Poi irruppe in una risata stridula.

“Guardatela! Ma guardatela! Fifona! Piagnucolona!”, strillò, indicando col dito nodoso la figlia.

Jane e Michael si volsero e videro una grande lacrima che scorreva sul viso enorme e triste di Miss Annie, ma non vollero dire nulla, poiché, nonostante la sua piccolezza, la signora Corry, li faceva sentire piuttosto piccoli e spaventati [...]⁵²

⁵² Watzlawick, P. (1976), *How real is real?* Tr, It. *La realtà della realtà*. Astrolabio, Roma, 2000. Pag. 35

Bateson utilizza questo esempio tratto da Mary Poppins per spiegare la teoria del doppio vincolo. Questa è forse la formulazione teorica più adeguata per cogliere il senso del conflitto in ottica batesoniana. Bateson ritorna più volte sul concetto di doppio vincolo, proponendo riformulazioni ed esprimendo forti insoddisfazioni verso coloro i quali interpretavano in termini esclusivamente patologici o terapeutici le teorizzazioni dell'autore. Invero, anche il fatto stesso di chiamare tale pensiero teoria, pareva a Bateson riduttivo. Il termine teoria implica infatti il richiamo ad un gioco chiuso. Che non permette la trasformazione delle regole né tanto meno un salto di livello da un piano regolativo all'altro.

Il doppio vincolo è invece per Bateson un gioco paradossale, permeato dal conflitto. L'autore lo elabora inizialmente a partire dai suoi studi in ambito psichiatrico, ma questo non designava, già allora, una semplice ipotesi eziologica riguardante la schizofrenia come molti furono portati a pensare. Come nell'esempio di Mary Poppins, il doppio vincolo si dà quando c'è un'irriducibile oscillazione tra due ordini diversi, fra loro opposti: la venditrice di pan di zenzero si infuria con le figlie perché il pan di zenzero è *suo*. I due ordini contrari appartengono allo stesso contesto – il negozio di dolci – e pone il soggetto in una situazione di indecidibilità, incastrato nell'intreccio di significati che la comunicazione può contenere, come nel caso di uno dei più famosi esempi di *double bind* citati da Bateson:

“Un giovanotto che si era abbastanza ben rimesso da un accesso di schizofrenia ricevette in ospedale una visita di sua madre. Contento di vederla le mise d'impulso il braccio intorno alle spalle, al che ella si irrigidì: Egli ritrasse il braccio, e la madre gli domandò: “Non mi vuoi più bene?” Il ragazzo arrossì e la madre gli disse ancora “Caro, non devi provare così facilmente imbarazzo e paura dei tuoi sentimenti.”. Il paziente non poté restare con la madre che per pochi minuti ancora e dopo la sua partenza aggredì un inserviente e fu messo nel bagno freddo.⁵³”

Questa lacerazione, creata e mostrata allo stesso tempo dal *double bind*, rivela la complessità dell'esperienza del mondo. Ancora una volta, viene evidenziato il *Polemos* fondativo, la tensione creatrice e che rompe le regole del gioco per spingere il gioco stesso ad un altro livello.

Non possiamo capire il *double bind* se non abbracciamo le teorie relazionali, precedentemente descritte, che prevedono che le abitudini relazionali - comportamenti ripetuti e pervasivi agiti nei diversi contesti - tendano a diventare sempre maggiormente legate all'identità e nascoste al soggetto stesso che le compie. Il doppio legame mostra queste abitudini relazionali, evidenziando l'intreccio tra gli aspetti interni ed esterni al singolo che, trovandosi in opposizione, possono portare a dinamiche evolutive o, viceversa, distruttive.

⁵³ *Verso un'ecologia della mente*. Pag. 259

Bateson studia la complessità del doppio legame in svariati campi, oltre a quello della schizofrenia, come quello dell'arte, dell'umorismo, del rito e del sacro (che vedremo in seguito), ponendo così il *double bind* all'interno di una condizione inevitabile delle relazioni creaturali.

Un aspetto non molto studiato del doppio legame che però riveste, all'interno dello studio delle dinamiche violente, una parte centrale è la relazione con questo e il concetto di Sé nella relazione.

Bateson vede il *deutero-apprendimento* – processo che permette ad ogni individuo di creare relazioni in base ai presupposti relazionali vissuti in quelle precedenti – come luogo privilegiato per la definizione del carattere individuale.

Nell'esempio precedentemente citato rispetto all'incontro tra la madre e il figlio schizofrenico, quest'ultimo vive, all'interno del conflitto, una sorta di trappola relazionale insostenibile e violenta. Il giovane non può districarsi tra i livelli comunicativi e il doppio legame diventa la base per l'impossibilità di definirsi, di definire le proprie emozioni e conseguentemente anche la relazione materna.

L'identità diviene così un elemento enigmatico, un rebus irrisolvibile. L'invalidazione del Sé, all'interno di questa situazione paradossale, è ben chiarata da Bateson quando scrive:

“[...] nello schizofrenico, nel doppio legame, l'adattamento esterno è possibile solo al prezzo di un non adattamento interno, ad uno stravolgimento interno [...] nell'ambiente familiare il paziente si adatta mediante forme di comportamento comunicativo in cui il mondo interno o quello esterno, o entrambi, sono negati in modo implicito, o addirittura esplicito.⁵⁴”

Il doppio legame, in tale senso, rappresenta un'interazione che non permette uno sviluppo narrativo coerente: “*il Sé preesistente non può sopravvivere in alcun modo, il doppio vincolo possiede una distruttività specifica nei confronti dell'identificazione.*⁵⁵” Il doppio legame diventa allora “*una battaglia per stabilire chi avrà il Sé distrutto.*⁵⁶”

Se per Bateson le azioni e le narrazioni del soggetto sono la base da cui emerge il Sé, tale accezione del doppio legame descrive quindi un insieme di interazioni che non permettono al singolo di formulare una narrazione coerente, di creare connessioni possibili tra le azioni che lui stesso compie e le emozioni che sperimenta, in quanto il soggetto è preso in una relazione che lo disconferma continuamente.

In questo caso è proprio il *double bind* ad essere violento e la violenza viene agita ancora una volta nella relazione, sia intesa tra due sistemi individuali (madre e figlio nel nostro esempio), sia tra il sistema del mondo interno del soggetto e il mondo esterno, l'ambiente.

⁵⁴ Ivi. Pag. 185

⁵⁵ Ivi. Pag. 194

⁵⁶ Ivi. Pag. 203

Bateson coglie proprio le interdipendenze tra questi diversi aspetti, tra soggetti in relazione e relazione tra sistema interno e sistema esterno (l'unità minima di sopravvivenza).

Riprendiamo l'esempio citato all'inizio di questo scritto, riguardante l'uomo non vedente e il suo bastone. Ci eravamo chiesti quali fossero i confini del soggetto, la mente: dal punto di vista delle informazioni e della relazione con il contesto, il bastone costituisce una parte essenziale del soggetto. Bateson si oppone così a tutti quelle teorie – purtroppo ancora oggi presenti – che separano i vari anelli di comunicazione che costituiscono la mente, che riducono in strutture semplici i complessi circuiti relazionali presenti nell'unità minima di sopravvivenza. È proprio in questa unità che emerge la soggettività, non deducibile come l'interno e l'esterno si compenetrano, fondendosi nell'individuo e nella propria narrazione.

L'identità viene riportata nel processo costruttivo, formato da corpo, mente, comunicazione, ambiente. Distruggere una singola parte di questa unità significa colpire l'individuo nella sua totalità. Per questo motivo la distruzione del tempio di Palmira operata da ISIS nel 2015, del patrimonio del museo Mosul e della meno recente distruzione dei buddha di Bamiyan in nome della lotta contro gli idoli, altro non sono che violenze verso l'essere umano, agite sulla sua mente immanente e collettiva, non semplicemente su materiali di pietra.

Le riflessioni batesoniane cercano infatti di cogliere il Sé come un processo relazionale sensibile ai diversi contesti. Bateson descrive attraverso il Sé un processo figura-sfondo: la narrazione di sé - l'identità - appare la figura, l'immagine stessa del soggetto che emerge dallo sfondo delle relazioni vissute, presenti, passate e future, dalla cultura di riferimento, dalla famiglia, dal contesto, dall'ambiente.

La mente si basa su ridondanze, abitudini e ripetizioni di schemi che vengono via via generalizzate in pattern sempre più astratti e complessi. Tali pattern andranno poi a formare le idee, traducibili, nel tempo, in miti e narrazioni collettive via via più complesse.

La coerenza, con Bateson, assurge a caratteristica fondamentale della mente, che aggrega i suoi elementi di base per costruire rappresentazioni sempre più complesse. Bion chiamerebbe *cambiamenti catastrofici* i momenti di invalidazione di tali idee, che mettono conseguente in crisi l'intera epistemologia del soggetto. Questa è la violenza del *double bind*, la distruzione della funzione narrativa, cruciale sia per l'individuo che per le comunità sociali.

La violenza del *double bind* pone il sistema in uno stato di crisi che, come abbiamo detto, avviene nella relazione in tutte le sue forme. Questa crisi attraversa diversi livelli di conoscenza del soggetto e porta ad un circolo vizioso che non permette lo sviluppo di una narrazione coerente. Cronen, Johnson e Lannaman chiamano circuito riflessivo bizzarro tale processo. I tre linguisti riprendono il modello batesoniano ed ipotizzano che l'invalidazione della narrazione avvenga tra diverse istanze:

la relazione, il singolo atto linguistico, la biografia interna o le norme sociali. L'idea è senz'altro interessante e diviene la base per molte teorizzazioni successive. A parere della scrivente però, gli autori descrivono queste istanze di base come se fossero del tutto auto-evidenti e non come costrutti introdotti da un osservatore. Inoltre, tali livelli risultano potenzialmente infiniti e risulta difficile, in ottica sistemica, determinare "oggettivamente" con quali sistemi si debba lavorare al fine di non annullare il soggetto e, allo stesso tempo, evitare il rischio della semplificazione appellandoci a delle istanze reificate, che si definiscono vicendevolmente.

Infatti, se l'individuo, l'ambiente, la società e la cultura formano un unico complesso sistema, non è possibile neppure assumere come aspetti indipendenti la relazione, il Sé, le norme sociali e così via. Ogni sistema, non ci stancheremo mai di ripeterlo, è sempre più della somma delle sue singole parti. Oltretutto, ciò che viene da Bateson definito come Sé, non è una semplice biografia interna, ma un complesso insieme di narrazioni che già contengono, al loro interno, norme sociali, tradizioni, definizioni. La divisione tra individuo ed ambiente, la separazione dell'unità minima di sopravvivenza è per Bateson non solo un'operazione epistemologica ingenua, ma addirittura malata e violenta.

Forse i circuiti riflessivi bizzarri, andrebbero ricercati tra le differenti vie di conoscenza della mente, siano esse linguistiche, metaforiche o procedurali. Queste vie sono vere e proprie strutture, che lavorano in parallelo, ognuna di esse con un linguaggio intraducibile in quello dell'altra struttura. Le azioni sono intraducibili a parole, le immagini deducibili solo attraverso le metafore e infine le narrazioni, comunicabili attraverso le parole. I tre livelli della mente batesoniana sono costantemente aperti all'altro e totalmente indipendenti tra loro, governati, cioè, da principi differenti ma connessi costantemente all'esperienza e all'ambiente.

Bateson è promotore di una mente costruttiva, che incessantemente elabora metafore, azioni, narrazioni per costruire il Sé e il mondo. È qui che troviamo l'ecologia della mente: una spirale continua che collega ricorsivamente l'individuo e il mondo, l'unità e la molteplicità.

"L'ecologia della mente è questa nuova forma di definizione in cui ogni organismo produce sé stesso in un riconoscimento autoriflessivo; tale riconoscimento si intreccia con il contesto di vita dell'organismo in una continua spirale costruttiva, una danza di parti interagenti.⁵⁷"

La violenza del doppio vincolo risiede proprio nella dispersione del Sé e nell'impossibilità, per l'individuo, di narrare una storia coerente che mantenga coesa questa *sacra unità*.

⁵⁷ Ivi. Pag. 89

4.6 Finalità cosciente

Concludiamo il capitolo con un concetto a nostro avviso molto importante, sia rispetto al tema generale della violenza che, soprattutto, ad un presunto controllo o progetto di risoluzione rispetto a tali tematiche. Coscienti del fatto che molte teorie e pratiche – comprese alcune di quelle sistemiche precedentemente esposte - hanno tentato di spiegare, proporre, costruire temi e dispositivi attorno alla violenza, per il nostro inquadramento epistemologico ciò è ovviamente impossibile, in maniera totale, nel mondo creaturale. Certo, molto sono le teorie affascinanti che hanno cercato di spiegare come la violenza sia presente nelle società umane e come il declino della stessa si sia verificato durante tutta la storia umana. Ciò nonostante non dobbiamo dimenticare che, alcune regole, valide per il mondo pleromatico - formato da forze ed urti che posseggono una certa logica e regolarità – sono inadattabili al mondo creaturale, che segue tutt’altre dinamiche. Bateson, per spiegare ciò, introduce allora il concetto di finalità cosciente.

Con il termine finalità cosciente Bateson intende porre l'attenzione su quella che definisce la più grave patologia del conoscere occidentale. Si tratta infatti di un'abitudine di pensiero strumentale, ovvero:

“La coscienza opera allo stesso modo della medicina nel suo campionamento degli eventi e dei processi del corpo e di ciò che avviene nella mente totale; è organizzata in termini di finalità. Essa ci fornisce una scorciatoia che ci permette di giungere presto a ciò che vogliamo, non di agire con la massima saggezza per vivere, ma di seguire il più breve cammino logico o casuale per ottenere ciò che si desidera appresso, e può essere il pranzo, o una sonata di Beethoven, o un rapporto sessuale. Può, soprattutto, essere il denaro o il potere.⁵⁸”

E più avanti aggiunge:

“La coscienza ci fa giungere presto a ciò che vogliamo, mentre non ci fa agire con la massima saggezza. Ma perché darsene pensiero se siamo sempre vissuti così? [...] La finalità cosciente ha il potere di turbare gli equilibri del corpo, della società e del mondo biologico intorno a noi. C’è la minaccia di un fatto patologico, di una perdita di equilibrio. [...] Da una parte abbiamo la natura sistemica dell’essere individuale, la natura sistemica della cultura in cui egli vive, e la natura sistemica del sistema biologico, ecologico, che lo circonda; e, dall’altra parte, la curiosa distorsione nella natura sistemica dell’uomo individuale, per effetto della quale è, quasi di necessità, cieca di fronte alla natura sistemica dell’uomo stesso. La coscienza finalizzata estrae, dalla mente totale, sequenze che non hanno la struttura ad anello caratteristica della struttura sistemica globale.⁵⁹”

Con l’accentuarsi della tecnica e l’imporsi del suo dominio, la questione della finalità cosciente assume contorni preoccupanti: la realizzazione di ciò che vuole la coscienza è affidata infatti ad armi,

⁵⁸ Ivi. Pag. 473

⁵⁹ Ivi. Pag. 473-474

macchine, medicine, con il rischio di un collasso del sistema dopo una brusca perdita di equilibrio dello stesso. La finalità cosciente sembra allora poter portare con sé i rischiosi germi di una violenza sul sistema, per il controllo del sistema.

“Se si seguono i dettami “sensati” della coscienza, si diviene in realtà avidi e stolti: e per “stolto” intendo colui che non riconosce e non si fa guidare dalla consapevolezza che la creatura globale è sistemica.⁶⁰”

Attraverso la finalità cosciente non vengono prese in considerazione le doppie descrizioni cui abbiamo fatto riferimento e perseguire percorsi coscientemente finalizzati alla comprensione assoluta delle dinamiche violente, o ad un’ipotetica risoluzione, mette nella possibilità di contemplare quella parte di mondo che è fatta di relazioni e interdipendenze, in cui non vigono le astratte separazioni costruite dalla mente umana tra violenza e pace. Scrive Bateson:

“[...] la carenza di saggezza sistemica è sempre punita e i sistemi nondimeno puniscono ogni specie che sia tanto stolta da non andare d’accordo con la propria ecologia.⁶¹”

Tuttavia ciò non deve essere visto come una sventura a cui è impossibile porvi rimedio. Bateson suggerisce di ricercare questo rimedio proprio nell’essere umano.

“È tuttavia possibile trovare il rimedio ai mali della finalità cosciente nell’individuo. [...] Si potrebbero mettere insieme i sogni e la creatività dell’arte e la poesia e cose del genere e anche il meglio della religione. In queste attività è impegnato l’individuo intero. L’arroganza è allentata a favore dell’esperienza creativa in cui la mente cosciente ha solo una piccola parte. L’uomo nella creazione sente sé stesso come un modello cibernetico.⁶²”

Proiettandosi verso l’avvenire, l’essere umano può ricercare un fine, l’obiettivo di rendere la società sempre meno violenta, ma questo fine non può essere stabilito a partire da nessun modello ideale: il modello muta con il contesto, il contesto muterà con il modello. Più saggio, per Bateson, sarebbe sostituire la logica di finalità con la logica di propensione, adattandosi e sfruttando le emergenze mentre queste si sviluppano e dispiegano all’interno del cammino dell’umanità. Non più una logica mezzi-fini, ma una logica condizioni-conseguenze.

L’essere umano deve apprendere ad agire in maniera sinergica con la Creatura e, come primo passo, abbandonare la pretesa del controllo su di essa associata al tentativo di modificarla in ogni situazione di difficoltà e di violenza.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ivi. Pag. 478

La finalità cosciente opera per scorciatoie nella realizzazione di scopi, auspicabili o meno, fino a farsi abitudine di pensiero, ripetizione rassicurante.

Bateson, ovviamente, non si oppone alla finalità cosciente rinnegandola *tout court*. La finalità cosciente è parte dei processi conoscitivi dell'essere vivente, e come tale va integrata nel quadro più globale ed ecologico della saggezza sistemica, che tiene in considerazione sia le ragioni della ragione sia le ragioni del cuore. Lo studioso vuole piuttosto colpire il primato della finalità cosciente all'interno delle logiche conoscitive del mondo occidentale.

L'essere umano non è un meccanismo eminentemente fisiologico né dotato di stimoli istintivi e schemi innati di risposta. L'essere umano è una creatura che apprende. La saggezza sistemica a cui Bateson fa riferimento richiede allora

“[...] di diventare come quei pochi scienziati e artisti che lavorano sotto la spinta di un'urgenza ispiratrice, l'urgenza che nasce dal sentire che la grande scoperta, la risposta a tutti i nostri problemi, oppure la grande creazione, il sonetto perfetto, sono sempre appena fuori della nostra portata, o come una madre che sente che c'è vera speranza, purché vi si impegni costantemente, che il suo bambino diventi quel fenomeno infinitamente raro: una persona felice e grande.⁶³”

Siamo parte di una *danza di relazioni* a cui ogni essere vivente partecipa. Immaginarci parte di siffatta danza risulta alquanto impegnativo. Se ci troviamo all'interno di un'interazione - sempre comunque conoscitiva - siamo consci solo in parte di ciò che stiamo apprendendo. I nostri pensieri sono legati alle tante e possibili relazioni con cui danziamo spesso involontariamente e abbiamo solo in piccola parte il controllo sui processi formativi che ci portano ad essere ciò che siamo. Partecipare alla danza significa rinunciare ad un controllo unilaterale sul sistema. Solo in questo modo, per Bateson, possiamo imparare a danzare in forme meno degradanti, meno aggressive, meno distruttive, meno violente. Danzare, cioè, in forme maggiormente rispettose di noi stessi e dell'intero mondo creaturale.

⁶³ Ivi. Pag. 217

5. Unë, Pjetëri, qe kam therur te fejuarën time, kunaten dhe mbesen time...¹

*“Punire meglio;
punire con una severità forse attenuata,
ma per punire con maggiore universalità e necessità;
inserire nel corpo sociale, in profondità, il potere di punire.”*

MICHEL FOUCAULT - SORVEGLIARE E PUNIRE - PAG. 89

Il nome Pjetër è ovviamente un'invenzione, ma il caso clinico è stato seguito da un'equipe di una comunità psichiatrica del nord Italia. La comunità è un CRA (Comunità Riabilitativa ad Alta Assistenza) all'interno della quale lavora un'equipe formata da psicoterapeuti, psichiatri, infermieri, educatori ed ospita pazienti *autori di reato*, sia *in regime di sicurezza* che non.

Il nome fittizio proviene dalla lettura del testo curato da Michel Foucault, *“Io, Pierre Rivière avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello”* del 1976 (edizione originale del 1973). Pierre scriveva:

“Io Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello, e volendo far conoscere quali sono i motivi che mi hanno condotto a quest'azione, ho scritto tutta la vita che mio padre e mia madre hanno condotto durante il loro matrimonio. [...] Dopodiché dirò come mi sono risolto a commettere questo crimine, quel che pensavo allora e qual era la mia intenzione, dirò quel che mi passava nella mente dopo aver fatto questa azione, la vita che ho condotto e i posti dove sono stato dopo questo crimine fino al mio arresto e quali furono le risoluzioni che presi. [...] Mio fratello Jule era tornato da scuola. Approfittando di quest'occasione presi la roncola, entrai nella casa di mia madre e commisi questo crimine orrendo, cominciando da mia madre, poi mia sorella e il mio fratellino, dopo di che raddoppiai i colpi.”²

Il delitto si addice al primo caso clinico che tratterò. Il 3 giugno 1835, ad Aunoy, un villaggio della campagna normanna, Pierre Rivière uccide a colpi di roncola la madre incinta di sei mesi, la sorella e il fratellino di otto anni. Immediatamente il giovane si dà alla fuga vagando per i boschi e le cittadine del circondario. Ai primi di luglio, viene riconosciuto (o si fa riconoscere) e viene arrestato. Processato, condannato alla gogna e a morte per impiccagione. Viene però graziato da Luigi Filippo e rinchiuso nel carcere di Beaulieu per scontarvi l'ergastolo. Il 20 ottobre 1840, nella sua cella, si toglie la vita, impiccandosi.

¹ Io, Pjetër, che ho pugnalato mia moglie, mia cognata e mia nipote ...

² Foucault, M. (1973), *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère ... Un cas de parricide au XIXe siècle, présenté par Michel Foucault*, Tr. It. *Io, Pierre Rivière avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello ... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Feltrinelli, Milano, 2013. Pag. 53-105

Aunty dista dall'Italia più di duemila chilometri. Tra l'orribile sgozzamento di Pierre Rivière e il triplice omicidio di Pjetër sono trascorsi due secoli. Conosciamo bene quanto la lista dell'orribile cronaca nera quotidiana sia lunga: dalla strage di Erba al delitto di Novi Ligure, dall'omicidio di Meredith Kercher al delitto di Garlasco o all'omicidio di Yara Gambirasio. I quotidiani e i notiziari sembrano trattare questi fatti come appuntamenti ineludibili, quasi costituissero la prova della componente violenta ed ineliminabile dell'identità umana.

Il tempo trascorso dall'omicidio Rivière a quello di Pjetër sembra apparentemente lungo e sufficiente affinché la complessa matassa che mischiava violenza e follia venisse districata. In realtà, questo doloroso gomitolo, è ancora lontano dall'essere del tutto snodato.

Ovviamente tra il nostro Pjetër e Pierre Rivière esistono una certa quantità di differenze. Una tra le più importanti è che Pierre Rivière ha redatto da sé una propria Memoria, divenuta a tutti gli effetti documento processuale. *“Essa ha potuto svolgere il ruolo” – scrive Foucault – “di un discorso-arma, un poema-invettive, un’invenzione verbo-balistica, una macchina per crocifiggere, strumento di morte di cui si inventa il nome e si seppellisce il cadavere, parole-proiettili che non smetteranno più ormai di uscire dalle sue labbra e di scaturire dalle sue mani.”*³ Il testo ed il delitto, in Pierre Rivière, si muovono insieme: l'uno è parte dell'altro e viceversa. Con ciò Rivière diventa il protagonista del racconto, l'autore del delitto, il *Moi*. Il parricidio di Pierre è stato ripagato dalla gloria che egli cercava, forse vana, ma cantata da giornali dell'epoca e arrivata fino a noi. L'omicidio di Rivière non può essere estrapolato dal suo contesto e dalle relazioni che Pierre stesso racconta.

Anche intorno a Pjetër, intorno al delitto e a proposito del delitto, si vengono ad incrociare molteplici discorsi di origine e di organizzazione: quello del giudice, quello dei medici, quello dei giornali, quello dei terapeuti, e così via.

Tutti sembrano parlare dello stesso argomento, ma nel loro insieme e nella loro eterogeneità formano un ulteriore discorso singolare che avrà il sapore di lotta tra poteri in Pierre Rivière e accordo in Pjetër. Per entrambi troviamo però alcuni paradossi. In primo luogo, in mezzo a tutti questi discorsi ci sono Pierre e Pjetër che, seppur in maniera diversa, sembrano quasi scomparire inglobati nelle definizioni, diagnosi, categorizzazioni. Ciò porterà il primo al suicidio e il secondo, come vedremo, all'identificarsi con ciò che l'altro si aspetta che lui sia: il perfetto folle, il perfetto criminale, il perfetto paziente psichiatrico. In secondo luogo, in entrambi i casi, troviamo una descrizione della malvagità come qualcosa che si discosta dal sistema, che non ne fa parte. Pierre e Pjetër incarnano il ruolo di elemento deviante, di ciò che non è prodotto del sistema o delle relazioni. Pazzi o criminali,

³ Ivi. Pag. 222

vengono etichettati dai saperi giudiziari e psichiatrici come i soli detentori della violenza, individualizzando il male e localizzandolo all'interno del soggetto o della malattia.

Troviamo dunque alcune identità ed alcune differenze. Le identità riguardano, ad esempio, la violenza del delitto, la tipologia, il suicidio (riuscito per Pierre e tentato per Pjetër), la moltiplicazione dei discorsi *sugli* individui, la loro follia, l'assoggettamento, il *locus* della violenza, il confine tra il male e il bene. Le differenze sono il contesto, il discorso *degli* individui, la loro biografia, l'evoluzione dei saperi psichiatrici e giudiziari.

Ad esempio, all'epoca di Pierre Rivière, nel 1836, ci si trovava al centro di un dibattito circa l'utilizzo dei concetti psichiatrici e delle perizie in ambito giuridico e di giustizia penale. In particolar modo questo dibattito si focalizzava sull'utilizzo del concetto di *monomania omicida* introdotta da Esquirol. Per Pjetër le cose sembrano diverse, la medicina e la giustizia si uniscono nella perizia medico-legale.

Questo significa che, sebbene il delitto sia il medesimo e le conclusioni a cui giungono alcune perizie pure, i racconti di Pjetër e di Pierre cambiano nel momento stesso in cui vengono analizzati nel loro contesto, nel momento in cui parliamo *di* individui e non solamente *su* individui o nell'istante in cui riconosciamo almeno la differenza tra queste due forme di discorso. Il discorso cambia ulteriormente, ma questo per entrambi, nel momento in cui analizziamo i casi attraverso una chiave sistemica, ovvero osservando l'intero sistema e sfatando il mito della violenza individuale, sia essa frutto della monomania, della schizofrenia paranoide, dell'analfabetismo o di qualunque altro confine che divide i normali dagli anormali, il noi interni al sistema armonico e il loro devianti.

Parlare di Pjetër significa anche descrivere un caso in cui il discorso clinico ha seguito una transizione. All'epoca del delitto, nei primi anni 2000, gli Ospedali Psichiatrici Giudiziari in Italia erano ancora in piena attività. Pjetër, *affetto da pericolosità sociale prima ancora che da Schizofrenia Paranoide*, entra inizialmente in questo circuito e da esso viene in parte oscurato. Per quanto riguarda l'altra parte ci penseranno i farmaci.

L'analisi del caso clinico di Pjetër procederà dunque seguendo più livelli, più discorsi. Per primo verrà analizzato il discorso giuridico e normativo, unitamente al concetto di pericolosità sociale e alle evoluzioni italiane rispetto alla chiusura degli OPG e all'apertura delle REMS. Questo ci darà l'opportunità di analizzare anche un tipo di violenza che passa forse troppo spesso inosservata – soprattutto nel caso in cui la vittima è stata precedentemente un carnefice: la violenza del sistema verso quegli elementi che vengono giudicati come non facenti parte del sistema stesso (il folle, il criminale, l'assassino, il migrante). Qui si apre naturalmente un altro paradosso: perché ci sia violenza deve esserci interazione, l'interazione presuppone una relazione che a sua volta risulta parte di un

sistema. La violenza che il sistema esercita su di un elemento che non riconosce come facente parte di sé stesso, sembra allora proprio la dichiarazione inequivocabile di appartenenza al sistema.

Successivamente introdurremo il discorso culturale riguardante il *Kanun* e le leggi che questo codice comporta. Questo ci permette di raccontare storie di villaggi che altrimenti andrebbero perdute, nascoste nell'apparente razionalità moderna. “*Per prendere la parola e perché la si ascolti*” - scrive Rivière - “*l'indigeno deve cominciare ad uccidere, e morire.*”⁴ Ciò però non può farci ricadere in un discorso culturalista, sebbene si possa essere fortemente tentati a farlo. Anche se sono molteplici gli aspetti che determinano quali comportamenti in una società siano ammessi, ovvero le regole del sistema, il delitto di Pjetër è un caso particolare che non può essere spiegato solamente con la componente culturale del *Kanun*.

Infine tratteremo il discorso clinico unitamente al discorso del delirio e sul delirio di Pjetër, analizzando proprio come questo procedimento sia stato in parte possibile solo dopo l'ingresso in comunità, nel momento in cui Pjetër è *stato visto* come *persona autore di un delitto* e non solamente come diagnosi.

Il procedere in questa direzione, analizzando più discorsi, decostruendoli e ricostruendoli allo stesso tempo, ci sembra l'unica via possibile, o almeno una di quelle a nostro avviso privilegiate, per la comprensione di questo complesso caso clinico. Infatti, mutuando Foucault, non possiamo far altro che sottolineare come questi livelli del discorso, questi saperi, queste discipline che interpretano ed ordinano, costruiscono dei significati e, al contempo, adattano la realtà, pacificano le contraddizioni, determinando follie e normalità, diritti e doveri, obblighi e divieti, ma soprattutto, distinguendo ciò che è vero da ciò che è falso.

5.1 La pistola di Čhecov

Pjetër è un giovane uomo di origine albanese, proveniente da un piccolo villaggio sulle montagne a nord dell'Albania. La sua famiglia è composta dalla madre, Dorina, padre, Dritan, e sette figli, compresi tra un'età di 28 e 40 anni. Il genogramma della famiglia di Pjetër viene rappresentato di seguito.

⁴ Ivi. Pag. 206

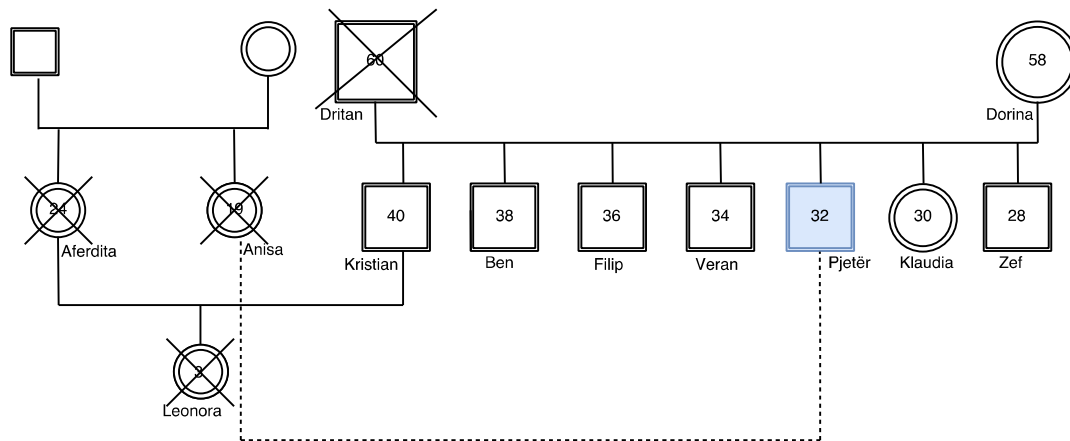


Figura 28: genogramma di Pjetër

I genitori di Pjetër si sposano secondo le tradizionali regole del *Kanun*, attraverso un accordo che porterà vantaggi economici e onore alle due famiglie d'origine. Dorina passa così dall'essere proprietà del padre, all'essere proprietà di Dritan. Dritan è un buon marito, ma la madre di Pjetër non si innamorerà mai di lui e spesso racconta ai figli quanto la vita onorata e rispettosa delle regole possa essere vissuta come un tremendo supplizio da parte di chi, con la sola colpa di essere nata donna, non può disporre della propria libertà di scelta, nemmeno per quanto concerne l'amore.

Dritan possiede un piccolo gregge di pecore, unica fonte di sostentamento della famiglia che vive in condizioni di precarietà e con gravi difficoltà economiche.

Il matrimonio di Dritan e Dorina viene però benedetto dalla nascita di ben sei figli maschi che vengono tutti impiegati molto presto nel lavoro del padre, armati di fucili e altre armi per difendere il gregge da attacchi di estranei e lupi. Klaudia, l'unica figlia femmina, aiuterà invece la madre in casa.

Il primo a lasciare le montagne albanesi è il figlio maggiore Kristian, che arriva in Italia nei primi anni '90 in cerca di lavoro. Pjetër lo segue poco dopo. Raggiunge l'Italia come clandestino, partendo dalla Grecia su un gommone e arrivando a Brindisi. Pjetër ha 16 anni quando intraprende questo viaggio, ha paura, ma la speranza di una vita migliore, di poter lavorare per sostenere la famiglia in Albania, i soldi investiti per il viaggio e la sicurezza dell'appoggio del fratello Kristian gli danno coraggio. Gli scafisti indossano un passamontagna per non farsi riconoscere e insieme ai passeggeri trasportano hashish e cocaina. Uomini, donne e bambini fanno parte dello stesso circuito di traffico: che la merce sia droga o essere umani poco importa.

Pjetër raggiunge il fratello al nord Italia e pochi giorni dopo inizia a lavorare presso un'azienda di connazionali come magazziniere e tuttofare. All'interno di queste situazioni, non è raro che documenti e permessi di soggiorno vengano ottenuti per vie illegali, pagandone il prezzo con prestazioni lavorative o servizi all'interno del traffico di droga, prostituzione e riciclaggio di denaro.

Il ruolo di Pjetër è quello del *picchiatore* rispetto ai clienti in ritardo con i pagamenti o in tutte quelle situazioni in cui è necessario un intervento violento. Pjetër non utilizza sostanze e spacciare gli sembra quasi paragonabile all'uccidere, avvelenando coloro che pagano per la cocaina, picchiando chi non ha più soldi per saldare i conti. In questo Pjetër diventa un mero esecutore che cerca il più possibile di allontanare da sé il pensiero della responsabilità, un moderno Eichmann, perfetto esecutore d'ordini, la banalità del male riproposta in chiave contemporanea.

Nel frattempo il padre di Pjetër, Dritan, muore e Kristian, il maggiore dei fratelli maschi, diventa il nuovo capofamiglia. Secondo il *Kanun* sarà lui d'ora in poi a doversi occupare dell'andamento familiare, prendendo decisioni in merito a tutto ciò che concerne l'economia, la quotidianità, i diritti ed i doveri. A lui andranno chiesti permessi e consigli in merito alle scelte importanti, a lui tutta la famiglia dovrà far riferimento come un padre prima ancora che come fratello. Kristian dovrà sorvegliare soprattutto l'onorabilità della famiglia e programmare strategie per ripristinare l'equilibrio qualora questa venisse offesa. Per Dorina, la madre di Pjetër, questo significa il *terzo passaggio di proprietà*: da figlia appartenente al padre, a moglie appartenente al marito, ora è madre appartenente al figlio.

