

Dal volume:

Alessandro Bosi e Sergio Manghi (a cura di), *Lo sguardo della vittima. Nuove sfide alla civiltà delle relazioni. Scritti in onore di Carmine Ventimiglia*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 15-27

Indignazione, riparazione, perdono. Dalla difesa delle vittime alla cultura della vittima

Sergio Manghi

Da molti segni, pare sia giunto il tempo di esplorare lo spazio che separa (non solo nei Lager!) le vittime dai persecutori...
Primo Levi, *I sommersi e i salvati*

Il tempo della vittima

In questo passaggio di secolo, la condizione di vittima sta ricevendo un'attenzione del tutto inedita, nella lunga storia dell'umanità. L'indignazione per i soprusi patiti da persone, popoli, ma anche da animali non umani e da interi ecosistemi, va mettendo rapidamente radici nel cuore del nostro sentire comune. Il concatenarsi di *indignazione, riparazione e perdono*, osserva Serge Moscovici (2004), costituisce sempre più un nucleo coerente di significati che organizza la nostra quotidiana percezione del mondo e il nostro *ethos* condiviso. Le maggioranze appaiono via via più permeabili al senso di colpa verso le minoranze discriminate, più inclini a legittimare il loro diritto e essere riconosciute e risarcite (v. anche Moscovici, Perez, 2007). Le ricerche empiriche sulle più diverse forme di vittimizzazione perpetrate nelle relazioni tra i generi e più in ampiamente nelle relazioni interpersonali, delle quali Carmine Ventimiglia è stato un lucido pioniere (cfr. part. 1987, 1991, 2002, 2003), si vanno estendendo e approfondendo sempre più.

Gli esempi che confortano questa ipotesi sono molto numerosi. Pensiamo al rapido moltiplicarsi dei "telefoni" di ascolto e presa in cura delle violenze, delle solitudini, delle violazioni dei diritti, anche al di là dei requisiti formali di cittadinanza. E pensiamo al diffondersi di reti di aiuto – locali, nazionali e internazionali – a persone, popolazioni e animali che hanno patito gravi danni da azioni umane o anche da catastrofi naturali. O pensiamo, ancora, al sentimento di ovvietà, potremmo dire di scontata legittimità, che proviamo nell'apprendere la notizia, sempre più frequente, di risarcimenti morali e pecuniari rivendicati da persone, famiglie, gruppi sociali, minoranze etniche, sulla base di argomentazioni che si appellano al riconoscimento del loro status di vittime. Lo stato francese ha addirittura istituzionalizzato un Commissariato per le vittime.

Qui vale la pena aggiungere ancora soltanto un dato, che lo scritto citato di Moscovici pone opportunamente in evidenza: le numerose invocazioni pubbliche di perdono rivolte da papa Giovanni Paolo II, alle vittime dell'Inquisizione, a quelle delle ingiustizie compiute da missionari al seguito dei colonizzatori in varie parti del globo, e soprattutto ai "fratelli Ebrei", vittime della violenza più terribile che gli esseri umani abbiano compiuto nella loro storia su altri esseri umani, e a lungo perseguitati dalla Chiesa Cattolica oppure con la sua complicità. Una condotta, quella di Giovanni Paolo II, che non si ritrova in nessuno dei papati precedenti, pur essendo essi egualmente a capo della medesima religione: la religione del *perdono* per eccellenza. In chiave

socio-culturale (al di là dunque di qualsiasi giudizio morale, politico o teologico, che esula dai compiti di queste note), la novità introdotta da Giovanni Paolo II nell'atteggiamento papale costituisce un'importante conferma della nostra ipotesi, in quanto "segno" particolarmente significativo della straordinaria unicità del nostro tempo in fatto di sensibilità verso la condizione di vittima.

Il nucleo simbolico indignazione-riparazione-perdono incide talmente in profondità sulle nostre abitudini percettive e ideative, che non si limita a organizzare la nostra più ovvia rappresentazione del presente, ma si spinge a riorganizzare la nostra rappresentazione dell'intera storia umana, rendendo nostre contemporanee intere epoche del passato. Discendenti dei nativi centroamericani – il boliviano Evo Morales, il movimento zapatista – hanno chiesto allo stato spagnolo il risarcimento per i danni subiti secoli fa dalla colonizzazione. In Italia, è nota l'analoga richiesta di risarcimento da parte della Libia per le ingiustizie patite in epoca fascista. E questi non sono che alcuni tra i numerosissimi esempi che potremmo elencare, e che ciascuno può del resto richiamare senza fatica in gran quantità.

