

PARTE II

*FOCUS SUL RIUSO SOCIALE DEI BENI
CONFISCATI NELL'UE*

Le ferite sociali prodotte dalla criminalità organizzata, come categoria interpretativa del cambiamento

di *Giuseppina Tumminelli*¹

Premessa

Il presente contributo vuol essere una cornice epistemologica degli interventi seguenti, proponendo una riflessione di carattere sociologico sulle “ferite sociali” derivanti dalla violenza delle azioni della criminalità organizzata nel tessuto sociale e sulle conseguenze che queste ferite innescano a livello collettivo.

Di fronte al dolore e alla sofferenza, la società civile riesce ad attivare meccanismi di resilienza che danno impulso a capacità pro-attive, che diventano strumenti di trasformazione positiva di dinamiche distorte come quelle messe in atto dalla criminalità organizzata e di dinamiche negative che hanno afflitto e affliggono la società in precisi momenti e contesti storici.

In questa cornice, anche l’analisi di carattere “tecnico-giuridica” delle conseguenze dalla criminalità organizzata, nell’analisi dei risultati RECAST, è assunta a modalità pro-attiva di reazione ad un fenomeno sempre più transnazionale, come la criminalità organizzata in tutte le sue forme (fra cui la mafia), e richiede pertanto una reazione “collettiva”, ove la “collettività” non è più soltanto la singola Società o Nazione, ma è l’insieme degli Stati membri dell’UE e della “Società Internazionale” in senso olistico.

¹ Dal 5.06.2013 al 5.06.2014 è stata Assegnista di Ricerca, area disciplinare 14, settore scientifico-disciplinare SPS/12, per il Progetto UE RECAST.

1. Ferite sociali tra emarginazione e rimarginazione

Quando si parla di ferite e di fratture, il primo ambito di studio al quale si pensa è quello della medicina. Del resto, il carico che esse esercitano sull'uomo in termini di preoccupazioni, pressioni, dubbi e incubi è consistente.

Le ferite sono fonte di ansia. Questa è superata solo quando il momento è passato, si è risolta la causa del danno o si è analizzata la perdita. Quando nella quotidianità si verificano eventi impreveduti, la paura insieme all'insicurezza sono la reazione più usuale.

Gli attori si muovono spinti dal fare, esprimendo in tal modo un bisogno di allontanarsi, indietreggiare o scappare dall'evento, dalla perdita, dalla strage, dal terremoto, ... Ma è anche possibile che le situazioni di danno possano divenire percorsi di trasformazione o possano innescare forme di impegno civile.

Lo scenario attuale è caratterizzato dal bisogno che lo spazio simbolico dell'“essere insieme”, si rigeneri. Le ferite sociali portano in sé un sapere che è espressione della percezione collettiva del dolore. Le ferite, però, non hanno una valenza soltanto fisica, ma anche simbolica: il dolore di un familiare, di un amico, di un conoscente, che peso e significato ha sull'individuo e sul gruppo?

Se spostiamo l'attenzione dalla dimensione individuale a quella collettiva, alla quale si vuol fare riferimento, è possibile individuare “ferite sociali” che hanno segnato le società. Si pensi, nel 1968, a Jan Palach che, davanti ai carri armati sovietici, si diede fuoco nella Piazza San Venceslao, nel 2001, allo studente davanti ai carri armati in Piazza Tien-Anmen. Il 3 ottobre 2013 si ricorda una delle più gravi tragedie verificatesi nel Mediterraneo, vicino alle coste dell'isola di Lampedusa, con il naufragio di un'imbarcazione libica che trasportava migranti, provocando 366 morti e circa 20 dispersi. Il 3 settembre del 2015 muore il bambino curdo Aylan insieme alla madre e a un fratellino, mentre sono in fuga da Kobane; sopravvive solo il padre.

Obiettivo del saggio è avviare una riflessione che parta dalla seguente domanda conoscitiva: in che modo le “ferite sociali”, intese anche come “fratture sociali”, determinate dalla criminalità organizzata -si pensi a stragi e omicidi- possono diventare strumenti in grado di innescare cambiamenti?

Questi eventi possono essere letti come “ferite sociali” e, se sì, che cosa hanno innescato?

E allora, ci si chiede quali siano le ferite che possano incrementare e innescare forme d'inclusione sociale e di coesione sociale in un momento nel quale il coraggio dell'azione collettiva viene meno, e come si possa superare la paura e valorizzare l'essere in relazione.