In Italia Kristian conosce Aferdita, una ragazza albanese con cui si fida ufficialmente e da cui ha una figlia, Leonora. Pjetër, ancora legato al fratello economicamente, abita nella casa del fratello e presto si fida con la sorella della cognata, Anisa, che vive con loro. Come per tante famiglie albanesi, l'ospitalità tra parenti è garantita e regolamentata dal codice etico del *Kanun*, soprattutto per quanto riguarda i capifamiglia, che hanno il dovere di aiutare chi non dispone di entrate economiche sufficienti al proprio mantenimento, oltre che il diritto di disporre dei favori degli ospiti. In aggiunta, gli affari di Kristian e Pjetër agevolano la loro vicinanza.

Negli anni anche la sorella Klaudia e altri fratelli, con le rispettive famiglie, raggiungono l'Italia.

Nei primi anni 2000, durante quella che sembra una lite per un parcheggio, i due fratelli vengono feriti gravemente e accoltellati dai membri di un'altra famiglia albanese. È l'inizio della faida. Per il *Kanun*, la faida può avere inizio non solo per l'omicidio effettivo di un membro familiare, ma anche solamente per l'aggressione o il tentativo di colpire. Non solo, anche il semplice maneggiare l'arma in segno di minaccia equivale all'aver colpito: prima o poi l'arma dovrà sparare, per mano di una famiglia o dell'altra. La mappa e il territorio si fondono qui in un gioco violento e, parafrasando quanto detto prima riguardo alle metafore di Bateson, *le azioni che in quel momento i membri delle famiglie compiono denotano esattamente ciò che denoterebbero le azioni per cui esse stanno*. La minaccia diventa azione reale, il gesto si fonde con l'azione, il significante con il significato. Viene infatti ferito, colpito, attaccato l'onore di tutta la famiglia insieme a quello del singolo membro. Una triste garanzia dei principi sistemici per i quali il singolo elemento, attraverso le relazioni, è in

continua e stretta correlazione con l'intero sistema. Il colpire Kristian e Pjetër, elementi del sistema familiare, porta tutta la famiglia in uno stato di profondo squilibrio e l'azione violenta sui fratelli viene percepita come violenza contro l'onore di tutti i membri che portano lo stesso cognome, fino a gradi di parentela anche molto lontani. Tanto più se l'elemento colpito è proprio il capofamiglia.

Come sottolinea Margaret Hasluk:

"If a person was injured the family in most cases, and the tribe in a few cases, by the law of self-government punish the wrongdoer. Since the individual was completely submerged in his family, an injury to him was an injury to the whole family and may be punished by any of his members. When the tribal community was involved, the injury might again be avenged by any member."⁵

Inizia in questo modo il circolo della vendetta che obbliga Kristian e Pjetër a ripristinare l'equilibrio e l'onore familiare, pena l'essere disonorati doppiamente: la prima volta dall'arma rivale e la seconda volta dall'inazione e dal mancato ripristino dell'ordine precedente il conflitto. L'escalation simmetrica di risposte violente cresce rapidamente ed è Pjetër, nel ruolo già assegnato di picchiatore, l'alfiere principale del proprio sistema familiare. Schierato sul campo di battaglia, riconosciuto da entrambi i gruppi nel suo ruolo, è colui che attacca e viene attaccato, che vendica l'onore e che si fa carico del rischio di essere colpito.

Nel tentativo di colpire Pjetër, membri della famiglia rivale sparano alcuni colpi di pistola in direzione di una finestra dell'abitazione di Kristian. Così, per proteggere la moglie, la piccola Leonora e la cognata Anisa, Kristian chiede al fratello di allontanarsi dalla casa in cui vivono, preoccupato che una futura sparatoria possa colpire anche le due donne e la bambina. Pjetër tenta di opporsi invano a questo allontanamento, ma infine prepara le valige.

Nel pomeriggio precedente la partenza di Pjetër, Afredita chiama il marito preoccupata per il fatto che Pjetër si stia comportando in maniera inusuale: appare molto agitato e cerca di nascondere i cellulari presenti in casa. Kristian suggerisce alla moglie di chiamare immediatamente le forze dell'ordine mentre cerca di raggiungere l'abitazione. Poco dopo le urla strazianti e il pianto disperato di una bambina allarmano i vicini. Le forze dell'ordine arrivate sul posto incontrano lungo le scale Pjetër, coperto interamente di sangue che urla "Sto morendo, sto morendo".

L'appartamento è un lago di sangue e i corpi della piccola Leonora, di tre anni, della moglie di Kristian, Afredita, di 24 anni e della fidanzata di Pjetër, Anisa, di 19 anni, giacciono privi di vita nel salotto, massacrati da evidenti ferite da taglio.

⁵ Hasluck, M. (1954), *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge University Press, Cambridge, Pag. 381

Pjetër durante i primi soccorsi ripete: “Dio mi ha detto di uccidere perché è necessario uccidere le persone che si amano. Anche voi dovrete farlo, in particolare con i bambini. Io sono morto e Leonora è morta. Solo così potevo salvarle dall’Apocalisse.”

Pjetër è in fin di vita, viene operato d’urgenza. Dopo aver accoltellato le vittime ha tentato di togliersi la vita pugnalandosi tre volte all’addome. La pistola di Čhecov alla fine ha sparato.

Pjetër viene processato. Le conclusioni del processo riportano l’imputazione del reato commesso da Pjetër così come le aggravanti che considerano le modalità crudeli e il fatto di aver posto le vittime nella condizione di non potersi difendere. Pjetër viene tuttavia assolto per *totale infermità di mente*, verificata attraverso la perizia psichiatrica, e considerato quindi non imputabile per *incapacità di intendere e volere* ai sensi degli articoli 85⁶ ed 88⁷ del codice penale. A Pjetër viene pertanto applicata la misura di sicurezza del ricovero in ospedale psichiatrico giudiziario, ai sensi degli articoli 205⁸ e 222⁹ del codice penale, ed accertata la *pericolosità sociale*.

5.2 Pericolosità sociale

L’apparato giudiziario ha il compito di accertare i crimini ed i delitti, identificando gli autori e, applicando le normative vigenti, infliggendo le pene previste. Nel caso di Pjetër troviamo un fatto accertato, un individuo che lo riconosce e dunque dovrebbe accettare la pena che il giudice gli

⁶ “Nessuno può essere punito per un fatto preveduto dalla legge come reato, se, al momento in cui lo ha commesso, non era imputabile. È imputabile chi ha la capacità d'intendere e di volere.”

⁷ “Non è imputabile chi, nel momento in cui ha commesso il fatto, era, per infermità, in tale stato di mente da escludere la capacità d'intendere o di volere.”

⁸ “Le misure di sicurezza sono ordinate dal giudice nella stessa sentenza di condanna [c.p.p. 533] o di proscioglimento [c.p.p. 658].

Possono essere ordinate con provvedimento successivo [679]:

1) nel caso di condanna, durante l'esecuzione della pena o durante il tempo in cui il condannato si sottrae volontariamente all'esecuzione della pena;

2) nel caso di proscioglimento, qualora la qualità di persona socialmente pericolosa sia presunta [204], e non sia decorso un tempo corrispondente alla durata minima della relativa misura di sicurezza;

3) in ogni tempo, nei casi stabiliti dalla legge [109 2, 204, 210].”

⁹ “Nel caso di proscioglimento per infermità psichica, ovvero per intossicazione cronica da alcool o da sostanze stupefacenti, ovvero per sordomutismo [96], è sempre ordinato il ricovero dell'imputato in un ospedale psichiatrico giudiziario, per un tempo non inferiore a due anni; salvo che si tratti di contravvenzioni o di delitti colposi [43] o di altri delitti per i quali la legge stabilisce la pena pecuniaria o la reclusione per un tempo non superiore nel massimo a due anni, nei quali casi la sentenza di proscioglimento è comunicata all'Autorità di pubblica sicurezza.

La durata minima del ricovero nell'ospedale psichiatrico giudiziario è di dieci anni, se per il fatto commesso la legge stabilisce [la pena di morte o] l'ergastolo, ovvero di cinque se per il fatto commesso la legge stabilisce la pena della reclusione per un tempo non inferiore nel minimo a dieci anni [204].

Nel caso in cui la persona ricoverata in un ospedale psichiatrico giudiziario debba scontare una pena restrittiva della libertà personale, l'esecuzione di questa è differita fino a che perduri il ricovero nell'ospedale psichiatrico.

Le disposizioni di questo articolo si applicano anche ai minori degli anni quattordici o maggiori dei quattordici e minori dei diciotto, prosciolti per ragione di età, quando abbiano commesso un fatto preveduto dalla legge come reato, trovandosi in alcuna delle condizioni indicate nella prima parte dell'articolo stesso.”

assegnerà. Seguendo questo discorso, tutto dovrebbe funzionare in maniera lineare, precisa e limpida. Eppure il meccanismo giuridico si blocca. Cosa succede?

Il sistema giuridico pone a Pjetër delle domande fondamentali. Perché ha ucciso? Chi è lei? Cosa possiamo rintracciare nella sua biografia che lo ha portato a compiere questo tremendo delitto?

A queste domande non è sufficiente rispondere come ha fatto Pierre Rivière: *“Io sono Pierre Rivière e ho sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello. Sono l’autore di questi delitti, li riconosco e me ne assumo la responsabilità. Giudicatemi e condannatemi.”*

È necessario un ulteriore passaggio. Oltre ad ammettere la colpa risulta indispensabile una confessione che includa una spiegazione della coscienza dell’omicida oltre che dell’atto. Occorre quindi una sorta di disvelamento dell’anima del reo. Il potere giudiziario non può funzionare solamente all’interno di una lettura normativa dell’atto, ovvero sulla base di un’imputazione di colpa e responsabilità del delitto da parte di un autore. Se così fosse, Pjetër si troverebbe in carcere e starebbe scontando un ergastolo. L’attuale discorso giudiziario si basa su ulteriori elementi, senza i quali il sistema rimane bloccato. Il problema è l’allocazione della *responsabilità*.

Il discorso psichiatrico inizia a farsi avanti sulla scena penale all’inizio del 1800. In Francia questo era dovuto ad una serie di delitti, simili tra loro per crudeltà e apparente insensatezza, compiuti tra l’inizio e la metà del XIX secolo. Quali differenze presentano questi casi rispetto ai precedenti delitti?

Perché Pierre Rivière, ad esempio, non viene condannato alla gogna e al patibolo come prescritto dalle leggi allora vigenti? Cosa blocca il normale iter giudiziario?

Dobbiamo sottolineare prima di tutto che Pierre Rivière presenta un quadro molto diverso da quello che in precedenza costituiva quello della follia. Fino agli inizi del 1800, il diritto penale sollevava la questione della follia solamente quando questa era riferibile ad un quadro di *imbecillità* o *demenza*, oppure ancora alla *furia*. Nei primi due casi si trattava di uno stato continuo e permanente, il secondo invece risultava essere un’esplosione momentanea o ciclica. In entrambi i casi però la follia veniva riconosciuta grazie ad evidenti indizi che, alle volte, non necessitavano neanche di una certificazione medica.

Nel caso di Pierre Rivière ci si trovava invece di fronte ad un problema del tutto nuovo: la sua sintomatologia non seguiva esattamente quella della furia, né quella della demenza, né quella dell’imbecillità. Non poteva essere dichiarato completamente folle secondo i canoni dell’epoca.

Nonostante le dichiarazioni dei testimoni che vedevano in Rivière comportamenti bizzarri se non addirittura crudeli precedenti il delitto, nessuno di questi poteva essere a pieno riconosciuto come sintomo tradizionale di follia, soprattutto se gli stessi sintomi scompaiono subito dopo l’omicidio.

Visitato da Bouchard, Rivière viene definito “*privo di alcuna malattia che abbia potuto disturbare le funzioni del cervello*¹⁰”. Così come anche per Pjetër, sconosciuto ai servizi psichiatrici territoriali prima del delitto, non si presenta nessun eclatante e persistente disturbo del comportamento o del pensiero precedente al crimine. In Pierre inoltre non si presentava nemmeno nessun disordine che poteva giustificare la furia. Il crimine di Rivière scaturiva da ciò che veniva considerato il grado zero della follia.

Un ulteriore motivo per il quale gli psichiatri iniziano ad interessarsi a casi simili a quello di Rivière è la gravità del crimine. Non si tratta infatti di un reato bagatellario, leggero. Sia Pjetër che Rivière commettono un triplice omicidio, estremamente violento, in cui tra le vittime figurano anche bambini. Il parricidio al tempo di Pierre Rivière veniva assimilato al regicidio e il potere giudiziario era poco incline al pensiero che l’assassino potesse usufruire di attenuanti, ponendo in questo modo in conflitto il potere della giustizia con quello del re. Ci si appellava alla follia con più facilità nel caso di reati bagatellari o delitti di minor entità. Ma ora il potere psichiatrico riusciva a penetrare con estrema forza all’interno del campo penale, attraverso i grandi crimini che lasciavano atterrita l’opinione pubblica. La lotta tra i poteri, quello giudiziario e quello psichiatrico, era ufficialmente aperta e Pierre Rivière era uno dei campi di battaglia.

Oltretutto il caso di Pierre Rivière viene a compiersi sulla scena domestica: un figlio che uccide la madre incinta ed i fratelli. Nel 1835 questi delitti più che essere vissuti come crimini verso la società, venivano visti come crimini contro natura, avversi alle regole dell’ordine dell’essere umano, prima ancora che di quello della società. Il delitto familiare, comprendente diverse generazioni, nel 1800 appare come un crimine contro natura. La follia che viene chiamata in causa in questi casi non è la demenza o la furia, ma la *mostruosità*. Viene così inaugurata la patologia dell’uomo mostruoso. La mostruosità è “*quell’irregolarità naturale tale per cui il diritto non riesce a funzionare*¹¹”, scrive Foucault.

Infine, il crimine di Rivière non era stato previsto: tutti i discorsi sulla sua follia, comprese le perizie di Esquirol e di Vastel che lo dichiarano *alienato dall’età di quattro anni*¹² e *affetto da alienazione ereditaria*¹³, le testimonianze dei vicini circa le *sue stranezze e crudeltà*, nonché la Memoria scritta da Rivière stesso, sono tutti discorsi *post hoc*.

¹⁰ Ivi. Pag. 116

¹¹ Foucault, M. (1975), *Les anormaux*, Tr. It. *Gli anormali - Corso al Collège de France (1974-1975). Lezione 15 gennaio 1975*, Feltrinelli, Milano, 2000. Pag. 58

¹² Ivi. Pag. 168

¹³ Ivi. Pag. 127

Il grande assassino mostruoso, accompagnato dall'improvvisa irruzione del contro-natura nel mondo della natura, è la nuova forma con cui si presenta la follia ed è *“l'infrazione che rimanda - come se fosse la sua origine e la sua natura - a qualcosa che è l'aberrazione stessa della natura.”*¹⁴

Il crimine diventa quindi il sintomo dell'alienazione ed allo stesso tempo l'alienazione stessa. Il sapere psichiatrico del XIX, ed in particolare Esquirol, inventa questo concetto assolutamente paradossale della *monomania omicida*: un tipo di follia che è interna al crimine ed un crimine che è interno alla follia. Abbiamo così il paradosso di un delitto che ha come *responsabile giuridico* ciò che è esterno alla responsabilità del suo autore, ovvero la follia che si nasconde nell'assassino e che né Pierre né Pjetër possono padroneggiare o di cui possono essere consapevoli.

Non intendo qui dilungarmi sul concetto di monomania, ma risulta importante sottolineare che proprio questo concetto ha rappresentato la testa d'ariete grazie alla quale il sapere psichiatrico è potuto entrare ufficialmente nel campo del sapere giuridico.

Perché la stessa psichiatria che protestava al termine del 1700 contro la promiscuità tra delinquenti e malati all'interno dei manicomi, promuove ora questa crociata per patologizzare il crimine? Non possiamo solo invocare un nuovo tentativo di colonialismo psichiatrico, secondo le teorie foucaultiane di conquista e lotta tra campi del sapere. Il *grande delitto* è diventato, per gli psichiatri del XIX secolo, motivo stesso per giustificare e garantire il potere psichiatrico. Nel 1800 la psichiatria acquista più potere perché diviene forma di igiene pubblica più che per il fatto di riuscire ad applicare una nuova razionalità medica ai disordini del comportamento o dello spirito.

“Gli alienisti dell'epoca hanno potuto discutere all'infinito sull'origine organica o psichica delle malattie mentali” – scrive Foucault – *“e proporre terapie fisiche o psicologiche. Attraverso le loro divergenze, avevano tutti acquisito la consapevolezza di trattare un “pericolo” sociale: la follia sembrava legata a condizioni malsane d'esistenza (sovrapopolazione, promiscuità, vita urbana, alcolismo, vizio) e, inoltre, era percepita come una fonte di pericoli (per sé stessi, per gli altri, per le persone vicine e anche, per via ereditaria, per la discendenza).”*¹⁵ La psichiatria del 1800 era contemporaneamente medicina del corpo sociale e dell'anima individuale.

La nozione fantasiosa di monomania potrebbe allora dimostrare, se esistesse, che alcune forme estreme di follia coincidono con il crimine e che la follia stessa, oltre ad alterare la condotta individuale, agisce sulla natura e sulla società infrangendone le leggi. Questo particolare tipo di follia può rimanere latente, esplodendo straordinariamente in un solo istante, palesandosi nella maniera più violenta che si possa conoscere.

¹⁴ *Gli anormali - Corso al Collège de France (1974-1975). Lezione 15 gennaio 1975. Pag. 73*

¹⁵ *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Pag. 49*

Perché proprio a partire dal 1800 l'istituzione penale è ricorsa di buon grado al sapere psichiatrico nei casi di delitti mostruosi? La psichiatria in realtà penetra nel campo penale non attraverso saperi o teorie, ma attraverso i meccanismi di punizione e il cambiamento di significato che a questi si attribuisce. La punizione per il reato commesso diventa un processo ideato per trasformare, normalizzare assoggettare gli individui. Punire è una nuova forma di controllo: la punizione non viene più commisurata solo al crimine, ma al criminale stesso, ovvero su ciò che lo rende delinquente, sulla sua anima, sulle motivazioni profonde che lo spingono ad agire contro natura. Nel Medioevo, la spettacolarizzazione della punizione rispecchiava l'enormità del crimine, ora si adatta la modalità di punizione all'anima del criminale.

In questa visione, i delitti apparentemente senza spiegazione razionale, pongono un difficile dilemma al giudice. Mentre in precedenza, per punire un crimine bastava collegare il delitto all'autore e verificare semplicemente che questo non fosse demente o furioso, ora punire qualcuno che ammette i suoi crimini ma di cui non se ne conosce la natura risulta difficile. Quando ci troviamo davanti ad un atto volontario, cosciente e ragionato, che ha tutte le caratteristiche per poter essere punito nei termini di legge, ma dove non si trova nessuna causa apparente, nessuna inclinazione maligna, cosa si deve punire? Se per la giustizia penale è la responsabilità del crimine che deve essere punita, come punire un crimine senza responsabilità? Il potere giuridico per funzionare ha bisogno di allocare la responsabilità all'interno del criminale, il potere psichiatrico invece ha bisogno di allocare la responsabilità all'esterno dell'autore e all'interno della follia. Per la giustizia, avendo solamente il crimine e l'autore dello stesso, l'imputato risulta punibile, ma la punizione perde il senso. Deve essere rilevato il motivo, la responsabilità, il legame intelligibile tra atto e autore.

Gli psichiatri che prima venivano interpellati solamente in casi evidenti di demenza e furia, cominciano ad assumere il ruolo di *specialisti della responsabilità*, cercando di integrare l'atto con la condotta generale del soggetto.

Oggi, tanto più l'atto e il soggetto sono integrati, più l'individuo diventa oggetto del potere giudiziario e quindi punibile. Meno questa integrazione sarà evidente, più l'individuo diventerà oggetto del potere psichiatrico, non punibile perché non responsabile, ma nemmeno più detentore del libero arbitrio e di essere *Moi, Pierre Rivière*.

Possiamo allora trarre alcune conclusioni. In primo luogo, sembra che la follia omicida, la mostruosità, la monomania e successivamente la Schizofrenia paranoide e il Disturbo di Personalità Antisociale di Pjetër, non rappresentino semplicemente una linea di sviluppo del sapere psichiatrico che segue gli stessi concetti di irresponsabilità di dementi e furiosi. In queste diagnosi convergono due necessità: l'esigenza della psichiatria di imporsi nel campo dell'igiene pubblica e quello del sapere giudiziario di individuazione di una pena al fine di trasformare-educare l'individuo. In questo

modo viene a determinarsi un terzo campo di saperi, dato dalla combinazione dei primi due che individuerà nella perizia medico-legale il proprio strumento d'azione. Altresì, con il concetto di mostruosità, azione contro-natura, il sapere psichiatrico evidenzia come la follia possa essere sempre potenzialmente pericolosa. Il tema del soggetto pericoloso viene quindi contemporaneamente iscritto all'interno del campo medico ed in quello giudiziario e la psichiatria cercherà continuamente di trovare i segni fisici e mentali che contrassegnano gli individui pericolosi.

Il soggetto pericoloso diviene il principale tema dell'antropologia criminale che con Lombroso inaugura l'avvio di nuove pratica discorsive, all'interno delle quali l'individuo inizia ad assomigliare sempre più al proprio crimine. È così che la perizia medico-legale viene a legittimare l'estensione di un potere disciplinare che non vuole solo punire, ma anche correggere la supposta pericolosità attraverso il dispositivo di normalizzazione.

Inoltre, troviamo una notevole trasformazione del concetto stesso di responsabilità penale.

Mentre in precedenza, l'individuo era imputabile, quindi ritenuto responsabile e padrone delle sue scelte, se non affetto da demenza o furia e quindi libero nelle sue scelte, ora la responsabilità viene legata anche alla relazione tra atto, carattere e caratteristiche del soggetto. Si apre qui un paradosso: la libertà giuridica di un soggetto è provata dal carattere determinato della sua azione; la sua irresponsabilità è provata dal carattere apparentemente non necessario del suo gesto.

La psichiatria ha abbandonato le nozioni di monomania e mostruosità sul finire del XIX secolo. Le ragioni principali di questa scelta sono due. In primo luogo l'idea di una follia parziale che si scatena solamente in determinati momenti viene sostituita dall'idea che la sofferenza psichica non sia semplicemente determinata da lesioni della coscienza, ma possa nascere anche in relazione all'affettività e agli istinti. Nascono così le follie morali, le follie istintive e le perversioni. In secondo luogo, la malattia mentale viene vista come il susseguirsi di processi dinamici: nei differenti stadi della sua evoluzione si possono manifestare diversi sintomi, anche in chiave generazionale e non solamente individuale. Nasce l'idea di degenerazione.

Dal soggetto affetto da monomania al *soggetto pericoloso a sé e agli altri*, affetto da Schizofrenia Paranoide come Pjetër sono passati quasi duecento anni, ma il discorso diagnostico contemporaneo non ha ancora del tutto abbandonato le teorie lombrosiane basate sulla localizzazione della violenza in chiave individuale e che vedono la follia come contenitore della responsabilità dell'atto criminale.

Chi è oggi l'individuo intrinsecamente pericoloso? Da che cosa lo si riconosce e come si può reagire alla sua presenza? Dal XIX secolo, il diritto penale unitamente al sapere psichiatrico, ha esteso, organizzato e codificato il sospetto e l'identificazione degli individui pericolosi: dalla figura mostruosa del monomaniaco a quella del degenerato, dal perverso allo squilibrato, dalla Personalità

Antisociale al narcisismo maligno, fino a giungere ai discorsi neurologici che individuano la violenza in lesioni e malfunzionamenti dell'area frontale.

Si deve notare che il concetto di pericolosità sociale non sarebbe mai potuto esistere senza quel meccanismo continuo di chiamata e di interazione tra il sapere psichiatrico/psicologico e l'istituzione giudiziaria. Si è creato un campo di oggetti e un insieme di concetti che sono nati proprio ai loro confini e dagli scambi reciproci.

In questo modo la perizia medico-legale rimane in una terra di mezzo, non appartiene del tutto alla medicina, ma neanche al diritto, in quanto si rivolge agli anormali, a Pierre Rivière, a Pjetër, dispiegandosi in un campo di gradazione dal normale all'anormale.

Nella perizia si propongono concetti altri, dati dalla combinazione di quelli giuridici – istanza, procedimento, indagato, imputato, assolto - con quelli medici – diagnosi, valutazione cognitiva e di personalità, delirio. Questi concetti creano a loro volta un terzo sapere unitamente ad un potere che non è né medico né giudiziario. È il potere di normalizzazione che si costituisce come istanza di controllo dell'*infermo mentale*. Un potere di repressione.

La penalità moderna italiana riconosce alla società, come unico diritto sugli individui, quello relativo a ciò che essi fanno. Ovvero, solamente un atto, definito come infrazione della norma, può dar luogo ad una sanzione. La sanzione potrà essere modificata allorché sussistano delle attenuanti o in base alle circostanze. Tuttavia, esponendo sempre di più il soggetto pericoloso, inteso come virtualità di atti, rispetto al criminale, inteso come autore dell'atto, non si danno forse alla società dei diritti sull'individuo a partire da ciò che egli è o di cui soffre?

All'interno di questi discorsi Pjetër sembra scomparire completamente, dissolto, nella trama delle pratiche e dei saperi, diventando semplicemente, mutuando Derrida, un loro *effetto di superficie*. I discorsi *su* Pjetër lo formano sistematicamente, come complessi macchinari capaci di escludere dalla loro trama tutto ciò che non sono in grado di assimilare. Pjetër, così come Pierre Rivière, cessa di essere soggetto, autore, per divenire l'oggetto del discorso, intrappolato all'interno delle strutture sistemiche di *assoggettamento*.

Pierre Rivière, nel 1836, si trovava al centro di un triplice conflitto: conflitto tra potere e consenso generale, conflitto riguardante la detenzione del potere repressivo, conflitto tra potere giudiziario e potere scientifico-psichiatrico. Pjetër, invece, come *soggetto pericoloso a sé e agli altri*, è *colui che può ciclicamente ricadere in comportamenti estremamente violenti ed incontrollati*. La sua qualità di criminale, e la sua voce, scompaiono dietro alla qualità di folle.

Entrambi risultano pericolosi socialmente, ma con alcune differenze. La follia di Rivière, ovvero le perizie di Esquirol e Vastel, non vengono totalmente accettate in tribunale (siamo ancora gli inizi

della battaglia sul concetto di monomania) e ciò avrà come risultato un compromesso - il carcere a vita ma non la gogna e la pena di morte.

La pericolosità di Pjetër risulta invece *scientificamente provata*. Pericolosità non dovuta all'atto commesso, ma proprio in virtù del delirio. Pjetër è un individuo pericoloso perché *incapace di controllo volontario delle proprie azioni*, pertanto *deve essere formulato un giudizio di elevata pericolosità sociale dell'imputato e applicata allo stesso la misura di sicurezza del ricovero in ospedale psichiatrico giudiziario*.

Se solo il delirio e la schizofrenia guidano le sue scelte, Pjetër non può essere considerato responsabile del delitto e con questo perde anche il riconoscimento del libero arbitrio. La responsabilità è proprietà della sua follia e la capacità di compiere scelte della psichiatria che lo custodirà fino a quanto lo riterrà necessario: inizia da qui l'*ergastolo bianco*, l'ergastolo senza colpa e potenzialmente infinito.

Oltre che deresponsabilizzare, la pericolosità sociale si basa su di una teoria che vede ancora una volta la violenza come interna al soggetto o alla sua follia. Le ipotesi lombrosiane avevano proprio un effetto di rassicurazione per la società: individuando nel criminale, nel folle, nell'altro il locus della violenza, fungono da confine tra il Noi e il Loro. Eppure, come abbiamo visto in precedenza, le dinamiche violente sono in realtà possibili solo all'interno della relazione, all'interno di un sistema che come minimo deve essere triadico. La pericolosità sociale corredata alla Diagnosi di Personalità Antisociale di Pjetër ha invece la stessa funzione delle immagini lombrosiane che mostravano i tratti caratteristici del mostro. La distanza che si interpone tra Pjetër, soggetto pericoloso socialmente, e il corpo sociale *normale* è ancora quella stessa distanza che serviva al mondo moderno per "*dormire sonni tranquilli. Sarebbe stato compito della giustizia e della psichiatria arrestare quei mostri, e punirli assicurandoli nelle segrete delle galere e dei manicomi. Finalmente il mondo moderno poteva e sapeva distinguere tra bene e male, tra empio e - giusto, tra normale e patologico: bastava un segno esteriore a richiamare quella diversità interiore, bastavano labbra carnose per alimentare i peggiori sospetti*".¹⁶ Insomma, il folle che delinque è sempre una sicurezza, la violenza è sempre di qualcun altro¹⁷.

¹⁶ Io Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello ... Pag. XI

¹⁷ Ciò nonostante, le statistiche fanno emergere che il paziente psichiatrico non delinque più della media italiana – tranne per quanto riguarda i reati detti bagatellari, ovvero quelli che per la loro minima lesività hanno minor incidenza sociale, come gli atti osceni in luogo pubblico e l'ingiuria. Anche tale maggiore incidenza sembra però derivare dal fatto che il paziente psichiatrico sia soggetto ad un maggior controllo sociale e quindi, con maggior frequenza, denunciabile per tali atti. Si veda a tal proposito l'articolo di Schiaffo, *La pericolosità sociale tra sottigliezze empiriche e spessori normativi: la riforma di cui alla legge n. 81/2014*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, 11 dicembre 2014, Pag. 7

5.3 Nessuno tocchi Caino

Quanto fino ad ora detto ha un riscontro anche sul piano normativo. Da un lato, infatti, abbiamo il principio di responsabilità dell'atto, espresso nel primo comma dell'articolo 27 della Costituzione italiana - che sancisce la non punibilità del paziente psichiatrico autore di reato perché non legittimamente destinatario di un giudizio di colpa - dall'altro, il terzo comma del medesimo articolo - che vincola la pena ad una funzione rieducativa - mostra il carattere incongruo della punizione rispetto alla specificità psichiatrica.

Infine, il primo comma dell'articolo 32 della Costituzione, pone *la tutela della salute individuale quale principio fondante della convivenza sociale*, obbligando lo Stato ad assicurare a tutti gli individui un'adeguata assistenza terapeutica.

All'interno di questo panorama, si aggiunge l'istanza di tutela sociale, che vede i pazienti psichiatrici autori di reato come soggetti portatori di pericolosità sociale e quindi come fonte di pericolo - almeno discutibile - per l'incolumità della comunità sociale e di sé stessi.

Ci troviamo in questo momento di fronte ad una cruciale prova di onestà ideologica all'interno di un sistema democratico, in un ambito in cui sembra molto facile eludere i principi identitari fondamentali dell'individuo in balia di una lotta politico-sociale. In questa lotta, Pjetër e molti come lui, non possiedono molti poteri contrattuali.

Che la questione, con la chiusura degli OPG (Ospedali Psichiatrici Giudiziari) e la garanzia di un termine massimo di durata per le misure di sicurezza detentive, sia veramente cambiata, è un punto su cui si dovrebbe almeno discutere.

In realtà, nel nostro sistema - invidiato da tutto il mondo e preso ad esempio - gli interessi opposti, di cura e di custodia, non risultavano, fino a poco tempo fa, propriamente in equilibrio. La parte ordinamentale, infatti, propendeva a favore di un aperto approccio di difesa sociale, ignorando quasi totalmente le istanze terapeutiche e, troppo spesso, anche quelle umane¹⁸.

Lo schema del codice Rocco sembrerebbe strutturato in termini razionali, rispettoso dei principi etici e morali e soprattutto garante dei diritti del paziente psichiatrico autore di reato. In realtà, tale garanzia è subordinata al fatto che la persona *debba* essere ritenuta socialmente pericolosa, evidenziando ancora una volta la comorbidità tra follia e pericolosità. In questa visione, risulterebbe inoltre alquanto ingeneroso attribuirne la responsabilità solamente al noto legislatore fascista.

¹⁸ A questo proposito si veda la relazione sulle condizioni di vita e di cura all'interno degli ospedali psichiatrici giudiziari della Commissione parlamentare di inchiesta sull'efficacia e l'efficienza del servizio sanitario nazionale, datata 20 luglio 2011. A titolo d'esempio, nel rapporto si evidenzia che, durante un'ispezione a sorpresa della Commissione parlamentare presso l'OPG di Barcellona Pozzo di Gotto (ME), si verificò la presenza, per 329 degenti, di un solo medico, peraltro non psichiatra, di due infermieri, un educatore e quarantacinque agenti di polizia penitenziaria.

L'impossibilità di punire l'*infermo di mente autore di reato* per via ordinaria, in nome di nobili istanze di pensiero illuminista, sembra aver avuto nella storia una parte importante, ma ciò, come abbiamo visto, non produsse quasi mai risultati particolarmente lodevoli. La gestione della follia costituisce una delle parti maggiormente oscure del garantismo borghese ottocentesco, l'angolo nascosto al cui interno furono ordinate le istanze di controllo sociale incompatibili con i principi giuridici di stampo illuminista, "*quella preoccupazione borghese di mettere ordine nel mondo della miseria*¹⁹" scrive Foucault.

Gli stessi principi illuministi vengono ancora oggi posti come limiti invalicabili del diritto penale appartenente ad ogni Paese democratico. Primi fra tutti sembrano essere i principi di consapevolezza dell'atto e di legalità. Il fatto che alcuni modelli giuridici elusero questi principi, modulando i propri strumenti di controllo (e di potere) sul binomio follia-pericolosità sociale, è cosa ormai nota come abbiamo visto. Ma abbiamo realmente superato questo triste connubio? O proprio tramite il parametro della pericolosità, ci ritroviamo a pensare gli errori passati come metafore del presente?

Il diritto penale italiano si configura, ancor oggi, portatore di una grave patologia congenita (forse di tipo autoimmune). Relazionando la gravità del fatto alla pericolosità futura dell'autore, rinnega la matrice egitaria e liberale dalla quale il diritto italiano si origina. Il sistema si modula così su due differenti livelli: da una parte troviamo un piano legale attento al rispetto delle garanzie individuali ed umane - quello del fatto reato – e dall'altro un livello di para-penalità strumentale – quello della pericolosità sociale.

Certamente ci troviamo oggi in una situazione, almeno sul piano normativo, in cui è venuta meno la *presunzione di pericolosità* (non la pericolosità sociale, nota bene) ma sul piano pratico questo può essere garantito?

All'interno del codice Rocco, in origine, la *presunzione di pericolosità sociale* era del tutto ovvia e non necessitava di un accertamento concreto. La convinzione era che, di fronte a gravi delitti, il rischio di recidiva fosse ovvio.

Il concetto di *presunta pericolosità sociale* inizia ad entrare in crisi in Italia, prima nel mondo psichiatrico e successivamente in quello normativo, grazie alla legge 180/78 che nega la qualità del presupposto del trattamento sanitario obbligatorio, sostituendo alla presunzione di pericolosità il concetto di *tutela della salute pubblica*.

Equiparando la malattia mentale ad ogni altra malattia che può colpire l'uomo, il binomio pericolosità-malattia mentale sembra superato. Forse.

¹⁹ Foucault, M. (1961), *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, Tr. It. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1963. Pag. 58

Numerose sono le sentenze della Corte Costituzionale che affermano l'irragionevolezza di una assoluta presunzione di persistenza della malattia mentale quale condizione statica e che determina un determinato grado di pericolosità dell'individuo²⁰. Inoltre, l'applicazione del ricovero automatico in OPG nei confronti del paziente psichiatrico autore di reato è stata dichiarata anticostituzionale. È in questo punto che troviamo il paradosso: se è stato superato il concetto di persistenza della malattia mentale, non possiamo ancora dire lo stesso per il connubio malattia mentale-pericolosità. Rimane allora inalterato il convincimento per cui il malato di mente doveva essere ritenuto un individuo che, a causa del suo grave stato, poteva essere più incline del sano a commettere reati. Ovviamente ciò risultava in contrasto con i principi della legge 180 e 833 del 1978.

Solo nel 1986, con la legge Gozzini (legge n. 663) viene finalmente abrogato l'articolo 204 del codice penale e conseguentemente viene richiesto obbligatoriamente il preventivo accertamento della pericolosità del soggetto per l'applicazione di qualsivoglia misura di sicurezza (articolo 31). Con l'articolo 21 viene invece attribuita al Magistrato di Sorveglianza la competenza in materia di applicazione concreta della misura di sicurezza.