Non che le epoche storiche precedenti, naturalmente, ignorassero la sofferenza delle vittime – tutt'altro. Ma si trattava (e continua largamente a trattarsi, beninteso) di vittime appartenenti alla famiglia, al clan, alla tribù, alla casta, all'etnia, alla comunità. Vittime *di parte*. Quel che fa unico il nostro tempo è che la vittima va rapidamente assumendo un'immagine *universalistica*. Dove la condizione vittimaria, in altre parole, è misurata rispetto a parametri socialmente percepiti come *uguali per tutti, nessuno escluso: i diritti umani*.

Anche Hitler, com'è ben noto, perseguì i suoi disegni criminali dipingendo la (presunta) razza ariana come vittima innocente – bersaglio privilegiato della (presunta) congiura giudaica. Ma il suo quadro di riferimento per la definizione della condizione vittimaria non era certo un'"astratta" carta di parametri uguali per tutti, quanto la "concreta" realtà di parametri – *sangue e suolo* – dichiaratamente *particolari*. L'ordine del discorso traeva forza da una rappresentazione della vittima ancorata all'arcaica logica della vendetta e del diritto del più forte, non certo dalla moderna logica della giustizia, del diritto uguale per tutti e dell'aiuto ai più deboli. E lo stesso criterio *particolaristico* vale, facendo ovviamente le debite proporzioni, per ogni altra forma di preoccupazione per le vittime che metta in opposizione antagonistica – *aut aut* – il principio "concreto" della differenza con l'"astratto" principio di uguaglianza.

Lode alla vittima (e critica del vittimismo)

Ma non basta ancora. Fin qui abbiamo sottolineato come la nostra attuale sensibilità verso le vittime ispiri sempre più diffusamente atteggiamenti riparatori. Dobbiamo anche aggiungere che tale sensibilità giunge sempre più a ispirare atteggiamenti identificatori, ai limiti, viene da dire, dell'invidia. Giunge cioè a conferire a categorie sociali storicamente vittimizzate, in positivo, uno statuto simbolico "superiore". E rappresentato come "superiore", tale statuto, non solo dall'interno della "categoria" stessa, ma da parte di quote di popolazione assai più ampie, addirittura tendenzialmente maggioritarie. Così riassume questo nuovo senso comune Moscovici: "Iodate la vittima, [...] una volta che sia consacrata" (Moscovici, 2004, p. 16).

Non è certo un caso, da questo punto di vista, che nelle elezioni primarie per la scelta dei candidati alla prossima carica di Presidente – nientemeno – della più grande potenza del globo, siano in corsa, per la prima volta, e con *chance* tutt'altro che trascurabili, due rappresentanti, appunto, di categorie sociali "consacrate" negli ultimi

decenni come vittime *per eccellenza*: una donna, Hilary Clinton, e un nero, Barack Obama. E non saremo più di tanto sorpresi se nei paesi a regime democratico emergerà presto anche qualche autorevole candidato omosessuale a cariche istituzionali di primo piano.¹

Sempre più, quanti si propongono di agire nello spazio pubblico, in chiave politica, sindacale o più latamente civile, così come in chiave antipolitica, movimentista o populista, ancorano i loro discorsi a una condizione vittimizzata, assunta come “prioritaria”. Al punto, è il caso di evidenziare, che la messa in primo piano della vittima (spesso anche di sé come vittima) si volge molto spesso, facilmente, in *vittimismo*. E cioè in qualche forma di commiserazione (o autocommiserazione) strumentale, mirante a difendere o acquisire privilegi, declinare responsabilità dovute, legittimare posizioni leaderistiche da parte di autoproclamate “avanguardie” di difensori degli *ultimi*, quando non a lucrare economicamente sui cospicui movimenti finanziari attivati dall’appello alla condizione vittimaria. Come scrive René Girard, il più autorevole studioso contemporaneo di processi vittimari:

Uno degli argomenti più banali, più triti e abusati del nostro tempo è la nostra grande preoccupazione per le vittime e la vittimizzazione, il nostro assillo costante nei confronti della violenza e della persecuzione. Da secoli ormai questo tema è presente nella nostra cultura, ma è in anni recenti che esso è diventato pervasivo fino all’ossessione, un’ossessione che nell’intero Occidente domina in misura crescente non solo le Chiese, le università e i mezzi di comunicazione, ma anche i sistemi legali e politici, arrivando ad abolire le barriere che si supponevano rigide fra cultura d’élite e cultura popolare. (2002, p. 89)

Nella triade indignazione-riparazione-perdono, potremmo dire, ci affacciamo al terzo termine con evidente fatica e ambiguità, a rischio di rimanere impigliati in mezzo al guado, in quella “risacca del desiderio” che è il *risentimento* (Tomelleri, 2004). Tuttavia, lungi dal vanificare l’ipotesi, che qui stiamo avanzando, che il nostro sia il *tempo della vittima*, l’abuso interessato degli argomenti vittimari ne è al contrario una precisa conferma, testimoniando efficacemente come nel nostro tempo qualsiasi azione ambisca ad affermarsi cerchi alimento – al di là della buona o cattiva fede – nella crescente disponibilità delle maggioranze, ormai data per scontata, al riconoscimento della condizione vittimaria.

L’espressione *tempo della vittima* mira a sottolineare, insomma, che il nostro non è semplicemente il tempo in cui si va estendendo la *difesa delle vittime*, in nome dei diritti umani. Ma il tempo in cui andiamo praticando sempre più la *cultura della vittima*. Il tempo in cui andiamo adottando, pur senza ancora esserne pienamente consapevoli, angolazioni percettive, etiche e narrative che incorporano lo sguardo della vittima. E che lo incorporano, si badi, non solo per leggere i singoli, specifici fenomeni di violenza e di vittimizzazione, ma più in generale, come canone per interpretare *tutto* quel che accade a noi stessi e al mondo di cui siamo parte.

In altre parole, siamo nel pieno di una profonda mutazione nell’immagine stessa del soggetto umano. Di noi stessi. Una mutazione in corso da vari secoli, come diremo meglio tra poco, ma che nell’era della società-mondo sta conoscendo un’accelerazione e insieme una diffusione senza precedenti. I nostri modi abituali di percepire quel che accade a noi stessi e al mondo di cui siamo parte vanno tendenzialmente istituendo un’equazione tra la condizione vittimaria e la condizione umana *tout court*. Dove il soggetto umano è percepito sempre più come costitutivamente, e non solo occasionalmente, vulnerabile, fragile, mancante (Manghi, 2008). E dunque

¹ Ciò è peraltro già avvenuto di recente nel nostro paese, sebbene ancora solo a livello regionale, con il “caso” Nichi Vendola, attuale Presidente della Regione Puglia.

come vittima potenziale, in permanenza, di altri esseri umani, di emergenze sociali, di calamità naturali. Financo delle proprie stesse paure, arroganze, follie.

Romolo e Caino

C'è un semplice esercizio di pensiero che consente di cogliere intuitivamente, crediamo, questa condizione del nostro presente, ovvero la nostra crescente sensibilità verso la vittima – e insieme la nostra scarsa consapevolezza della radicale novità di tale nuova condizione. È l'esercizio che consiste nel confrontare due storie molto note a tutti noi: quella di Romolo e Remo e quella di Caino e Abele. Le analogie tra queste due storie sono evidenti: in entrambi i casi un fratello uccide l'altro, in entrambi i casi il vincitore è un fondatore di civiltà. E tuttavia, nei nostri modi comuni di rammemorare e ri-raccontare queste due vicende esemplari, non ci viene di associarle. Le trattiamo spontaneamente come differenti.

Queste differenze, non appena ci riflettiamo un momento, sono chiare e nette: – di Remo, vittima di Romolo, non portiamo alcuna memoria, mentre di Abele, vittima di Caino, ci sentiamo addirittura fratelli; – di Caino portiamo memoria come di un assassino, mentre Romolo lo celebriamo come un eroe (fondatore, nientemeno, della città fatale); – infine, differenza forse ancor più interessante, della vita di Caino ci sentiamo custodi, sebbene con fatica, facendone un emblema della nostra difficile rinuncia alla logica della vendetta (“E Javeh pose su Caino un segno, cosicché chiunque l’avesse incontrato non l’avrebbe ucciso!": Gen. 4, 15), mentre quel che potrebbe accadere a Romolo in conseguenza del suo crimine non ci tocca, non incrina l'alone di leggenda che ancora continua ad avvolgere l'eroe, ancora abbagliandoci a distanza di secoli.

