

N. 45 – Anno 2022

Rivista Italiana di Conflittologia
Culture, actors and interactions



La Rivista Italiana di Conflittologia,
dotata di comitato editoriale,
prevede per ogni testo la valutazione di almeno due referee anonimi,
esperti o studiosi dello specifico tema.
Uno dei referee può essere scelto fra esperti stranieri.

La Rivista è accreditata
dall'Associazione Italiana di Conflittologia
e dall'ANVUR,
ed è inoltre iscritta nel catalogo delle riviste scientifiche ANCE Cineca - Miur

Questo volume è stato stampato per Cuam University Press
Sede legale: Via R. Ruffilli, 36 - 82100 Benevento (Italia)
Sede spagnola: Diputació. 296, 1r 1º, 08009 Barcellona (Spagna)
Tel. +390824040190 – Fax 0230132531
www.edizionilabrys.it
info@edizionilabrys.it - P. I.V.A. 01422750628

Cuam University Press è il canale editoriale della
CUAM UNIVERSITY FOUNDATION,
Consorzio Universitario per l'Africa e il Mediterraneo.
Cuam University Press è promossa e distribuita
In Italia e all'estero.
Cuam University Press Edizioni Labrys collabora con l'ANVUR.
www.cuam.eu

Finito di stampare in Dicembre 2022

ISSN 1971-1921

La Rivista Italiana di Conflittologia

accoglie studi e ricerche inerenti l'ampia tematica del conflitto.

Il suo carattere è in questo senso multidisciplinare e si pone come uno strumento in grado di coagulare riflessioni, discussioni, sollecitazioni e provocazioni sul conflitto provenienti da prospettive scientifiche e culturali differenti, dalla filosofia alla sociologia, dalla psicologia alla pedagogia, dall'antropologia alla criminologia, dall'economia al diritto e alla politologia.

Direttori editoriali: Antimo Cesaro, Giovanna Palermo

Comitato scientifico

- Paolo Bellini, Università degli Studi dell'Insubria
- Bruno Bilotta, Università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro
- Roberta Bisi, Università degli Studi di Bologna Alma Mater
- Luigi Caramiello, Università degli Studi di Napoli Federico II
- Roberta Catalano, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
 - Giuseppe Cataldi, Università degli Studi di Napoli L'Orientale
 - Enrico Cheli, Università degli Studi di Siena
 - Randall Collins, University of Pennsylvania
- Salvatore Costantino, Università degli Studi di Palermo
- Lucia Di Costanzo, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
 - Giacomo Di Gennaro, Università degli Studi di Napoli Federico II
 - Jacques Faget, sociologo, C.N.R.S. Université de Bordeaux IV
- Johan Galtung, sociologo, Freie Universität Berlin e Princeton University
 - Herman Gomez Gutierrez, Pontificia Universidad Javeriana di Bogotá
 - Donald L. Horowitz, Duke University
- Michele Lanna, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
 - Carlotta Latini, Università degli Studi di Camerino
 - Domenico Maddaloni, Università degli Studi di Salerno
 - Ian Macduff, Singapore Management University
 - Giacomo Marramao, Università degli Studi di Roma Tre
 - Gary. T. Marx, Massachusetts Institute of Technology - USA
- Andrea Millefiorini, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
 - Luigi Pannarale, Università degli Studi di Bari
 - Pasquale Peluso, Università degli Studi Guglielmo Marconi di Roma
- Raffaella Perrella, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
- Marianna Pignata, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
 - Valerio Pocar, Università degli Studi di Milano Bicocca
- Gina Pisano Robertiello, Felician College University – New Jersey
 - Roland Robertson, Aberdeen University, Scozia
 - Armando Saponaro, Università degli Studi di Bari

- Livia Saporito, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
- Fabrizio Sciacca, Università degli Studi di Catania
- Raffaella Sette, Università degli Studi di Bologna Alma Mater
- Marcello Strazzeri, Università degli Studi del Salento
- Massimiliano Verga, Università degli Studi di Milano Bicocca
- Angelo Volpe, sociologo, Università della Campania Luigi Vanvitelli

Editorial board: Giovanna Palermo,
Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli

Consiglio editoriale

Deborah De Felice, Università degli Studi di Catania
 Francesca De Rosa, Università degli Studi Federico II
 Marialaura Cunzio, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa
 Elvira Falivene, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
 Sara Fariello, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
 Clara Mariconda, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
 Gaia Masiello, Università degli Studi di Bari Aldo Moro
 Cirrus Rinaldi, Università degli Studi di Palermo
 Ferdinando Spina, Università degli Studi del Salento
 Stefano Vinci, Università degli Studi di Bari Aldo Moro
 Maddalena Zinzi, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli

Redazione – War Room

Pasquale Peluso (coord.), Università degli Studi Guglielmo Marconi di Roma
 Giuseppe Ambrosio, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
 Francesca Castaldo, Università degli Studi Sapienza
 Alessandro Cenerelli, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
 Carolina Maestro, Università degli Studi di Foggia
 Michele Olzi, Università degli Studi dell'Insubria
 Rosa Schioppa, Università degli Studi di Napoli L'Orientale
 Alessandra Spano, Università degli Studi di Catania
 Federica Rauso, Università degli Studi dell'Insubria

Editore

La casa editrice Cuam University Press
 nasce con l'obiettivo di accogliere principalmente
 la multiforme produzione culturale della Cuam University Foundation, promossa
 scientificamente dall'Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli.



Università
 degli Studi
 della Campania
 Luigi Vanvitelli

Registrazione R.O.C. (Registro Operatori della Comunicazione) N. 15315/2007 Codice
 ISSN: versione online 1971-1913, versione stampata 1971-1921

P. I.V.A. n. 01422750628

www.edizionilabrys.it, info@edizionilabrys.it
 tel +390824040190 - fax +390230132531.

Sede legale: Via R. Ruffilli, s.n.c., 82100 Benevento

Sedi operative presso ogni università aderente alla Cuam University Foundation Rivista
 Italiana di Conflittologia, periodico semestrale - Tribunale di Benevento Registro
 Nazionale della Stampa.

Fornitore di Hosting-stampatore online:
 Aruba S.p.A. - P.zza Garibaldi 8 – 52010 Soci (AR)

Indice

RICERCHE

- Città postmoderne, panottismo e crisi della sicurezza**
di Pasquale Peluso » 7
- The debate on the death penalty and the thought of
Cesare Beccaria**
di Giovanna Palermo » 24
- Internet e carcere nel sistema multilivello di tutela dei
diritti fondamentali**
di Francesca Mollo » 41
- Il codice giovanile della devianza. Subcultura e im-
maginario delle baby gangs: tra collasso educativo e
disperata ricerca di un'identità**
di Raffaella Monia Calia e Vito Marcelletti » 76

STUDI

- Lo sviluppo delle pratiche di solidarietà utilizzate dal-
le comunità islamiche, tra un'economia aumônère e
il paradigma della finanza etica per i musulmani**
di Gabriella de Chiara » 125
- La *vittima* come dispositivo di potere?**
Un approccio su politica e violenza
di Michele Olzi » 167

Dalla politica giurisdizionalista alla stagione costituyente: analisi storico-giuridica sul conflitto tra Stato e Chiesa	» 190
di Gian Mario Pinelli	

NOTE, PUBBLICAZIONI, EVENTI

Il male del Sig. Nessuno	» 224
di Elena Ritratti	

Il dibattito pubblico come strumento di prevenzione del conflitto: l'esperienza francese del débat public	» 249
di Giulia Cesaro	

Note biografiche sugli autori	» 272
--------------------------------------	-------

Città postmoderne, panottismo e crisi della sicurezza

di Pasquale Peluso

Abstract

La sicurezza dei cittadini rientra nelle agende di tutti i partiti politici seppur con approcci e soluzioni differenti rispetto alle diverse richieste di sicurezza. Il paper prova a indagare quanto la società postmoderna sia una società insicura. La crescente domanda di sicurezza, infatti, non appare correlata ai tassi di delittuosità che mostrano una diminuzione costante dei reati nel tempo. L'insicurezza percepita, però, continua a far registrare alti tassi tra i cittadini che per difendere se stessi ed i propri beni da eventuali possibili aggressioni sono pronti ad adottare tutte le strategie che ritengono idonee e necessarie. L'implementazione di politiche attuariali, che hanno soppiantato il panottismo, ha comportato anche una revisione dei modelli urbanistici con la diffusione di città recintate nelle quali l'accesso è riservato solo ai residenti, la sicurezza è privatizzata e la sorveglianza è affidata a mezzi tecnologici di ultima generazione. Il paper mira ad analizzare se le *wall cities* non solo non affrontano le cause dell'insicurezza ma né creano altre incrementando il sentimento di insicurezza percepito dai cittadini.