La malattia mentale sembra non essere più un indizio di pericolosità sociale, ma, come scrive Russo, *“un qualunque fattore che, interagendo con altri, può esercitare un'efficacia criminogena.”*²¹

Siamo realmente arrivati al punto di svolta? Invero, l'effettiva valutazione della pericolosità sociale da parte dei giudici ha assunto un'importanza centrale nel giudizio di imputabilità e ridotto la portata delle misure di sicurezza rispetto all'impianto originario del codice Rocco. Ciò nonostante, la qualità di giudizio sulla pericolosità sociale sembra ancora avere dei punti oscuri. La prassi ha troppo spesso dato vita a conclusioni stereotipate e prevalentemente di carattere intuitivo, dimenticandosi altresì dell'ascientificità di qualsiasi perizia psichiatrica, la relatività della diagnosi e l'impossibilità di stabilire una chiara correlazione tra disturbo e capacità di intendere e volere che sconfina quasi nel regno della metafisica.

La probabilità di successo, nella formazione del giudizio di pericolosità, è pari a quella ottenibile affidandosi al lancio di una moneta per prendere una decisione. La pericolosità sociale e la violenza non possono essere più ritenute caratteristiche peculiari dei malati di mente, non almeno più di quanto non lo siano per la popolazione in genere: o il suo accertamento deve essere richiesto anche per la persona così detta *sana* o non deve essere mai ritenuto necessario.

È proprio sul rapporto tra il piano della pericolosità sociale e quello di infermità mentale che Pjetër si trova, e all'interno di questi due epifenomeni elettivi delle misure di sicurezza personali, la volontà soggettiva scompare e con lei anche il soggetto. La pericolosità di Pjetër gioca su piani plurimi del

²⁰ Sentenze della Corte Costituzionale 139/82 e 249/83.

²¹ Russo, V. G. (2013), *La pericolosità*, Feltrinelli, Milano. Pag. 375

sistema: è il presupposto e allo stesso tempo il limite per l'applicazione di una misura di sicurezza; ha valore d'ipotesi di una futura capacità di commettere lo stesso delitto e quindi lo priva della possibilità di commisurazione della pena, oltre che di alcuni istituti di carattere premiale (sospensione e liberazione condizionale, il perdono giudiziale, messa in prova, detenzione domiciliare e così via). La pericolosità sociale del nostro moderno Pierre Rivière altro non è che un tentativo di canalizzazione mediatica delle paure collettive verso la sua follia, percepita come caratteristica posseduta solamente dai diversi dal corpo sociale, in un'operazione politica del tutto indifferente all'utilizzo della norma penale quale strumento di neutralizzazione simbolica del diverso.

Inoltre il sistema del doppio binario – da un lato la pena e dall'altro la custodia – sembra essere portatore, nel caso di Pjetër, di un paradosso importante, soprattutto se pensiamo di vivere in un Paese democratico e non in un regime totalitario. Il paradigma positivista “ti punisco per quel che hai commesso” risulta essere geneticamente fondante del contratto sociale, ma il paradigma “ti punisco per quel che farai” rinvia al macabro totalitarismo narrato da Philip Dick in *Minority report*, dove l'ossessione della sicurezza crea un sistema penale incentrato sul modello del pre-crimine ed i colpevoli di omicidio vengono arrestati prima che il delitto venga commesso. La prognosi di pericolosità costituisce, ad oggi, uno dei giudizi più agghiaccianti del nostro sistema: si chiede ad un perito di dire oggi, sulla base di ciò che è avvenuto ieri, cosa accadrà domani. Un giudizio che, nonostante le parvenze scientifiche, possiede una certa dose di misticità e predizione intuitiva.

Inoltre, in questo panorama, anche la Commissione parlamentare d'inchiesta del 2010, rileva la necessità di porre un argine al fenomeno delle proroghe sistematiche della misura di sicurezza, basate su una certa dilatazione del concetto di pericolosità sociale. Spesso, infatti, assistiamo a proroghe della pericolosità sociale promulgate in virtù della carenza di un'adeguata offerta di strutture residenziali e riabilitative esterne agli OPG, prima, e alle REMS (Residenze per l'esecuzione delle misure di sicurezza) poi.

La misura di sicurezza diventa allora sostituto di strutture sociali assenti e la pericolosità un ammortizzatore sociale che spesso significava un *ergastolo bianco*. Il paziente psichiatrico autore di reato sembra essere sempre punito in maniera più grave, a parità di atto, rispetto agli altri soggetti ritenuti *mentalmente sani*.

Invero, dopo la riforma del 2012 il tempo di applicazione della misura di sicurezza, viene sottoposto a un limite di durata, corrispondente al massimo edittale previsto per il fatto di reato realizzato dal soggetto, ma continua ad essere modulato sul paradigma della pericolosità.

Per quanto riguarda la chiusura degli Ospedali Psichiatrici Giudiziari e delle Case di Cura e Custodia, l'iter italiano ha incontrato non pochi ostacoli. Senza addentrarci nei particolari normativi,

sottolineiamo che il percorso di chiusura degli OPG e delle CCC è iniziato nel 2004 per concludersi il 22 febbraio 2017.

Ricordiamo che gli OPG in Italia erano sei: Filippo Saporito di Aversa, Barcellona Pozzo di Gotto, Castiglione delle Stiviere, Villa Ambrogiana di Montelupo Fiorentino, Sant'Eframio di Napoli, Reggio Emilia. Il totale dei pazienti detenuti, presenti in data 30 giugno 2011, è 1300 e in alcuni casi il numero dei detenuti superava di più del doppio la capacità della struttura. Ad esempio, mentre Reggio Emilia poteva ospitare 132 persone, la Commissione parlamentare ne rileva 279. Gli esempi di trattamenti disumanizzanti sono innumerevoli. La Commissione riporta nel rapporto: a Barcellona Pozzo di Gotto *“si avverte ovunque un lezzo nauseabondo per la presumibile presenza di urine sia sul pavimento sia sugli effetti lettereschi”*; a Montelupo Fiorentino *“i servizi igienici sono luridi, con urine sul pavimento e cattivo odore che si avverte in molti ambienti”*; a Reggio Emilia si rileva l’*“inesistenza di attività educative o ricreative e sensazione di completo e disumano abbandono”* e si verifica *“la contenzione di persone nude, legate a letti, anche metallici, con strette legature a mani e piedi, che impediscono ogni movimento.”*

Le esigenze di tutela della collettività non potevano più giustificare misure tali da recare danno, anziché vantaggio, alla salute delle persone. In questo caso è da ritenersi, a tutti gli effetti, violenza e tortura.

Quello che si vuol qui sostenere non deve essere visto come una posizione non rispettosa delle vittime: l’omicidio di Pjetër è e rimane una strage dalla violenza indiscutibile, un delitto raccapricciante ed atroce. Ma non per questo deve promuovere la tortura e la violenza istituzionale.

“Per la durata, le condizioni di semi-abbandono, la sporadicità del controllo medico, l’ampio uso di farmaci e la frequente utilizzazione dei letti di contenzione, anche per nove, dieci giorni consecutivi, venivano in questi luoghi lesi in maniera sistematica i diritti fondamentali della persona, attraverso la costante pratica di trattamenti inumani e degradanti.”²²

Questo è il luogo da cui proveniva Pjetër prima dell’ingresso in comunità ed uno stato democratico, proprio in ragione del suo specifico differenziale rispetto a uno stato autoritario, non è in alcun modo legittimato a fare nulla di tutto ciò, neanche per punire un assassino.

5.4 Così parlò Lekë ...

²² Comitato di prevenzione tortura del Consiglio d’Europa, durante l’ispezione degli OPG di Napoli e Aversa. Il Rapporto può essere consultato all’indirizzo web: <http://www.coe.int/en/web/cpt/home>.

La distinzione di ciò che è bene e di ciò che è male, argomento che in sociologia ricade all'interno dell'ipotesi del *controllo sociale*, coinvolge tutti i sistemi umani, ovvero si situa in tutti quei luoghi in cui si intrecciano relazioni. Questa distinzione comprende differenti fenomeni quali la risoluzione delle controversie, la mediazione, la violenza, l'ostracismo, la stregoneria e la psicoterapia²³. Come precedentemente analizzato, alcune teorie cercano di spiegare le dinamiche violente a partire dall'analisi dei ruoli di mezzi e valori culturali nell'ambito della regolazione di tali dinamiche. Dagli inizi del XVII secolo si fa avanti persistentemente l'idea che cultura e società debbano essere considerate meccanismi di controllo della violenza, in grado cioè di addomesticare la *natura selvaggia dell'essere umano* e di soggiogarne il comportamento. L'animale umano veniva così educato, limitato, ordinato e programmato al vivere sociale e al rispetto delle regole della comunità²⁴.

Le teorie hobbesiane che, ricordiamo, affermavano che solo in virtù della norma l'essere umano poteva allontanarsi dalla violenza, vengono argomentate da coloro i quali affermano che “[...] *where interest is the only ruling force each individual finds himself in a state of war with every other since nothing comes to mollify the egos [...] there is nothing less constant than interest. Today it unites me to you; tomorrow, it will make me your enemy.*”²⁵ Secondo questo punto di vista l'individuo violento viene percepito come individualista, primitivo e non acculturato.

Come argomentato in precedenza, questa visione è da ritenersi ormai antiquata e l'analisi della struttura e della diffusione del *Kanun* può costituire una buona base per la riformulazione di un pensiero più adatto alla contemporaneità.

A partire dalla seconda metà del XX secolo gli studi scientifici si sono focalizzati su un'importante categoria del controllo sociale: la legge. I dibattiti scientifici si sono allora concentrati sull'analisi di un concetto di legge come qualcosa afferente solamente all'ambito governativo, dimenticando le relazioni e le dinamiche che le stesse leggi possono avere al variare dello spazio e del contesto socio-culturale o come le differenti eccezioni del termine *controllo sociale* possono interagire proprio con le leggi.

Abbiamo precedentemente più volte sottolineato come nell'utilizzare il termine *tradizione* si può ricadere nell'errore di riferirsi solamente a radici di un passato mitico e profondo, nel quale le pratiche tradizionali venivano eseguite secondo canoni originali e nella loro purezza. Al contrario, le tradizioni non fanno quasi mai riferimento a modelli statici, ma a processi dinamici spuri, contaminati ed incompiuti. Lo stesso termine latino *traditio*, rimanda ad idee di custodia e consegna, ma allo stesso tempo di trasferimento, narrazione ed insegnamento.

²³ Black, D. (1993), *The Social Structure of Right and Wrong*, Academic Press Inc., Burlington. Pag. XIII

²⁴ Rossaldo, R. (1989) *Culture and Truth: The remaking of social analysis*, Beacon Press, Boston. Pag. 97

²⁵ Ivi. Op. cit. Pag. 99

La tradizione non soltanto custodisce, ma si innova e proprio la prospettiva diacronica che adotteremo ci consentirà di considerare le pratiche tradizionali del *Kanun* nel loro divenire, nella loro incessante tensione verso l'adattamento al contesto. Abbiamo più volte sottolineato come, al variare dell'organizzazione del sistema e delle sue regole, mutino indissolubilmente anche le rappresentazioni che il sistema ha di sé stesso in una danza che coinvolge elementi, contesti e relazioni e conseguentemente identità.

I territori che costituiscono l'attuale Albania sono stati protagonisti di numerosi sconvolgimenti politici: dall'essere provincia dell'Impero Ottomano allo stato d'indipendenza nel 1912, dal regno di re Zog I all'occupazione fascista e successivamente nazista, dal regime comunista del 1945 alla democrazia del 1990. Ad oggi l'Albania è ancora all'interno di un processo di assestamento con forti picchi di crisi come il crollo economico e l'assalto ai depositi governativi di armi del 1997.

Naturalmente, i cambiamenti politici di cui questo Paese è stato protagonista non sono stati privi di effetti sull'organizzazione del sistema sociale e culturale. Sembra importante sottolinearne almeno due. Il primo trova collocazione durante il regime comunista di Enver Hoxha, il quale impone, tra i tanti obblighi, la collettivizzazione delle terre di precedente proprietà delle famiglie e avvia un piano di modernizzazione della struttura della società albanese. A tale scopo, promuove politiche di emancipazione della donna ed obbliga le comunità allo scioglimento delle tradizionali istituzioni governative – i Consigli di Anziani, le Famiglie, le Assemblee e così via – cercando in questo modo di ottenere l'accentramento del potere in un clima di accesa intolleranza verso i dissidenti al Partito ed in particolare al suo leader in vista della costruzione della figura mitica dell'*uomo nuovo*. In questo frangente, la mobilità interna allo Stato veniva utilizzata come minaccia e sovente come punizione: la disobbedienza al Partito aveva come conseguenza, in prima istanza, l'allontanamento dalla propria abitazione e il trasferimento verso piccoli villaggi sperduti sulle montagne albanesi, mentre la mobilità verso l'estero era praticamente preclusa.

Il secondo importante effetto politico avviene dopo il crollo del regime comunista, nel 1990. Da una situazione di estrema centralizzazione e controllo l'Albania viene proiettata in uno stato di caos e crisi politica profonda. La nuova democrazia è debole e la popolazione albanese non è disposta ad accettare nuovamente un modello di governo che, seppur privo della precedente forza coercitiva, viene ancora una volta imposto dall'alto. Ed è proprio qui che sembra sorgere l'inganno. Perché l'ordine della neonata società liberale ha disposto proprio le sue istanze di controllo nel gusto della proprietà, nel contratto e nel lavoro, perpetuando comunque gerarchie ed inuguaglianze, celate dall'ipocrisia e apparentemente accettate. Ma segretamente qui gioca ancora il potere.

Gli anni '90 rappresentano il periodo delle forti migrazioni albanesi. Due sono i principali flussi migratori: il primo, in cui sono coinvolti anche Pjetër e Kristian, oltre i confini che per più di

cinquant'anni hanno rappresentato la difesa contro i nemici attentatori dell'integrità della Patria e allo stesso tempo una gabbia da cui era impossibile evadere. Il secondo flusso migratorio parte invece dalle montagne e dalle campagne in direzione delle grandi città – Tirana e Scutari – implicando un forte incentivo alla costruzione urbana e al rimodellamento del paesaggio suburbano. Sembrerebbe quasi ovvio sottolineare che, unitamente ai flussi migratori provenienti dalle montagne del nord e dalle campagne, anche usi, costumi e tradizioni locali siano giunti nelle città o all'estero e si siano conseguentemente contaminati con quelli dei cittadini urbani ed esteri.

Durante una seduta parlamentare a Tirana del 16 settembre 1997, i deputati Gafur Mazreku e Azem Hajdari – socialista il primo e democratico il secondo – sono i protagonisti di un acceso dibattito concluso in rissa. Entrambi i deputati provengono dal Nord dell'Albania. La mattina del 18 settembre 1997 Mazreku attenta alla vita di Hajdari. Durante il processo che vede Mazreku imputato, il reo dichiara di essere troppo giovane - 42 anni - per conoscere dettagliatamente il *Kanun*. Sostiene di essere stato spinto dalla famiglia alla vendetta, famiglia che ha obbligato Mazreku a difendere il proprio onore, unitamente a quello del cognome che porta, dall'offesa arrecata. “*Il comportamento di Mazreku non è da intendersi come atto politico*” - dichiara il Primo Ministro Fatos Nano - “*Mazreku è stato spinto dalla mentalità medioevale del Kanun.*”²⁶ In cosa consiste questa *mentalità medioevale*? Come si struttura il *Kanun*?

La parola *Kanun* deriva dal greco *canone*, che in origine indicava la *barra diritta* ed utilizzato come sinonimo di *regola* o *standard di eccellenza*²⁷.

Si deve a Padre Shtjefën Kostantin Gjeçov, francescano del 1900, la prima opera di raccolta e scrittura di una lunga serie di regole che, tramandate precedentemente per via orale, ordinavano la vita della regione montuosa della Mirdita, a Nord dell'Albania. La raccolta viene denominata *Kanun di Lekë Dukagjini*²⁸. La tradizione stessa identifica Dukagjini come padre del codice.

Essendo questo codice una probabile evoluzione delle antiche leggi illiriche del V secolo a.C., comprendiamo come non possa esserci una distinzione tra diritto pubblico e privato e come vi si

²⁶ Cit. da Péter Krasztev, “*The Price of Amnesia. Interpretations of vendetta in Albania*”, in *East European Constitutional Review*, vol. 6, n. 4, Fall 1997, Pag. 4

²⁷ Camaj, M. (1989) *The Code of Lekë Dukagjini*, trad. Leonard Fox, Introduzione di Shtjefën Gjeçov, Gjonlekaj Publishing Company, New York, Pag. XIV

²⁸ Lo stesso Gjeçov pubblica i primi capitoli del *Kanun di Lekë Dukagjini* sulla rivista *Hylli i Dritës*, La stella della luce. Dopo la morte di Gjeçov, ucciso per mano di un serbo, i Padri Francescani dell'Albania ricostruiscono il suo lavoro e pubblicano interamente l'opera nel 1933. Il testo viene pubblicato in Italia nel 1941 dalla Reale Accademia d'Italia, tradotto da Padre Paolo Dodaj.

Numerose sono le altre opere che raccolgono le norme tradizionali albanesi, anche se non raggiungeranno mai la completezza del testo di Gjeçov. Per citarne solamente alcune, ricordiamo le parziali raccolte di Nikola Ashta, che nel 1901 e nel 1902 pubblica il saggio *Il diritto consuetudinario della Stirpe Mi-Schkodrak (la Stirpe di Soprascutari) nelle montagne a nord di Scutari* e quella del diplomatico austriaco Theodor Ippen, aiutante di campo del re d'Albania Guglielmo di Wied (re fra il gennaio e il settembre 1914), che sulle pagine della stessa rivista pubblica il saggio *Il diritto consuetudinario degli abitanti delle montagne albanesi*.

intreccino norme razionali ed irrazionali²⁹. Edith Durham suggerisce che il *Kanun* potrebbe risalire alla cultura dell'età del bronzo, altri studiosi sostengono la grande somiglianza tra il codice albanese e le leggi indù di Manu, promuovendo così un'antica origine comune.

Tutta la legge delinea l'ordinamento di una comunità gentilizia, basata sull'insieme delle famiglie virilocali formanti i *Fis*, tribù albanesi nelle quali la discendenza viene calata in linea maschile. I membri di questa comunità si considerano tutti uguali, sono uniti da un concetto religioso del sangue dal quale derivano le norme di tipo penale. Le relazioni fra i membri della comunità si basano sui valori della fedeltà, dell'onore e dell'ospitalità e il concetto stesso di autorità è legato a questi valori.

Le leggi contenute nel *Kanun* venivano applicate ed utilizzate allo stesso modo da albanesi di fede cristiana (cattolici ed ortodossi) e di fede musulmana. Secondo Durham l'utilizzo della frase "Così parlò Lek" all'interno di una discussione ha l'effetto di ottenere più ascolto ed obbedienza dei Dieci Comandamenti.

"The teachings of Islam and of Christianity, the Sharia and Church law, all have to yield to the Canon of Lek [...] For all their habits, laws, and customs, the people, as a rule, have but one explanation: it is in the Canon of Lek."³⁰

Il *Kanun* è stato descritto come espressione dell'autonomia e dell'indipendenza dei clan albanesi delle regioni settentrionali durante l'epoca dell'Impero ottomano³¹.

Per quanto riguarda il contenuto, come vedremo nello specifico più avanti, il *Kanun* è espressione formale del concetto elaborato e profondamente sentito di onore del popolo albanese e, allo stesso tempo, garanzia di protezione e solidarietà della comunità contro il possibile attacco di terzi. La protezione dei membri della comunità comprende l'obbligo morale di applicare la violenza all'interno di precisi schemi di ritorsione e vendetta, finché l'onore del gruppo non sia stato ristabilito. Colui che soddisfa questi obblighi sanciti dal *Kanun* viene onorato ed elogiato dagli altri membri del gruppo, al contrario chi non rispetta tali regole viene considerato impuro, codardo e costretto a subire pesanti umiliazioni da parte della comunità³².

Da questi principi, ovvero quello di onore e solidarietà, deriva un terzo principio: la parola d'onore, la *besë* o *besa*. La *besa* crea un contesto di fiducia inviolabile, fiducia che se non rispettata può portare alla morte del traditore o di coloro i quali sono a lui vicini³³.

²⁹ *The Code of Lekë Dukagjini*, Pag. XIV.

³⁰ Durham, M.E. (1994) *High Albania*, Edward Arnold, London. Pag. 25.

³¹ *The Code of Lekë Dukagjini*, Pag. XIV.

³² Waldmann, P. (2000), *Revenge without rules: on the renaissance of anarchic motif of violence*, Studies in conflict and terrorism, vol. 24. Pag. 440.

³³ Ibidem.

Attraverso la pubblicazione del *Kanun*, l'Albania si trova dinanzi alla codificazione delle consuetudini che regolano la vita di una parte del suo territorio e soprattutto di una struttura etica che non abbracciava solamente le zone montuose del nord, ma sconfinava anche in alcune aree del Montenegro, Macedonia e Kosovo³⁴. Il *Kanun* rappresenta quindi un universo simbolico, un sistema di interpretazione e di valori, attraverso il quale ed aderendo al quale, l'individuo costruisce la propria identità e il senso d'appartenenza alla società. Pjetër nasce in uno dei villaggi sulle montagne a nord dell'Albania e condivide quell'*universo simbolico* che, seppure asfissiato dal regime comunista, riemerge e riesce ad essere tramandato in modo latente e asistematico. Pjetër, nato negli anni '80, quando il *Kanun* viene proibito e stigmatizzato da molto tempo, nei colloqui in comunità ammette di conoscere il codice, ma di non ricordarne precisamente le leggi. Il processo di trasmissione, nonostante gli anni di proibizione, non si è interrotto.

Dobbiamo ricordare che il *Kanun*, prima della trascrizione di Gjeçov, veniva tramandato oralmente. In questo modo, oltre a rendere in una certa misura i giudizi discrezionali e ad esporre le norme stesse a mutamenti inconsapevoli, si rendeva necessaria la presenza di un depositario del sapere, con la funzione di controllare e giudicare sulla corretta applicazione delle norme.

5.4.1 La società kanunale

In origine, all'apice delle comunità kanunali troviamo i Capi, ognuno dei quali non veniva considerato alla stregua di un principe assoluto, ma come esecutore delle decisioni della *kuvend* (assemblea) e come guida³⁵. La *kuvend* poteva essere convocata, oltre che dal Capo, anche da chiunque avesse diritto di voto all'interno dell'assemblea. Il *Kanun di Lekë Dukagjini* specifica che la carica dei Capi è ereditaria e li indica come le prime autorità delle stirpi (*Krenët e Fisevet*)³⁶. In caso di trasgressione delle norme del *Kanun*, anche il Capo è soggetto alla punizione o pena prevista, come ogni altro albanese.

In ogni comunità è presente anche l'organo della *pleqsija*, il Senato. Originariamente i senatori (*pleq*) potevano provenire da una famiglia nobile (*oxhak*) o distinguersi per particolari competenze (*për urti*) in campo giuridico, economico e sociale³⁷. Benchè anche la carica di senatore fosse

³⁴ Dobbiamo notare che la raccolta e codifica del *Kanun* è stata operata tra il finire del 1800 e l'avvento del 1900, mentre gli Stati nazionali menzionati, compresa l'Albania stessa, non erano ancora stati fondati. Ciò nonostante è interessante rilevare che la zona di cui stiamo discutendo rappresenta un territorio di lingua albanofona sul quale si costruirà successivamente il mito della Grande Albania o dell'Albania etnica. Valentini, G. (1943), *Considerazioni preliminari e generali sul "Kanun" detto di "Lekë Dukagjini"*, in *Studime e Tekste*, serie giuridica, n. 1, Roma. Pag. 49

³⁵ Ivi. Pag. 55

³⁶ Valentini, G. (1954), *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Rizzoli, Milano, 1995. Pag. 81

³⁷ Koliqi, E. (1943), *Il diritto albanese del Kanun e il diritto romano: lezione tenuta presso il Reale Istituto di Studi Romani in Roma il 27 marzo 1942*, in *Studime e Tekste*, serie giuridica, N. 1, Roma. Pag. 19

ereditaria, il Senato aveva il compito di interpretare il *Kanun* determinando condotte lecite ed illecite, senza però mai tradire il volere collettivo, rappresentato dagli *stërpleq* – tradotto letteralmente bisanziani – che, all’interno del Tribunale della plebe, avevano diritto di veto o, in alcune regioni, poteri più forti del Senato³⁸. Scrive Valentini a tal proposito:

“La destinazione per anzianità era una conseguenza dell’uguaglianza concettualmente fraterna fra membri d’una società naturalmente sviluppatasi da una famiglia.³⁹”

Ad un primo sguardo sembrerebbe che, seguendo i principi dell’anzianità e dell’ereditarietà delle cariche, venga garantita una gerarchia basata sul principio della disuguaglianza sociale; in realtà ciò è solo l’effetto del sistema così strutturato, più che una sua premessa: *“nessuna persona o famiglia albanese si ritiene, per valore, inferiore a nessun altra; il pensarlo sarebbe offensivo; se invece, senza riguardo a differenze di valore, si ricorre ai canoni sopradetti, non si fa torto a nessuno: è il fato che l’ha deciso, e basta.”*⁴⁰

La società albanese si struttura quindi come un insieme di comunità – *katun* (villaggio), *bajrak* (casata) o *fis* (stirpe)⁴¹ – ognuna delle quali possedeva un Capo - *primates, capitani, vojvodi, bani* o *conti* per i *fis*, *bajraktarë* o alfieri per la *bajrak*.

Al fianco dei Capi troviamo i senatori per diritto ereditario o per saggezza. Capi e Senato formano l’organo direttivo della comunità, operanti sotto il controllo degli *stërpleq* - tribuni della plebe. In casi eccezionali veniva convocata un’assemblea straordinaria, composta da un Capo per ogni *fis*.

È interessante sottolineare che, il regime comunista distrugge questo sistema societario e che l’unica struttura che sopravvive fino ai giorni nostri è la *fis*. I capifamiglia diventano così gli unici detentori ed interpreti del *Kanun*, coloro i quali hanno potere di decidere, consigliare ed applicarne le norme. Non stupisce allora la fedeltà che Pjetër esprime al fratello maggiore Kristian, divenuto dopo la morte del padre l’effettivo capo della propria *fis*, colui che conosce il *Kanun* e che ne garantisce il rispetto normativo, colui che protegge ed ordina, colui che salva e condanna.

5.4.2 Sangue e onore

³⁸ Ivi. Pag. 55

³⁹ Ivi. Pag. 81

⁴⁰ Ivi. Pag. 84

⁴¹ Sottolineiamo che mentre il *katun* e il *bajrak* sono da intendersi come collettività politiche, il *fis* si basa sul principio di consanguineità. *Considerazioni preliminari e generali sul “Kanun” detto di “Lekë Dukagjini”*. Pag. 43

Alla base delle norme kanunarie vi sono dei principi morali che costituiscono un *universo simbolico* entro il quale gli individui condividono regole per ordinare la realtà, costruendo e definendo identità ed alterità. Nell'escalation simmetrica di vendetta dell'onore per l'aggressione subita da Kristian e dal fratello durante il conflitto al parcheggio, Pjetër viene sostenuto dalla famiglia. La pubblica offesa – in questo caso l'aggressione subita e l'utilizzo dei coltelli – pone Pjetër nella condizione di essere autorizzato sia dal contesto sociale a lui più prossimo, ovvero la famiglia, che dalle regole del Kanun, a punire colui che si è reso colpevole di avere offeso l'onore del sangue. Inoltre, la famiglia di Pjetër non solo ha sostenuto la sua vendetta, ma lo ha spinto a perseguire la faida. Quali sono le ragioni e i simboli sui quali si regge questa rappresentazione?

Il *Kanun* è spesso associato a primitive ed arcaiche *regole della faida di sangue* e le norme in esso contenute precisano chiaramente come reati d'onore debbano essere vendicati. Un reato d'onore – quale ad esempio l'attacco che Kristian e Pjetër subiscono durante la lite per il parcheggio – non viene pagato attraverso tributi economici ma solamente con ciò che nel *Kanun* può essere tradotto letteralmente come *sacrificio del sangue*.

Alcuni studi dimostrano che la vendetta e la faida di sangue costituiscono un'istituzione culturale e sociale profondamente ambivalente che da una parte presenta tratti distruttivi e dall'altra unisce le società in senso positivo⁴². Invero, la faida di sangue è più che una semplice punizione per un atto di criminalità.

“[...] the blood feud is misunderstood when spoken of as “vengeance” and should be “regarded” only as punishment for crime [...] in the minds of the people there was a vast difference between killing a man as a result of a quarrel, or when robbing him, and “taking blood”. The first is murder; the second is a duty, painful, dangerous, fatal perhaps - but a duty that must be done.”⁴³

Come spiega Hasluck, la vendetta - *gjakmarrja* da *gjak* (sangue) e *marrja* (presa) - consiste di fatto nel *prendere il sangue* (*janë në gjak*) del reo, di colui che ha offeso. Il criminale (*gjakës*) è quindi colui che ha il *sangue macchiato*. In questo modo vendicatore e criminale si considerano l'un l'altro nemici, ma il primo viene considerato il *proprietario del sangue del reo* (*i zoti gjakut*)⁴⁴.

Le faide di sangue devono allora essere considerate come processi collettivi che coinvolgono l'intera *fis*. Come spiega Allcock, “*far from representing the breakdown of order, the feud is the expression or implementation of order, not the decay of structure but the process of structuration itself*.”⁴⁵

⁴² Ivi. Pag. 440

⁴³ Allcock, B.J. (2000), *Explaining Yugoslavia*, Columbia University Press, New York. Pag. 162.

⁴⁴ Ivi. Pag. 165

⁴⁵ Ivi. Pag. 380

Relazionando questi schemi con la legge moderna, il tipo di crimine della faida, almeno all'interno del contesto storico, sembra essere percepito dagli attori coinvolti come una tradizionale e morale auto-giustizia che coinvolge il perseguimento dell'ordine all'interno della società.

Il sangue si articola quindi come un linguaggio, seguendo una rigorosa grammatica. Per capirne le regole dobbiamo seguire il filo che collega il sangue da vendicare, da prendere o da riprendere, al sangue che unisce, che crea solidarietà, che definisce l'identità e l'alterità.

Nel caso di Kristian e Pjetër, il primo trova il suo vendicatore naturale nel fratello, in quanto questa regola vincola proprio coloro che sono uniti dalla *fratellanza di sangue*. Sarà Pjetër a dover vendicare l'onore del fratello e del nome della famiglia essendo per primo offeso ed in obbligo di sangue con il proprio capofamiglia. La *gjakmarrje*, infatti, segue il sangue in linea patrilineare ed interessa solamente i maschi di una famiglia. Il ricorso ad essa è reso possibile proprio dalla configurazione della famiglia come *comunità di sangue*: l'offesa è intesa come offesa al sangue e l'aggressione è sempre l'aggressione all'intera famiglia⁴⁶. Il patto stipulato nella faida e nella vendetta è quello che impone fedeltà alla stirpe e al sangue⁴⁷. Il sangue segna i confini, crea identità, separa il *noi* dal *loro* e contemporaneamente unisce e crea solidarietà all'interno del gruppo fornendo al singolo precise coordinate spaziali e temporali per collocare sé stesso in una rete di relazioni che nel medesimo istante lo include e lo trascende. Scrive Lombardi Satriani:

“La consanguineità è, ovviamente, frutto di un legame biologico, ma è anche modalità che, plasmata culturalmente, fissa la compartecipazione del singolo alla famiglia, intesa come soggetto collettivo metastorico. Attraverso i legami di sangue il singolo trascende la datità, altrimenti irredimibile, dell'io, si collega a numerosi altri, i suoi familiari, compresenti nel tempo e dispiegatisi nella successione diacronica: gli antenati, gli eredi, i successori.⁴⁸”

In questa dimensione il sistema familiare è l'elemento più importante dell'organizzazione sociale albanese, il nucleo fondamentale della vita socialmente costituita. Il *Kanun* raccolto di Gjeçov definisce la famiglia quale “*un insieme di individui umani, che vivono sotto uno stesso tetto, con lo scopo di moltiplicarsi per mezzo del matrimonio e svilupparsi fisicamente e spiritualmente.*⁴⁹”

“La base del diritto di famiglia è la comunità, ossia la riunione di più famiglie o persone che abitano nella stessa casa sotto la direzione di un solo capo (*i zoti i shpës*), coltivando la proprietà indivisa e godendo i frutti in comune.⁵⁰”

⁴⁶ Lombardi Satriani, L. M. (2000), *De sanguine*, Meltemi, Roma. Pag. 18-19

⁴⁷ Resta, P. (2002), *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Meltemi, Roma. Pag. 96

⁴⁸ *Ivi*. Pag. 14

⁴⁹ Cozzi, E. (1943), *Le tribù dell'Alta Albania*, in *Studime e Tekste*, serie giuridica, N. 1, Roma. Pag. 238.

⁵⁰ *Ibidem*.

“La forza della solidarietà familiare è tale” - scrive Giuseppe Valentini - “che potremmo dire non verificarsi appieno nel diritto albanese il concetto della persona giuridica se non nella famiglia. Anzi quasi possiamo dire che nel seno della famiglia i singoli individui non si ritengono nemmeno come persone fisiche distinte fra loro.”⁵¹ Per le comunità montane dell’Albania del nord “the “family” was an entity; the individual had no separate existence”⁵² ed ogni membro, anche al di fuori del gruppo familiare, può agire solo come un rappresentante di esso. Il gruppo familiare (*shtëpia-group*) è sempre responsabile per le obbligazioni create dai suoi membri. Il sangue agisce quindi come metafora dei legami familiari che unisce gli elementi del sistema attraverso la linea maschile.

A tale proposito, la terminologia giuridica albanese distingue i legami di parentela che intercorrono tra la donna e i suoi consanguinei (*gjini*)⁵³, da quelli che intercorrono tra l’uomo e i suoi consanguinei (*gjak*), oltre che i legami di consanguineità che intercorrono tra parenti per via maschile, *lisi i gjakut* (albero del sangue) o per via femminile, *lisi i tâmlit* (albero del latte).

Nella casa del marito, la donna viene considerata sempre un’estranea e vengono negati i diritti del sangue che riguardano il *fis* del marito: la difesa del suo onore appartiene al marito mentre la vendetta per la sua uccisione alla famiglia paterna.

Questo fatto ci pone dinnanzi ad una situazione paradossale: con l’omicidio di Afredita, Anisa e Leonora Pjetër è *caduto in sangue* e contemporaneamente è diventato il *gjakës* (colui che ha il sangue macchiato) rispetto a due sistemi familiari. Il primo è quello della casa paterna delle donne uccise che ne vendicheranno la morte, e il secondo, quello del proprio *fis*, che vendicherà la morte della piccola Leonora – in *comunità di sangue* con Kristian essendone figlia – e il proprio onore ferito dall’uccisione della moglie e della cognata. Indicative a tale proposito sono le prime parole di Klaudia, la sorella di Pjetër e Kristian, alle forze dell’ordine: “È accaduto un fatto di sangue...siamo in sangue.”

5.5 God only knows

La *gjakmarrja* – vendetta del sangue – all’interno della quale si trova la famiglia di Pjetër, si basa su ciò che Renè Girard chiama *desiderio mimetico*. La mimesi è per Girard il processo di imitazione reciproca. È una nozione fondamentale per l’autore che, letta in chiave sistemica, può rappresentare le continue dinamiche di disequilibrio e di riequilibrio proprie di tutti i sistemi. Il desiderio mimetico lega gli individui, li pone in relazione. Ricordiamo che l’essere è sempre un essere in

⁵¹ Valentini, G. (1945), *La famiglia nel diritto consuetudinario albanese*, in *Annali Lateranensi*, vol. IX, Città del Vaticano. Pag. 168

⁵² Durham, M. E. (2000), *Hight Albania. A Victorian Traveler's Balkan Odyssey*, London, Phoenix Press. Pag. 35

⁵³ Probabilmente il termine *gjini* deriva dal greco γένος (*ghènos*), che significa famiglia, stirpe.

relazione all'altro. Quindi anche il desiderio non può essere concepito come un fatto soggettivo, ma deve essere immerso nella relazione e in particolar modo nel contesto delle dinamiche di regolazione dei sistemi in maniera almeno triadica: soggetto-mediatore-soggetto. Il mediatore, in questo caso il Kanun, sancisce cosa e come può essere desiderato.