Eppure, il destino di Romolo dovrebbe interessarci, in questo nostro *tempo della vittima*. Per una ragione molto semplice: non fece una fine migliore di quella di Remo – nessun Dio aveva posto su di lui un segno “cosicché chiunque l’avesse incontrato non l’avrebbe ucciso”. Come osserva magistralmente Michel Serres (1991) riflettendo sulle biografie di Romolo: si ama raccontare, con la censura edificante propria dei miti, che a un certo punto il re svanì magicamente, asceso al cielo degli dèi durante un terribile uragano che aveva disperso la folla convenuta all'assemblea indetta da Romolo stesso presso lo stagno della Capra; e però:

Si sussurra a bassissima voce, come durante un mistero, che il gemello è stato ucciso dai Padri, sbranato dalle loro mani. E viene aggiunto che ognuno di loro ne ha nascosto un brano nelle pieghe della sua veste, e l'ha portato via con sé. (Serres, 1991, p. 97)

I Padri, forse i Senatori. Qualcosa di simile, sappiamo bene, accadrà a Cesare. E nello stesso luogo “fatale” in cui Roma fu fondata, racconta una leggenda, Ercole aveva ucciso in passato il pastore Caco – e Romolo, guarda caso, assassinato Remo, celebrò un sacrificio: un sacrificio a Ercole.

Quale mai diversa immagine avremmo della storia di Roma, e di molto altro, chiediamoci, se al Romolo trionfante ci venisse spontaneo associare il Romolo vittima di una violenza orrenda? E vittima misconosciuta, poi, di cui nessuno si prende cura? Poiché nel contesto della fondazione di Roma, a nessun dio sarebbe neppure venuto in mente di proteggere Romolo dall'*eterno ritorno* della violenza, affinché nessuno esercitasse vendetta su di lui. Per una ragione molto semplice, messa in luce dagli straordinari studi di René Girard sulla funzione antropologica del capro espiatorio (1980, 1982, 1999, 2003): nel contesto della fondazione di Roma, così come per ogni altro

contesto di violenza fondatrice, ordinatrice e riordinatrice nell'intera storia dell'umanità (fino all'affacciarsi dirompente, come diremo tra poco, del linguaggio evangelico), il solo linguaggio parlato "naturalmente" dagli esseri umani era quello dei potenti, dei vincenti, degli eroi trionfanti. Il linguaggio dei *signori*, per dirla con Friedrich Nietzsche (1984). Il linguaggio "nobile" che il grande filosofo tedesco riteneva colpevolmente incrinato e corroso dalla *morale degli schiavi*, e cioè dalla subdola mediocrità del pensiero cristiano, democratico, socialista, e ancor prima giudaico:

la rivolta degli schiavi nella morale, quella rivolta che ha alle sue spalle una storia bimillennaria e che oggi non abbiamo più sotto gli occhi per il semplice fatto che – è stata vittoriosa... (Nietzsche, 1984, p. 23)

Nietzsche, argomenta Girard (2002), è il solo filosofo moderno che abbia colto in tutta la sua radicalità, pur condannandola violentemente, la novità del testo evangelico – misconosciuta per contro, in seguito, dal "nietzscheano" Heidegger. La novità consistente nell'aver dato vita a una lingua umana interamente nuova: la lingua dei deboli, dei vinti, degli *schiavi* "nietzscheani". La lingua della vittima, che l'icona della Passione compendia con nitida efficacia. La lingua difficile dei *sommersi*, letteralmente impossibile da parlare *davvero*, come ha ammonito esemplarmente, mai abbastanza ascoltato, Primo Levi (1986, pp. 62-66).

Ecco dunque in che cosa consiste la differenza tra il modo in cui rammemoriamo e ri-raccontiamo il fratricidio di Romolo e quello di Caino: nel primo caso continuiamo a parlare la lingua antichissima dei potenti, dei vincenti, dei persecutori (e per questo ignoriamo la sua morte terribile); mentre nel secondo parliamo la lingua appena nata – appena duemila anni fa – della vittima (e per questo ci riconosciamo nelle vittime, accettando anche, sebbene a fatica, di riconoscerci, tutti quanti, in quell'ambiguo "spazio che separa le vittime dai persecutori").