The security of citizens is on the agendas of all political groups, although with different approaches and solutions to different security concerns. The paper aims to investigate the extent to which post-modern society is an insecure society. The growing demand for security, in fact, does not appear to be correlated with crime rates, which show a steady decrease in crimes over time. Perceived insecurity, however, continues to record high rates among citizens who, in order to defend themselves and their property from possible aggression, are ready to adopt all the strategies they deem appropriate and necessary. The implementation of actuarial policies, which have supplanted panopticism, has also led to a revision of urban models with the spread of walled cities in which access is restricted to residents only, security is privatised and surveillance is entrusted to the latest technological means. The paper aims to analyse whether wall cities not only fail to address the causes of insecurity but also create others by increasing citizens' perceived feeling of insecurity.

Parole chiave: paura, senso d'insicurezza, comunità recintata, città murate, sicurezza urbana.

Keywords: fear, insecurity feeling, community gates, wall cities, urban security.

1. La percezione dell'insicurezza nella società del rischio

La costante richiesta di sicurezza da parte dei cittadini fa apparire la società postmoderna come la società per eccellenza dell'insicurezza. Sicuramente anche la dura prova a cui la collettività è stata sottoposta dalle misure adottate dai vari Governi per contrastare la diffusione del contrasto alla pandemia da Covid-19 ha inciso sulla sicurezza percepita e sulla fiducia nelle istituzioni. Le misure previste dal Governo, in un primo momento prevedendo forti restrizioni per l'attività di circolazione, hanno influenzato l'andamento generale della criminalità facendo registrare una sostanziale diminuzione dei tassi di delittuosità. Se vengono comparati i dati sui tassi della delittuosità rilevati prima della pandemia con quelli del periodo di *lock-down* e quello immediatamente successivo ad oggi disponibili emerge una sostanziale diminuzione di tutti quei reati che richiedono un'interazione con l'ambiente o con la vittima mentre è stato registrato un aumento dei reati informatici come le frodi o le truffe informatiche [Organismo Permanente di Monitoriaggio ed Analisi sul Rischio di Infiltrazione nell'Economia da parte della Criminalità Organizzata di Tipo Mafioso, 2020]. I dati relativi ai tassi di criminalità appaiono maggiormente rassicuranti rispetto al passato facendo registrare una costante diminuzione nel tempo dei reati denunciati che sono passati da 2.429.795 del 2017 a 2.104.114 del 2021 facendo registrare il minimo storico in questa serie temporale nel 2020 con 1.900.624 reati denunciati [I.Stat, 2022]. I dati relativi ai tassi di criminalità dei primi undici mesi dello scorso anno confrontati con quelli del 2021, evidenziano un lieve della delittuosità pari complessivamente al 3%. Tuttavia, tale incremento appare comunque inferiore ai tassi di criminalità registrati nel 2019. In relazione agli omicidi, l'Italia con un tasso dello 0,6%, l'Italia continua ad essere in Europa uno dei Paesi più sicuri, seconda solo a Norvegia e Svizzera. La Germania ha un tasso dello 0,9%, il Regno Unito (Inghilterra e Gal-

les) il doppio dell'Italia (1,2%) e la Francia più del doppio (1,4%). Nell'ultimo anno sono diminuiti anche i reati informatici ed i delitti commessi in ambito familiare/affettivo [Direzione Centrale della Polizia Criminale, 2022]. Tali reati se possono rappresentare anche gli indicatori inerenti la percezione oggettiva della sicurezza, influenzano la percezione soggettiva dei cittadini della stessa. I dati relativi alla sicurezza percepita da parte della popolazione sia rispetto al biennio 2020/2021, sia rispetto ad un arco temporale più lungo, mostrano un sostanziale miglioramento. Rimangono, però, differenze significative nella percezione della sicurezza da parte dei cittadini in relazione alla dimensione del comune di residenza in merito al rischio di criminalità ed alla percezione del degrado sociale e ambientale [ISTAT, 2022].

In verità, da una lettura attenta delle statistiche criminali, come sostiene anche Elias, [1988] una diminuzione dei tassi di criminalità si è cominciata a registrare a partire dal Seicento grazie al “processo di civilizzazione”. È evidente, però, che sull'elevata insicurezza percepita dai cittadini una particolare responsabilità deve essere ascritta ai media che danno una rappresentazione della violenza particolarmente consistente rispetto ad altre notizie. Le cronache relative a reati commessi anche in modo efferato riempiono i dibattiti quotidiani non solo sulla stampa ma anche nei *talk show* spesso basati anche immagini crude e senza filtri [M. Gabanelli, L. Offeddu, 2019].