L'onore che entrambe le famiglie desiderano ripristinare conducono i due sistemi ad una configurazione altamente instabile. *“Due desideri che convergono sullo stesso oggetto”* – scrive Girard – *“si fanno scambievolmente ostacolo. Qualsiasi mimesis che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto.”*⁵⁴ È proprio l'oggetto desiderato, l'onore, che pone i sistemi all'interno dell'escalation simmetrica. In questo caso non è la paura dell'altro e del diverso, ma è la similitudine a scatenare la violenza.

Questo intensificarsi della rivalità mimetica si spiega, secondo Girard, con l'idea del *doppio legame* batesoniano. Troviamo da un lato lo schema del desiderio che, attraverso il suo comportamento e la sua stessa esistenza, invia al primo sistema il comando di essere come lui, di possedere uguale onorabilità. Nel momento in cui il sistema tenta di ottemperare al comando e si avvicina pericolosamente alla configurazione del sistema desiderato, quest'ultimo lo respinge inviando un secondo messaggio contrario *“Tu non sei onorabile”*. A questo punto l'intero gruppo familiare si trova in una morsa immobilizzante: ciascuna azione intrapresa potrebbe avere conseguenze negative. *“Una volta che l'imitatore si allontana”* – scrive Fornari – *“il suo mediatore torna a lanciare il messaggio iniziale [Io sono più onorabile di te] con un esasperarsi della mediazione mimetica: il modello confermerà sempre più la sua superiorità, l'imitatore si sentirà sempre più costitutivamente inferiore. Il sistema tende di conseguenza al collasso.”*⁵⁵

Il propagarsi del sentimento di vendetta, definito come contagio mimetico che si potrebbe espandere a macchia d'olio all'interno del sistema colpendo qualsiasi elemento, anche quello meno coinvolto, fino a portarlo al collasso, deve essere arginato. Ecco che il sistema designa l'esecutore e la vittima contro cui polarizzare la violenza al fine di salvaguardare la vita del sistema stesso. Il sistema familiare, in uno stato di estrema instabilità avendo perso l'onore dopo il caso della lite con il gruppo rivale e volendolo riconquistare, assegna a Pjetër - il *picchiatore* - il ruolo di esecutore del processo di ripristino dell'ordine e allo stesso tempo di vittima, bersaglio dell'aggressività rivale. Il Kanun funziona allora come possibile attrattore, come ciò che può ripristinare i precedenti equilibri: pagare il sangue con il sangue, prendere ciò che era stato sottratto, una vita per una vita. Questa la regola del sistema kanunale: esporre i propri alfieri focalizzando la lotta per l'onore ai singoli elementi prescelti.

⁵⁴ Girard, R. (1972), *La violence et le sacré*, Tr. It. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980. Pag. 194

⁵⁵ Fornari, G. (2014), *Storicità radicale. Vittima, mediazione, oggetto*. Feltrinelli, Milano. Pag. 55

È il processo di canalizzazione controllata della violenza: l'individuazione del capro espiatorio. Pjetër diviene potenzialmente doppia vittima: oggetto di aggressività da parte del proprio sistema, che imputa a lui l'incapacità di recuperare l'onore, e bersaglio dell'aggressività del sistema rivale che, nello sforzo di dimostrare la propria superiorità, tenta più volte di attaccarlo, colpirlo, ucciderlo. Il contagio mimetico collettivo trasforma la violenza devastatrice del *tutti contro tutti* nella violenza terapeutica del *tutti contro uno*, autorizzando una violenza socialmente controllata e accettata, ritualizzata nel Kanun.

Così come nella lapidazione di Efeso in cui i cittadini - incitati da Apollonio - uccidono un mendicante creduto nemico degli dei al fine di porre fine alla pestilenza che attanagliava la città⁵⁶, Pjetër assume le vesti del capro espiatorio kanunale. A lui sono indirizzate le pietre, Pjetër viene sacrificato ed in seguito a questo atto finale si verificherà la ricomposizione della situazione di equilibrio dei sistemi e la sacralizzazione della vittima.

Ma qualcosa non funziona: la rivalità dei singoli sistemi degenera velocemente dando vita ad un desiderio unanime e indifferenziato di vendetta e portando ad un'escalation di violenza sempre più intensa. Il *Kanun* non è in grado di contenere la crisi del sistema. Ecco allora che, per colpire Pjetër, viene colpita la casa di Kristian, dove abitano anche le due donne e la piccola Leonora. Kristian su richiesta della moglie chiede a Pjetër di lasciare l'abitazione, il che equivale, non avendo nessun altro luogo dove rifugiarsi, ad aver pronunciato una sicura condanna a morte. Il sistema, già in uno stato di profonda crisi, deraglia. Non esistono più regole, canoni, sicurezze, fiducia, onore, tutto è caos incontrollato e incontrollabile: è l'Apocalisse.

Kristian tradisce le regole del sistema sotto più aspetti. In primo luogo tradisce la fratellanza di sangue cacciando il fratello di casa, sangue che, paradossalmente rispetto al meccanismo della *gjakmarrja*, dovrebbe proteggere. Infatti, seppur Pjetër viene designato come capro espiatorio ed alfiere, come colui che deve colpire ed essere eventualmente colpito, i luoghi abitati da donne e bambini, per il *Kanun* sono avamposti inviolabili, pena il disonore degli aggressori. La casa di Kristian era quindi l'unico luogo dove, al momento, Pjetër poteva normativamente non essere colpito. Allo stesso tempo Kristian come capofamiglia ha l'obbligo morale di protezione della famiglia stessa, Pjetër compreso, garantendo la possibile incolumità ad eccezione della regolamentazione della *gjakmarrja*.

In secondo luogo, Kristian tradisce il canone, tradisce la regola. Il *Kanun*, infatti, chiarisce in modo completo il concetto di ospitalità che coinvolge un'incondizionata protezione dell'ospite, soprattutto nel momento in cui l'ospite è all'interno della fratellanza di sangue. Il *Kanun* prevede che

⁵⁶ Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*. Adelphi, Milano, 2012. Pag. 186

la casa (*shtëpi* o *shpi*) appartenga a Dio e l'ospite e la sua vita dovrebbero essere anteposti alla vita del proprietario di casa⁵⁷.

“A man is answerable, too, for his guest, and must avenge a stranger that has passed but one night beneath his roof, if on his journey next day he be attacked. The sacredness of the guest is far-reaching.”⁵⁸

Ismail Kadare, uno dei più grandi scrittori contemporanei albanesi, descrive in maniera limpida l'istituzione dell'ospite nel suo libro *Broken April*:

“[...] an attack on a guest protected by the *besa* is to an Albanian the worst misfortune, something like the end of the world [...] and the fact that anyone can suddenly become a guest does not diminish but rather accentuates his divine character. The moment a humble wayfarer knocks at your door, he is instantly transformed into an extraordinary being, an inviolable sovereign, a law-maker, the light of the world.”⁵⁹

La dicitura riportata nel *Kanun* è ancora più lapidaria: “*if your hospitality is violated, the Kanun gives a choice of two paths: [potential] ruin or dishonor [...] an offence against a father, a brother, and even a cousin without heirs may be forgiven, but an offence against a guest is not forgiven.*”⁶⁰ L'essere un uomo disonorato comporta il rischio della perdita della presenza sociale. Il paragrafo 600 del *Kanun di Lekë Dukagjini* afferma, a tal proposito, che: “*Di fronte alla legge il disonorato è considerato come persona morta.*”

Kristian è disonorato avendo tradito la parola d'onore, l'ospitalità, il sangue. E il disonore si allarga a macchia d'olio a tutta la famiglia di cui Kristian è a capo e di cui fanno parte Pjetër, Leonora, Afredita e Anisa.

“Quando la gerarchia è scossa, che è la scala ad ogni grande impresa, l'azione volge a male. La comunità, i ranghi nelle scuole, le corporazioni, il pacifico commercio tra terra e terra, la primogenitura e il diritto di nascita, le prerogative dell'età, della corona, degli scettri, degli allori, come potrebbero, senza gerarchia, conservare il timbro legittimo? Si spezzi la gerarchia, si porti a dissonare quella corda, e sentirete quale discordia seguirà! Tutto litigherà con tutto, l'acqua dell'alveo strariperà oltre la riva e il solido globo ridurrà a fanghiglia.”⁶¹

È l'Apocalisse psicopatologica demartiniana, drammaticamente priva di *escaton*, incapace cioè di mediare il ritorno alle prospettive comunitarie e alla valorizzazione della vita. Il delirio apocalittico

⁵⁷ *The Code of Lekë Dukagjin*. Articolo XCVIII.

⁵⁸ *High Albania*. Pag. 32

⁵⁹ Kadare, I. (1975), *Broken April*. Librairie Arthème Fayard, Amsterdam. Pag. 78

⁶⁰ *The Code of Lekë Dukagjini*. Pag. 136

⁶¹ Shakespeare, *Troilo e Cressida*, atto I, scena III.

di Pjetër non distingue il proprio mondo da quello degli altri. La fine del mondo, la condanna a morte pronunciata da Kristian, il tradimento del *Kanun*, della famiglia oltre che il proprio vano sacrificio in funzione del mantenimento di un ordine che ormai è crollato, coincide con la fine di Pjetër. “*Il firmamento crolla* – scrive de Martino – *perché Atlante più non lo regge*.”⁶²

Così, quando il cielo è crollato e l’Apocalisse avanza, l’unica vittoria è ancora la morte. Pjetër, che solo doveva morire, fa esplodere tutto in una macabra cerimonia di sangue. Con questa, in questa e dopo di questa, potrà raccontare il vero. Ormai mostro, potrà mostrare anche la mostruosità del *Kanun*, la regola all’interno della quale c’è chi viene ucciso, ogni giorno, per ogni vita. Questa sofferenza, questa violenza ha fatto scaturire per mano di uno il bagliore tagliente del coltello: il sacro dolore. Attraverso il peso della vita di Pjetër, messa in gioco e sacrificata, e di altre tre vite di dolore, doppiamente vittime sotto i suoi colpi, l’ingiusto ed il giusto, prima invertiti, vengono da lui ristabiliti, ricollocati al posto originario. Quando l’Apocalisse incombe Pjetër uccide non per annientare, ma per salvare, per disvelare, per liberare le vite dall’inganno della regola che non funziona più.

Quello delle vittime di Pjetër è un sacrificio differente rispetto a quello kanunale. È l’atto di distruzione della *cosa*:

“Il principio del sacrificio è la distruzione, ma per quanto si giunga a volte a distruggere totalmente (come nell’olocausto), la distruzione che il sacrificio intende operare non è l’annientamento. È la cosa – solo la cosa – che il sacrificio vuole distruggere nella vittima. Il sacrificio distrugge i legami di subordinazione reale di un oggetto, strappa la vittima al mondo dell’utilità e la rende a quello del capriccio intellegibile.”⁶³

Così Bataille parla del sacrificio e in questo modo Pjetër pone le tre vittime in una paradossale posizione liberatoria, all’interno della quale Afredita, Leonora ed Anisa vengono sacralizzate proprio perché con la loro morte la regola viene sovvertita, lacerata e disvelata. Pjetër uccide coloro che il *Kanun* dovrebbe riscattare, puntando l’arma contro il proprio sistema invece che contro il nemico, denunciandone i paradossi che si moltiplicano come in un’opera escheriana. Al fine di eludere, attraverso la *controcondotta* alla norma, una norma essa stessa sregolata, Pjetër sperimenta che ogni contratto resta un inganno, una violenza istituzionalizzata, un combattimento congelato, catturato, eternizzato. Pjetër si erge allora come colui che spezza il contratto kanunale, ne chiede conto, sposta i segni ristabilendovi così il movimento, cioè il rifiuto, la sfida. Il sacrificio strappa violentemente gli oggetti all’ordine del sistema consegnandoli ad una sfera altra che sradica il pensiero razionale.

⁶² *La fine del mondo*. Pag. 60

⁶³ Bataille, G. (1995), *Teoria della religione*, SE, Milano. Pag. 43

Così il sacrificio di Pjetër distrugge, de-crea, de-oggettivizza, de-cosifica la *cosa*, costituisce un nuovo rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Le vittime del sacrificio sono le più maledette: oltrepassano l'ordine possibile del reale e restituiscono la *cosa* al sacro.

“Il sacrificio restituisce al mondo sacro ciò che l'uso servile ha degradato, reso profano. L'uso servile ha reso *cosa* (oggetto) una realtà che, nel profondo, è della stessa natura del *soggetto*, che si trova con il soggetto in un rapporto d'intima partecipazione. Non è necessario che il sacrificio distrugga, propriamente, l'animale o la pianta che l'uomo dovette rendere *cosa* per il proprio uso. Basta che li distrugga in quanto cose, *in quanto sono divenuti cose*. La distruzione è il miglior mezzo per negare un rapporto utilitario tra l'uomo e l'animale o la pianta.⁶⁴”

Il limite dell'utile superato dal sacrificio porta questo atto a sfuggire all'equilibrato soddisfacimento dei bisogni umani. Nell'atto di sacrificare Pjetër scuote e lacera la coscienza razionale, la trascina oltre sé stessa nella dimensione del sacro e della sua più profonda intimità. La distruzione delle vittime si configura dunque come un'azione necessaria a liberarle dalle loro *coseità*, dai legami di dipendenza reali dagli altri oggetti, dal *Kanun*, dalle regole d'onore, per innalzarle al mondo del divino e del sacro. Partecipando alla loro morte, e cercando la morte a sua volta, ovvero sacralizzando e sacralizzandosi, Pjetër cerca di liberarsi a sua volta dai legami del mondo sensibile e accede all'intimità, “*all'immanenza tra l'uomo e il mondo, tra il soggetto e l'oggetto*.”⁶⁵ La relazione che qui si viene a creare fra soggetto e oggetto ha luogo dove la vita raggiunge la sua forza massima, al limite stesso della morte. Tuttavia, nel momento stesso in cui abbiamo accesso a questo limite, c'inabissiamo nel nulla, là dove non esiste più né soggetto né oggetto, e neppure la loro comunicazione.

“Esiste tra il mio simile e me un legame che tocca la parte *sacra*, mia e degli altri. Questo legame esiste, ma quando si sacrifica un uomo si confessa che per noi questo legame non esiste.”⁶⁶

Solo Dio sa.

5.6 La forma dell'acqua

Pjetër porta con sé, all'interno del proprio portafoglio, la foto della fidanzata. La mostra agli altri ospiti, agli operatori, ai terapeuti. Se gli si ricorda il suo delitto, Pjetër ne parla con una sorta di tranquillità che fa male, che paralizza. Ma sulle montagne albanesi, nei piccoli villaggi in cui la corrente elettrica ha tardato ad arrivare questa è una storia quasi quotidiana: qualcuno viene ucciso

⁶⁴ Bataille, G. (1949), *La Part maudite*, Tr. It. *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino. 2012. Pag. 66

⁶⁵ Ivi. Pag. 44

⁶⁶ Ivi. Pag. 542

perché ha tradito, qualcuno perché ha disonorato, qualcuno è scappato per non essere la prossima vittima, Pjetër stesso imbraccia il kalašnikov dall'età di quattro anni per difendere da lupi (e da altri attacchi) i capi di bestiame appartenenti alla famiglia. Ma, come abbiamo visto, questo caso è diverso, Pjetër è diverso.

Dopo 15 anni di OPG Pjetër è perfettamente ordinato, assoggettato e psichiatrizzato. Assume regolarmente la terapia farmacologica, non si sottrae ai colloqui clinici, partecipa alle attività proposte – teatro, musicoterapia, arteterapia.

Pjetër risulta essere talmente in sintonia con il contesto che proprio questa caratteristica preoccupa l'equipe, tanto da descriverlo come *avente la forma dell'acqua* ovvero del contenitore (OPG, comunità e così via) che lo contiene.

L'accesso al mondo interno di Pjetër è quasi precluso, in una sorta di omertà emotiva inviolabile.

Il discorso sul *Kanun* emerge all'interno di un particolare contesto ed esattamente nel momento in cui viene proposto a Pjetër, in comunità psichiatra, il TAT.

Il Test di Appercezione Tematica (*Thematic Apperception Test*) sviluppato da Henry Murray nel 1935 e pubblicato in maniera definitiva nel 1943 è, insieme al Rorschach, uno dei più importanti test proiettivi. Il test comprende circa trenta tavole che possono essere scelte, in somministrazione, a seconda delle esigenze del caso. Questo test è particolarmente noto ed utilizzato all'interno dei contesti di ricerca. A titolo esemplificativo, citiamo la ben nota ricerca statunitense svolta da Theodor Adorno unitamente ad un'equipe costituita da psicoanalisti e sociologi in merito alla tematica della Personalità autoritaria⁶⁷. Questa indagine, che prende luogo in un'epoca di devastazione dell'Europa, porta all'inaugurazione di un fiorente periodo di collaborazione scientifica tra Stati Uniti e vecchio continente. L'intento degli autori era quello di indagare circa la predisposizione individuale ad aderire al totalitarismo, individuando le potenziali *personalità fasciste*, all'interno di uno spirito di collaborazione sinergica tra scienze sociali e scienze psicologiche.

Ad oggi il TAT, rimane uno dei reattivi più interessanti all'interno di una lettura relazionale in cui si ha la possibilità di produrre racconti e narrative in grado potenzialmente di cogliere conflitti, ambivalenze e desideri in stretta relazione con le dimensioni sociali. Naturalmente, le tavole risultano oggi esteticamente meno adeguate agli stereotipi contemporanei, ma proprio il fatto che lo strumento mostri stimoli apparentemente provenienti da un mondo lontano, attribuibili al passato, dona a queste immagini un valore aggiunto e suggestivo. Le immagini costringono il narratore a confrontarsi con un materiale che contiene un'importanza storica, proponendo l'opportunità di liberarsi da un possibile

⁶⁷ Adorno, T. et al. (1973), *La personalità autoritaria*, Comunità, Milano.

appiattimento sul presente e aprendo, a livello individuale e collettivo, al gioco dello scambio intergenerazionale e all'esistenza di differenze culturali, antropologiche, storiche e sociali.

Nella chiave di lettura relazionale con la quale il TAT è stato somministrato nel caso di Pjetër, il terapeuta e il paziente diventano attori di un processo co-costruttivo capace di creare mondi e immaginazioni caratterizzate da un forte potere metamorfo, unitamente alla presentazione di soggetti significativi, che, per loro natura, possiedono una matrice culturale. Il TAT stimola nel paziente il livello immaginativo, area transizionale per eccellenza, ricca di possibilità creative.

Inoltre, poiché le immagini che compongono il test non vengono ordinate in una sequenza narrativa uniforme, il TAT è particolarmente adatto a descrivere un complesso quadro dinamico ed esistenziale aperto ad un teatro di identificazioni e proiezioni che non sono costrette a convergere su una coesione normativa o funzionale nei termini della più tradizionale Psicologia dell'Io.

In accordo con le teorie di Klein il test è, essenzialmente, un *veicolo*: le storie che ne derivano non possono essere organizzate ordinatamente per contrassegnare una biografia, ma costringono la coppia terapeutica a lavorare sul singolo frammento. La natura figurativa e frammentata consente un collegamento estremamente libero, aperto e polivalente con la realtà, trasportando la coppia terapeutica all'interno di una zona transitoria, intermedia tra il mondo del terapeuta e quello del paziente.

Per Pjetër sono state scelte venti tavole - quelle maschili contrassegnate dalla lettera M - ed è stato a lui chiesto di raccontare una storia per ogni tavola descrivendo, in particolar modo, ciò che stava accadendo nell'immagine, cosa stava succedendo prima della situazione rappresentata e come si sarebbe conclusa la vicenda. L'intera somministrazione è stata audioregistrata, trascritta ed ascoltata più volte dall'equipe della comunità. Gli ascoltatori produrranno un secondo racconto che verrà successivamente presentato a Pjetër sotto forma di restituzione.

Nel test di Pjetër emergono soprattutto emozioni di rabbia e tristezza unitamente a differenti posizioni conflittuali: da un lato troviamo la *speranza del perdono*, dall'altro il *sentimento di colpa*, confermato da molti racconti in cui a seguito di una situazione problematica o conflittuale si presenta un'apertura che implica un ripristino della situazione pacifica in nome della relazione che intercorre tra i protagonisti. Coloro che devono essere perdonati sono soprattutto donne e bambini. Questi ultimi hanno nei racconti un forte potere taumaturgico e alleviano le sofferenze della quotidianità.

Così nella Tavola 5MF una mamma, tornando a casa stanca dal lavoro, trova la casa sottosopra. I bambini giocando hanno combinato alcune marachelle, ma la mamma non li sgriderà:

Pjetër: Una donna sta aprendo la porta: sta guardando di qua: questo sembra una lampada:: sta guardando se è stato qualcuno nel suo letto:: è triste=

Terapeuta: Perché è triste?

P: Magari i bambini le hanno disfatto la sua camera:: Mh:: lei sta tornando a casa dal lavoro, sta chiudendo la porta di casa e sta guardando verso la camera da letto:: si è accorta che i bambini gli hanno disfatto il letto per gioco=

T: Cosa succederà?

P: *Perdona* i bambini e rifarà la camera:: i bambini vanno sempre *perdonati*=

T: Cosa dirà ai bambini?

P: I bambini son bambini: devono giocare. La mamma farà il letto, poi in cucina, poi abbraccia i bambini ed è felice e sollevata=⁶⁸

Nella Tavola 4MF due fidanzati litigano per gelosia. Lui perdonerà la ragazza *solamente* dopo che lei avrà ammesso la colpa:

P: Secondo me è una coppia che hanno litigato e lei sta cercando di chiedere *perdono*, come lo guarda, e lui s'è rivolto dall'altra parte:: Lui secondo me sarà un po' incavolato e sta pensando se perdonarla o no, secondo me=

T: Mh, perchè hanno litigato?

P: Come tutte le coppie:: No tu hai guardato quello, no m'ha guardato lui, no io guardato lui

T: Per gelosia?

P: La gelosia sì= Sono arrabbiati:: lui secondo me sta cercando di pensare di *perdonarla*

T: Sta pensando di perdonarla::

P: Sì:: perché gli vuole bene:: gli vuole bene:: e perché sono fidanzati *la perdona*:: faranno pace. Perché lui non è triste, non:: c'ha il sorriso però:: anche se è arrabbiato c'ha il sorriso. Lei sta cercando di guardarla perché secondo me la ragazza ha sbagliato e gli sta *chiedendo scusa*=

T: Perché lui sorride?

P: Lui c'ha il sorriso perché è contento che lei sta chiedendo scusa secondo me:: e si vogliono bene:: fanno pace perché sono fidanzati:: possono sbagliare tutti. Io non so se: non so cosa sente lui però quando sbaglia per esempio mia ragazza, io se ha capito lo sbaglio io *la perdono*=

Nella Tavola 14MF il perdono riguarda la spiritualità.

P: Qua c'è una porta, un finestra non riesco a capire:: Forse sarà Papa a Roma a dire la messa nella finestra. Dice di *pregare*=

T: mh! *per chi*?

P: di pregare: pregare come vado io in Chiesa prego per andare bene la giornata prego anche per le persone che gli voglio bene:: che:: il signore mi aiuti mi:: facc: che guarisco e prego anche per i miei familiari eh:: che posso finire al più presto:: è il mio sogno andare in piazza San::: San Pietro si chiama?

T: Sì

P: Piazza San Pietro: a salutare Papa=

⁶⁸ Le trascrizioni qui riportate seguono le regole dell'analisi della conversazione. = indica un'interruzione brusca; : indica una pausa; più : indicano lunghezze di pausa maggiori.

T: mh! *cosa direbbe al Papa se potesse incontrarlo?*

P: eh: le racconto un po': la mia storia eh le dico fai una preghiera per me che ne ho bisogno: gli, gli do la mano, l'abbraccio.

T: mh: che storia racconterebbe al Papa?

P: la mia storia=

T: mh!

P: quello che ho passato in questi anni senza libertà:

T: mh!

P: la storia che son qui insomma.

T: quindi la storia che sta vivendo qua in comunità?

P: no la: la storia del *passato* e gli chiedo se: *sarò perdonato:: ti prego signore perdonami* anche se fai: perché il signore sa cosa ha: hanno *dentro* le persone, secondo me

T: il Papa saprebbe cosa *ha dentro* lei?

P: no=

T: E se venisse illuminato dal Signore? Cosa potrebbe vedere dentro di lei? Cosa direbbe?

P: Se il Papa illuminasse cosa io ho dentro: eh farà subito una preghiera perché: non penso di essere dentro: di me penso di essere *Buono!* e: dirà una preghiera:

La speranza del perdono alcune volte viene attesa, ma sembra troppo lontana. Nella Tavola 3MF abbiamo due storie: quella di un uomo in galera dopo essere stato arrestato per spaccio e quella di un ragazzo che dopo una faticosa giornata di lavoro torna a casa e si accascia sul divano. I protagonisti della tavola compiono quasi le medesime azioni, ma mentre per il primo non sembra esserci più pace, il secondo, attraverso una sorta di rito dell'acqua purificatrice, ritroverà la serenità. Se chi ha compiuto un onesto lavoro potrà *lavare via i pesi* della giornata, per chi ha commesso un illecito non c'è risoluzione.

P: Sembro io in isolamento quando sono:: m'hanno arrestato::

T: Mh

P: Sta dormendo: o sta pensando: non lo so: sembra veramente un ragazzo in galera. Avrà fatto qualcosa ma per fa: finito in galera: o semplicemente sarà stanco: sarà da un'altra parte: sul divano: in una stanza a casa=

T: Quindi ci son due storie: giusto? Una è un ragazzo in galera. E l'altro è un ragazzo che è stanco in una stanza. Perché è stanco ed è arrivato in quella stanza e perché è in galera?

P: È stanco perché avrà lavorato e sarà stanco dopo la giornata. Invece è arrivato in galera perché avrà fatto qualcosa=

T: Mh: Cos'ha fatto quel ragazzo?

P: Non lo so: spaccio=

T: Spaccio. Quindi è stato arrestato per spaccio e messo in galera. Nel caso della storia del ragazzo stanco cosa farà?

P: No è pensieroso=

T1: È pensieroso, ok. Cosa sta pensando?

P: Se l'hanno arrestato sta pensando come andrà:: come tutti noi:: come andrà il processo. Perché tutti i ragazzi che finiscono in galera pensano sempre e solo a quello:: quando arriva il *perdono*:: *non perdonano*:: l'altro magari c'ha: c'avrà il cibo sul forno e sta aspettando, è stanco, sarà addormentato=

T: Cosa succederà dopo?

P: Si riprenderà

T1: Il ragazzo stanco?

P: Mh mh. Mangerà, poi farà una doccia e basta. Quando sei stanco, per esempio quando hai finito di lavorare, hai fatto *una doccia: ti lavi:: pulisci la giornata e la fatica* e sei stanco:: c'è un: perché io ho lavorato anche: dopo la doccia, mangiare, ti butti a letto e sei: ti senti benissimo. Riposi perché se sei stanco e ti metti a letto riposi bene:: sei sereno, sei libero. Provi gioia e basta=

T: Invece per il ragazzo in galera come si concluderà il racconto?

P: Dopo mangerà e se riuscirà a dormire=

T1: È più difficile in quel caso riuscire a dormire?

P: Sì!

T: Mh:: quale delle due storie preferisce?

P: Quella del ragazzo libero perché fa una doccia e si riprende:: passa tutto

Infine il racconto della tavola 19BM sembra particolarmente interessante: fiducia, colpa, speranza e perdono si presentano in un racconto che apre alle emozioni di Pjetër. Pjetër sembra molto turbato dal racconto di questa tavola:

P: ::: questo è un uomo: abbastanza:: robusto:: niente avrà *sbagliato qualcosa* secondo me! Eh vede dottoressa che ci sono due mani qua?

T: mh

P: e lui le mani ce l'ha davanti quindi queste non sono le sue=

T: Mh!

P: è *preoccupato* per qualcosa=

T1: per qualcosa che *ha sbagliato*?

Pz: mh!

T: Cosa può succedergli?

P: che *ascolterà* i consigli di questo che lo sta mantenendo eh andrà tutto bene

T: chi è *quella* persona che lo sta: tenendo?

P: non lo so io vedo solo le mani sarà: un suo amico!

T: mh! cosa può aver *sbagliato* quest'uomo?

P: un lavoro

T: e cosa succederà dopo?

P: cercherà di:: *aggiustarlo*:: di sistemare le cose

T: Ci riuscirà?

P: no:: ma:: le è mai capitata una cosa che:: dopo: ha detto *ho sbagliato*:: *si può sbagliare*!

T: certo! Mi è capitato tante volte!

P: eh:: cosa fa lei dottoressa? Cosa pensa?

T: dipende dallo sbaglio:: ma a volte quando sbaglio poi mi viene una cosa *qui, una stretta allo stomaco*: penso a cosa avrei potuto fare:: chi mi avrebbe potuto aiutare o chi mi può aiutare::

P: eh [sospira]::: penso la stessa cosa io adesso

T: Come la chiama lei Pjetër la cosa che sente QUI:: allo stomaco?

P: s: sbaglio!

T: sbaglio!

P: Tristezza!

T: Tristezza

P: Rabbia!

T: mh! Quindi più di una cosa che:

P: tristezza e rabbia insieme! avrà sbagliato qualche::: avrà sbagliato:: qualcosa: non so::

T: Mh

P: tipo un giudice è dietro:: che può:: può dare la pena:: o:: è *innocente!* Basta! Fermiamoci!

Unito alla *speranza del perdono* il tema del *senso del tradimento* risulta particolarmente presente nei racconti di Pjetër. Il tradimento riguarda ancora la figura femminile (Tavola 4MF), ma molto spesso sono i familiari ad essere traditori.

Nella Tavola 8BM Pjetër racconta di un'operazione chirurgica: alcuni medici tentano di salvare un uomo. Il fucile in primo piano suggerisce che il paziente sia stato coinvolto in una sparatoria a seguito di un litigio. La sorella del paziente assiste all'operazione, ma non sembra essere preoccupata o coinvolta: l'espressione della donna, distaccata e fredda, colpisce Pjetër.

P: Oddio::: Lo sta operando. Questo è malato, è ferito perché qua c'è un fucile. Non so:: non riesco a capire se lo sta accoltellando o sta operando: però secondo me lo sta operando perché lui è sdraiato e loro: loro due lo stanno operando:: e questa sarà sua sorella, sua amica

T: E il fucile che diceva prima?

P: Magari c'è stata qualche guerra hanno ferito o hanno litigato semplicemente. Hanno ferito e lui ha portato il fucile lì, ce l'aveva in mano. Adesso è ferito e lo stanno operando=

T: Perché ha litigato con qualcuno quella persona?

P: Eh perché è arrabbiato

T: Mh: per cosa?

P: Non lo so, s'è arrabbiato perché gli avranno fatto un torto, un *tradimento*=

T: Ad esempio? Per quali torti o tradimenti ci si arrabbia così tanto da prendere un fucile?

P: Eh, dipende come va, perché si può arrabbiare anche per una piccola cosa. Poi da cosa nasce cosa e si: va a finire:: e si prende il fucile=

T: Mh

P: Non riesco a capire perché lei sta guardando: non sta guardando loro. Perché loro son concentrati, lui c'ha gli occhi chiusi, è sdraiato. E lui non riesco a capire, perché se era sua sorella si girava a vederlo: a dire: Come sta? Come sta?

Invece no, sta guardando tutta da un'altra parte=

T: Cioè non le sembra coinvolto emotivamente in quello che sta succedendo, sembra un po' distaccato rispetto alla scena. Lei dice se fosse una sorella, una parente sarebbe lì concentrata a vedere se si salva o no, insomma:: Può capitare che una sorella o un parente se ne fregghi e dica: Va come deve andare?

P: Sarà:: avrà:: hanno litigato perché un *fratello* non dice mai: Và come và

T: Cosa succederà dopo? Lo salveranno? Sarà talmente grave che non si potrà fare nulla?

P: No, lo salveranno=

T: E alla persona che l'ha ferito, cosa accadrà?

P: Eh, finirà in galera=

T: E la sorella?

P: I familiari non faranno niente perché finché è in galera non possono fare nulla=

Il tradimento della Legge è invece ben espresso nella tavola 7BM. Ricordiamo che nella ricerca di Adorno questa è una delle Tavole più importanti per quanto riguarda l'indagine sulla *Personalità Autoritaria*: i soggetti con un "alto punteggio autoritario" descrivono la Tavola come una situazione di umiliazione inferta all'uomo più giovane da parte dell'uomo più anziano, al contrario un "basso punteggio autoritario" viene assegnato ai racconti in cui si evidenzia un rapporto rispettoso tra ragazzo e adulto. Pjetër osserva qui una cospirazione criminale tra due politici corrotti. L'incontro avviene direttamente in Parlamento e i soggetti stanno tramando contro lo Stato per guadagnare la fama e il successo cercando di cambiare la legge a loro favore o semplicemente trovando alleati politici nei loro atti criminali, uccidendo gli oppositori.

Molte sono le Tavole in cui Pjetër apre alla sua infanzia descrivendo scene di vita domestica sulle montagne albanesi o situazioni in cui la natura è protagonista in panorami idilliaci e ricchi di serenità. In linea generale sembra che tutte le storie ambientate nel Paese natale abbiano una valenza positiva (Tavole 2BM, 10MF, 19MF, 20MF), mentre il presente e il recente passato italiano siano rappresentati da racconti angosciosi e carichi di rabbia e tristezza senza possibilità di cambiamento nel futuro (Tavola 17BM).

Anche le relazioni familiari sembrano assumere diverse configurazioni in Italia ed in Albania: se precedentemente, fratelli, sorelle e relazioni matrimoniali sono per Pjetër i protagonisti di storie gioiose, all'interno delle quali i conflitti vengono risolti in maniera pacifica (Tavole 10MF, 12BM, 15BM), in Italia le sorelle ed i fratelli tradiscono, mentre le storie d'amore sono basate sul sospetto e sulla gelosia (Tavole 4BM, 6BM, 8BM, 13BM).

Dopo un lungo confronto tra i membri dell'equipe, vengono restituite a Pjetër le impressioni elaborate dal gruppo. Questo ulteriore discorso apre alla possibilità di poter esprimere altre considerazioni in una conversazione che prende le sembianze di una *ongoing narrative*, un dialogo aperto, sempre incompleto ed indefinito che sollecita la costruzione di nuovi significati. È una delle

occasioni in cui Pjetër parlerà esplicitamente del *Kanun* e delle sue regole⁶⁹, di come Kristian ha ricordato al fratello, in uno dei loro incontri in comunità, quale sia la conseguenza del suo gesto e che il delitto andrà vendicato *per* il sangue e *con* il sangue. Su Pjetër ricade nuovamente la promessa di un terzo sacrificio: il suo sangue è conteso tra la famiglia di Anisa ed Afredita e la stessa famiglia di Pjetër per l'omicidio di Leonora. Così vuole la regola. Una regola che ha tradito e che allo stesso tempo è stata tradita, ma che non smette di esigere vendetta.