Ordine sociale, sigillo sacrificale

Nella grammatica dei *vincenti*, vittima chiama vittima – *eterno ritorno*. Con un grado tale di ovvietà da relegare sullo sfondo, in quanto inevitabile, il processo vittimario stesso. Fino al punto da occultarlo alla vista, attraverso le narrazioni edificanti e seducenti del mito, della leggenda e dell'ideologia. Con la complicità della vittima stessa, quando essa incorpora queste stesse narrazioni fino al punto da non sapersi neppure riconoscere nella posizione di vittima – come nelle "sincere confessioni" estorte dai Tribunali della Santa Inquisizione e di Giuseppe Stalin, nella docile acquiescenza del signor K., nel celebre *Processo* di Kafka, nell'intima, oscura persuasione di colpevolezza di tante donne e bambini che subiscono maltrattamenti e violenze.

Il ciclo parossistico di violenza culminante nel sacrificio pacificatore della vittima – purificata e reincorporata attraverso il rito: "ognuno di loro ne ha nascosto un brano nelle pieghe della sua veste, e l'ha portato via con sé" – è stato messo in luce molto raramente nella sua cruda, inaccettabile violenza. Accadde brevemente, in lampi di luce forse insostenibili, con la tragedia greca, nella tradizione orfica, nel pensiero giainista indiano, in altri momenti ancora. Accadde anche con il racconto del processo a Socrate, sebbene ancora parzialmente – per i limiti della *polis* ateniese, che riconosceva l'anima ai soli maschi adulti, liberi e ateniesi, e insieme per i limiti del sapere filosofico, che Platone concepiva come *a priori* libero dalla complicità con il male.

Secondo Girard, la cui lettura qui stiamo seguendo quasi scolasticamente (cfr. anche Manghi, 2004, cap. III), il primo testo della storia umana a interrompere radicalmente l'eterno ritorno vittimario, rivelando la partecipazione di noi tutti – filosofi “platonici” inclusi – alla folla dei persecutori, è il Vangelo. Persino l'apostolo Pietro, al quale Gesù affiderà il compito di raccogliere la sua inedita verità, ha ceduto per tre volte, ricordiamolo, nel racconto evangelico stesso, al magnetismo seducente del tutti-contro-uno, della folla in cerca di pacificazione interiore e collettiva attraverso un punto d'attenzione unico e condiviso.

È a partire da questo testo rivoluzionario che il celebre passaggio biblico “E Javeh pose su Caino un segno...”, precedente di secoli i Vangeli, assume tutta la sua radicalità anti-sacrificale, rendendo così possibile la profonda trasformazione del significato della parola *vittima* su cui stiamo riflettendo. Una trasformazione che conduce, dicevamo, alla nascita di una nuova lingua per ri-raccontare le nostre vicende quotidiane, piccole e grandi. La lingua, appunto, della vittima. La lingua che configura come umanamente pensabile la triade simbolica *indignazione-riparazione-perdono*, posta a titolo di queste note.

Nel bene come nel male, o per meglio dire nei progressi della civilizzazione come nei contraccolpi spirituali, sociali e politici attivati da questi stessi, sfidanti progressi, le nostre abitudini percettive, cognitive e narrative quotidiane sono marcate in profondità dall'immagine di un sacrificio umano narrato per la prima volta integralmente dal punto di vista della vittima. Di una vittima che prende la parola in quanto ha compreso la centralità del meccanismo vittimario stesso per il ricostituirsi, a ogni crisi, dell'ordine perduto, insieme interiore e collettivo, attraverso la violenza ritualizzata.

Solo comprendendo che la vittima sacrificale è da sempre l'architrave nascosto dell'ordine sociale e spirituale, diviene possibile immaginare altre forme di riconciliazione con gli altri e con se stessi – quel che intendiamo, in fondo, con parole come *democrazia, libertà, responsabilità, uguaglianza, fratellanza* (Manghi, 2007; *in stampa*). Ed è solo incorporando la polarità conflittuale persecutore-vittima, lasciandosene attraversare per intero, soggettivamente e collettivamente, che tale comprensione del ruolo cruciale della vittima può sperare di poter avvenire efficacemente. Di poterci suggerire nuove vie per prenderci cura delle nostre (inevitabili) derive vittimizzanti e vittimistiche (Manghi, 1999/2000).