La riflessione sarà strutturata in una prima parte, nella quale sarà costruita la cornice teorica all'interno della quale poter leggere l'oggetto di studio proposto, e in una seconda, nella quale si procederà ad un focus sul tema che potrebbe aprire future piste di ricerca e di azione.

2. Cornice di riferimento

«Il dolore si conosce per esperienza.[...] L'esperire è la modalità propria attraverso cui si ha cognizione dell'accadere, poiché solo tramite l'esperienza si ha percezione e notizia di quanto accade: se così è, si deve allora dire che la conoscenza, in quanto accadimento, prende ad esistere nel campo d'esperienza» (Natoli 2010: 7).

Parlare di ferite provocate dalle mafie fa riferimento alla dimensione del dolore, che è un concetto polisemico nel quale i significati sono differenti, dove la scienza medica è la prima disciplina alla quale si pensa, ma che include aspetti individuali, oltre che sociali, culturali, psicologici, che devono fare i conti con aspetti etici, religiosi, morali. Si tratta di un tema molto complesso perché in esso confluiscono diversi elementi che lasciano però poco chiaro quale sia l'impatto del dolore sulla società.

Avviare un discorso sul dolore come base per riflettere sulle ferite che nascono dalle attività criminali, richiede il pensare all'esperienza come "flusso di accadimenti" (ivi).

Provare dolore, trasforma la visione del mondo e delle relazioni; fare esperienza del dolore, diviene espressione di un vissuto individuale ma anche collettivo. In quest'ultimo aspetto, è possibile riconoscere la sofferenza, comunicarla e trovare sostegno e/o solidarietà.

Ma il dolore crea anche "confini" tra chi soffre e chi ascolta, tra chi racconta e chi prova empatia, tra chi è stato colpito dalla perdita di un familiare per essersi rifiutato di pagare il "pizzo" e chi è stato ucciso nell'esercizio dei suoi compiti. Ascoltare il dolore altrui diviene un'occasione per riflettere sulla propria sofferenza, tanto in atto, tanto potenziale.

Ogni dolore individuale rinvia [...] ad una cosmologia del dolore [...]. Tutte le cosmologie del dolore ospitano le sofferenze dei singoli e, a loro modo, ne danno esplicazione. Il perpetuo rinviarsi di individuale e di universale genera quell'insieme di luoghi comuni entro cui gli uomini si scambiano continuamente le loro esperienze di dolore e dove il parlarne diviene legittimo. Tutto ciò senza pretesa di consolazione, ma per poter, almeno coltivare la speranza (ivi: 11-12).

L'esperienza del dolore coinvolge tutti coloro che provano a trovarne un senso e darne risposte.

L'umanità, provata dal dolore, si cimenta con esso e tenta risposte: ora lo sublima, ora lo subisce, ora lo vanifica come apparenza, ora la percepisce come ineluttabilità. Il dolore, come contrassegno di ciò che esiste, diviene allora occasione di prova e di giudizio per l'intero senso dell'esistenza. Da qui gli scenari del dolore. [...] tuttavia il dolore dei singoli non può essere separato dal dolore di tutti, dal dolore del mondo (ivi: 12-13).

Quest'ultima affermazione è la cornice all'interno della quale si vuole provare a leggere il dolore collettivo che proviene dalle vittime della mafia e che negli ultimi anni, attraverso la mobilitazione collettiva, è diventata una "ferita collettiva" e, in quanto tale, ha innescato cambiamento portando, ad esempio in ultima istanza, al potere riutilizzare i beni confiscati come risposta al dolore e a ciò di cui ci si è sentiti privati.

I termini di dolore e sofferenza sono stati utilizzati spessissimo come sinonimi ma indicano ambiti semantici differenti: con il primo si fa riferimento al corpo mentre con il secondo allo spirito. È superfluo precisare il superamento tra la dimensione del "corpo" e quella dello "spirito", tra corpo e mente.

In tal modo, il dolore non è determinato in maniera esclusiva dall'anatomia e dalla fisiologia, ma dall'interazione tra il corpo, la mente e la cultura (Morris 1991; Bendelow, Williams 1995). La sofferenza non è sentita dal corpo ma dalla persona nella sua complessità: «La sofferenza non è un'afflizione del corpo, ma qualcosa che accade alla persona. La sofferenza richiede la coscienza dell'io, implica emozioni, ha effetti sulle relazioni sociali della persona, ha un impatto sul corpo» (Cassell 2004: 224).