Il discorso sul *Kanun* possiede il potere di disvelare ed evidenziare come l'interpretazione del testo da parte dei capifamiglia, i quali dopo la trascrizione e la proibizione delle Assemblee diventano gli unici detentori di questo discorso, altro non sia che un adattamento, un emendamento che serve a normalizzare nel tentativo di eliminare le contraddizioni e produrre un'*Aufhebung*. L'ordine del discorso del *Kanun* riprende quindi le teorie foucaultiane. I saperi e le discipline che intervengono nel caso di Pjetër - psichiatrico, giudiziario, kanunale - determinano obblighi e divieti, ragioni e follie, distinguendo il vero dal falso, il giusto dallo sbagliato. È nell'interpretazione dell'avvenimento che questi poteri si scontrano ed è attraverso questa dinamica interpretativa che il caso qui presentato deve essere letto. Ogni locutore conduce la propria battaglia, ed è proprio la violenza di questa singolare lotta che vuole essere evidenziata in questo capitolo. Senza dubbio la diagnosi di Pjetër addolcisce (forse) la sua pena. Le norme - prima kanunali, successivamente psichiatriche-giuridiche e infine nuovamente attraverso il *Kanun* - si appropriano del destino di Pjetër. La violenza si è spostata dal potere al sapere. Foucault lettore di Nietzsche scrive:

“Si avrebbe torto a credere, seguendo lo schema tradizionale, che la guerra [...] finisce per rinunciare alla violenza accettando di autosopprimersi nelle leggi della pace civile. Il desiderio di pace, la dolcezza del compromesso, l'accettazione tacita della legge, lungi dal rappresentare la grande conversione morale [...] non sono altro che il risultato, in verità perverso, di tale conversione.”⁷⁰

L'interpretazione diviene allora l'impadronirsi con la violenza di un sistema di regole.

Pjetër ha tentato di ribellarsi alla regola, denunciando l'ingiustizia della Legge del Padre, della condanna di Kristian e colpendo il sistema kanunale all'interno di un omicidio che uccide lo stesso sangue e che quindi sovverte il Canone. Il gesto di Kristian è ingiusto così come è ingiusto quello di Dio nei confronti di Caino.

Quando Caino porta i suoi sacrifici a Dio, il Signore li rifiuta così come il primo sacrificio di Pjetër - quello di divenire alfiere e capro espiatorio del sistema familiare - non risulta sufficiente. Questi

⁶⁹ Ricordiamo che in una precedente occasione Pjetër aveva dichiarato di sapere cosa fosse il *Kanun*, ma di non conoscerne le regole.

⁷⁰ Foucault, M. (1984), *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Tr. It. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino, 2001. Pag. 145

gesti, darebbero a Caino e a Pjetër qualche giustificazione, se non proprio in merito agli omicidi, almeno alla rabbia da loro provata per il rifiuto. Resterebbe infatti inspiegabile il perché chi si presume giusto e buon protettore della propria famiglia e dei propri figli avrebbe commesso un atto così ingiusto. Un pensiero simile ci porterebbe a pensare ad un Dio, un fratello, un capofamiglia, un Padre che abbandona, che non protegge, non salva. Come quello invocato da Gesù prima di morire, come quello sperimentato nei campi di concentramento nazisti.

Invero, come evidenziato da Primo Levi, questi universi fanno di ogni uomo un Caino, costretto dall'ambiente e dal contesto a ripetere ordinariamente il suo gesto allo scopo di sopravvivere. Ogni essere umano allora, non solo il folle, lo schizofrenico paranoide, il mostro o il criminale, può avere, un giorno o l'altro, *“la funesta tentazione di considerare l'uomo diverso da sé, l'Altro, come un nemico potenziale.”*⁷¹

Ovviamente le interpretazioni tradizionali ed i saperi psichiatrici cercano una giustificazione diversa, tentando di falsificare l'ipotesi che ognuno di noi possa, all'interno di un determinato contesto e di una determinata situazione, essere Caino, trovando spiegazioni che rendano la situazione accettabile: noi non possiamo essere così. Si aprono in questo modo i discorsi sull'interpretazione della violenza di Caino inerenti alla sua possessione demoniaca e sulla violenza di Pjetër inerente alla sua follia.

Le loro storie sono all'origine di un'interpretazione che salva gli altri, i non-Caino, i non-Pjetër. Questa ermeneutica vuole che il gesto omicida venga giustificato attraverso la costruzione sociale della realtà interna dell'assassino. L'omicida è abitato dal male o è malato.

Sia Caino che Pjetër non accettano che il mondo vada così come si crede debba andare e quando osservano che la realtà che si costituisce intorno a loro li condanna a subire l'ingiustizia, allora violano, compiono l'unico gesto che rimane loro per ripristinare la propria normalità: l'annientamento dell'Altro. Per entrambi muore il principio di speranza e di fronte a questo fatto si sviluppa la devastante necessità di annientamento, volta alla ricostruzione di una normalità altrimenti perduta definitivamente. La violenza diviene quindi fondativa di una normalità che si basa sulla sua negazione.

Ciò che differenzia invece Caino da Pjetër è che con il primo si inaugura una retorica della violenza che si innesta quasi esclusivamente sull'individuazione di un'ingiustizia subita personalmente, mentre nel nostro caso clinico l'ingiustizia si sviluppa in una dinamica relazionale che include non solo Pjetër, ma l'intero sistema familiare con le sue regole. In questo Pjetër è forse più vicino a Rivière il quale uccide per amore del Padre e per essere allo stesso tempo da lui maledetto, mentre Pjetër

⁷¹ Nezri-Dofour, S. (2002), *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*. Giuntina, Firenze. Pag. 64

uccide contro la norma che reggeva il sistema familiare ormai in disequilibrio. Il gesto, l'omicidio, diventa un dovere in quanto necessario a ripristinare l'ordine.

La violenza nel caso di Pjetër e di Rivière si fonda su un discorso basato sul disordine e sul caos, ricco di punti di biforcazione all'interno di un paesaggio epigenetico scosso da profonde crisi, corrispondenti ad eventi interni alla configurazione del racconto delittuoso. Il discorso *di* Pjetër, così come quello di Pierre, trovano allora una loro coerenza interna nel momento in cui vengono ascoltati e liberati dal silenzio imposto dai saperi, nel momento in cui si ripristina la soggettività e il diritto di essere autori prima che folli, nel momento in cui viene chiesto a Pjetër di parlare dell'Apocalisse.

6. Artemide

*“Concedimi, padre, di rimanere
vergine sempre e avere molti nomi,
perché Febo con me non venga a gara.
Concedimi archi e frecce; suvvia, padre,
non ti chiedo di darmi una faretra
né un grande arco. Per me i Ciclopì subito
fabbricheranno frecce, per me un arco
dalla forma ricurva. Ma ti chiedo
di portare la luce e di indossare
una tunica corta sul ginocchio
col bordo all'orlo, per andare a caccia
di animali selvatici. Concedimi
sessanta danzatrici oceanine
tutte di nove anni, tutte ancora
bambine che non portano cintura.
Al mio servizio dammi venti ninfe
del fiume Amnìso, che dei miei calzari
e dei cani veloci abbiano cura,
come si deve, quando non colpisco
linci né cervi. Dammi tutti i monti,
ma una città riservami qualunque,
quella che vuoi: discende raramente
Artemide in città. La mia dimora
sarà sui monti e le città degli uomini
frequenterò soltanto, quando, morse
dagli acuti dolori del travaglio,
in aiuto mi chiamino le donne.”*

CALLIMACO – INNO DI ARTEMIDE

“– Il treno, signor Cavaliere.

– Il treno? Che treno?

– Ha fischiato.

– *Ma che diavolo dici?*

– *Stanotte, signor Cavaliere. Ha fischiato. L'ho sentito fischiare...*”

LUIGI PIRANDELLO – IL TRENO HA FISCHIATO – NOVELLE PER UN ANNO

Il motivo della scelta del nome di questo secondo caso clinico è da ricercarsi nel mito della dea vergine Artemide. La dea greca, anche se difficile da incontrare e imperscrutabile, riecheggia nelle menti di eroi e poeti quale donna eroica ed affascinante. Quello di Artemide non è sicuramente un fascino volgare, ma non per questo si può dire che la dea, cacciatrice e vergine, sia priva di una bellezza carnale che attira e seduce chi desidera avvicinarsi a lei e contemplarne la bellezza.

Artemide dea della caccia, della natura incolta e selvaggia, sorella di Apollo, è forse la più misteriosa delle dee vergini. Nell'*Inno di Artemide* il poeta Callimaco la descrive seduta sulle ginocchia del padre Zeus che la accarezza e promette di darle tutto ciò che desidera. Artemide bambina sceglie le frecce e l'arco, che simboleggiano precisione puntuale, ragione discorsiva, ma anche e soprattutto distanza. Non l'abbraccio, ma la luce riflessiva della mente, il distacco contemplativo e la libertà. Non l'anima, ma lo spirito.

Artemide chiede poi al padre di vivere libera, signora dei boschi e delle montagne selvagge. Regina di uno spazio non coltivato, opposto a quello della *pólis*, la dea consacra sé stessa, mantenendosi vergine, libera da relazioni coniugali e rapporti obbligati. Zeus le concede tutto questo e le dona la libertà di poter scegliere a suo modo.

Artemide assorbe la luce lunare nella quale i particolari si fanno indistinti, misteriosi, quasi provenissero da una visione dell'altrove, da uno spazio onirico lontano. La dea favorisce lo sguardo interiore, rimane sempre inconsapevolmente consustanziale alla natura, nonché alla percezione onirica, quasi libera dal peso delle cose fisiche e terrestri. Forse per questo le venne affidato il ruolo di educatrice di giovani fanciulle. È affidata alla sua tutela quella fase della vita che per breve tempo riesce a sorvolare sul peso e sugli inconvenienti che la crescita e il raggiungimento dell'età adulta impongono agli esseri umani. Certamente non è semplice incontrare sul proprio sentiero Artemide. La dea non risparmia chi osa inoltrarsi nel suo territorio senza prima averne il consenso, soprattutto colui che vorrebbe definire l'essenza di questo spazio così umano e naturale, ma allo stesso tempo virginale, puro e primario, volendo spiarne le cause e in un certo senso appropriarsene.

Artemide è una giovane donna albanese di 30 anni. Si presenta in terapia, in studio privato, per alcune problematiche relative a disturbi d'ansia. Durante il primo incontro racconta di soffrire di forti attacchi di panico, identificando situazioni particolari in cui ciò accade. L'ansia diventa particolarmente insopportabile nelle giornate di esami universitari e tutte le volte in cui un ragazzo la

invita ad uscire. Artemide vive la propria bellezza come criticità: proprio a causa di questa numerosi uomini la corteggiano ponendo la donna in una continua situazione di malessere e agitazione. Un'ansia paralizzante che le ha impedito fino ad ora di accettare qualsiasi invito e qualunque *avance*.

Anche la famiglia di Artemide proviene dal nord dell'Albania, ma al contrario di quella di Pjetër, è una delle famiglie più ricche del luogo: il *fis* di Artemide vanta uomini illustri e ad oggi il cognome che porta suggerisce rispetto e onorabilità in tutto il nord del Paese d'origine.

La storia di Artemide ha alcuni tratti in comune con quella di Pjetër soprattutto per quanto riguarda il contesto e i miti familiari che in questo caso appaiono paradossalmente più evidenti. Artemide è la prima di tre fratelli e giunge in Italia nel 2000 con tutta la sua famiglia. I ricordi dei primi anni nel nostro Paese sono per la donna dei momenti ricchi di sofferenza: l'Italia è molto differente dalle sue aspettative. Sentimenti di esclusione e solitudine sono impressi nella mente di Artemide già a partire dall'esperienza scolastica: in Albania era una studentessa brillante, tanto da essersi meritata un posto nell'albo dei migliori studenti dell'istituto; in Italia i bambini in classe la escludono, Artemide non comprende facilmente la lingua e il cognome che porta diventa troppo spesso ingombrante, strano, appartenente ad un Paese straniero oggetto di discussione politica e sociale. Artemide diventa il bersaglio di angherie e prese in giro da parte dei compagni di classe, i risultati scolastici peggiorano di mese in mese, i genitori vengono convocati più volte dagli insegnanti ed infine la famiglia decide di ritirare la figlia da scuola per iscriverla l'anno successivo ad una scuola privata. Per Artemide questo è un ricordo umiliante: è la prima volta che sperimenta il senso di fallimento e il pensiero di aver deluso la propria famiglia.

Negli anni successivi la situazione economica e sociale della famiglia si stabilizza: il padre ed il fratello lavorano nell'azienda del cugino di Artemide il quale ha fondato un'importante impresa di servizi nel nord Italia. Anche Artemide lavora per alcuni anni nella stessa azienda, ma lascia il lavoro per poter concludere al meglio gli studi universitari e laurearsi con il massimo dei voti presso la facoltà di giurisprudenza. La famiglia di Artemide spera che conclusa l'università anche l'ansia venga meno, ma ciò non si verifica e tutti intorno a lei esprimono preoccupazione per la situazione, in particolar modo per il fatto che all'età di 30 anni non abbia ancora scelto marito e per il netto rifiuto della donna di parlare la lingua del Paese d'origine, l'albanese.

Artemide e la sua famiglia sono ferventi cattolici praticanti. Frequentano una parrocchia particolarmente conservatrice nella città di residenza dove il parroco, interpellato dalla famiglia sul problema di Artemide, la dichiara posseduta dal demonio e tenta per mesi di liberarla dalla possessione con pratiche ed esorcismi senza successo che non fanno altro che incrementare il senso di inadeguatezza ed angoscia della donna. Artemide inizia a chiedere cosa la renda diversa dalle sue coetanee, cosa dentro di lei le impedisce di avere relazioni amorose, quale forza la costringa ad una

vita in cui è precluso non solo l'amore ma anche qualsiasi sentimento o trasporto verso il mondo maschile che non sia la paura, il sospetto e l'angoscia.

Dopo alcune sedute viene proposto ad Artemide l'utilizzo del TAT con la stessa modalità di somministrazione precedentemente esposta. Vengono quindi scelte 20 tavole, questa volta quelle che riportano la lettera F (*female*) e chiesto alla donna di raccontare una storia che caratterizzi i personaggi rappresentati in ciascuna tavola, esplicitandone emozioni, sentimenti e pensieri ed evidenziando inoltre cosa sia accaduto precedentemente e come si concluderà la vicenda.

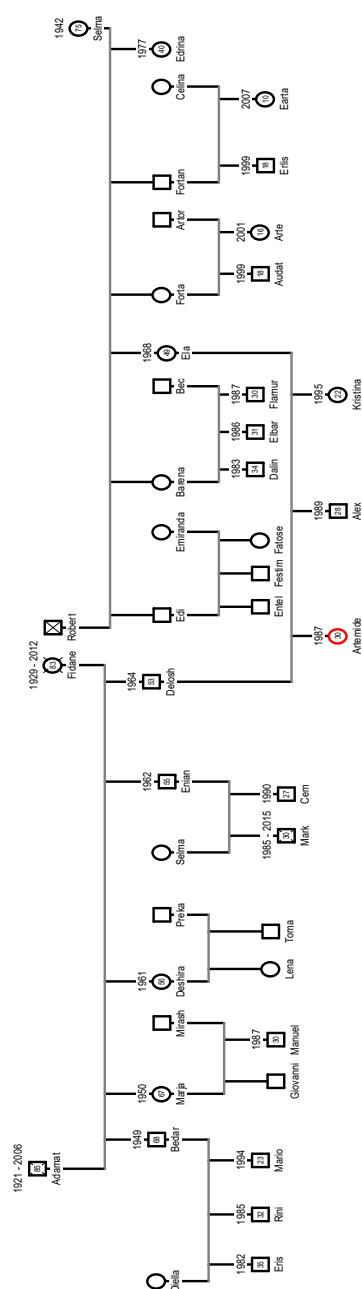


Figura 29: genogramma di Artemide

Ciò che più colpisce dei racconti di Artemide sono due forti contrapposizioni conflittuali: da un lato il senso di rispetto delle norme, dall'altro la loro violazione; da un lato il senso del tradimento e dall'altro il principio di speranza. Le donne sono coloro che nei racconti si ribellano, superano prove e alle fine si liberano da un passato di sofferenza e costrizione. Altre invece sono donne dai *facili costumi*, prostitute, frivole, poco attente al prossimo e pagheranno con gravi conseguenze le loro azioni disdicevoli. Gli uomini sono invece malvagi, gretti, spietati, violenti, capaci di ogni atrocità sia verso le donne che verso altri uomini. Mentre alle donne è concessa la redenzione e la salvezza dopo il pentimento, per gli uomini questa via non è percorribile: di natura crudeli, non riconoscono neppure i loro sbagli e continueranno a disseminare il terrore ovunque il destino li porti.

Grazie al TAT si apre con Artemide un discorso terapeutico che abbraccia più aspetti della sua vita, anzi inizia molto prima che lei nascesse.

Al fine di poter meglio comprendere le relazioni familiari presenti nella famiglia di Artemide e le rispettive tematiche che si affronteranno nel presente capitolo sopra è riportato il genogramma della donna.

6.1 Collettività e singolarità

La comprensione del caso di Artemide non può aver luogo se non all'interno di un'analisi della singolarità in cui sia compreso il contesto culturale, etnico e storico.

Come abbiamo più volte sottolineato il tentativo di definizione univoca della violenza ascrivendola ai concetti di forza, aggressività individuale o potere, non può che portare, se presi singolarmente e come categorie concettuali assolute, a risultati approssimativi e insufficienti. Partendo da questa osservazione, non abbiamo altra opzione che pensare a nuovi concetti che consentano, mutuando Deleuze, l'emergere di nuove *linee di derivazione*. Attraverso questo tipo di pensiero il caso clinico analizzato non risulta più un enigma da risolvere o correggere; la realtà osservata non risulta più deficitaria, ma densamente popolata da eventi e singolarità molteplici.

Tracciando in questo modo una particolare geografia del pensare, rinnovando un incantesimo di unicità e irripetibilità in cui trova condensazione più o meno temporanea l'elemento costitutivamente plurale del pensiero, si potrà introdurre il *divenire* come processo di moltiplicazione delle singolarità e di singolarizzazione del molteplice: “*Tutto il pensiero è qui un divenire, un doppio divenire, invece di essere l'attributo di un soggetto e la rappresentazione di un tutto*⁴⁰¹”. Le categorizzazioni inevitabilmente producono semplificazioni: se, da un lato, ci aiutano a ordinare, strutturare e creare

⁴⁰¹ Deleuze, G., Guattari, F. (1980), *Mille plateaux*, Tr. It. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Castelvechi Editore, 2010. Pag. 555

efficienti gerarchizzazioni più o meno controllabili e facilmente replicabili, dall'altro rischiano di produrre determinismi monolitici nel caso in cui ci si dimentichi di renderli permeabili.

Affrontare un caso clinico significa interrogarsi sui contesti, sulle lingue, sulle particolarità, sui pregiudizi e sulle premesse di entrambi i partecipanti all'incontro terapeutico: tutti questi discorsi sono interconnessi all'interno dell'individuo in una dimensione che non può che essere singolare.

Di particolare interesse sembra essere inoltre la *lingua madre* di Artemide, una lingua rifiutata dalla donna, odiata, sentita come minacciosa, violenta. Il concetto di lingua madre va ben oltre il livello linguistico performativo, riflettendo altresì un'esperienza originaria. La lingua madre di Artemide comprende le sue origini remote, oltre le generazioni che hanno immediatamente preceduto la donna, depositata nella storia dei secoli, oltre al modello trigerazionale della memoria consapevole. La lingua madre porta ad accedere a due registri differenti: l'immaginario, da un lato, e la narrazione storica dall'altro. All'interno delle lingue madri troviamo mondi possibili, spesso inaccessibili, ma anche realtà storiche che si conoscono, che portano con sé il dovere di essere ricordate per le generazioni future. Vediamone alcune.

Dopo la Prima Guerra Mondiale, la situazione politica e sociale albanese risultava molto critica: il potere dei centri governativi era talmente debole ed insufficiente che l'autoamministrazione delle singole comunità autonome sembrava essere l'unico sistema in grado di funzionare. In questo periodo, nel nord dell'Albania la legge adottata dai differenti gruppi etnici albanesi era, come precedentemente evidenziato, il Kanun.

Durante il periodo comunista - dal 1944 al 1990 - viene scoraggiato con la forza l'utilizzo del Kanun. In particolar modo Enver Hoxha, primo segretario del Partito al lavoro albanese (APL) e fondatore della PSR, proibisce esplicitamente le leggi kanunali: chiunque venisse scoperto praticare le vecchie abitudini tradizionali poteva essere condannato a morte, mentre le famiglie fedeli all'antico codice venivano deportate in aree isolate dei Monti Prokletije⁴⁰². Sono anni in cui viene professata l'obbedienza totale allo Stato, garantita attraverso il controllo sociale, il terrore e la coercizione: in Albania nasce uno dei più violenti sistemi totalitari. Tutte le religioni vengono rigorosamente vietate e viene creato un corpo di polizia speciale, la Sigurimi, in grado di dominare ogni aspetto della vita e reprimere violentemente qualsiasi iniziativa sociale e individuale. Le terre delle famiglie più importanti vengono confiscate e diventano proprietà dello Stato: la famiglia di Artemide perde, oltre ai terreni, anche tutti i diritti e gli onori che precedentemente possedeva. La casa di famiglia viene

⁴⁰² Jolis, B. (1997), *Honour killing makes a comeback*, Albanian Life, Spring. Pag. 30. Consultabile all'indirizzo web: http://www.gendercide.org/case_honour.html

smembrata e il governo affida i locali ad alcune famiglie fedeli al regime che condivideranno l'abitazione con la famiglia di Artemide e coltiveranno le terre precedentemente tramandate per generazioni.

Nella Tavola 17 GF si intrecciano il senso dell'ingiustizia, il rispetto delle regole, la libertà e il principio di speranza:

A: mi viene in mente come se ci fosse stata:: l'Apocalisse:: non lo so!

T: hm!

A: e adesso:: come se: s-solo lei ce l'ave- questo suo:: situazione: si stesse calmando e ci fosse una nuova era!

T: un post-apocalisse?

A: sì! però qua vedo:: mi viene in mente quando era tipo:: i servi:: col padrone:: che devono rispettare le *regole*:: le *leggi*: anche se sono *ingiuste* le *devono rispettare*:: però come se le cose stessero per cambiare, cioè è vero sono i:: servi obbedienti:: mi viene in mente quella storia del comunismo::però: come se questa cosa stesse per cambiare! cioè durerà poco questa situazione di essere sottomessi:: dell'*ingiustizia*:: delle *regole*::

T: cosa ne stanno pensando? stanno facendo?

A: stanno trasportando: questi:: sacchi, sassi, anche le persone, che per adesso non possono:: non possono reagire: ma non so come uno si salverà, cioè:: saranno liberi.

T: hm!

A: ce la faranno a:: a far valere la loro giustizia:: cioè la loro indipendenza, la loro:: i loro diritti! cioè sembra che ci sia un cambiamento:: tutta una sorta, una:: tutto un insieme di cose che cambierà:: come se tutto fosse: un po':: collegato:: anche gli uomini qua: sembra come se stesse uscendo da un calvario: da:: però che si sta riprendendo, cioè comunque:: come se l'aspettasse un futuro radioso, poi:: dovranno aspettare ancora:: non sarà così semplice!

T: chi è più libero?

A: tra di loro? lei! Lei! Sicuramente lei! Lei è una donna:: cioè d'animo, mi sembra più:: come se: non si fosse fatta influenzare:: dalle falsità:: lei già sapeva che tutto doveva cambiare! Come:: proprio l'animo fosse libero=

T: hm!

A: cioè come la sua:: i suoi valori, la sua dignità non si fosse:: non la avesse fatta *calpestare*:: perché il più libero: fisicamente: è lui!

T: hm!

A: perché sembra quello che comanda, che:: dice: tu fai quello, tu fai questo:: che usa le leggi ingiuste! però a me tra tutti: mi sembra lei! cioè fisicamente lui, perché sembra che non prenda ordini da nessuno. anzi, penso sia quello:: che dia gli ordini:: invece lei mi sembra più:: pura d'animo:: quella più:: che non si è fatta contagiare:: finge di stare agli ordini:: ma invece no!

T: c'è un rapporto:: tra la donna: e gli uomini:: si conoscono::

A: sì! che hanno lo stesso paese:: del:: cioè:: c'è un legame: un legame: di amicizia:: a me mi viene in mente che lei sta lavando i suoi vestiti:: sta sistemando- cioè sta facendo un po' la casalinga: un tempo: quando li lavavano:: seguendola meglio:: forse: sta guardando:: cioè: appoggiata, guarda sotto: il ponte e pensa tutto quello che ha passato=

Anche in questo racconto l'acqua sembra avere un ruolo purificatore: l'acqua lava lo sporco dagli abiti ed il passato scorre nel fiume, sotto i piedi della donna che osserva le nefandezze che vi hanno

preso luogo. L'acqua purifica come nel battesimo, attraverso l'acqua si rinasce e attraverso l'acqua si viene perdonati:

T: Mi colpiva la metafora del fiume:: del passato che scorre:: un po' come lavare: i vestiti in realtà, insomma!

A: sì!

T: sta cercando:: di::cioè:: lei lava i vestiti che ha addosso e che sono sporchi di qualcosa:: quindi:: lavi via:: qualcosa:: per vestirti di nuovo! un po':: come quello che ha descritto rispetto::

A: sì! È vero:: è lo stesso::

T: all'essere:: libera d'animo, insomma!

A: sì!

T: o guardare:: quello che è stato da un ponte. quello che scorre!

A: sì!

T: insomma! che porta via! l'acqua sembra un po' il simbolo della purezza:: di ciò che purifica:

A: come nel battesimo:: è:: qualcosa che purifica. O quando si entra anche in chiesa:: sempre!

Sulle regole e sul senso di ingiustizia Artemide racconta successivamente:

A.: Ingiustizia:: le regole:: cosa devo dire: è difficile:: il comunismo: io ero troppo piccola, non ricordo quasi nulla degli ultimi anni del comunismo:: non posso dire nulla: ma mio nonno diceva che loro avevano cancellato le tradizioni:: proibivano il Kanun: ma se tu ti opponevi a loro, se dicevi "no, le terre sono mie! Ho lavorato con fatica: i miei padri hanno comprato le terre!" allora tu eri un traditore e la Sigurimi veniva da te e ti prendeva e ti portava via o ti uccideva:: il nonno diceva che erano loro che usavano il Kanun, ma tu non potevi farlo, perché se un uomo era ritenuto un dissidente politico, tutta la famiglia veniva punita:: cioè non solo l'uomo ma tutti venivano portati via e non li si vedeva più:: era successo ai nostri vicini di casa:: lo zio è stato interrogato una volta invece: è stato via tanti giorni:: eravamo tutti preoccupati: gli uomini volevano nascondere i bambini dai vicini perché se fossero venuti a prenderci almeno a noi piccoli non ci trovavano: io ero la bambina più grande, ma non ricordo:: non capivo: ricordo che la mamma piangeva e il nonno mi ha raccontato questa storia=

Nonostante Artemide fosse troppo piccola per ricordare nitidamente, i racconti familiari le tramandano un vissuto di ingiustizia molto comune. L'autore Robert Cavern sottolinea come "[...] *the communists nationalized hakmarrje* [l'onore del sangue e la vendetta], *then, all revenge killings were to be carried out by the Party. Everyone owed them blood.*"⁴⁰³ "

La Sigurimi ha avuto un enorme impatto sulla vita quotidiana degli albanesi. Lo U.S. Federal Research Service ha stimato che almeno un terzo della popolazione albanese sia stato almeno una

⁴⁰³ Carver, R. (1999), *The Accursed Mountains*, Flamingo, London. Pag. 305.

volta interrogato dalla Sigurimi ed inviato ad un campo per i lavori forzati⁴⁰⁴. L'estrema violenza delle strategie di controllo della polizia e del regime ha lasciato profondi segni sul popolo albanese nonostante la dissoluzione formale della Surimi con il crollo del regime comunista nel luglio del 1991.

I miglioramenti in ambito educativo ed economico, apportati dal governo di Hohxa, furono oscurati dall'eredità della repressione, da molteplici problemi politici-sociali, dall'impossibilità di alcun sviluppo culturale e dal blocco degli scambi con i Paesi occidentali.

Nonostante i quarantacinque anni di comunismo abbiano causato una sorta *amnesia di massa* in alcune parti della popolazione, i dati statistici mostrano che le antiche tradizioni rimangono le basi della cultura albanese sopravvivendo alla tentata soppressione del regime⁴⁰⁵. Anche se alcuni elementi originali sono stati degradati a livello di un mero riflesso di autodifesa, il *Kanun* era ed è ad oggi considerato “*an expression and reflection of the Albanian character, a character which embodies an uncompromising morality based on justice, honour and respect for oneself and others.*”⁴⁰⁶ Dopo il crollo del regime comunista si apre la fase più cruenta dell'utilizzo del *Kanun*: il riferimento al codice viene esacerbato, le leggi esagerate e l'interpretazione modificata a seconda delle situazioni rendendone l'applicazione ancora più violenta dell'originale.

In assenza di un sistema normativo alternativo e al fine di evitare che si diffondesse l'anarchia, la soluzione più immediata sembrava il ripristino delle vecchie tradizioni kanunali all'interno di un contesto in cui la moralità risentiva del senso di ingiustizia lasciato dal regime comunista⁴⁰⁷.

In Albania, in Kosovo e più in generale nei territori dei Balcani sembra che la maggior parte della popolazione conosca il contenuto del codice tradizionale, tuttavia probabilmente solo pochi hanno

⁴⁰⁴ O'Donnell, J. (1995), *Albania's Sigurimi. The Ultimate Agents of Social Control*, Problems of post-communism, vol. 42. Pag. 6. Minnesota Lawyers International Human Rights Committee (1992) *Trimming the cat's claws: the politics of impunity in Albania*. Minneapolis, Minnesota, marzo. Pag. VIII.

⁴⁰⁵ Numerose ricerche statistiche indicano che il *Kanun* è ad oggi uno dei sistemi normativi più importanti in Albania. Un recente studio dell'Independent Social Studies Center - Eureka - ha evidenziato che oltre il 50% degli adolescenti intervistati dichiara di rispettare le regole del *Kanun* e che sarebbe disposto a vendicarsi in nome delle leggi kanunali. Secondo la stampa albanese, nel 2005 erano 600 le famiglie e 2.000 i bambini che vivevano in esilio o nascosti per evitare le faide di sangue. Il National Reconciliation Committee ha stimato che “*1.370 families were self-imprisoned at home and that 711 children were prevented from attending school due to fear of revenge.*” Una ONG albanese, la MJAFI!, ha stimato che le vendette di sangue sono dinamiche che oggi coinvolgono più di 7.000 albanesi nel nord del Paese. Secondo il Ministero dell'Ordine Pubblico albanese, almeno 14 persone sono state uccise nel 2003 a causa di queste faide. Sempre nel 2003 il deputato Neritan Ceka ha dichiarato che “*around 10 000 people would have to undergo the misdeeds of the Kanun.*” In una relazione precedente, del 2002, la Gendercide Watch ha rilevato che “*from 1992 to 1996, press reports in Tirana spoke of more than 5,000 murders linked to vendettas in the past four years.*” Confrontando i tassi di omicidio nei Balcani, la missione delle Nazioni Unite in Kosovo ha riferito che nel 2002 l'Albania ha i valori più alti rispetto ai paesi limitrofi: circa 12,2 omicidi per 100.000 abitanti (470-480 decessi). Un'indagine condotta dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Tirana (marzo 2000) ha sottolineato che “*210.000 Albanians, or 6% of the total population, are 'affected' by blood feuds, including about 1.250 people locked in their houses for fear of being killed.*”

⁴⁰⁶ Neza, A. (1997), *Albania*, Albin Publishing House, Tirana. Pag. 108

⁴⁰⁷ Waldmann, P. (2001), *Revenge without rules: on the renaissance of anarchaic motif of violence*, Studies in conflict and terrorism, vol. 24. Pag. 435-450.

effettivamente letto il Kanun⁴⁰⁸. Questo può essere probabilmente spiegato dal fatto che, durante il regime comunista, le versioni scritte del Kanun furono messe al bando, mentre poterono sopravvivere le tradizioni trasmesse per via orale. Le leggi trasmesse oralmente venivano in questo modo modificate, interpretate e sono giunte fino a noi in una versione differente dall'originale, arricchite dalle voci che ne hanno fatto uso e dagli strascichi del risentimento del periodo dittatoriale.

Può essere interessante notare che proprio l'esacerbata morale kanunale post-dittatoriale e la morale promossa dal regime comunista sembravano farsi da specchio, quasi come se la seconda avesse informato, modificato e contagiato in parte la prima. Entrambe, ad esempio, si basavano su di una rigorosa solidarietà interna ed una feroce avversione e sospetto verso l'esterno. Diventano stranieri non solo gli abitanti di un altro territorio, ma anche tutti coloro che non fanno parte del proprio *fis*, compresi i concittadini e i vicini di casa⁴⁰⁹.

Le ulteriori riflessioni di Artemide rispetto al senso di ingiustizia e al tema del tradimento rilevato nel TAT riportano alla luce una storia d'infanzia:

A.: Sul *tradimento* poi mi viene in mente un storia:: anche qui ero molto piccola: mh: forse 9 o 10 anni::: c'avevano rubato un maiale e io il giorno dopo andavo in gita::: il maiale era sparito insomma e lo zio e il papà pensavano fossero stati i nostri vicini=

T.: mh=

A.: lo zio venne da me e mi disse: "Tu sei in classe con la loro figlia piccola. Domani vai in gita e guarda cosa porta per pranzo!": loro volevano vedere se portava un pezzo del maiale nostro:: cioè se portava un pezzo di maiale giovane: perché loro erano:: erano più poveri e non si potevano permettere un maiale: quindi voleva dire che era il *nostro*!

T.: Così chiesero a lei di *controllare*:: di fare da spia?

A.: *Controllare* sì! Una spia come la Sigurimi::: Ida era mia amica::: ma io andai a scuola::: e al momento del pranzo in gita mi sono seduta vicino a lei e le dissi: "Buooooo il tuo panino! Facciamo a cambio? Io ho un panino con:::" non mi ricordo con cosa era:: lei mi diede il suo panino e il mio=

T.: mh=

A.: Ida divorava il mio panino e io::: io: piangevo::: ((piange)) lei:: scusi::: non so perché::: piango:: non ne ho parlato::: non ho raccontato a nessuno questo:: lei:: lei mi disse: "Ma perché piangi? Non ti piace più il mio panino? Me l'ha fatto la mamma! È buono! Se vuoi ti lascio il tuo che ho ancora qui!": e: io:: io:: le ho detto che non stavo bene e che mangiavo dopo il suo:: che: che: sicuramente era buonissimo=

T.: mh mh.

A.: Ho portato il panino a casa e mio zio:: mio papà:: loro guardavo la *carne*:: e: e non so come: hanno capito che era fresca:: era di un maiale giovane:: e che era il nostro quindi (...)

T.: Cosa hanno fatto?

⁴⁰⁸ Arsovska, J. (2006), *Understanding a 'Culture of Violence and Crime': the Kanun of Lek Dukagjini and the Rise of the Albanian Sexual-Slavery Rackets*, European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice, vol. 14, no. 2. Pag. 161–184.

⁴⁰⁹ Ivi. Pag. 440

A.: Sono usciti:: sono andati da loro:: coi fucili:: e:: e: non lo so (...) il giorno dopo sono partiti:: hanno lasciato la nostra città:: non ho più visto Ida=

T.: Cosa ti ha raccontato il papà?

A.: Nulla! Loro dicevano che li avevano *traditi*:: affrontati:: non puoi fare una cosa così ai XXXX dicevano:: ora c'era la proprietà privata:: il Kanun diceva cosa fare:: ma l'unica *traditrice* ero io! Io avevo *tradito* Ida:: Ida: era mia amica:: non era giusto:: Io sono la *traditrice*=

E più avanti nella conversazione:

A.: Tutto il popolo albanese è stato *tradito*! *Siamo stati traditi* due: due volte! Dal comunismo e dalla democrazia! La *menzogna della democrazia*:: dovevamo sentirci liberati:: tutta una grande menzogna! che democrazia permette ai cittadini di fare *questo* per un maiale?

Waldmann spiega chiaramente che l'eredità del regime comunista e il vuoto di potere nei primi anni della democrazia causarono l'acuirsi dell'odio e del sospetto reciproco, l'utilizzo dei classici metodi di giustizia personale e l'intensificarsi della logica relazionale amico/nemico, alleato/avversario; atteggiamenti sostenuti da un riferimento kanunale non più corrispondente all'originale, ma al servizio della situazione contestuale ⁴¹⁰.