Due lingue in conflitto

Con ciò non si vuol affatto intendere, beninteso, che con i Vangeli si sia avviata una sostituzione lineare di una lingua a un'altra. Si è aperto, piuttosto, un conflitto radicale, insanabile, interamente nuovo – Gesù, leggiamo, è venuto a portare la spada: “non la pace, ma la divisione” (Luca, 12, 51). Con conseguenze rivoluzionarie e relativi contraccolpi conservatori e reazionari, anche deflagranti. Un conflitto dall'esito tutt'altro che scontato, come mostrano inequivocabilmente le ingiustizie, le violenze e le follie dilaganti nella nostra vita quotidiana come nei grandi scenari della società-mondo. Come mostra, esemplarmente, mai abbastanza rammemorato, l'orrore di Auschwitz: emblema del tentativo quasi riuscito, perpetrato nel cuore dell'Europa, di cancellare, insieme al popolo ebraico, la “questione” stessa della vittima (germogliata non a caso all'interno della tradizione giudaica), e di ripristinare in tal modo l'antico

primato della *morale dei signori* minato dalla “decadente” *morale degli schiavi*. Né si tratta certo di un caso, ancora, che proprio sulla sconfitta del disegno nazista, e dunque sulla resistenza vittoriosa all’annientamento della lingua della vittima, prenda storicamente avvio quell’affermazione della cultura dei diritti e delle regole democratiche di cui ci troviamo a registrare in questi ultimi decenni la rapida diffusione nell’intero pianeta.

Consapevolmente o meno, noi siamo abitati da entrambi questi linguaggi, insieme spiritualmente e socialmente: quello del persecutore e quello della vittima. È il conflitto insanabile, spesso terribile, fra di essi, è il motore instancabile delle dinamiche di incivilimento-reimbarbarimento del nostro tempo. Dei processi di democratizzazione, liberazione, emancipazione, così come dei contraccolpi totalitari, fondamentalistici, gregaristici, attivati dalla nostra profonda nostalgia per la sicurezza che gli ordini gerarchici pre-democratici, occultamente sacrificali, irreversibilmente intaccati dalla lingua anti-sacrificale della vittima, portavano nei nostri cuori e nelle nostre relazioni.

È l’essere ormai abitati in profondità da questo dissidio generatore, che ci fa cogliere l’ambivalenza della condizione stessa dei *signori*: il vincente di oggi, non possiamo più ignorarlo, si espone *necessariamente* al rischio terribile di divenire in seguito vittima, come insegna esemplarmente, una volta di più, la riflessione di Serres sulla morte di Romolo:

Il re non è altro che la morte del re, è il momento della sua morte collettiva, è consacrato dalla propria espulsione, dal suo linciaggio; la regalità non è che l’attesa di questo giorno. (Serres, 1991, p. 130)

L’idea stessa di *autorità*, quale che ne sia la forma storica (carismatica, ereditaria o elettiva) rivela così la sua intima connessione con l’alone di sacralità che promana dalla vittima sacrificale. Ma questa verità illuminante, dalla quale ci auguriamo di saper trarre consiglio per la regolazione presente e futura delle nostre coesistenze, è una verità che noi siamo in grado di vedere e raccontare per il fatto che, osando identificarci con la vittima, abbiamo cominciato a emanciparci dalla tirannia accecante della lingua da sempre *unica* – la lingua dei *signori*.

Le scienze sociali nel tempo della vittima

Se il mutamento del nostro rapporto con l’esperienza vittimaria, qui brevemente abbozzato, è al cuore delle trasformazioni sociali e culturali del nostro tempo, come abbiamo ipotizzato, ne consegue che alle scienze sociali si pone una sfida ineludibile, finora solo parzialmente raccolta. Una sfida, per dirla molto in breve, a due livelli, tra loro ovviamente interconnessi: un livello psico-sociale e uno socio-antropologico.

A livello psico-sociale, si tratta di ripensare le nozioni di marginalità, devianza, esclusione che a lungo hanno fatto l’identità stessa di gran parte delle scienze sociali, legittimandone financo l’esistenza e l’istituzionalizzazione. A lungo, tali nozioni hanno avuto la funzione di designare fenomeni minoritari di lunga durata, sostanzialmente permanenti, definiti per scarto dalle posizioni sociali di centralità, normalità e inclusione ritenute simbolicamente, anche se non statisticamente, maggioritarie. Fenomeni da affrontare in chiave di progressiva integrazione nel “sistema sociale”, per gli scienziati sociali di orientamento conservatore (in particolare da Talcott Parsons in avanti), oppure in chiave di difesa delle vittime dai soprusi e dalle violenze del “sistema sociale”, per gli scienziati sociali di orientamento critico (in particolare dai

“francofortesi” in avanti). Le posizioni “terze” rispetto a queste due polarità, variamente intese, sembrano faticare a darsi un’identità riconoscibile.