Il dolore così definito è caratterizzato da elementi naturali ma anche culturali, sociali, psicologici, emotivi. È un'esperienza individuale e sociale poiché accomuna tutti, ma è vissuto in maniera diversa.

Se nell'Antica Grecia il dolore svolgeva una funzione pedagogica perché strumento attraverso il quale «gli Dèi fanno rinsavire gli uomini» (Garaventa 2008: 211), nell'Antico Testamento, esso è la conseguenza di un peccato, è «una sorta di giudizio di Dio, di punizione divina, che ha lo scopo di indurre l'uomo alla conversione» (ivi). Nel Testo Sacro, sia il dolore sia la malattia compaiono dopo il peccato originale di Adamo ed Eva, nel momento in cui si rompe l'unità con Dio e l'uomo sperimenta il dolore, il male e la malattia.

Con l'avvento della religione cristiana, l'idea del dolore come conseguenza del peccato dell'uomo, e di conseguenza come punizione, è centrale. È l'uomo responsabile del dolore poiché con le sue azioni è

responsabile del male, mentre Dio ha creato l'uomo e l'ha reso libero di scegliere e di decidere.

Per i cristiani, il dolore deve essere sopportato ed è un'occasione di salvezza per accedere al regno eterno e quindi, di ottenere un risarcimento.

Il ruolo della Chiesa è stato di offrire agli uomini strategie per adattarsi al dolore e «la pedagogia cristiana ha formato categorie persuasive per infondere in chi soffre un appassionamento per ciò che gli nuoce, un amore per il proprio dolore» (Natoli 2010: 25).

Con la nascita della società industriale, i significati attribuiti dalla religione al dolore mutano. Dal secondo medioevo in poi, con la diffusione della ricerca tecnica scientifica, ci si concentra sulla ricerca di strumenti e rimedi che possano alleviare o rimuovere il dolore. Nel Novecento, i modi di affrontare il dolore vengono problematizzati e la tecnica assume un ruolo centrale nella vita degli individui, dettando anche le condizioni all'interno delle quali poter fare esperienza del dolore. Questo è inteso come un'esperienza che può essere dominata. Oggi ci si rapporta «al mondo con l'idea che l'uomo è capace di manipolarlo a tal punto da prodursi la propria salute». Sono mutati gli strumenti che l'individuo ha a disposizione: «se, nella disperazione, in tempi antichi, l'ultima chance era la preghiera, oggi il più credente tra gli uomini dimentica la preghiera fin quando non ha consumato tutte le ultime chance della medicina» (Natoli 2010: 33).

Nell'età contemporanea si è modificato il significato del dolore, così come la relazione tra uomo e dolore, anche se è possibile fare riferimento a posizioni e a interpretazioni differenti, ad esempio che prendono in considerazione il carattere religioso, educativo o puramente scientifico che fanno riferimento alla cultura occidentale.

Gadamer (2004), ad esempio, considera il dolore come un'esperienza dotata di senso e, in quanto tale, necessaria, poiché costituisce «una grossa opportunità, forse la maggiore opportunità, per venir finalmente a capo di ciò che ci è stato imposto. Se gli impediremo di sconfiggerci, il dolore ci permetterà di intuire la vera dimensione dell'esistenza» (Ibidem: 28). La sofferenza è funzionale alla crescita, poiché attraverso essa se ne può ricercare il significato e sperimentare la forza individuale.

È mutato il posto che ha il dolore, i suoi significati sociali e culturali, ma anche le modalità con le quali viene vissuto e il ruolo che ha nella vita dei singoli. Proprio perché inevitabile, vi è l'esigenza di individuare il significato e la sua giustificazione che nel tempo sono cambiati, poiché sono soggettivi ma sono anche sociali, culturali, religiosi. Il dolore, anche se è in primo luogo un'esperienza individuale, ha in sé una dimensione sociale (Ardigò 1997).

Tralasciando, in questa sede, la dimensione del dolore determinata da danni al corpo di diversa natura ed entità (ad esempio malattie, tumori, ecc.), l'attenzione è rivolta a quali aspetti etici, morali, religiosi, sociali e

culturali possano innescare trasformazioni collettive partendo dalla condivisione di un dolore come elemento comune, come cioè risultato di una responsabilità condivisa. Guardando al contesto italiano, la ferita come espressione di fragilità si è trasformata a partire dal 1992, anno della strage di Falcone (23 maggio) e Borsellino (19 luglio), in una cornice caratterizzata dal desiderio e dalla necessità di rigenerare lo spazio simbolico dello stare insieme, in un consapevole impegno civile.