Schwander-Sievers sostiene inoltre che le leggi kanunali vengono applicate non più solo ai tradizionali *beni protetti* dal Kanun - come l'onore, il rispetto dell'ospite o il diritto di sangue dei membri del *fis* - ma comprendono anche tutti quei beni materiali posseduti dalla famiglia e le attività da essa praticate, incluse quelle di natura illegale⁴¹¹. Si creano in questo modo situazioni paradossali all'interno delle quali i traffici illeciti vengono giustificati dal *Kanun*, esagerandone le regole in un sistema psicotico, radicalizzato e fuori controllo. Ne sono esempio i traffici riguardanti lo sfruttamento della prostituzione giustificati dai criminali albanesi attraverso un'autointerpretazione del Kanun che decreta il valore della donna pari a metà di quello dell'uomo⁴¹². Inoltre, Amnesty International oggi stima che una donna su tre in Albania sia stata maltrattata, picchiata o sottoposta ad altre violenze fisiche all'interno della propria famiglia. In un rapporto dell'aprile 2006 viene riscontrato che gli abusi sulle donne siano spesso condonati dalla comunità più ampia ed in Albania

⁴¹⁰ Ivi. Pag. 445

⁴¹¹ Schwandner-Sievers, S. (1998), *Wer besitzt die Lizenz zum Töten in Albanien?* in *Anthropologir der Gewalt. Chancen und Grenzen der sozialwissenschaftlichen Forschung*, Berlin. Pag. 71–88.

⁴¹² Arsovska, J. (2006), *Gender-based subordination and trafficking of women in ethnic based context. The upward revaluation of the Kanun morality*, Journal on moving communities, vol. 6, n. 1. Pag. 3–19; Giammarinaro, G. M. (2003), *Opinion and Commentary on the Legal Provisions on Trafficking in Human Beings Applicable in Albania*, LARA Project, Criminal Law Reform Against Trafficking in Human Beings, marzo 2003. Consultabile presso il sito del Consiglio Europeo.

tali dinamiche siano in parte tollerate, per motivi di tradizione, anche dai più alti livelli del governo, della polizia e della magistratura⁴¹³.

Troviamo un altro esempio direttamente nei racconti di Artemide. Nella tavola 13 MF, Artemide racconta due storie: la prima riguarda una violenza sessuale, mentre il secondo racconto parla di un incesto.

A: hm! come se lui:: avesse fatto una sorta di violenza sessuale: qualcosa di simile, comunque: oppure non è la violenza sessuale: però è una cosa, comunque:: che non deve: qualcosa: che non dovev- come avessero avuto un rapporto sessuale::: adesso non so se era:: fosse lei compiacente o meno: però lui si è pentito! cioè o hanno una specie di incesto:: o qualcosa che::: lui si vergogna e capisce dopo, quello che ha fatto. Non riesce neanche a::: cioè neanche a pensare::: quello che è successo, neanche a vedere l'immagine::: accettare quello che è successo. invece lei sembra quasi come se:: hm:: non capisco::: non capisco se è compiaciuta: o tipo arresa::: della serie::: e sconvolta=

T: Mh. Le sensazioni della donna dipendono da se il rapporto è consenziente o meno? o::: da qualcos'altro?

A: no::: più che consenziente mi sembra::: che era::: proibito=

T: ok!

A: (.) cioè come se i due non dovevano farlo. Cioè all'inizio mi ha dato l'immagine di una che non era consenziente: adesso guardandola meglio: non è il problema consenziente o meno::: ma che non dovevano farlo.

T: mhh non dovevano farlo::: perché?

A: ho una immagine di un incesto::: non solo da quell'immagine::: è come se fosse così travolgente: quello che è successo::: che lei::: lui, lui: lei non so::: non vuole neanche pensarci, non vuole neanche::: ciò vorrebbe cancellarlo proprio:

T: cosa farà? uscirà e fa-farà finta che non è successo::: non si vedranno mai più::: o:::

A: si-si vedranno! però dimenticheranno tutto, come se non fosse mai successo. anche la donna::: nel letto:::

T: della stessa opinione? Cosa provano?

A: lui sembra, no::: lui- tutti e due sembrano pentiti: ma non per quello che hanno fatto::: per quello che accadrà::: però lui se-sembra che adesso sia consapevole: lei sembra che lo fosse già prima.

T: hm, e lei era consapevole ma::: la cosa è stata::: così travolgente che::: hanno avuto lo stesso questo-questo rapporto? o era consapevole e voleva questo rapporto?

A: sembra che non si sia::: sia fatta trascinare da lui. no! non voleva::: come se un po' lo avesse subito ma non è perché: è una violenza sessuale::: come se lui l'avesse manipolata, convinta:::

T: L'uomo è una persona negativa?

P: no! è una persona vicino a lei. non è una persona::: è una persona che::: è caduta in tentazione, diciamo. non è una persona cattiva: una persona molto vicina a lei::: forse sono cugini::: comunque le vuole bene::: e non si capisce il::: disastro che ha fatto=

T: e poi::: come si concluderà la vicenda?

P: faranno finta di niente! Ma accadrà qualcosa::: verranno puniti tanto tempo dopo=

⁴¹³ Amnesty International (2006), *Albania: Violence against women in the family "It's not her shame"*, 19 April 2006. Consultabile in:

[http://web.amnesty.org/library/pdf/EUR110052006ENGLISH/\\$File/EUR1100506.pdf](http://web.amnesty.org/library/pdf/EUR110052006ENGLISH/$File/EUR1100506.pdf)

Che significato assume l'incesto nella storia di Artemide? Di quale punizione parla la donna? La Tavola 13 MF risulta essere una delle tavole più significative a livello terapeutico. Durante la restituzione Artemide racconta:

A: I miei zii sono andati in America=

T: Sono immigrati negli Stati Uniti?

A: Sì:: mio cugino Anton era molto malato:: m-malato di cuore:: e lì c'era una clinica dove potevano operarlo=

T: Quindi sono partiti tutti insieme per l'operazione?

A: No no. Prima solo mio zio e Anton, poi sono andati anche la zia e Mark=

T: Mark è il cugino a cui lei è molto legata, giusto?

A: Sì! Noi abbiamo la stessa età:: eravamo sempre insieme! Lui, io e mio fratello Alex:: Kristina era troppo piccola per giocare con noi:: la nonna mi sgridava sempre:: diceva che ero:: ero un maschiaccio e che dovevo giocare con le bambine ((ride)) io però andavo con loro:: e mi divertivo di più!

T: Capisco=

A: Quando anche Mark e la zia sono partiti:: io:: io ero tristissima: ma lui mi diceva: "Adesso vedrai che vai in Italia e anche per te sarà più bello":: io però ero triste perché non ci potevamo più vedere come prima:: cioè: ero felice che lui rivedeva lo zio e Anton:: che: che l'operazione era andata bene e che andava in America a stare meglio:: ma non per me!

T: Vi siete rivisti? Siete andati in America a trovarli o:: o loro sono venuti qui? Oppure in Albania?

A: No! Per il Visto=

Successivamente Artemide aggiunge:

A: La *punizione*:: io credo: non so:: penso che:: che: io e Mark siamo stati *puniti*::

T: mh::

A: Loro hanno un negozio in America:: a YYYY:: è un negozio di: mh vendono alimentari:: come si dice:: un negozio di alimentari:: e anche lì tra gli albanesi:: si conoscono tutti: c'è una specie di mafia: come quella in Sicilia: tu devi pagare un prezzo ai gruppi:: cioè come si dice:: si dice pizzo?

T: Sì:: pizzo=

A: Una sera vanno da Mark in negozio:: per: per riscuotere il pizzo, ma: ma mio cugino non voleva darglielo e allora loro gli hanno sparato!

T: C'era solo Mark in negozio?

A: No: no c'era anche la zia! Ma le donne non si toccano!

T: Il kanun dice che le donne non si toccano?

A: Sì! Altrimenti erano loro a cadere in disonore:: non noi=

T: Perché disonore Artemide:: cioè chi e per cosa ha fatto qualcosa di disonorevole? Scusi:: io non conosco bene il Kanun=

A: Per la besa:: i criminali erano ospiti:: Mark li aveva offesi per i soldi:: cioè ((piange)) mi vergogno a raccontare queste cose:: forse è per questo che penso che *gli uomini sono tutti cattivi*:: quando Mark è morto:: io:: io:: scusi:: io ho

pensato che non avrei più voluto bene a nessuno! Non volevo più soffrire così::: se voglio bene a qualcuno magari::: magari poi me lo portano via!

Torneremo più avanti sul significato della malvagità degli uomini, fondamentale per Artemide; per ora, continuando il discorso sulle differenti interpretazioni del *Kanun* e sulle modifiche deliranti del codice, dobbiamo sottolineare che episodi simili al racconto della donna sono spesso protagonisti di fatti di cronaca. In particolare i proprietari di attività commerciali e bar sono le vittime prescelte da bande criminali che forzano a proprio vantaggio il diritto di ospitalità presente nel *Kanun*. Questa particolare forma di estorsione viene praticata in nome della *besa*: i criminali, una volta all'interno del negozio o del bar, devono essere considerati ospiti e trattati quindi di conseguenza; il rifiuto del pagamento della tangente potrebbe essere considerato un'offesa nei confronti degli ospiti, pertanto viene generalmente applicata la vendetta immediata⁴¹⁴. Si cita a titolo d'esempio l'episodio accaduto nel luglio del 1999 in un bar al centro di Shkoder, dove una dozzina di uomini armati di Kalashnikov uccisero il proprietario e ferirono altri membri della famiglia giustificando il massacro come delitto d'onore a seguito del rifiuto di pagare la tangente⁴¹⁵.

La malvagità degli uomini è per Artemide un aspetto che blocca qualsiasi relazione con il mondo maschile. Artemide teme che gli uomini possano farle del male, possano punirla, tradirla. Questo senso di sfiducia è presente in molti racconti del TAT: nessuna figura maschile è esente dal peccato, tutti presentano tratti di cattivieria e crudeltà e le relazioni d'amore sono ricche di sofferenza.

Così nella Tavola 4 MF una donna cerca di convincere il fidanzato della bontà del proprio rapporto. Lui è sporco, cattivo, crudele, in preda ad istinti selvaggi. Lei è bella, dolce, forse troppo ingenua per accorgersi della malvagità presente negli occhi del fidanzato.

A: Non è una bella coppia=

T: hm!

A: innamorati:: lui sembra il solito macho:: tenebroso:: arrogante::: *malvagio*: mi sembra che abbia qualcosa da nascondere::: non è una persona pulita: è una *persona sporca e malvagia*::: Lei è una bellissima donna che lo ama, però lui:: il solito però che:: che lei:: che:: non so! lo cura::: o ha i suoi e l'altra donna qui::: sullo sfondo::: una prostituta!

T: mh

⁴¹⁴ *Revenge without rules: on the renaissance of an archaic motif of violence*. Pag. 449

⁴¹⁵ International Crisis Group (2000), *Albania state of the nation*, 1 March 2000, consultabile sul sito: www.asyl.net/Magazin/Docs/Docs09/15806alb.htm. In questo caso il proprietario del bar, Ibrahim Isufi, stava già attendendo armato i criminali. Nella sparatoria vengono uccisi cinque membri della banda criminale e feriti tre parenti di Isufi. Di conseguenza, tutti gli altri uomini della famiglia di Isufi sono ad oggi latitanti o in esilio forzato, nella speranza di sfuggire all'inevitabile ricerca di vendetta da parte delle famiglie dei cinque criminali uccisi.

A: Però è lei che cerca di calmarlo:: di tenerlo un po', di tenere i suoi istinti: selvaggi:: però tipo lui anche sembra così, mi dà l'idea di uno comunque:: infedele: sta sfidando qualcuno:: lei:: sembra che:: con dolcezza:: gli stesse dicendo: "fregatene che ne abbiamo altro, abbiamo la nostra vit-", cioè come per dire:: come se gli stesse dicendo le cose positive che ci sono nella vita:: ma non si accorge che lui è *cattivo*:: dovrebbe avere *paura* di lui:: ma ancora non lo sa:: non lo vede negli occhi!

Nella 19 MF la malvagità degli uomini giustifica il terrore degli abitanti di un piccolo villaggio sulle montagne, dove i sette nani rimangono bloccati in casa, non possono uscire per paura che accada loro qualcosa.

A: Casa di Biancaneve:: quella:: dei:: sette nani:: non mi viene in mente nulla:: cioè mi viene in mente la casa di: Biancaneve con i sette nani, la storia di:: loro sono dentro casa. Cioè sembra una casa:: di un villaggio sulle montagne:: una casa accogliente dentro:: però che fuori:: sembra quasi: viene in mente, come se avesse paura di:: degli estranei:: o:: qualcuno che entra:: o che faccia del male: un uomo malvagio che entri e gli faccia del male:: un estraneo

T: Cioè chi è dentro:: ha paura degli estranei?

A: sì! sembra addirittura che la casa:: comunque stia con:: già: che arrivi l'uomo nero:: lo stegone cattivo!

T: hm:: chi lo pensa di più, Biancaneve o i sette nani?

A: i sette nani:: lei è ancora un po' nel mondo delle favole::

T: ma è un pericolo reale:: potrebbe venire qualcuno davvero?

A: potrebbe! ma non è così reale quanto: hanno veramente paura.

T: hm.

A: Cioè anche se fosse, non sarebbe un pericolo così grave:: quanto lo pensano loro! sembra che tutto sia: attorno sia animato:: a furia di proteggere questo pericolo::

T: Perché hanno così paura?

A: Qualcosa:: che hanno pa:: passato da piccoli! come se avessero paura che:: si ripete:: devono proteggersi:: sono un po' più felici con Biancaneve, però la paura gli è rimasta!

T: Cosa faranno?

A: sarà qualcuno che a un certo punto dirà "perché apro la porta". Uscirà con Biancaneve e sarà un:: un vento di allegria nella loro vita!

T: il fatto di uscire?

P: no! il fatto che ci sia: questa nuova persona:: e loro si fideranno:: un po' di più:: sempre paurosi, però:: ce la faranno: ad uscire:: ad essere più:: a integrarsi di più nella comunità, ecco!

T: Cosa pensa Biancaneve?

A: pensa che:: penso che:: cioè sappia che hanno un po' di paura: però non sa esattamente la paura che:: lei lo prende un po' più con superficialità:: non sa esattamente:: quanto sia grave la loro paura, cioè quanto sia:: proprio dentro di loro:: non so come spiegarlo:: quindi lei vede che hanno un po' paura:: della serie se: "non avete paura", però:: non la vede una cosa così grave quanto lo è veramente per loro! cioè non capisce: realmente le loro difficoltà:: non conosce tutta la storia::

T: quindi non apre quella porta per rispetto della loro paura?

A: hm:: sta: aspettando che loro che si convincano:: cioè che devono essere loro:: comunque: a:: decidere di aprire la porta:: lei aspetta

T: cosa può fare per aiutarli?

A: non vuole-non vuole costringerli! Lei nel spiegare che non c'è niente così:: grave, di così pericoloso nel mondo:: non può succedere di così terrificante. e: comunque ancora più terrificante stare sempre: chiusi in casa, cioè non usciranno più poi! sembra una bella passeggiata:: però penso più tranquillo: che non succede nulla!

T: hm, hm! Nessun uomo cattivo più verrà?

A: diciamo:: lei dice: "Potete dire di no alla mela avvelenata!"

Cosa porta Artemide a pensare che tutti gli uomini siano malvagi? Cosa ancora non ha capito e cosa non conosce Biancaneve che terrorizza gli abitanti della casa? Queste domande portano la coppia terapeutica ad aprire un discorso che comprende una storicità situata all'interno della fine degli anni Novanta intrecciata con i miti familiari di Artemide. Le narrazioni di Artemide sono strazianti e disarmanti. I suoi ricordi e le esperienze vissute tenute segrete per molto tempo nel tentativo di cancellare, eliminare ed occultare un passato doloroso per la donna quanto per chi con lei ha vissuto quegli anni, hanno modo di essere raccontate.

A: In quegli anni c'era l'anarchia:: era la guerra dei poveri:: tutti contro tutti! La gente era come impazzita:: gli uomini soprattutto!

T: Sta parlando del 1997?

A: Sì sì:: mi sembra fosse quell'anno lì:: ma durava anche da prima=

T: Mi sembra che nel '97 ci sia stato l'assalto ai magazzin- cioè che la gente avesse assaltato i depositi delle armi:: io ero piccola:: ma sentivo i miei genitori che ne parlavano:: ricordo che erano preoccupati

A: Sì sì è giusto:: avevano preso i fucili:: le bombe:: le pistole: i kalashnikov:: tutt- tutti avevano le armi in casa!

T: Devono essere stati anni molto difficili:: per una bambina:: cioè per tutti ma per una bambina:: insomma!

A: Sì! Insomma:: io ero una bambina:: ma ero curiosa:: sentivo tutti i discorsi dei grandi:: mi mettevo lì e ascoltavo:: dietro la porta ((ride)) oppure quando le famiglie bevevano il caffè:: cioè quando si devono prendere le decisioni importanti:: si beve caffè:: gli uomini si riuniscono al tavolo e prendono il caffè=

T: Un rituale!

A: Sì sì:: il rito del caffè! Io preparavo il caffè e lo portavo al tavolo, così potev- cioè così ascoltavo quello che dicevano!

T: Le donne non partecipano?

A: A volte:: per esempio se tu ti devi sposare:: si riuniscono le due famiglie a casa della ragazza: cioè:: vengono i genitori, il ragazzo e il capofamiglia:

T: Capisco: e: e le donne discutono con

A: No no:: le donne stanno zitte! Possono parlare solo se gli uomini glielo chiedono:: tranne che:: mia nonna:: dopo che è morto il nonno:: allora poteva dire la sua!

T: mh

A: Io ero piccola:: ma ricordo che un giorno: cioè:: nel nostro paese c'erano due fratelli:: erano pazzi:: criminali:: facevano cose: cose che tutti gli dicevano:: state attenti che se continuate così va a finire male:: anche la loro madre glielo diceva: ma loro erano fuori di testa. Non rispettavano niente!

T: Erano dei ribelli?

A: Erano pazzi:: pazzi! Uscivano con le pistole per strada:: ubriachi e urlavano: e:: e sparavano, bestemmiavano:: un giorno erano per strada e portavano in giro un altro uomo: lo picchiavano: lo prendevano a calci:: tutti erano lì:: cioè tutti guardavan- li stavano vedendo:: poveretto:: lui non si reggeva in piedi e loro lo picchiavano e strascinavano per terra

T: Nessuno faceva nulla?

A: Tutti avevano paura:: perché se erano pazzi: potevano sparare per niente:: se non che la mamma di questi:: la mamma dei pazzi gli urlava “fermi, fermi! Smettetela! XXXXX aiuto XXXXX aiuto!”:: cioè chiedeva alla mia famiglia di aiutarlo: di aiutare il poveretto! I due fratelli lo lasciarono lì allora: mezzo morto=

T: mh

A: Poco dopo l'uomo arriva a casa nostra:: io non so come ci è entrato:: ma ricordo papà che diceva “disgraziato! Come non hai un'arma? Sei pazzo? Come ti viene in mente?” e:: tutti gli altri a dargli contro::

T: Mi spieghi meglio: cioè non capisco:: mh: mi scusi: perché avrebbe dovuto *obbligatoriamente* avere un'arma?

A: È come non avere:: cioè:: mh:: se non hai il frigorifero in casa oggi! Tutti, tutti-tutti avevano le armi: non potevi non averle:: dovevi difenderti!

T: Ok! Ho capito!

A: Il giorno dopo: la mattina:: o forse il pomeriggio: no no: la mattina: stavano bevendo il caffè per decidere cosa fare con l'uomo.

T: Che era ancora a casa vostra?

A: Sì sì! Era l'*ospite*! Io ero dentro alla porta:: come al solito:: e sentivo il nonno che diceva “non possono fare niente, per il Kanun lui qui è protetto” ma se esce non ha una pistola: ma:: insomma: ma: sì: loro credeva che i fratelli pazzi non osassero colpire un *protetto dei XXXX*:: perché: perché la mia era una famiglia ritenuta importante!

T: Quindi speravano che i due fratelli che mi:: diceva: di cui raccontava non ricominciassero a maltrattare l'uomo?

A: e: sì:: cioè: loro erano pazzi! Si sono messi fuori dalla casa e urlavano “XXXXXX uscite! XXXXX noi non abbiamo paura! Buttate fuori YYYYYY o uscite tutti che vi ammazziamo!” poi: comunque nessuno usciva:: in casa c'erano le donne:: e loro non potevano colpirla:: ma hanno iniziato a sparare contro la casa!

T: Lei cosa fece?

A: Io:: io: ero paralizzata! Viene la mamma e mi dice di prendere Kristina:: Kristina e andare in cucina:: la cucina era lontana dalla strada: cioè era la stanza più: più lontana:: io non so: mi scusi:: piango sempre!

T: Non si preoccupi:: aspetti (5) tenga!

A: grazie! Io non lo so:: perché a me sono successe queste cose::: io:: io ho preso Kristina in braccio e mi sono messa sotto il tavolo della cucina:: e urlavo: “mamma, mamma: papà, papà”:: stringevo Kristina e pregavo che Dio facesse finire tutto:: ma di là sparavano tutti:: urlavano e sparavano:: e odiavo quell'uomo:: perché non c'aveva le armi:: e noi dovevamo difenderlo: anche Alex era di là a sparare:: e il papà:: e io:: avevo paura e:: e pregavo che Dio rendesse gli uomini più buoni di così::: “Dio fai che finisca!” ma loro sparavano:

Artemide racconterà più avanti nel colloquio di non aver parlato con nessuno di queste esperienze e che neppure i familiari hanno più citato, almeno in sua presenza, questi episodi. Nei colloqui successivi la donna dirà di aver tentato di discuterne con qualche amica: alcune non ricordano nulla di quegli anni, altre confessano di aver avuto esperienze simili ma si rifiutano di ricordare e di parlarne, invitando esplicitamente Artemide a fare altrettanto.

6.2 Donne che diventano uomini

Le dicotomie giusto-sbagliato, rispetto-violazione sono spesso presenti nei racconti delle tavole di Artemide. Le regole sono ciò che ordinano il mondo, la vita, le relazioni. Chi viola le regole viene severamente punito, chi cerca di non conformarsi a queste è un disertore, deprecabile ed estremamente pericoloso. All'interno delle narrazioni a volte troviamo un *controllore*, un personaggio deputato a verificare che la legge venga rispettata.

Ad esempio, nella tavola 5MF troviamo una poliziotta intenta a controllare che una bambina abbia svolto il suo dovere.

A: deve essere una poliziotta, cioè una poliziotta nel senso:: versione donna. Secondo me rigida:: severa:: che sta controllando qualcuno:: non so una bambina, mi viene in mente, che sta facendo quello che ha detto lei.

T: hm::

A: cioè viene a controllare questa bambina, non so perché mi viene in mente una bambina!

T: e qua ci sarebbe la bambina, insomma!

A: sì! non so la-la immagino sul letto che si deve fare quello che le ha detto lei. o stare sul letto o:: cioè riposare, se fare i compiti, o qualcosa e lei la sta controllando. come se non facesse-se non facesse quello che le ha detto lei. Se aspettasse una posizione e lei mi dà l'impressione di una:: molto, molto severa cioè rigida.

T: ha ragione o ha torto ad essere così rigida? nel senso::

A: no! non ha ragione! la-la vedo proprio senza sentimento.

T: hm. perché vuole che:: questa bambina faccia ciò che vuole lei?

A: *perché secondo me è giusto così!* che cresca in un modo:: rigida, cioè con delle *regole*. però non gli dà amore.

T: pensa anche lei che sia giusto fare così?

A: no! pensa che non sia giusto, però che le debba ubbidire:: per rispetto:: potrebbe anche:: lei ha il suo perché! non so perché immagino una specie di castello bello:: sembra uno di quello dei film delle principesse questo:: e mi immagino la bambina che guarda fuori, poi lei chiude la porta. fuori della finestra vorrebbe andare a giocare con gli altri bambini.

All'ordine e al rispetto delle regole si contrappone la tentazione di violarle, un fascino che spinge i personaggi verso l'osceno, il proibito. Nella Tavola 2MF le due donne rappresentate esprimono la dicotomia violazione-rispetto: la prima pulita, ordinata e perfettamente conforme alle regole; l'altra

caduta in tentazione, oscena, esagerata. I due mondi per Artemide non devono mescolarsi, anche se proprio la loro vicinanza comporta un forte rischio di contagio.

A: Lei mi sembra di quella classica brava ragazza, tipica::: composta::: studiosa, quindi:: è tipo come se trovasse il ragazzo un po'::: sì! attraente però come se trovasse qualcosa di s:::sporco, fra virgolette, perché ha::: mezzo nudo::: quindi: e vedere l'altra sì::: sì! una signora, sembra un po' che faccia la-la piaciona, che stia lì per::: è come se lei:: un po' la giudicasse come "io non voglio essere così vorrei essere quella: composta, brava, seria. e come se si facesse trascinare dall'altro: da questo mondo un po'::: cioè non un mondo: però degli aspetti: un po' lei che fa la::: gatta morta, diciamo=
T: hm.

A: lui che fa un po' il piacione. come se lei volesse starsene vicino al suo mondo, cioè a far la brava! cioè a:: avrà nel senso quella::: seria, quella::: ma come se non *volesse mescolarsi*.

T: hm! perché non vuole mescolarsi?

A: non ne sono così tanto sicura::: penso che sia giusto così! cioè::: è giusto! è più nel giusto essere così. più il::: il::: suo::: modo di essere, il suo ideale. come se venissero attaccati il suo modo di essere!

All'interno di una vita fatta di rigide regole il cambiamento può avvenire secondo due modalità. In alcune narrazioni ciò avviene a seguito di vere e proprie epifanie, in altri racconti il cambiamento porta ad una interessante metamorfosi: le donne che sembrano non conformarsi alle norme della ordinata vita comunitaria diventano uomini, si trasformano in coloro i quali hanno diritto di liberarsi dalle convenzioni ed esprimere i propri desideri in una realtà preclusa al genere femminile.

Nella Tavola 20 MF il racconto di Artemide vede come protagonista una donna, moglie e mamma, che ripensa alla propria vita.

A: Sembra questa donna che sta::: mi viene in mente una donna::: sposata con due figlie. Tra l'altro nel::: mezzo della sua vita. cioè è come se avesse seguito, come se avesse fatto la vita::: avesse seguito troppo la perfezione::: cioè la sua vita: cioè la sua famiglia, mi viene in mente quella del Mulino Bianco, no:

T: hm, hm.

A: Però che lei non è soddisfatta::: non è felice di quello che ha. sembra che ci abbia tutto! cioè vederla fuori: bella::: mi viene in mente: due figli splendidi, un marito:: di quelli eleganti. però::: c'è qualcosa comunque che gli manca, che se lo porta dentro::: però non sa neanche lei::: cosa gli manca. e lì che sta da sola e si sente::: vuota. come se avesse vissuto per le apparenze::: cercando di fare tutto alla perfezione::: però misura anche::: perché l'ha fatto e cosa ha fatto::: cioè se si è fatta un po'::: trascinare::: trascinare dagli eventi: da ciò che doveva essere: da ciò che doveva fare::: com- ma sembra che non gli importi più che altri verso di: cioè adesso non gli importa più di cosa pensano gli altri: vuole essere felice. cioè non vuole ferire proprio::: il marito e i figli, ma del resto non gli importa, però sembra che::: che sia felice::: ma se lei non è felice adesso perché lei lo nasconde, sembra proprio::: quella::: che tutto vada bene, che sia la perfezione, la madre: perfetta::: la::: la moglie perfetta::: però sente questo vuoto dentro::: cercherà di farsi::: di farsi coraggio::: si ribellerà::: dirà al marito che così non va::: che devono cambiare delle cose::: con la vita che ormai::: non: non più per sembrare la famiglia perf- ma per esse- cioè più la sostanza che::: apparenza! Le cose devono cambiare:: Sì!

Nella Tavola 6F invece una donna entra nel mondo degli uomini. La ragazza del racconto vuole possedere i diritti, le libertà e il potere del mondo maschile, ma per farlo dovrà trasformare sé stessa.

A: A me sembra che sia col marito:: lei mi dà l'immagine di una donna:: un po' estroversa, un po': che si mette un po' nel modo:: nel mondo degli uomini:: ritirarsi indietro, nel mondo degli uomini

T: hm, hm!

A: quindi dove una donna è vista un po':: non è il suo ambiente, diciamo! e lui sembra ci stia provando con lei:: anzi che la stia mettendo quindi in difficoltà:: che le dimostri che non è il suo luogo:: perché sembra che sia:: col corpo:: e lei che cerca di fare quella un po' indifferente come per dire "sono a mio agio anche se ti avvicini o se ti":: però sembra quasi impaurita! cioè fa la finta sicura:: come se fosse un mondo:: in cui è entrata, vuole rimanerci però:: ora non si trova molto:: ma le piace avere le cose degli uomini:: essere libera!

T: perché è lì? cosa è successo, perché l'ha portata lì? cioè cosa l'ha portata lì?

A: no! Nessuno! sembra che l'abbia voluto lei! come se avesse voluto dimostrare qualcosa: quindi su questa è anche così un po':: più maschile, meno adatto a una donna o:: un po' fuori dalle convenzioni:: dalle regole: e lui: quasi come se sapesse questa cosa cerca di metterla in difficoltà: cioè proprio l'atteggiamento del corpo che si avvicina fin troppo a lei.

T: hm, hm.

A: però lei sembra che lo guardi come uno scemo: come per dire:: io ho più diritto di stare qua di te! io sono più maschile di te! Io sono più uomo!

T: hm, hm! cosa succederà?

A: che lei imparerà:: a gestire la situazione:: a vivere in quel mondo

T: hm, hm.

A: cioè sarà nel suo ambiente. mi sembra quasi come se fosse un po' all'inizio, un po' ancora sp-spavalda: ma poi riuscirà a trovare quella sicurezza, ambientarsi in quel:: in quella specie di ambiente°un po' più:: moderno, maschile o:: non adatto ad una donna:

T: hm, hm! che competenza deve avere per resistere in quel mondo?

A: essere sicura di sé, intelligente: credere nei suoi diritti:: e saperli fare con gli uomini, cioè non fare la gatta morta:: ma:: come se diventasse un uomo:: sicura: libera! avere un po' il pugno di ferro, cioè saperli gestire:: sapere gestire le regole: anche se qua sembra che lui gli ha detto qualcosa di:: sconcertata perché:: e a me dà l'impressione che lui:: lei lo guardi come uno scemo, cioè se già ci fosse riuscita:: come per dire:: "perché sei troppo stupido!" "quanto siete stupidi! cosa stai dicendo", della serie:: un po' disgustata: però:: però, no! Lei non è pentita. anzi mi sembra quasi come se avesse voluto una storia perché "ce la faccio", ce l'ha fatta! anche se pensava che forse una donna non può essere:: non poteva farlo:: invece:: però poi ha detto "ce la posso fare", ce l'ha fatta!

L'immedesimazione di Artemide con la donna rappresentata nella Tavola 5FG è direttamente esplicitata. Le mani della donna le ricordano quelle di un uomo, forti, vigorose. Ciò suggerisce ad Artemide che la ragazza rappresentata riuscirà a trovare una soluzione.

A: sembra me: quando c'è crisi d'ansia! Che non: non so più dove sbattere la testa!

T: mh.

A: sì! sconsigliata che non sa più dove sbattere la testa. cioè non sa più:: come auto-aiutarsi, come:: come fare ad uscirne:: lei penso che stia uscendo: hh: dietro di:: e poi sembra proprio che:: che stia andando verso:: un traguardo::

T: hm. Cosa stava facendo prima questa ragazza?

A: non so! Stava facendo i mestieri:: poi viene sconsigliata e cerca di uscirne.

T: hm! cosa succederà, quindi, dopo?

A: che deve trovare una soluzione per forza. sì! la trova, la trova.

T: ce la farà?

A: sì!

T: hm!

A: °sì! anche perché:: cioè quella che vedo nella foto non sembra una molto esile, molto:: sembra che ce la possa fare!

T: hm!

A: e non so:: perché:: sembra:: cioè nel senso: l'immagine mi dà di-di forza più che di debolezza. sì! perché tipo: non so, anche vedendo le mani:: sembra quasi quelle di un *uomo*, cioè molto:: muscolose, vigorose, forte, anche il fisico:: cioè non sembra una:: donna quasi:: o:: sembra più che una:: che deve solo volere!

Mentre nella Tavola 12FG un segreto di famiglia sta per essere svelato. Il/la protagonista della vicenda dovrà decidere come continuare a comportarsi ora che questa indicibile ed inconfessabile verità è venuta alla luce.

A: Non so se:: un uomo o una donna: è una donna troppo: poverina un po' brutta: ok: non so se è un uomo o una donna! devo deciderlo? o non è importante? Fa niente:: che sia: che sia un uomo, che sia una donna, sarebbe omosessuale comunque:: cioè sarebbe gay o lesbica!

T: ok! ok!

A: no! Anzi se fosse una donna:: non sarebbe omosessuale, sarebbe semplicemente °brutta°, cioè una un po': un po' un maschiaccio! però eterosessuale, comunque. Se fosse un uomo invece sarebbe:: una donna:: cioè sarebbe una ((ride)) donna:: sarebbe gay!

T: hm!

A: e c'è dietro questa qua:: lui:: lei:: a prima impatto mi è sembrato una donna. adesso guardandolo meglio:: non riesco a decidere:: Lui e lei: insomma:: sta guardando però sembra che abbia:: la testa a posto, diciamo: che sia una persona di valore:: una brava persona: però c'è questa qua dietro: una donna che gli mette:: delle strane idee in testa! come se volesse portarla:: po-portarla, portarla non più solo: nella strada:: sbagliata! come se volesse: che facesse del male ad altre persone:: o:: come se ambisse:: a qualcosa di:: di importante, come se cercasse di manipolarlo! Di dirgli: "tu non puoi essere così!" Se vuoi essere così devi:: devi:: diventare un uomo!"

T: Che relazione c'è tra queste:: due persone?

A: sembra: un po' la nonna: la nonna, una zia::

T: ma una persona negativa quella dietro?

A: sì! molto!

T: quindi u-una parente, una nonna o una zia:

A: sì! una specie di:: con la maschera da brava donna.

T: hm!

A: e vuole ottenerla attraverso::: la nipote, appunto

T: perché: ambisce a questa::: o a cosa ambisce, questa donna?

A: sembra quasi::: come vuole diventare più::: più importante, avere più potere o avere qualcosa::: però! come se per farlo dovesse fare qualcosa di: di male, illeciti. e però glielo dice a lui::: o a lei di farlo: come se per liberarsi da qualcosa::: dice a lui: lei di farlo!

T: hm!

A: e la persona non vuole, sembra che abbia degli ideali, delle morali, che non vuole scendere a compromessi.

T: perché ha scelto proprio: quel o quella nipote?

A: perché sembra che sia l'unico che lo possa fare:: lei: la nonna:: la zia ha provato ma non ci è riuscita! Invece lei per le sue capacità, cioè volendo lo potrebbe fare, ci riuscirebbe a raggiungere l'obiettivo di là: del tipo: però che lui non-non abbia::: abbia altri principi, altri::: non vuole scendere così in basso: non alle sue condizioni: vuole farlo in maniera diversa!

T: cosa farà?

A: andrà avanti con le sue idee, coi suoi principi::: cioè capisce che sta sbagliando la *legge* e che lui non::: ci sta a certi compromessi::: cioè si distaccherà proprio da proprio da lei!

T: Dalla nonna: zia o dalla legge?

A: non lo so:: dalla legge:: perché:: anche da lei:: non lo so:: sembra che ci sia:: sembra che tipo lei::: più che altro è un segreto di famiglia, non di loro due::: cioè come sia fatta lei:: lo sa un po' più la famiglia::: però che lui sia diverso da tutta la famiglia. cioè che non accetta certe cose::: quindi un segreto: che lo tormenta, però non::: cioè sembra che questo segreto sconvolga- non un segreto, questo::: modo di essere così, sconvolge e faccia star male solo lui: non gli altri, per gli altri sembra che sia normale, anche per la vecchia:::

T: Ne parlerà con qualcuno lui o lei?