Ma i movimenti collettivi degli ultimi vent’anni hanno spiazzato, nei fatti, una premessa portante di questa bipolarità: l’idea che i termini di marginalità, devianza, esclusione, come dicevamo, designassero fenomeni permanenti, riconoscibili per il loro scarto rispetto alle posizioni “dominanti” di centralità, normalità, inclusione. Fenomeni sostanzialmente “immutabili”, per dirla con parole di Moscovici riferite agli psicologi sociali, ma estendibili all’insieme di noi scienziati sociali:

Gli psicologi sociali si sono lasciati abusare dal loro conservatorismo. Hanno creduto di studiare il razzismo, il genere, la devianza, l’identità di gruppo, come fenomeni immutabili. Ma non sono solo i computer a cambiare rapidamente, anche le rappresentazioni dei gruppi cambiano in fretta. E coloro che ieri si rappresentavano come marginali o discriminati si rappresentano e agiscono oggi come vittime. Il contrasto è flagrante. (Moscovici, 2004, p. 15)

I gruppi sociali che (anche grazie all’opera dei ricercatori sociali, peraltro) si autorappresentavano in chiave socialmente “negativa”, sulla base di handicap fisici e sociali, tendono sempre più a rappresentarsi come *vittime* in un quadro di *diritti*, in chiave socialmente “positiva”, tale da suscitare il *lodate la vittima!* sopra richiamato. Tale da indurli a rappresentarsi, scrive ancora Moscovici,

come vittime protette dai diritti dell’uomo, da cui dipendono i valori di giustizia, il grado di colpevolezza socialmente avvertito e la riconciliazione collettiva. (Ibidem)

I movimenti sociali e le minoranze attive che hanno preso corpo a partire dagli anni 60 e 70 sfidano le scienze sociali in quanto hanno trasformato, in altre parole, le loro stesse basi di partenza, portando al cuore della problematica sociale, dell’*ethos* collettivamente condiviso, non più solo questioni sociali, economiche e politiche, e neppure meramente giuridiche, ma questioni di natura immediatamente *etica*. E questa metamorfosi ha assunto come nucleo attivo cruciale non più le nozioni di marginalità, devianza, esclusione, ma la nozione, appunto, di *vittima*:

Se dunque, alla svolta cui siamo giunti dopo vent’anni, c’è un nuovo problema sociale, è perché dal punto di vista etico, divenuto predominante, abili movimenti sociali hanno sostituito la nuova figura della vittima all’antica figura del deviante. (Ibidem, p. 15)

Antropologia dei Vangeli

A un secondo livello, quello socio-antropologico, la sfida in questione concerne lo statuto scientifico del racconto evangelico, ovvero del testo che, al di là delle sue valenze religiose, ha storicamente introdotto nella millenaria vicenda dell’*Homo sapiens sapiens* la lingua della vittima con una nettezza prima sconosciuta. La piena comprensione di quella cultura della vittima che va oggi diffondendosi nel tempo della società-mondo, con tutti i limiti, le ambiguità e le derive preoccupanti che abbiamo detto, e sui cui non è il caso di tornare, richiede che le vicende storiche di lungo periodo dalle quali essa è scaturita vengano riconosciute col dovuto rigore – così come siamo usi fare, nel contesto europeo, con vicende a quella precedenti (tipicamente: la filosofia greca, la *polis*) oppure successive (tipicamente: il moderno Illuminismo).