3. Una riflessione...

Ardigò (1997) definisce la persona come soggetto costituito da due dimensioni: da una parte l'io, l'attore intenzionale che è dotato di coscienza, e dall'altra il sé, o *social self*, che attraverso l'auto-osservazione prova a capire come gli altri lo vedono e lo vorrebbero.

La persona non è esclusivamente un essere individuale, ma anche sociale, poiché fa riferimento al proprio mondo vitale. Com'è stato detto in precedenza, il significato soggettivo che è attribuito al dolore è strettamente legato al contesto socio-culturale: «[...] pur essendo prossima la soglia di sensibilità per l'insieme delle società umane, la soglia dolorifera cui reagisce l'individuo e l'atteggiamento che da quel momento utilizza sono essenzialmente legati al tessuto sociale e culturale» (le Breton 1995: 110). La letteratura sull'argomento si concentra sull'analisi delle dimensioni socio-culturali del dolore, su come ad esempio i gruppi sociali e culturali rispondono al dolore, su come gli individui percepiscono e rispondono al dolore, su come viene comunicato il dolore e la malattia ai medici. La domanda posta in questa sede, invece, tiene in considerazione tutto quello che è stato precedentemente detto, anche se in sintesi, e lo proietta in una nuova dimensione: il dolore e la sofferenza che sentiamo raccontate anche tramite i media, come possono diventare collettivi e innescare cambiamento?

Com'è possibile modificare il comportamento nei rapporti personali e sociali sotto l'effetto del dolore?

Ognuno attribuisce significati alla sofferenza propria e degli altri in connessione al contesto, ma anche in relazione alle trasformazioni sociali e culturali.

Le Breton pone l'accento sulla relazione tra dolore e sofferenza: «Non c'è dolore senza sofferenza, cioè senza un significato a livello affettivo che traduce lo spostamento di un fenomeno fisiologico verso il centro della coscienza morale dell'individuo» (1995: 11).

Il dolore è ciò che si prova e che mette alla prova. Questa è una convinzione pressoché universale – almeno nella cultura dell'Occidente – o, ad ogni modo,

un'opinione comunemente condivisa. [...] Il dolore è prova nel doppio significato che da un lato è esperienza di chi soffre, sia nel senso generale del patire sia in quello più determinato del tormento e del travaglio [...]; dall'altro quest'esperienza si traduce in una pretesa universale, e a suo modo, oggettiva: il dolore diviene richiesta di validificazione di tutto ciò che esiste e più propriamente interrogazione sul valore dell'esistenza. [...] il dolore è esperienza probatoria: esso si subisce ma questo subire si trasforma in una richiesta che si avvanza, in un'istanza di giudizio per la totalità del tempo e della storia (Natoli, 2010: 30-31-32).

Ancora, Natoli sottolinea, ed è il punto centrale della nostra riflessione, che lo spettacolo della sofferenza e la sofferenza di chi soffre evidenziano il pericolo e incrementano il sentimento della precarietà che viene percepito da tutti ordinariamente ma in forma indiretta e con intensità variabile (Ibidem: 33).

In una lettura complessiva, il dolore visto, provato o raccontato fa emergere gli aspetti malati dell'esistenza.

Rispetto ad alcuni temi, la società contemporanea cerca di sottrarsi al dolore e di negarlo. Chi non è direttamente coinvolto nell'esperienza del dolore e della sofferenza collettiva cerca di sfuggirli. Non si teme, del resto, ciò da cui ci si allontana così come non ci si può sentire "responsabili" se non si è coinvolti direttamente o se ci si sente impotenti perché "singoli" rispetto ad eventi globali. La risposta è la "delega" ai soggetti e agli organi competenti. Nelle comunità, l'esperienza del dolore rappresentava un riferimento comune. Il dolore soggettivo era diverso da quello sociale, ma ad esso corrispondente sia nello spazio sia nel tempo. Il dolore, lo si incontrava nelle strade, nelle immagini della povertà o nei lutti. Oggi, la percezione della sofferenza non è così immediata; sono cambiati i modi di sentirla e di comunicarla. Il tentativo è di nasconderla, da una parte, o di "spettacularizzarla", dall'altra.