A: no! perché non vuole mettere nei casini loro::: quindi cercherà di::: cavarsela da solo::: cioè non farà quello che gli dicono però::: non: si distaccherà e basta:

Di quale segreto di famiglia parla Artemide? Quale verità inconfessabile tormenta la donna? Che significato dare all'ambiguità di genere nel racconto della Tavola 12FG? Durante la restituzione viene esplicitamente chiesto alla donna cosa potrebbe essere ricollegato a questi temi rispetto alla propria storia familiare. Il discorso che si aprirà sarà uno dei temi centrali della terapia di Artemide, una tradizione che implica una decisione a cui Artemide non è stata sottoposta esplicitamente, ma che rimane implicita nei discorsi familiari, una storia indicibile e vergognosa che implica una trasformazione esistenziale: è la scelta della *virginat*, la *verGINE-uomo*.

Secondo il Kanun la donna doveva essere considerata come qualcosa di indegno; a seguito della sua nascita "*piangevano anche le travi di casa*".⁴¹⁶ Questa visione può essere spiegata dal fatto che, in un tipo di società patrilineare, le donne non tramandano il sangue della casa paterna bensì quello della casa maritale. Nella famiglia del marito la sposa prestava "*il servizio per mezzo della fecondità*

⁴¹⁶ Nova, K., (1977), *La condition de la femme d'après le droit coutumier*, Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques, Tirana. Pag. 278

e del lavoro.⁴¹⁷ La fecondità della donna doveva essere quindi la sua prima qualità e il diventare madre il suo unico scopo e solo dopo la nascita del primo figlio essa veniva riconosciuta come sposa.⁴¹⁸ In questo contesto si sviluppa il fenomeno delle *vergini giurate*.⁴¹⁹ Generalmente le vergini giurate sono donne che, per differenti motivi, giurano innanzi alla comunità di rimanere nubili e di non avere relazioni o figli per tutto il resto della loro vita.

If she could find twelve elders of her tribe group to act as con-jurors she could swear perpetual virginity. If she broke the vow the honour of the con-jurors was blackened and a blood-feud ensued. It was not easy for her to find twelve con-jurors⁴²⁰.

Le motivazioni che portano le donne a questo giuramento possono essere molteplici tra le quali poter gestire i patrimoni familiari, rendersi indipendenti ed evitare matrimoni indesiderati.⁴²¹

Nel Kanun di Scanderbeg si afferma che una donna poteva diventare *virgineshë* anche per anima e cioè per un voto spirituale. “*Questa dichiarazione di verginità – scrive Cozzi - non ha alcunché di comune col voto di castità della chiesa, e collo stato monacale religioso che in queste montagne non esiste.*”⁴²² La situazione risulta in questo caso molto controversa.

Delle origini di questo fenomeno si hanno solamente ricostruzioni ideologiche e apparentemente poco attendibili. Cozzi riporta a tale proposito:

Solo nell’archivio parrocchiale di Shoshi abbiamo una memoria, la quale ci racconta che nella tribù di Plani vi furono molte giovani che mediante la predicazione e il buon esempio del Padre Angelo da Braciliano stabilirono verso l’anno 1715 di abbracciare lo stato verginale e consacrarsi a Dio, cosa insolita in queste contrade. Veduto ciò gli abitanti del luogo pensarono di fabbricare una casa appartata per le dette monache, acciò potessero più facilmente attendere alle cose spirituali. La Santa Congregazione Romana per ordine di Clemente XIII abolì per giusti motivi questa adunanza di monache nel 1763, sebbene ne lodasse il buon proposito e il desiderio di castità; e ordinò che ognuna avesse a rimanere nella propria casa. L’abitazione, ove dimoravano queste monache, si vede demolita sotto gli orti, dalla casa parrocchiale di Plani, a cui tuttora appartiene. Cessata quell’adunanza non cessò però il costume di farsi monaca. E molte ragazze già fidanzate senza il loro consenso arrivate all’età maggiore volendo sottrarsi alla forza, si tingevano in nero le vesti, cingevansi con una rozza fune a guisa delle antiche monache di S. Chiara, il ché cagionò grandi dicerie fra il popolo. I missionarii cercarono a tutta possa di persuaderle a deporre quell’insolito

⁴¹⁷ Valentini, G., (1944), *Il clero cattolico e il diritto tradizionale albanese*, La Civiltà Cattolica, quaderno 2252, 15 aprile, II. Pag. 37

⁴¹⁸ Doja, A., (1998), *À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises*, La Ricerca Folklorica, ottobre. Pag. 652

⁴¹⁹ Nelle diverse lingue balcaniche il fenomeno viene indicato con *virgineshë* in albanese, *tobelija* – *colei che è vincolata da un voto* - in Bosnia, *tombelija* in Montenegro, *tybeli* in Kosovo. Come si può facilmente notare solo il termine albanese si riferisce alla verginità delle donne, mentre i termini kosovari, montenegrini e bosniaci si riferiscono al vincolo di un voto.

⁴²⁰ Durham, M.E., (2000), *High Albania. A Victorian Traveller's Balkan Odyssey*, Londra, Phoenix Press. Pag. 194

⁴²¹ Ricordiamo che il matrimonio per la tradizione albanese non è da considerarsi una questione personale, ma familiare.

⁴²² Cozzi, E., (1912), *La donna albanese, con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari*, *Anthropos*, 7. Pag. 320

vestire, ma indarno. Però coll'andar del tempo quest'uso religioso andò scomparendo, ed ora non ne rimane traccia presso i montagnoli⁴²³.

I *giusti motivi* citati da Cozzi che indussero la Chiesa a vietare il celibato ascetico femminile potrebbero essere ricavati dalle successive descrizioni dello stesso autore: le ragazze iniziarono a farsi monache per evitare indesiderati matrimoni combinati e ciò creava ovvi problemi alle comunità che tradizionalmente si basavano su consolidati costumi matrimoniali.

Molte altre testimonianze connettono il giuramento delle *virgjineshë* allo stato monacale o ad un voto religioso. Mary Edith Durham, nel testo già citato *High Albania*, così descrive un incontro personale con una *virgjineshë*:

Then there came a woman whom they called in jest a “nun”; one of those sworn to virginity because she has refused to marry the man to whom she was betrothed as a child. This “nun” sat along with us and chaffed the man in a very worldly style. The kirijee, roaring with laughter, told how such a nun had been servant to a priest in the neighbourhood. So spotless was her character, and so devout was she, that all said she would be taken straight to Paradise when she died. On the priest's death she shocked the whole tribe by marrying a Moslem from Gusinje! Now she could never come back with her husband, for it meant blood⁴²⁴.

Una delle studiose che maggiormente si è occupata del fenomeno delle *Albanian Sworn Virgins* è Antonia Young. L'autrice, contrariamente ai precedenti autori, deduce una maggiore antichità del fenomeno rispetto all'ordinamento monacale dal fatto che esso sia menzionato nel Kanun, riferendosi alla versione scritta di Lek Dukagjini.⁴²⁵

Le *virgjineshë* potevano assumere all'interno del contesto sociale un ruolo che potremmo nominare del *social man*. Sia Young che Durham evidenziano come alle vergini giurate sia concesso di partecipare alle assemblee degli uomini, possano e debbano essere consultate nelle faccende familiari, abbiano il diritto di amministrare l'economia e le proprietà familiari e soprattutto sottrarsi a qualsiasi matrimonio o proposta di fidanzamento per propria volontà. Ciò nonostante esse godevano e godono “*l'intera disistima dei loro connazionali e sono comunque fonte di vergogna per la famiglia*.”⁴²⁶

Dobbiamo inoltre precisare che la condizione di queste donne non è riconducibile all'omosessualità.⁴²⁷ Nonostante ciò, Grémaux evidenzia che la convivenza tra vergini maschiline e partner femminili non è del tutto ignorata:

⁴²³ Ivi. Pag. 320

⁴²⁴ *High Albania*. Pag. 57

⁴²⁵ Young, A., (2001), *Women Who Become Men. Albanian Sworn Virgins*, Oxford New York, Berg. Pag. 56

⁴²⁶ *La famiglia nel Diritto Tradizionale albanese*. Pag. 45

⁴²⁷ *Women Who Become Men. Albanian Sworn Virgins*. Pag. 57-59

“Of liaisons with females, however, I found no trace whatsoever. Yet cohabitation of masculine sworn virgins with female partners is not completely unknown. I know of three such couples; for two of which a sexual relationship is actually indicated. At least two out of these three couples were bound by ‘blood-sisterhood’, a kind of ritual or spiritual kinship which, however, does not usually include living together.⁴²⁸”

Per Vukanović le “*sworn virgins were in some places quite ill-reputed for ‘certain abnormal sexual relations’ with their blood-sisters.*”⁴²⁹

L’istituto della *sorellanza di sangue* potrebbe essere ricondotto, come omologo femminile, alla *fratellanza di sangue* che, se non già in relazione parentale, prevede la costituzione di un legame familiare mediante il *rituale del sangue*: ciascuno dei due candidati alla fratellanza beve una goccia di sangue dell’altro diluita nella *rakia*⁴³⁰.

Nonostante la ricca letteratura esistente sul fenomeno delle vergini giurate basata sui riferimenti kanunali, dobbiamo considerare che le raccolte pubblicate da Gjeçovi sono da considerarsi come una forma cristallizzata di una tradizione orale fluida che è stata oggetto di numerosi cambiamenti, interpretazioni e trasformazioni continue nel tempo e nello spazio. All’interno dei racconti di Artemide, per le singolarità della sua storia e per i propri miti, il fenomeno delle *virgjinat* prende la forma di una punizione, di un prezzo da pagare: è una complessa ed estrema decisione a cui appellarsi per sottrarsi a matrimoni imposti dalla famiglia, per liberarsi dalle violenze che il codice impone per acquisire i diritti di scelta su sé stessa e conquistare così la possibilità di definirsi esprimendo un’individualità altrimenti possibile solamente per il mondo maschile.

Nella storia familiare di Artemide quella della *virgjinat* è una maledizione che ancora non ha avuto vittima, una promessa a cui già una donna è riuscita a sottrarsi, ma con esito nefasto. Questa donna è la zia di Artemide, Marja, che, promessa in sposa da bambina ad un uomo appartenente ad una ricca e prestigiosa famiglia albanese, si innamora di un ragazzo musulmano. La famiglia di Artemide non permette a Marja di annullare la promessa di matrimonio e propone l’unica alternativa che non implicherebbe il disonore: dichiararsi *virgjinëshë*. Marja rifiuta fermamente la condanna e fugge di casa con l’uomo di cui è innamorata, Zef.

La zia di Artemide viene maledetta dalla famiglia, non potrà più farvi rientro, i familiari la dichiarano morta e le precludo ogni contatto con qualunque parente, le sue foto vengono eliminate, non è più possibile pronunciare il suo nome nè tanto meno ricordarla in nessun modo e per nessun

⁴²⁸ Grémaux, R. (1989), *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*, Routledge, London e New York, Routledge. Pag. 163

⁴²⁹ Vukanović, T.P., (1961), *The Position of Women Among Gypsies in the Kosovo-Metohija Region*, Journal of the Gypsy Lore Society, XL, 3-4, luglio-ottobre. Pag. 91.

⁴³⁰ Ivi. Pag. 100

motivo. Artemide non è a conoscenza neppure dell'esistenza di Marja fino ai funerali della nonna, avvenuti sei anni fa.

In questa occasione gli uomini della famiglia si riuniscono. Come di consuetudine Artemide prepara il caffè, lo serve e si nasconde dietro la porta della sala da pranzo della casa paterna per ascoltare i discorsi dei presenti alla riunione. Si discute di una sorella, espressamente odiata, ci si riferisce a lei con termini quali prostituta, maledetta, disgraziata e sulla possibilità o meno di concederle il permesso di partecipare, a debita distanza, ai funerali della nonna. Più tardi Artemide cercherà il padre; lo troverà in cantina intento a pulire il fucile. La donna chiedendo spiegazioni di quanto origliato scopre la storia di Marja e viene a conoscenza non solo di avere una zia, ma anche di avere due cugini, Giovanni e Manuel, nati dalla relazione con Mirash. Il padre di Artemide le racconta che Marja è stata punita due volte per il suo comportamento: la prima per la legge del Kanun – secondo la quale è stata esiliata – e la seconda per la legge divina che ha punito la donna attraverso la disabilità dei figli. Manuel è infatti un ragazzo con sindrome di Down mentre Giovanni è scomparso due anni fa a seguito di una grave malformazione cardiaca congenita. Artemide non vedrà mai la zia, cerca il suo volto al funerale della nonna ma non conoscendone le sembianze non riuscirà ad individuarla. Da allora Marja ricade nell'oblio, ma il ricordo della sua storia rieccheggia nella mente di Artemide come un monito, come una profezia a cui si sente vicina. Ora che la famiglia di Artemide si interroga sui possibili pretendenti della donna, organizzando incontri familiari per discutere di tale proposito, Marja sembra sussurrare alle sue orecchie quel segreto familiare che tende all'oscuro, che porta alla scelta, al dubbio, alla maledizione e alla libertà.

Proprio le tavole dove la libertà trionfa e il principio di speranza domina vengono scelte da Artemide come preferite. Sono racconti in cui donne e uomini riconoscono il proprio diritto di scelta, promuovono la propria individualità e diventano liberi.

La Tavola 8FG si trasforma in una novella pirandelliana dove è l'alienazione della quotidianità che rappresenta la vera follia.

A: allora:: questa mi dà l'impressione di una donna: che sta facendo le pulizie di: di casa:: a un certo punto si ferma a pensare come sarebbe la sua vita:: cioè se ci fosse la possibilità non sarebbe così. cioè più una che sta sognando di cambiar vita e di cambiar un po' status:: è a casa sua:: ha le mani molto umide:: cioè la solita casalinga:: un po' disperata: un po'::: però a un certo punto lascia tutto e come se:: cosa mi viene in mente! il treno ha fischiato di::: di chi è, di Pirandello?

T: Sì Pirandello! Novelle per un anno.

A: mi è rimasto::: un po' mi ricorda lei. Come se:: un treno: per un attimo si fermasse a pensare che c'è un altro mondo, cioè un'altra realtà, un altro::: e cerca di sognare come sarebbe la sua vita:: se appartenesse a quell'altro mondo: cioè se facesse qualcos'altro oltre le: cose che sembrano un po' senza senso. cioè senza senso nel senso perché facendo le

pulizie: le fa oggi, devi rifar domani, sei punto a capo::: tanto la casa si sporca sempre::: invece ora che sa che il treno ha fischiato::: le regole le fa lei!

Mentre nella Tavola 14MF Artemide libera un uomo dalle fatiche di un'eredità all'interno di un racconto suggestivo che emoziona e diverte la donna.

A: questo è un uomo::ha uno stile::: ((ride)). e che se::: sembra che sia in una casa::: o non so: come se si fosse::: avesse fatto dei lavori, qualcosa del genere:: e apre la finestra:: prende un po' d'aria. però non la vive semplicemente: apre la finestra e prende l'a- la vede proprio come una specie di liberazione. cioè come se il fatto di aprire la finestra, un semplice gesto, prende un po' d'aria, poi avesse altre sensazioni:: però non è che era rinchiuso: dentro:: contro la sua volontà! era lì dentro perché lo voleva lui. cioè stava facendo dei lavori:: o::: aveva avuto un su-supporto per qualcosa::: o comunque: era lì perché lui lo voleva. non che fosse stato:: viene in mente, non so perché, una casa vecchia! che l'hanno lasciata in eredità: o::: la su-la sua casa d'infanzia, che va proprio lì a sistemarla. e quindi non c'è più la luce, non c'è più::: è un po' trasandata: cioè::: e quindi quando sal- a me viene in mente proprio un soffitto:: apre, gli dà-gli dà proprio delle sensazioni positive:: come se volesse cambiare le cose:: però:: è:: come se prendesse spunto::: proprio dal fatto che apre sta finestra, come se::: ((ride)) è come se si fermasse::: e capisse che deve cambiare, che deve cambiare un po' tutto::: il suo::: futuro!

T: cosa ci trova in questa:: casa::: in eredità? è una casa che lui aveva vissuto::: che:

A: è una casa sua::: non so! sì, ci ha vissuto! è come se si stesse::: cioè se fosse appo- di questa:: di questa, che sta facendo i lavori! poi si accorge che forse non ne vale tanto la pena: che sì, va bene: questa casa è l'importante: però fino a un certo punto, che deve voltare oltre, per fortuna::: quindi è come se la casa::: sì! rimane comunque legato alla casa::: però finora un cer- cioè: non più come prima! cioè nel senso: la vede più come una cosa materiale::: che una cosa::: tanto::: che abbia valore spirituale::: o comunque::: e qui si mette lì e riflette::: finché riflette e capisce che deve cambiare le cose!

6.3 Sulla violenza collettiva

Attraverso il caso clinico di Artemide possiamo intravedere quanto sia necessario comprendere i flussi umani internazionali in maniera più articolata ed ampia di quanto si è soliti fare. Può risultare infatti troppo riduttivo pensare questi flussi come gruppi migranti indifferenziati e culturalmente uniformati o come singolarità svincolate dal sistema culturale e di provenienza. All'interno delle più ampie categorie di esseri umani in movimento si trovano individui che interrogano e interpellano i professionisti della salute mentale: alcuni per via diretta, come Artemide, altri indiretta come Pjetër. Essi rappresentano quella quota della popolazione che richiama situazioni di violenza, persecuzione, gravi conflitti civili e politici intrecciati con narrazioni individuali che non possono essere decontestualizzate. L'esposizione ad una violenza collettiva e sistematica quale quella risultante dal regime comunista albanese il cui scopo sembra essere la soppressione dell'individualità, delle diversità e delle dissidenze ha avuto un altissimo impatto traumatogeno su Artemide così come sulla

sua famiglia e sulla collettività intera. Le azioni del sistema totalitario, volte a creare un ordine interno ed eliminare tutto ciò che crea squilibrio, sembrano seguire le regole sistemiche precedentemente trattate. Da questo punto di vista la violenza verso l'altro, verso l'elemento che non si conforma alle regole, rappresenta un'azione di disciplinamento autoritario e psicotico del sistema con l'obiettivo di ridurre le fluttuazioni, le diversità e le complessità semplificando ciò che per sua natura non può essere ridotto. Questa operazione è stata applicata su Artemide non solo dal sistema politico, ma anche da quello culturale e kanunale. La natura di tali azioni violente impone un sforzo conoscitivo volto ad analizzare non solo le tecniche attraverso cui vengono ricercati effetti ai vari livelli del sistema - individuale, collettivo e così via – ma anche i contesti in cui tali dinamiche vengono ad instaurarsi.

Ad esempio Bettelheim evidenzia come la sola imposizione del saluto nazista in ogni ambito sociale abbia avuto un profondo effetto trasformativo soprattutto all'interno delle famiglie contrarie al nazismo, i cui figli si trovano in un conflitto di scelta fra la sopravvivenza quotidiana e la lealtà ai principi familiari proprio a causa delle pressioni degli insegnanti e della società⁴³¹.

Attraverso i testi di Primo Levi questi effetti di trasformazione vengono esplicitati: eliminazione delle solidarietà interne alla famiglia, negazione di ogni valore su cui l'individuo basa la propria umanità e soggettività, difficoltà nel recupero di ricordi e pensieri, fino al caso estremo della vittima che diviene carnefice⁴³².

I campi di sterminio nazisti e i genocidi dell'epoca rappresentano, naturalmente, eventi di brutalità e violenza estrema nella storia dell'essere umano, ma proprio per questo ci sembra quanto mai urgente l'approfondimento di una discussione sulla violenza politica.

La retorica della mascolinità, ben evidente nel caso di Artemide, è una delle possibili conseguenze di queste trasformazioni e delle violenze politiche operate da regimi totalitari⁴³³.

Come abbiamo precedentemente ricordato la mossa iniziale delle azioni di violenza politica consistono spesso nella diffusione della paura e del terrore per mezzo di operazioni destabilizzanti quali ad esempio le deportazioni di intere famiglie dissidenti ricordate anche da Artemide tramite le parole del nonno. Conseguentemente si instaura nel sistema anche un sentimento di vendetta ed una specifica configurazione dell'ideologia del *noi* e dell'*altro* che ha risonanze sia a livello individuale che sociale. Per citare solamente alcuni esempi ricordiamo l'attribuzione di poteri demoniaci al gruppo Tigri Tamil in Sri Lanka, il concetto di *nemico interno* e la propaganda contro di esso in

⁴³¹ Bettelheim, B., (1979), *Surviving and Other Essays*, Tr. It. *Sopravvivere e altri saggi*, Edizioni SE, Milano, 2005. Pag. 105

⁴³² Levi, P., (1958), *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 20012. Pag. 75

⁴³³ A tale proposito si veda Bracewell (2000), *Rape in Kosovo: masculinity and Serbian nationalism*, in *Nation and Nationalism*, N.6, 4. Pag. 563-590.

Rwanda, il legame - fomentato da Milosevic - dei Serbi del Kosovo con i morti contro l'Impero Ottomano, e così via.

Risulta allora importante complessificare il quadro di riferimento che tende a chiarire i contesti simili ai due casi clinici trattati affiancando ad una psicologia o antropologia del conflitto anche modelli teorici multidisciplinari in grado di cogliere a livello psicosociale i fenomeni legati alla violenza in aree caratterizzate da disintegrazione sociale, disancoramento degli ordini morali preesistenti, eliminazione delle pratiche tradizionali e disumanizzazione dell'individuo.

Il caso di Artemide evidenzia come non solo l'esposizione ad una pluralità di eventi traumatici per via diretta, ma anche l'eredità di una collettività ferita che ha vissuto lo scardinamento di precedenti sistemi di regolazione sociale, ha effetti negati sulla salute mentale individuale. Lontano dal clamore voluto dai mass media esiste tutta una realtà che rimane celata a causa di strategie di occultamento che operano a vari livelli, nazionali ed internazionali *in primis*, ma anche individuali e collettivi.

Tuttavia, all'interno del caso di Artemide si vuole sottolineare non solo l'esito sottrattivo che la violenza ha prodotto. Ci sembra altrettanto importante evidenziare gli esiti trasformativi che hanno dato sbocco a possibilità nuove, sebbene dolorose, di esistenza. Questi esiti hanno potuto aver luogo solamente a seguito delle narrazioni di Artemide, del processo del raccontare e raccontarsi e proprio attraverso queste storie si apre il discorso sul cambiamento e sul desiderio di libertà di Artemide.

L'identificazione di alcune situazioni porteranno Artemide a riprendere il *Kanun* leggendone una versione in lingua originale rinvenuta nella casa paterna. Artemide inizierà ad interpretarlo con spirito critico, significando il testo e integrandolo con le proprie narrazioni. La donna utilizzerà queste competenze all'interno di uno stage lavorativo presso un'associazione per il sostegno di donne vittime di tratta, provenienti dai Paesi dell'Est. Inoltre sarà la mediatrice culturale per il caso di Pjetër, in un ruolo che le sarà possibile solamente dopo che il *treno ha fischiato*.

Conclusioni

Nel corso della nostra analisi abbiamo potuto mettere in risalto la fecondità del pensiero sistemico, nonché le differenti ed inevitabili connessioni che si intrecciano tra approccio sistemico e altri tipi di narrazioni per quanto riguarda lo studio dei fenomeni legati alla violenza. Alcuni studi, come quelli di Gregory Bateson, Edgar Morin, Heinz von Foerster e Conrad Hal Waddington costituiscono parte delle fondamenta su cui si basa il nostro discorso sistemico sulla violenza; altri, come quelli di Foucault, Arendt e Nietzsche diventano fondamentali per ragioni di affinità e sensibilità tematiche e logiche.

A conclusione di questo lavoro ci proponiamo di evidenziare un modello sistemico dinamico che possa connettere le dimensioni micro - individuale - e macro - sociale - dell'essere umano. A questo scopo sembra essere assai fecondo il collegamento tra il concetto di capro espiatorio girardiano (proposto nell'analisi del caso di Pjetër) e le teorie sistemiche esposte nella parte teorica. Riteniamo infatti che un'interpretazione del pensiero girardiano orientata secondo una prospettiva sistemica non solo possa essere legittimata dai collegamenti teorici precedentemente esposti, ma sia anche auspicabile in favore della costruzione di un modello utile alla comprensione delle dinamiche violente.

Infatti il concetto di capro espiatorio girardiano può essere analizzato secondo un'interrelazione di nozioni sistemiche che giustificano l'importanza di tale assunto all'interno della presente analisi: le basi degli studi di Girard possono essere descritte a partire dalla nozione di *autorganizzazione* dei sistemi complessi, esposta nella parte inerente alla seconda cibernetica, mentre i tratti più specifici legati alle dinamiche dei fenomeni violenti sono costituiti da concetti relativi alle nozioni di *differenza* in chiave batesoniana, *paradosso*, *crisi* e *relazione*, presenti in tutto lo scritto.

Se nel Medioevo la perdita di contatti sociali per i contadini, che si rifugiavano nelle città in crescita a causa del collasso dei loro mezzi economici, provocò la distruzione del loro senso di sicurezza sociale e di significato personale, oggi un movimento dello stesso tipo che coinvolge gran parte delle culture del mondo ha creato uno svuotamento simile del significato personale, dando luogo alla disperazione omicida. E così, come in precedenti epoche storiche, alcuni diventano preda di autorità che promettono di risollevarle dalla loro impotenza attraverso l'azione violenta. Elias Canetti ricorda che il nostro sopravvivere ha luogo *grazie* al fatto che ci sono Altri che soccombono per la precisa ragione che li trasformiamo in vittime, e ammoniva riguardo alle spinte interiori rispetto al desiderio di potere nei confronti dell'Altro.

Seppure i sistemi non si nutrono di solo ordine, ma anche di disordine, seppure le crisi fanno parte del processo dinamico del sistema, ciò che noi stiamo attraversando è una crisi nella crisi, dovuta alla desacralizzazione della gerarchia e del sacrificio. La caduta dei poteri statali e religiosi ha evidenziato quanto il sacrificio sia di per sé un atto di violenza che non basta più a riequilibrare drammatici processi di sgretolamento di ordini costituiti.

Inoltre, anche il potere abbagliante del sacro può essere insidioso e si intreccia in un circolo infernale nell'iper-razionalizzazione del mondo, apparentemente considerato suo nemico mortale ma che in realtà – ai nostri giorni – arriva ad esiti simili nell'allontanamento perverso dalla concretezza degli individui e delle loro relazioni che rischiano di diventare solo tipi, categorie, ruoli.

Siamo nell'era in cui le vittime sacrificali diventano intere popolazioni e in cui la follia sacralizzata si sposa con la Tecnoscienza in un connubio inquietante: guerre tecnologiche, stermini di massa, terrorismo, ambiente ridotto a capro espiatorio per compensare i conflitti umani.

Serve allora un'altra via che passi dal riconoscimento del proprio ruolo nell'*escalation simmetrica*, la nascita necessaria di un nuovo sacro, fondato sulla comune appartenenza alla Terra-patria. È un sacro in grado di celebrare il nostro esser parte di relazioni interpersonali, ecologiche, sociali, un sacro in grado di realizzare un ordine simbolico e sociale che sappia rinunciare al capro espiatorio e in grado di evidenziare i modelli sociali ad esso afferenti.

Citando Dupuy possiamo realizzare una modellizzazione formale della mimesi e della vittimizzazione girardiana solamente attraverso i concetti di *autoreferenzialità* e *autonomia sistemica*⁴³⁴.

Dupuy a sua volta mutua il concetto di autonomia dalle distinzioni operate da von Foerster in merito alle macchine banali e non-banali. Ricordiamo che per quest'ultimo autore più gli elementi di un sistema sono *banalmente connessi*, ovvero determinati dalle relazioni con gli altri elementi, più anche il comportamento del sistema può risultare banale ad un osservatore esterno. Tuttavia lo stesso comportamento può risultare ingestibile per gli osservatori interni al sistema stesso, ovvero i singoli elementi. Il sistema inteso nella sua totalità risulta quindi dotato di un'autonomia del tutto propria rispetto agli elementi che ne fanno parte fino all'estrema conseguenza in cui nessun elemento riconosce il prodotto delle proprie azioni. Il non riconoscimento individuale all'interno del sistema più ampio di cui gli elementi fanno parte rende il sistema stesso un meccanismo, un processo dotato di un'autonomia tale da trascendere le proprie parti. Diventa impossibile allora per il sistema riferirsi, una volta operata questa *chiusura autoreferenziale*, a qualsivoglia altra operazione al di fuori di tale processo automatico.

⁴³⁴ Dupuy, J. P., (1982), *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, Hopefulmonster, Torino, 1986. Pag. 112

Girard mostra che la vittimizzazione è in questo senso un processo, un meccanismo automatico.

“Il processo vittimario è il primo processo automatico in cui la totalità del sociale si manifesta come trascendenza rispetto agli individui che la compongono.”⁴³⁵

Il non riconoscimento di tale meccanismo da parte degli elementi del sistema è la condizione necessaria affinché esso possa aver luogo, ovvero ciò che von Foerster intende con il *non riconoscersi nella collettività*.

Quando il sociale si chiude in sé stesso rende inconcepibile ogni altro significato, ogni altra risposta che non sia quella già istituita. Il sistema sociale diviene autonomo rispetto ai propri elementi in quanto è precluso a questi ultimi il riconoscimento del sistema quale propria creazione, ma solo come radicalmente altro da sé.

Come abbiamo visto nel caso di Pjetër la mimesi – o l’escalation simmetrica – è un processo circolare chiuso su sé stesso, ovvero in *chiusura organizzazionale*: non ha fine né inizio ed è sostanzialmente *autoreferenziale*⁴³⁶.

L’autoreferenzialità nelle relazioni sociali può presentare autovalori attraverso cui il sistema si chiude su sé stesso indicando un capro espiatorio. La violenza si chiude in questo caso sulla vittima che viene letta dagli altri elementi del sistema come colpevole proprio perché il sistema stesso ne fornisce tale definizione.

Tuttavia abbiamo sottolineato precedentemente che, all’interno dei paesaggi epigenetici, possono presentarsi anche situazioni paradossali in cui vengono mostrate più soluzioni. Si tratta di ciò che Waddington chiama biforcazioni. Talvolta queste biforcazioni diventano paralizzanti. È il caso del doppio vincolo batesoniano e della mimesi che nel caso di Pjetër imponeva al vendicatore di ripristinare l’onore della famiglia in una dinamica rivale-modello. Ricordiamo che in quel caso la doppia ingiunzione contraddittoria risuonava sulle due famiglie come obbligo di imitare la rivale e ripristinare l’onore perso e al contempo l’impossibilità di imitazione pura proprio perché rivali.

Potrebbe essere sufficiente un’ulteriore perturbazione sistemica per fare in modo che, dinnanzi ad una biforcazione, si incontri un ulteriore autovalore, un *attrattore* verso cui può essere impossibile non dirigersi.

⁴³⁵ Tomelleri, S. (1996), *René Girard. La matrice sociale della violenza*. FrancoAngeli. Milano. Pag. 113

⁴³⁶ Per comprendere il concetto di autoreferenzialità von Foerster propone l’esempio della proposizione “Questa frase ha ... lettere”. La parola che verrà inserita dovrà essere composta da un numero di lettere che, sommate alle altre della frase, dia come somma aritmetica il numero stesso. Questo numero si chiama autovalore, in quanto è proprio grazie ad esso che l’operazione può chiudersi su sé stessa. *Sistemi che osservano*. Pag. 97

L'interpretazione che verrà fornita a posteriori rispetto a questo avvenimento avrà un ordine proprio, garantito dall'attrattore stesso. È il ruolo organizzatore della contingenza ispirato al principio della complessificazione o della *complessità attraverso il rumore*⁴³⁷.

Per Girard la menzogna del processo vittimario viene svelata dai Vangeli; più in generale e nei casi clinici trattati, il processo vittimario si inceppa a causa di una conoscenza di secondo ordine in senso cibernetico che all'interno di tali processi ne evidenzia le logiche ed i meccanismi di funzionamento.

Secondo Girard dal momento in cui viene meno il processo vittimario si assiste anche contemporaneamente ad un processo di desacralizzazione del sistema. La storia moderna viene letta dall'autore come un profondo processo di indifferenziazione e desacralizzazione. Se Locke e Hobbes hanno desacralizzato l'istituzione statale e contemporaneamente rivendicato l'autonomia dello Stato inteso come contratto sociale invece che realtà sacra, Marx e Smith hanno promosso un'autosufficienza della società di mercato. Gli ideali di libertà ed uguaglianza dei cittadini dinnanzi allo Stato e al mercato sembrerebbero essere promotori di un tentativo di svincolarsi da qualsivoglia trascendenza al fine di fondare il sistema sociale a partire dal sociale stesso. Paradossalmente l'emancipazione ha portato anche all'indifferenziazione:

“È contro la trascendenza che la modernità è entrata in guerra, nella ricerca di una società totalmente padrona dei suoi significati. Così facendo, essa è riuscita soltanto a concepire e riprodurre l'indifferenziato e questo indifferenziato, paradossalmente per lei, ha generato il contrario di cui essa aspirava.”⁴³⁸

Così se da un lato siamo invitati a rifiutare istituzioni, istruzioni, norme ed interpretazioni provenienti da ordini trascendenti e fissi, dall'altro ci troviamo anche a combattere le visioni che promuovono l'indifferenziazione in quanto proprio queste ultime sono promotrici della massima violenza e hanno condotto l'essere umano verso i recenti regimi totalitari.

È proprio questa la difficile biforcazione storico-culturale a cui siamo dinnanzi oggi. Per superarla risulta allora necessario promuovere una nuova modalità di pensiero riconoscendo l'importanza del paradosso relazionale al fine di evitare sia le prospettive nichiliste che quelle indifferenziatrici.

L'individuo non può costruire la propria identità se non attraverso l'altro. Sia nella dimensione individuale che in quella sociale l'essere umano vive nella condizione paradossale di intrecciare il

⁴³⁷ Atlan, H., *Sul rumore come principio di autoorganizzazione*, in Morin, E., Piattelli-Palmarini, M. (1972), *Teorie dell'evento*, Bompiani, Milano. Pag. 40

⁴³⁸ Ivi. Pag. 143

proprio destino con quello del sistema di appartenenza e degli altri elementi facenti parte di esso e, sia nell'atto violento quanto in quello d'amore, viene evidenziato questo paradosso.

L'essere umano non *ha*, ma è costantemente un'identità sociale plasmata nella relazione paradossale mimetica in cui l'altro risulta sia modello che rivale. L'ego risulta incapace di agire senza un alter: ogni desiderio ed azione dell'ego sono secondo l'alter. L'alter risulta allora presente in tutte le parti dell'ego, dalla dimensione socio-culturale alla sfera psichica. Mutuando le parole dell'antropologa Douglas “*l'identità dell'individuo risulta profondamente compenetrata dalla comunità*.”⁴³⁹

Se non esiste un ego senza un alter la relazione sociale diviene allora costitutiva della dimensione individuale ed ogni azione, compresa quella violenta, risulta essere relazionale.

Rappresentare l'essere umano come costitutivamente relazionale e sociale implica anche una sua visione di *incompletezza*. Ciò non comporta la rinuncia ad ogni idea di soggetto, ma ad un'idea di soggetto autocontenuto. Significa promuovere la differenza, l'interdipendenza, la relazione⁴⁴⁰.

Questo percorso potenzialmente generativo non può che svilupparsi per prove ed errori, scoprendo sentieri incerti e spesso interrotti, imparando a navigare all'interno di questa incertezza, coltivando un dialogo creativo che possa evitare le tentazioni neo gerarchiche di Scilla e le pseudosoluzioni di controllo e violente di Cariddi.

Si apre così la possibilità di scoprire che tutto il nostro agire prende corpo attraverso *danze relazionali* più grandi del singolo individuo. A dispetto delle visioni individualistiche, la *relazione viene sempre per prima*: il divenire-soggetto prende corpo solamente all'interno di una reciprocità intrinsecamente trans-individuale e le ragioni del singolo non sono mai iscritte solo in sé stesso, ma sempre e simultaneamente anche in quelle degli altri.