Questo versante socio-antropologico della sfida in questione è tutt’altro che agevole da percorrere, vista la densa cortina fumogena che si solleva immediatamente, nel nostro tempo (specie nel nostro paese), non appena si accenna alla possibilità di discu-

tere pubblicamente questioni rappresentate per secoli come inerenti unicamente alla religione – paralizzati, per dirla con parole di Girard, dai “fili lillipuziani” delle nostre forme di “religiosità e di antireligiosità tradizionali” (1999, p. 177). E tuttavia, per le scienze sociali, questo versante della sfida che esse ricevono dal tempo della vittima è d’importanza primaria. Da questa sfida ci viene un compito grande e appassionante, al di là delle differenze tra credenti e non credenti, e anche tra credenti di diverse religioni, che si può sintetizzare così: il compito di liberare il racconto evangelico – la semplice, esigente verità della vittima – dalla sua mortificante clausura nelle chiese e nelle loro istituzioni temporali, nelle precettistiche dottrinarie e autoreferenziali, nelle pedagogie paternalistiche per non credenti, nelle ore scolasticizzate di religione, nelle “religioni civili” che vorrebbero trarne i catechismi neoconservatori”, così come nelle sfere separatamente “private” dell’interiorità individuale (Manghi, 2005).

Si tratta di riconoscere nei Vangeli, anzitutto, una “rivelazione scientifica” che interroga tutti noi, cittadini della società-mondo, senza assegnare a nessuno di noi alcuna superiorità a priori sugli altri in fatto di risposte ai concreti problemi esistenziali, sociali e politici che momento per momento ci troviamo a dover affrontare. È la “rivelazione scientifica” – per i credenti cristiani ovviamente non solo “scientifica” – di cose corporalmente terrene: “cose nascoste fin dalla fondazione del mondo” (Matteo, 13, 35), concernenti la violenza delle regole di riconciliazione sociale prevalse per millenni. Un riconoscimento dal quale soltanto possono scaturire quei preziosi margini di libertà – libertà dall’*eterno ritorno* di quelle “cose nascoste” – che sono necessari per poter immaginare altre possibili regole di riconciliazione sociale. Altre possibili regole da inventare e reinventare di continuo, pragmaticamente, ricominciando ogni volta daccapo, non potendo esse disporre, come quelle sacrificali “nascoste fin dalla fondazione del mondo”, di una ricetta univocamente preconstituita, se non *in negativo*: non ripercorrere l’antica via della pace costruita sul sacrificio di capri espiatori.

A ben vedere, tuttavia, alcune basi per questo nuovo tipo di regole, per quanto fragili e precarie, abbiamo cominciato a inventarle e reinventarle, se è vero che il nucleo simbolico indignazione-riparazione-perdono, al quale sono dedicate queste note, sta permeando sempre di più il nostro senso comune, al punto da lanciare una sfida ineludibile alle stesse scienze sociali.

Bibliografia

- Girard, R. (1980), *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1972).
- Girard, R. (1982), *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1978).
- Girard, R. (1999), *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1982).
- Girard, R. (2002), “Nietzsche, la decostruzione e la moderna preoccupazione per le vittime”, in R. Girard, G. Fornari, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell’Anticristo*, Marietti, Genova-Milano, 2002, pp. 89-104 (ed. orig. 1996).
- Girard, R. (2003), *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con P. Antonello e J.C. de Castro Rocha*, Raffaello Cortina, Milano (ed. orig. 2002).
- Levi, P. (1986), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.
- Manghi, S. (1999/2000), “Nessuno escluso. Cura del prossimo, servizi sociali e democrazia”, in *Pluriverso. Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria*, nn. 4/1999-1/2000, pp. 204-218.
- Manghi, S. (2007), Risonanza partecipe. La responsabilità come *responsiveness* e la modernità liquida, in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, vol. 21, n. 1, pp. 61-84.

- Manghi, S. (2004), *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Raffaello Cortina, Milano.
- Manghi, S. (2005), “Credere senza credere”, in *Segno*, n. 270, pp. 67-84.
- Manghi, S. (2008), *Un soggetto per la società mondo. La scommessa sul presente di Edgar Morin*, Bruno Mondadori, Milano.
- Manghi, S. (in stampa), “La sfida della fraternità. Cultura della vittima e convivenza democratica”, in N. Antonetti, a cura di, *Titolo in corso di definizione*, Rubbettino, Milano.
- Nietzsche, F. (1984), *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1887).
- Moscovici, S. (2004), “The shame and the guilt Ehos”, *Mimeographed*.
- Moscovici, S. Perez, J. (2007), “A study of the minorities as victims”, in *European Journal of Social Psychology*, vol. 37, n. 4 , pp. 725-746.
- Serres, M. (1991), *Roma, il libro delle fondazioni*, Hopefulmonster, Firenze (ed. orig. 1986).
- Tomelleri, S. (2004), *La società del risentimento*, Meltemi, Roma.