Lo spettacolo trasforma il disastro in narrazione, rende gli uomini partecipi del dolore evitandone l'immedesimazione, limita la compassione attraverso l'ingordigia della curiosità e il piacere della notizia. Lo spettacolo intrattiene sulla sofferenza senza che il soggetto la percepisca come una sua immanente possibilità. Lo spettacolo allontana il dolore poiché rappresentandolo ce lo fa sentire distante da noi. Il dolore è di altri, noi per fortuna ne siamo fuori, la morte che non ci colpisce diviene in certo senso godibile (Natoli 2010: 382).

Le ferite sociali sono "beni relazionali", la cui utilità e il valore s'incrementano nel momento in cui sono condivisi. Analizzare le fratture vuol dire riscoprire i significati e le motivazioni che possono sottendere. E, di conseguenza, provare a individuare meccanismi sociali che, attraverso dimensioni comunicative, possano valorizzarle e avviare processi di trasformazione anche in ambiti diversi.

Una simile prospettiva ha attivato percorsi di resilienza che hanno accomunato gli individui a prescindere dalla provenienza, dall'età, dal genere e portato alla mobilitazione costante e continua. Come sosteneva Arendt, la caratteristica della persona consiste nella capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo «Gli uomini, anche se devono morire, sono nati non per morire ma per incominciare» [Arendt 1998: 182].

In Italia per esempio si pensi a Libera², che nel 1995 ha lanciato la campagna di sensibilizzazione e di raccolta di un milione di firme portando all'approvazione della legge 7 marzo 1996, n. 109, sul riutilizzo dei beni confiscati ai mafiosi per fini sociali; alle iniziative legate ad esempio alle scuole come la “Nave della legalità”, che ogni anno a partire dal 2002, il 23 maggio, da Civitavecchia arriva nel porto di Palermo, per partecipare alla manifestazione in ricordo delle stragi di Capaci e via D'Amelio, avvenute nello stesso anno 1992, in cui persero la vita i giudici Giovanni Falcone, Francesca Morvillo, Paolo Borsellino, gli uomini e le donne delle scorte: Antonio Montinaro, Vito Schifani, Rocco Dicillo, Claudio Traina, Agostino Catalano, Walter Eddie Cosina, Vincenzo Li Muli, Emanuela Loi, ricordano il dolore e contribuiscono nella condivisione delle ferite collettive; al premio “Liberato Grassi”, che ricorda e celebra Libero Grassi per il suo “No” agli estortori”; alle attività del movimento AddioPizzo, formato dai cittadini, da commercianti e da consumatori che sposano la frase “Un intero popolo che paga il pizzo è un popolo senza dignità” e promuovono un'economia virtuosa e libera dalla mafia attraverso lo strumento del “consumo critico Addiopizzo”. A queste iniziative ne si potrebbero aggiungere molte altre, presenti in tutto il territorio nazionale, unite dal ricordo di una ferita che divenendo collettiva, anima l'azione sociale. A questo, è necessario aggiungere che tutte le immagini e le iniziative richiamate arrivano ad esercitare un potere simbolico anche grazie all'attività di cooperazione e alla creazione di reti di collaborazione e diffusione dei messaggi sociali, volti a esercitare una forza di contrasto alla criminalità organizzata.

² Si vede nel volume, il capitolo di G. Tumminelli, *Gestione “diretta” dei beni confiscati: il caso italiano*.

Riferimenti bibliografici

- Ardigò A. (1997), *Società e salute. Lineamenti di sociologia sanitaria*, FrancoAngeli, Milano.
- Arendt A. (1998), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.
- Bendelow G.A., Williams S.J. (1995), *Transcending the dualism: towards a sociology of pain*, «Sociology of Health and Illness», vol. 17, n. 2. pp. 139-165.
- Cassell E. (2004), *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, Oxford University Press, USA (ed. or. 1991).
- Gadamer H.G. (2004), *Il dolore. Valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico*, Apeiron, Roma.
- Garaventa R. (2008), *Sofferenza e suicidio. Per una critica del tradizionale approccio cristiano al problema del dolore*, Il Nuovo Melangolo, Genova.
- Le Breton D. (1995), *Passione del rischio*, EGA, Torino.
- Morris D. (1991), *The Culture of Pain*, University of California Press, Berkeley.
- Natoli S. (2010), *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano.
- Zborowski M. (1952), *Cultural Components in Responses to Pain*, «Journal of Social Issues», Vol. 8, Issue 4, pp. 16-30.