Per concludere è utile ricordare che il dialogo sembra ormai non più essere solamente un'opzione morale tra le tante. Esso avviene per lo più in modo faticoso, permeato da intolleranze, ottusità, chiusure narcisistiche, ma è già pur sempre l'unità di misura minima sulla quale possiamo lasciarci alle spalle il passato e poter dar vita ad un, seppur imprevedibile, futuro.

Solo riconoscendo le valenze generative di questo diffuso dialogare, per quanto incerto, esso potrà irrobustirsi, migliorarsi, apprendere, facendo dei nostri stessi conflitti, intesi nell'accezione eraclitea, il motore di riconoscimenti reciproci, di alleanze evolutive, fraternità, diversità e circoli virtuosi.

“[...] soltanto noi, individui umani, nonostante le nostre spaventose carenze e i nostri deliri, siamo in grado di confrontare conoscenza e coscienza, soltanto noi cerchiamo di accedere alla

⁴³⁹ Douglas, M. (1990), *How Institutions Think*, Tr. It. *Come pensano le istituzioni*, Il mulino, Bologna. Pag. 187

⁴⁴⁰ Manghi, S. (1990), *Il gatto con le ali*, Feltrinelli, Milano. Pag. 129

Conclusioni

coscienza riflessiva di sé mantenendo una referenza alla coscienza del tutto. Soltanto noi conosciamo la pietà e l'amore.⁴⁴¹”

⁴⁴¹ Morin, E. (1951), *L'Homme et la mort*, Tr. It. *L'uomo e la morte*, Newton Compoton, Roma, 1980. Pag. 357

Bibliografia

- AA.VV. (2002) *Quaderni di Salute Pubblica. Violenza e Salute nel Mondo*.
- Alighieri, D. (1321), *Divina commedia*, Mondadori, Milano, 1989.
- Allcock, B.J. (2000), *Explaining Yugoslavia*, Columbia University Press, New York.
- Alves da Silva, R. G., Ziviani, P. (2014), *Cordialidade e violência: dinâmicas da identidade brasileira*. Em Debate, Belo Horizonte, v.6, n.4, p.12-17, ago. 2014.
- Amnesty International (2006), *Albania: Violence against women in the family "It's not her shame"*, 19 April 2006.
- Arendt, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Tr. It. *Le origini del totalitarismo*. Einaudi, Torino, 2009.
- Arendt, H. (1954), *Essays in Understanding*, Tr. It. *Archivio Arendt, Volume 2. 1950-1954*. Feltrinelli, Milano, 2003.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Tr. It. *Vita activa. La condizione umana*. Bompiani, Milano, 1989.
- Arendt, H. (1963), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Tr. It. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2014.
- Arendt, H. (1970), *On violence*, Tr. It. *Sulla violenza*, La Fenice, Roma, 2008.
- Arendt, H. (1993), *Was ist Politik?* Tr. It. *Che cos'è la politica?* Einaudi, Milano, 1995.
- Arendt, H. (2003), *Responsibility and Judgment*, Tr. It. *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino, 2010.
- Aristotele, *Etica Eudemia*. Laterza, Bari, 1999.
- Arsovska, J. (2006), *Gender-based subordination and trafficking of women in ethnic based context. The upward revaluation of the Kanun morality*, Journal on moving communities, vol. 6, n. 1.
- Arsovska, J. (2006), *Understanding a 'Culture of Violence and Crime': the Kanun of Lek Dukagjini and the Rise of the Albanian Sexual-Slavery Rackets*, European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice, vol. 14, no. 2.
- Assy, B. (2008), *Hannah Arendt: An Ethics of Personal Responsibility*, Tr. It. *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, Mimesis, 2015.
- Atlan, H., *Sul rumore come principio di autoorganizzazione*, in Morin, E., Piattelli-Palmarini, M. (1972), *Teorie dell'evento*, Bompiani, Milano.
- Axelrod, R. (1985), *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione*. Feltrinelli, Milano.
- Axelrod, R. (1985), *The evolution of cooperation*, Tr. It. *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della*

- cooperazione*. Feltrinelli, Milano, 1999.
- Balbi, G., (2017), *Infermità di mente e pericolosità sociale tra OPG e REMS* in Diritto Penale Contemporaneo.
- Balibar, É. (1942), *Violence et civilité*, Tr. Ing. *Violence and civility: on the limits of political philosophy*, Columbia University Press, New York, 2015.
- Barbetta P., (2010), *I linguaggi dell'isteria, nove lezioni di psicologia dinamica*, Mondadori Università, Milano.
- Barbetta P., (2012), *Follia e creazione*, Mimesis, Milano.
- Barbetta P., (2014), *La follia rivisitata. Umori, demenze, isterie*, Mimesis, Milano.
- Barbin, H. (1978), *Herculine Barbin, dite Alexina B*, Tr. It. *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*. Feltrinelli, Milano, 2007.
- Baron-Cohen, S. (2012), *The Science of Evil*, Tr. It. *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà*. Raffaello Cortina, Milano, 2015.
- Bartholini, I. (2013), *Violenza di prossimità. La vittima, il carnefice, lo spettatore, il "grande occhio"*, Franco Angeli, Milano.
- Bataille, G. (1936), *La Conjuration sacrée*, Tr. It. *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino. 1997.
- Bataille, G. (1936), *Sacrifices*, Tr. It. *Sacrifici*, Stampa Alternativa, Viterbo, 2007.
- Bataille, G. (1949), *La Part maudite*, Tr. It. *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- Bataille, G. (1973), *Théorie de la Religion*, Tr. It. *Teoria della Religione*, SE, Milano, 2012.
- Bataille, G. (1976), *La Souveraineté*, Tr. It. *La sovranità*, SE, Milano, 2009.
- Bateson, G. (1936), *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*, Tr. It. *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*. Einaudi, Torino, 2001.
- Bateson, G. (1956), *The message "this is play"*, Tr. It. *Questo è un gioco. Perché non si può mai dire a qualcuno: "Gioca!"*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.
- Bateson, G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, Tr.it. *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1999.
- Bateson, G. (1979), *Mind and Nature*, Tr. It. *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 2000.
- Bateson, G. (1991), *A Sacred Unity*, Tr. It. *Una sacra unità*, Adelphi, Milano, 1997.
- Bateson, G., "Che cos'è un uomo?", in S. Manghi (a cura di), *Attraverso Bateson*, Raffaello Cortina, Milano, 1999.
- Bateson, G., Bateson, M. C. (1988), *Angels Fear*, Tr. It. *Dove gli angeli esitano*. Adelphi, Milano, 1999.

- Bateson, M. C. (1985), *With a daughter's eye*, Tr. It. *Con gli occhi di figlia*. Adelphi, Milano, 1998.
- Bausani A., (2010), *Il Corano*, Bur, Milano.
- Benjamin, W. (1920), *Zur Kritik der Gewalt*, Tr. It. *Per la critica della violenza*. Einaudi, Torino, 2010.
- Benjamin, W. (1921), *Ankündigung der Zeitschrift Angelus Novus*, Tr. It. *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 2014.
- Benjamin, W. (1921), *Per la critica della violenza*, Passigli, Firenze, 2015.
- Benjamin, W. (1925), *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Tr. It. *Il dramma barocco tedesco*. Einaudi, Torino, 2014.
- Bertalanffy, von L. (1968), *General System Theory*, Tr. It. *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppi, applicazioni*, ILI, Milano, 1971.
- Bettelheim, B., (1979), *Surviving and Other Essays*, Tr. It. *Sopravvivere e altri saggi*, Edizioni SE, Milano, 2005.
- Binmore, K. (1992), *Fun and Games*, Tr. It. *Teoria dei giochi*. Codice, Torino, 2008.
- Black, D. (1993), *The Social Structure of Right and Wrong*, Academic Press Inc., Burlington.
- Bocchi G., (2014), *Europa globale. Epistemologia delle identità*, Edizioni Studium, Roma.
- Bocchi, G., Barazzetti A. (2017), *Violenza: una lettura sistemica. Verso un'antropologia relazionale*, in Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 1, 2017 - Violenza e conflitti.
- Bocchi, G., Ceruti, M. (1993), *Origini di storie*. Feltrinelli, Milano.
- Bocchi, G., Ceruti, M. (2007), *La sfida della complessità*. Feltrinelli, Milano.
- Bohannon, P., Plog, F. (1935), *Beyond the Frontier Social Process and Cultural Change*, American Museum Sourcebooks, New York, 1967.
- Bracewell, P. (2000), *Rape in Kosovo: masculinity and Serbian nationalism*, in *Nation and Nationalism*, N.6, 4.
- Brighi, E. Cerella, A. (2016), *The Sacred and the Political. Exploration on Mimesis, Violence and Religion*, Bloomsbury, Suffolk.
- Bruner J., (1986), *Acts of Meaning*, Tr. It. *La ricerca del significato*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- Bruner J., (1986), *Actual minds, possible worlds*, Tr. It. *La mente a più dimensioni*, Laterza, Roma, 1992.
- Butler, J. (2003), *Violencia, luto y política Iconos* in *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 17, septiembre. Pag. 82-99.
- Butler, J. (2009), *Frames of War. When is life grievable?*, Verso, London.
- Camaj, M. (1989) *The Code of Lekë Dukagjini*, trad. Leonard Fox, Introduzione di Shtjefën Gjeçov,

Gjonlekaj Publishing Company, New York.

Canetti E., (1981), *Masse und Macht*, Tr. It. *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 2012.

Cano, I., Borges, D., Ribeiro, E. (2012), *Os donos do morro: uma avaliação exploratória do impacto das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro*, Frum brasileiro de Segurança Publica, Rio de Janeiro.

Carver, R. (1999), *The Accursed Mountains*, Flamingo, London.

Castelli Gattinara, E. (2011), *Il senso del conflitto* in *Riflessioni Sistemiche*, n. 4, maggio 2011.

Ceruti M., Morin, E. (2013), *La nostra Europa*, Cortina, Milano.

Ceruti, M. (1989), *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*. Feltrinelli, Milano.

Clastres, P. (1974), *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Tr. It. *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*. Ombre Corte, Verona, 2003.

Clastres, P. (1997), *Archeologie de la violence*, Tr. It. *Archeologia della violenza*. Feltrinelli, Milano, 1998.

Colli, G. (1978), *La sapienza greca*. Adelphi, Milano.

Cozzi, E. (1943), *Le tribù dell'Alta Albania*, in *Studime e Tekste*, serie giuridica, N. 1, Roma.

Cozzi, E., (1912), *La donna albanese, con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari*, *Anthropos*, 7.

Culler J., (1982), *On Decostruction Theory and Criticism after Structuralism*, Tr. It. *Sulla decostruzione*, Bompiani, Firenze, 2002.

De Miranda M. M. (2011), *Sociedade, violência e políticas de segurança pública: da intolerância à construção do ato violento*, in *Revista Eletrônica da Faculdade Machado Sobrinho. Juiz de fora*, vol. 3 (Jan-jul 2011), Pag. 01-13.

Deleuze G., Guattari F., (1972), *L'Anti-Œdipe*, Tr. It. *Antiedipo*, Einaudi, Torino, 2000.

Deleuze, G., Guattari, F. (1980), *Mille plateaux*, Tr. It. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Castelveccchi Editore, 2010.

Derrida, J. (1994), *Force de loi*, Tr. Br. *Força de Lei. O Fundamento místico da autoridade*, WMF Martinsfontes, São Paulo, 2007.

Diamond J., (1998), *Guns, Germs, and Steel. The fates of human societies*, Tr. It. *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino, 2012.

Diamond J., (2005), *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, Tr. It. *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Torino, 2014.

Diamond, J. (2012), *The World until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?* Tr. It. *Il mondo fino a ieri. Che cosa possiamo imparare dalle società tradizionali*. Einaudi, Torino,

2013.

- Doja, A., (1998), *À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises*, La Ricerca Folklorica, ottobre.
- Dostoevskij F., (1873), *Besy*, Tr. It. *I demoni*, Einaudi, Torino, 1993.
- Dostoevskij F., (1879), *Brat'ja Karamazovy*, Tr. It. *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino, 2016.
- Douglas, M. (1986), *How Institutions Think*, Tr. It. *Come pensano le istituzioni*, Il mulino, Bologna, 1990.
- Dupuy, J. P., (1982), *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, Hopefulmonster, Torino, 1986.
- Durham, M. E. (2000), *Hight Albania. A Victorian Traveler's Balkan Odyssey*, London, Phoenix Press.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1983), *The biology of peace and war*, Tr. It. *Etologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
- Elias, N. (1969), *Über den Prozess der Zivilisation I*, Tr. It. *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Elias, N. (1969), *Über den Prozess der Zivilisation II*, Tr. It. *Potere e civiltà*, ilMulino, Bologna, 2000.
- Engrén, A. (1982), *Hannah Arendt*, Tr. It. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*. Feltrinelli, Milano, 2000.
- Erelle A., (2015), *Dans le peau d'une djihadiste*, Tr. It. *Nella testa di una jihadista*, Tre60, Milano.
- Fele G., (2007), *L'analisi della conversazione*, Il Mulino, Bologna.
- Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*. Adelphi, Milano, 2012.
- Foerster, von H. (1981), *Observing Systems*. Intersystems Publications.
- Fornari, G. (2014), *Storicità radicale. Vittima, mediazione, oggetto*. Feltrinelli, Milano.
- Forti, S. (1996), *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Franco Angeli, Milano.
- Foucault, M. (1961), *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, Tr. It. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1963.
- Foucault, M. (1973), *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère ... Un cas de parricide au XIXe siècle, présenté par Michel Foucault*, Tr. It. *Io, Pierre Rivière avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello ... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Feltrinelli, Milano, 2013.
- Foucault, M. (1974), *Le pouvoir psychiatrique*, Tr. It. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano, 2010.

- Foucault, M. (1975), *Il faut défendre la société*, Tr. It. *Bisogna difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*. Feltrinelli, Milano, 1998.
- Foucault, M. (1975), *Les anormaux*, Tr. It. *Gli anormali - Corso al Collège de France (1974-1975). Lezione 15 gennaio 1975*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir*, Tr. It. *Sorvegliare e punire*. Einaudi, Torino, 1976.
- Foucault, M. (1978), *Sécurité, territoire, population*, Tr. It. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Foucault, M. (1984), *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Tr. It. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino, 2001.
- Foucault, M. (1985), *Dits et écrits*, Tr. It. *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985: estetica dell'esistenza, etica, politica*. Feltrinelli, Milano, 1998.
- Freire Costa J., (2003), *Violência e psicanálise*, Graal, São Paulo.
- Freire Costa J., (2012), *Transcendência e violência*, in *Diálogos em Psicologia Social*, SciELO Libros, Rio de Janeiro.
- Freud S. (1907), *Dostojewski und die Vätertötung*, Tr. It. *Dostoevskij e il parricidio in Psicoanalisi dell'arte e della letteratura*, Bollati, Torino, 1993.
- Freud S. (1910), *Caso clinico del presidente Schreber*, in *Casi clinici e altri scritti 1909-1912*, Bollati, Torino, 2012.
- Freud S., (1912), *Totem und tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Tr. It. *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Freud, S. (1930), *Das Unberhagen in der Kultur*. Tr. It. *Il disagio della civiltà*. Einaudi, Torino, 2010.
- Freud, S. (1930), *Das Unberhagen in der Kultur*. Tr. It. *Il disagio della civiltà*. Einaudi, Torino, 2010.
- Fromm, E. (1973), *The Anatomy of Human Destructiveness*, Tr. It. *Anatomia della distruttività umana*. Mondadori, Milano, 2008.
- Giammarinaro, G. M. (2003), *Opinion and Commentary on the Legal Provisions on Trafficking in Human Beings Applicable in Albania*, LARA Project, Criminal Law Reform Against Trafficking in Human Beings, marzo 2003.
- Gioiello, G., Morini, S. a cura di (1980), *Intervista su matematica, scienza e filosofia*. Il Saggiatore, Milano, 1980.
- Girard, R. (1972), *La violence et le sacré*, Tr. It. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980.
- Goffman E., (1961), *Asylums. Essay on the social situation of mental patients and other inmates*, Tr. It. *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino, 2010.

- Gramsci, A. (1949), *Il Risorgimento*. Einaudi, Torino, 2010.
- Grémaux, R. (1989), *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*, Routledge, London e New York, Routledge.
- Gruen A., (1992), *The Insanity of Normality*, Grove Weidenfeld, London.
- Gruen A. (2013), *War or Peace? We cannot survive with Real-Politik* in The Journal of Psychohistory, 40(4), Pag. 274-282.
- Han B-C., (2016) *Topología de la violencia*, Pensamiento Herder.
- Hasluck, M. (1954), *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hegel, G. W. F. (1837), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Tr. It. *Lezioni sulla storia della filosofia*. Laterza, Bari, 2012.
- Heidegger, M. (1925), *Sein und Zeit*, Tr. It. *Essere e tempo*. Feltrinelli, Milano, 2005.
- Heidegger, M. (1953), *Einführung in die Metaphysik*, Tr. It. *Introduzione alla metafisica*. Mursia Editore, Milano, 2010.
- Heller, A. (1978), *Istinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie*, Tr. It. *Istinto e aggressività. Introduzione ad una antropologia sociale marxista*. Feltrinelli, Milano, 2010.
- Héritier, F. (1996), *De la violence*, tr. It. *Sulla violenza*, Meltemi, Roma, 2000.
- Hobbes, T. (1651), *Leviathan. The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, Tr. It. *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma, 2005.
- Holanda, S. B. (2014), *Raízes do Brasil*, Companhia das letras, San Paolo.
- Honneth, A. (1986), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Tr. It. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Edizioni Dedalo, Bari, 2002.
- Horkheimer M., Adorno T. W. (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Tr. It. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2016.
- Inglese, I., Cardamone G. (2017), *Déjà vu 2. Laboratori di etnopsichiatria critica*, Edizioni Colibri, Paderno Dugnano.
- International Crisis Group (2000), *Albania state of the nation*, 1 March 2000.
- Jolis, B. (1997), *Honour killing makes a comeback*, Albanian Life, Spring
- Kadare, I. (1975), *Broken April*. Librairie Arthème Fayard, Amsterdam.
- Kafka, F. (1929), *Das Schloss*, Tr. It. *Il castello*. Feltrinelli, Milano, 2013.
- Koliki, E. (1943), *Il diritto albanese del Kanun e il diritto romano: lezione tenuta presso il Reale Istituto di Studi Romani in Roma il 27 marzo 1942*, in *Studime e Tekste*, serie giuridica, N. 1, Roma.

- Krasztev, P., (1997) “*The Price of Amnesia. Interpretations of vendetta in Albania*”, in *East European Constitutional Review*, vol. 6, n. 4.
- Lazzarini, G. (2004), *Discrasia. Patologie di un rapido mutamento sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Le Bon G., (1895), *Psychologie des foules*, Tr. It. *Psicologia delle folle*, Ed. Clandestine, Massa, 2012.
- Leibniz, von G. W. (1696), *Philosophischen Schriften*, Tr. It. *Scritti di logica*. Laterza, Bari, 1993.
- Lévi-Strauss, C. (1936), *Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud*, Renaissance. Revue trimestrielle publiée par l'École Libre des Hautes Études, New York, Vol. I.
- Lévi-Strauss, C. (1947), *Les structures élémentaires de la parenté*, Tr. It. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Levi, P., (1958), *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 2012.
- Lewontin, R. (1998), *The Triple Helix: Gene, Organism, and Environment*, Tr. It. *Gene, organismo e ambiente*. Laterza, Bari, 2000.
- Lobato G. R., Leite Moraes C., (2012), Cabral do Nascimento M., *Desafios da atenção à violência doméstica contra crianças e adolescentes no Programa Saúde da Família em cidade de médio porte do Estado do Rio de Janeiro*, Brasil, in *Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 28(9), set.
- Lombardi Satriani, L. M. (2000), *De sanguine*, Meltemi, Roma.
- Luhmann, N. (1990), *Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Tr. It. *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*. Il Mulino, Bologna, 2001.
- Luhmann, N. (1996), *On the scientific context of the concept of communication*. Sage Journals. Vol. 35, Issue 2.
- Machiavelli, N. (1532), *Il Principe*. Feltrinelli, 2000. Milano.
- Manghi, S. (1990), *Il gatto con le ali*, Feltrinelli, Milano.
- Manghi, S. (2006), *Traps for Sacrifice: Bateson's Schizophrenic and Girard's Scapegoat in World Futures*, 62:8, Pag. 561-575.
- Manghi, S. (2013), *Oikos, The Incorruptible: The Ecological Reasons of the Sacred in World Futures*, The Journal of Global Education, N. 69.
- Mann T., (1947), *Doktor Faustus. Das Lebens des deutschen Tonsetzer*, Tr. It. *Doctor Faustus*, Mondadori, Milano, 2014.
- Marci, T. (2012), *Il circolo della gratuità: il paradosso del dono e la reciprocità sociale*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento.
- Marcuse, H. (1955), *Eros and Civilisation*, Tr. It. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 2001.
- McGilchrist Iain, (2012), *The master and his Emissary*, Yale University Press, London.
- Meddeb A., (2006), *Contre-prêches. Chroniques*, Tr. It. *Contro-prediche. Tra Europa e Islam*,

Cantagalli, Siena, 2009.

Meddeb, A. (2002), *La Maladie de l'islam*, Tr. It. *La malattia dell'islām*. Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

Meghnagi D. (1992), *Il Padre e la Legge. Freud e l'ebraismo*, Marsilio Editori, Venezia.

Milani, S. (2010), *La sociologie face à la crise. Une riletture di Edgar Morin* in *società mutamento politica*, issn 2038-3150, vol. 1, n. 2, Pag. 195-204.

Milosz C., (1981), *Zniewolony umysl*, Tr. It. *La mente prigioniera*, Adelphi, Milano, 2012.

Minnesota Lawyers International Human Rights Committee (1992) *Trimming the cat's claws: the politics of impunity in Albania*. Minneapolis, Minnesota, marzo.

Molinari, E., Cavaleri, P. A. (2015), *Il dono nel tempo della crisi*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Moraes C. L., A.R. Amorim A. R., Reichenheim M. E, (2006), *Gestational weight gain differentials in the presence of intimate partner violence* in *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 95, 254–260.

Moraes C. L., Apratto Jr. P. C., Reichenheim M. E, (2008), *Rompendo o silêncio e suas barreiras: um inquérito domiciliar sobre a violência doméstica contra idosos em área de abrangência do Programa Médico de Família de Niterói*, Rio de Janeiro, Brasil in *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 24 (10): 2289-2300, out.

Moraes C. L., Cabral C. S., Heilborn M. L., (2006), *Magnitude e caracterização de situações de coerção sexual vivenciadas por jovens de três grandes capitais brasileiras: Porto Alegre, Rio de Janeiro e Salvador* in *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 22(7):1493-1504, jul.

Moraes C. L., Hasselmann M. H., Reichenheim M. E., (2002), *Adaptação transcultural para o português do instrumento "Revised Conflict Tactics Scales (CTS2)" utilizado para identificar violência entre casais* in *Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 18(1):163-176, jan-fev.

Moraes C. L., Nogueira Arana F. D., Reichenheim M. E, *Violência física entre parceiros íntimos na gestação como fator de risco para a má qualidade do pré-natal* in *Rev Saúde Pública* 2010; 44 (4): 667-76.

Moraes C. L., Reichenheim M. E, *Cross-cultural measurement equivalence of the Revised Conflict Tactics Scales (CTS2) Portuguese version used to identify violence within couples* in *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 18(3):783-796, mai-jun, 2002.

Moraes C. L., Reichenheim M. E, *Domestic violence during pregnancy in Rio de Janeiro, Brazil* in *International Journal of Gynecology and Obstetrics* 79 (2002) 269–277.

Moravia, S. (1986), *L'enigma della mente*. Laterza, Bari.

Morin, E. (1951), *L'Homme et la mort*, Tr. It. *L'uomo e la morte*, Newton Compoton, Roma, 1980.

Morin, E. (1973), *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Tr. It. *Il paradigma perduto. Esiste una*

- natura umana?* Feltrinelli, Milano, 2001.
- Morin, E. (1975), *Sociologie*, Tr. It. *Sociologia della sociologia*. Feltrinelli, Milano, 1985.
- Morin, E. (1977), *La Méthode 1. La Nature de la nature*, Tr. It. *Il metodo 1 - La natura della natura*. Raffaello Cortina, Milano, 2001.
- Morin, E. (2007), *L'anno I dell'era ecologica*. Armando Editore, Roma.
- Morris I., (2015), *Foragers, farmers and fossil fuels*, Princeton University Press, Princeton.
- Napoleoni A., (2014), *ISIS lo stato del terrore*, Feltrinelli, Milano.
- Nash, J. (2002), *The Essential John Nash*, Tr. It. *Giochi non cooperativi ed altri scritti*. Zanichelli, Bologna, 2004.
- Neumann, von J. (1944), *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press.
- Neza, A. (1997), *Albania*, Albin Publishing House, Tirana.
- Nietzsche F., (1872), *Die geburt der tragödie*, Tr. It. *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 2008.
- Nietzsche, F. (1901), *Der Wille zur Macht*, Tr. It. *La volontà di potenza*, Bompiani, Firenze, 2001.
- Nietzsche, F. (1901), *Ecce homo*. Adelphi, Milano, 2000.
- Nova, K., (1977), *La condition de la femme d'après le droit coutumier*, Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques, Tirana.
- O'Donnell, J. (1995), *Albania's Sigurimi. The Ultimate Agents of Social Control*, Problems of post-communism, vol. 42.
- Pereltsvaig A., (2012), *Languages of the World: An Introduction*, Cambridge University Press.
- Piaget, J. (1979), *La construction du réel chez l'enfant*, Tr. It. *La costruzione del reale nel bambino*. Rizzoli, Milano, 1980.
- Pinker, S. (2011), *The better Angels of Our Nature. Why Violence has Declined*. Tr. It. *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Mondadori, Milano., 2013.
- Pirandello, L. (1922), *Novelle per un anno*, Giunti, Milano, 1994.
- Platone (IV sec a. C.), *Alcibiade I*, Bur, Milano, 1995.
- Popper, K. (1945), *The Open Society and Its Enemies*, Tr. It. *La società aperta e i suoi nemici*. Armando Editore, Roma, 2014.
- Popper, K. (1957), *The Poverty oh Historicism*, Tr. It. *Miseria dello storicismo*. Feltrinelli, Milano, 1999.
- Poston, T., Stewart, I. (1976), *Catastrophe Theory*, in "Scientific American", April, Pag. 65- 83.
- Reichenheim M. E., Ramos de Souza E., Moraes C. L., Prado de Mello Jorge M H., Passos da Silva C. M. F., de Souza Minayo M. C., *Violence and injuries in Brazil: the effect, progress made, and*

challenges ahead in www.thelancet.com Vol 377 June 4, 2011.

- Resta, P. (2002), *Pensare il sangue: la vendetta nella cultura albanese*, Meltemi, Roma.
- Risso, M., Böker, W. (1964), *Verhexungswahn*, Tr. It. *Sortilegio e delirio. Psicopatologia delle migrazioni in prospettiva transculturale*, Liguori Editore, 2000.
- Romano, R. G. (2010), *Identità e alterità nella società postmoderna: quale dialogo?* in Quaderni di Intercultura Anno II.
- Rossaldo, R. (1989) *Culture and Truth: The remaking of social analysis*, Beacon Press, Boston.
- Rousseau, J. J. (1760), *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Tr. It. *Origine della disuguaglianza*. Feltrinelli, Milano, 2013.
- Rousseau, J. J. (1762), *Du contrat social: ou principes du droit politique*, Tr. It. *Il contratto sociale*. Feltrinelli, Milano, 2013.
- Russo, V. G. (2013), *La pericolosità*, Feltrinelli, Milano.
- Sabatino, F. (2010), *L'omologazione selvaggia. Per una critica biopolitica della violenza*, Libreria Universitaria Edizioni, Padova.
- Sahlins, M. (1981), *Historical metaphors and mythical realities*. University of Michigan Press, Ann.
- Sass L., (1992), *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, Tr. It. *Follia e modernità. La pazzia alla luce dell'arte della letteratura e del pensiero moderni*, Cortina, Milano, 2013.
- Schiaffo, F., (2017) *La pericolosità sociale tra «sottigliezze empiriche» e “spessori normativi”*: la riforma di cui alla legge n. 81/2014, in *Diritto Penale Contemporaneo*, 2017.
- Schiaffo, F., (2017), *Psicopatologia della legislazione per il superamento degli opg: un raccapricciante acting out nella c.d. “Riforma Orlando”* in *Diritto Penale Contemporaneo*, 2017.
- Schmitt, C. (1932), *Begriff des Politischen*, Tr. It. *Le categorie del politico*. Il Mulino, Bologna, 2005.
- Foucault, M. (1975), *Il faut défendre la société*, Tr. It. *Bisogna difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*. Feltrinelli, Milano, 1998.
- Schreber D. P., (1974), *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Tr. It. *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano, 2012.
- Schützenberger, A. A. (1993), *Aïe, mes aïeux! Liens transgénérationnels, secrets de la famille, syndrome d'anniversaire, transmission des traumatismes et pratique du génosociogramme*, Tr. It. *La sindrome degli antenati. Psicoterapia transgenerazionale e i legami nascosti nell'albero genealogico*, Di Renzo Editore, Roma, 2016.
- Schwandner-Sievers, S.(1998), *Wer besitzt die Lizenz zum Töten in Albanien?* in *Anthropologir der Gewalt. Chancen und Grenzen der sozialwissenschaftlichen Forschung*, Berlin.
- Sobrero, A. M. (2002), *L'antropologia dopo l'antropologia*, Meltemi, Roma.

- Sundarajan, N., Spano, S., (2004), *CMM and the co-construction of domestic violence* in Human Systems: The Journal of Systemic Consultation & Management, Volume N. 15, issue 1, Pag. 45-58.
- Taleb N. N., (2007), *The black swan*, Tr. It. *Il cigno nero. Come l'improbabile governa la nostra vita*, Il Saggiatore, Milano, 2014.
- Thom, R. (1972), *Stabilité Structurelle e Morphogénèse. Essai d'une théorie générale des modèles*, Tr. It. *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*. Einaudi, Torino, 1990.
- Tomelleri, S. (1996), *René Girard. La matrice sociale della violenza*. FrancoAngeli. Milano.
- Tugnoli, C. (2005), *Perché la violenza. Mimetismo, conflitto, sacrificio*, Il segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano.
- Valentini, G. (1943), *Considerazioni preliminari e generali sul "Kanun" detto di "Lekë Dukagjini"*, in *Studime e Tekste*, serie giuridica, n. 1, Roma.
- Valentini, G. (1945), *La famiglia nel diritto consuetudinario albanese*, in *Annali Lateranensi*, vol. IX, Città del Vaticano.
- Valentini, G. (1954), *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Rizzoli, Milano, 1995.
- Valentini, G., (1944), *Il clero cattolico e il diritto tradizionale albanese*, La Civiltà Cattolica, quaderno 2252, 15 aprile, II.
- Varela, F., Maturana, H. (1972), *De máquinas y seres vivos*, Tr. It. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Marsilio, Padova, 2001.
- Varela, F., Maturana, H. (1984), *El árbol del conocimiento*, Tr. It. *L'albero della conoscenza*. Garzanti, Milano, 1999.
- Viola F., (2005), *Conflitti di identità e conflitti di valori*, in ARS Interpretandi, N. 10.
- Violante, L. (2013), *Politica e menzogna*. Einaudi, Torino.
- Volavka, J. (1934), *Neurobiology of Violence*, American Psychiatric Publishing, Washington, 2005.
- Voltaire, A. F. M., (1763), *Traité sur la tolerance*, Tr. It. *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano, 2014.
- Vries, H., Sullivan, L. edited by (2006), *Political Theologies. Public religions in a post-secular world*, Fordham University Press, New York.
- Vukanović, T.P., (1961), *The Position of Women Among Gypsies in the Kosovo-Metohija Region*, Journal of the Gypsy Lore Society, XL, 3-4, luglio-ottobre.
- Waddington, C. (1977), *Tools for thought*, Tr. It. *Strumenti per pensare. Un approccio globale ai sistemi complessi*. Mondadori, Milano, 1996.

- Waddington, C. H. (1941), *The scientific attitude*, Pelican Books, London, 1948.
- Waddington, C. H. (1982), *The man-made future*, Tr. It. *Per il futuro. I problemi del XXI secolo*, Mondadori, Milano, 1985.
- Waldmann, P. (2000), *Revenge without rules: on the renaissance of anarchaic motif of violence*, Studies in conflict and terrorism, vol. 24.
- Watzlawick P., Beavin J., Jackson D., (1967), *Pragmatics of Human Communication. A study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes*, Tr. It. *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio, Roma, 2008.
- Watzlawick P., Weakland, J. H., Fisch, R. (1974), *Change. Principles of problem formation and problem solution*, Tr. It. *Change. Sulla formazione e la soluzione dei problemi*, Astrolabio, Roma, 2010.
- Watzlawick, P. (1976), *How real is real?* Tr. It. *La realtà della realtà*. Astrolabio, Roma, 2000.
- Weber, M. (1948), *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Tr. It. *La scienza come professione, la politica come professione*. Einaudi, Torino, 2004.
- Weber, M. (1999), *Die Stadt*, Tr. It. *Economia e società. Teorie delle categorie sociologiche*. Einaudi, Torino, 2003.
- Wiener, N. (1950), *The human use of human beings*, Tr. It. *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esser umani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- Wiener, N. (1961), *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*. Literary Licensing.
- Wilkinson, I., Kleinman, A. (2016), *A Passion for Society. How we think about human suffering*. University California Press, Berkeley.
- Wittgenstein, L. (1956), *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Tr. It. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*. Feltrinelli, Milano, 1971.
- Young, A., (2001), *Women Who Become Men. Albanian Sworn Virgins*, Oxford New York, Berg.
- Young, T. R., *Chaos Theory and Social Dynamics: Foundations of Postmodern SocialScience*, in “Transforming Sociology Series”, N. 174, Red Feather Institute.
- Zeeman, C. (1977), *Catastrophe Teory. Selected Papers 1972-1977*, Addison-Wesley Publishing, Inc. Massachusetts.
- Žižek, S. (2008), *Violence: Six Sideways Reflections*. Picador, Hampshire.
- Zorzetto S., Inglese S., Cardamone G. (2016), *Accoglienza dei popoli in fuga e salute mentale. Proposte per l'Italia* in *Psichiatria e Psicoterapia Transculturale*, Vol IV, n. 1, dicembre.

Lista di figure

Figura 1: Cycle of abuse	76
Figura 2: Sistema autopoietico di I ordine e medium in accoppiamento strutturale.....	96
Figura 3: attrattore puntuale.....	115
Figura 4: attrattore limite	116
Figura 5: toroide.....	116
Figura 6: attrattore a farfalla	117
Figura 7: diversi tipi di stabilità in alcuni sistemi perturbati	118
Figura 8: creodo	120
Figura 9: creodo stabile.....	121
Figura 10: creodo meno stabile.....	121
Figura 11: paesaggio epigenetico.....	122
Figura 12: biforcazioni all'interno di un paesaggio epigenetico	123
Figura 13: crisi del sistema	124
Figura 14: evoluzione e creazione di nuovi creodi	133
Figura 15: modello riguardante l'aggressività dei cani.....	139
Figura 16: modello previsionale del comportamento del cane	141
Figura 17: funzione di probabilità del comportamento del cane	141
Figura 18: catastrofe a farfalla	142
Figura 19: matrice delle vincite di Castor.....	146
Figura 20: matrice delle vincite di Pollux.....	146
Figura 21: matrice delle vincite di Kimura	147
Figura 22: matrice delle vincite di Keeney	147
Figura 23: matrice delle vincite di Pedro	149
Figura 24: matrice delle vincite di Carlo	149
Figura 25: matrice delle vincite del Principe	151

Bibliografia

Figura 26: matrice delle vincite dei Cittadini.....	152
Figura 27: matrice delle vincite dei cacciatori	155
Figura 28: genogramma di Pjetër.....	195
Figura 29: genogramma di Artemide	238