L'effetto della globalizzazione comporta per la società moderna una «evidente perdita di confini dell'agire quotidiano nelle diverse dimensioni dell'economia, dell'informazione, dell'ecologia, della tecnica, dei conflitti transculturali e della società civile» [U. Beck, 1999, p.39]. L'esistenza dell'uomo moderno appare sempre meno programmabile e prevedibile e ciò comporta la diffusione del senso di allarme, di disagio, di apprensione e timore. L'era della globalizzazione è caratterizzata dal riconoscimento del rischio come fattore

ineliminabile della vita umana ed il processo di globalizzazione ha comportato una crescita delle condizioni di rischio per la collettività [A. Giddens, 2000]. Questa speciale sensazione di insicurezza post-moderna [Z. Baumann, 2000] costituisce il risultato di tre diversi fattori: l'insicurezza esistenziale definita oggi con il termine di *insecurity*, l'incertezza sulle scelte da compiersi rappresentata dall'*uncertainty* ed, infine, la sensazione di essere esposti a pericolo descritta con il vocabolo inglese *unsafety*.

Il binomio rischio-insicurezza ha comportato una maggiore attenzione al bisogno di sicurezza dei cittadini non solo da parte dei media ma anche della politica, poiché rischio significa che determinati fenomeni possono verificarsi e, quindi, occorre necessariamente l'insicurezza [P. Peluso, 2010].

2. Il perimetro della sicurezza

Le diverse accezioni che connotano il termine sicurezza rendono chiaramente difficile la formulazione di una definizione univoca della stessa. Essa può rappresentare la vivibilità delle aree urbane, la libertà di accesso degli spazi pubblici, il rispetto delle regole che assicurano la civile convivenza. Secondo alcuni deve prevalere l'accezione sociale del termine avendo la sicurezza ad oggetto la tutela dell'individuo dalle malattie, dalla perdita di lavoro [H. Lagrange, R. Zaubermann, 1991]. Altri sottolineano l'attività positiva che deve essere realizzata dagli enti preposti sia per eliminare eventuali rischi e pericoli, sia per rafforzare la percezione dei cittadini della sicurezza [L. Zedner, 2000]. Si può serenamente affermare che l'insicurezza rappresenti l'altra faccia della medaglia della sicurezza e, sebbene per lungo tempo si è sostenuto che essa fosse direttamente correlata all'aumento della criminalità ed alla paura di essere vittimizzati, recentemente si sottolinea come essa possa derivare da di-

verse cause. La rarefazione dei legami sociali, l'indebolimento delle relazioni sociali e la crisi della partecipazione politica giocano un ruolo rilevante nella costruzione dell'insicurezza [M. Pavarini, 2006].

Anche il basso grado di fiducia nelle istituzioni può determinare una maggiore richiesta di sicurezza [S. Walklate, 1998], così come il dover fare i conti con i "rischi costruiti" che rappresentano nuovi problemi rispetto ai quali è possibile adottare solo strategie precauzionali [A. Giddens, 2000]. Tuttavia, non appare corretto ridurre la paura per la criminalità alla "paura ontologica" [Z. Bauman, 1999], cioè la paura derivante dall'epoca storica nella quale si vive.

Il sentimento di insicurezza può essere influenzato da una situazione di rischio oggettivo derivante dal contesto in cui gli individui si muovono e si relazionano, ma può anche essere causato da una percezione soggettiva non corrispondente alla realtà. Oggi si parla sempre più di insicurezza facendo riferimento non solo «alla quantità di reati e fatti devianti commessi, ma si estende a quell'insieme di processi in grado di alterare la percezione sociale, al di là della presenza più o meno concreta di una minaccia di tipo criminale. La sicurezza e la legalità di una città o di un quartiere si definiscono in larga misura anche sulla base di come e quanto gli abitanti di quella città e di quel quartiere si sentono» [S. Stefanizzi, 2022].

3. La richiesta di sicurezza

La richiesta di sicurezza ha sempre rappresentato uno dei bisogni fondamentali dell'uomo. Mura, torri, fossati, bastioni, porte hanno rappresentato per migliaia di anni le più diffuse strategie per rendere sicure le città e assicurare gli abitanti che vivevano al loro interno [G. Amendola, 2003]. Il design urbanistico ha iniziato a rappresentare un elemento sempre più tenuto in considerazione per creare sicurezza. Si è passati, infatti, dalla mera edificazione di costruzioni di-

fensive a città progettate con particolari forme architettoniche che assicuravano maggiore capacità di resistere ad eventuali attacchi portati dall'esterno. Tali costruzioni erano accomunate anche dall'obiettivo di operare una netta distinzione tra l'interno e l'esterno per fortificare il controllo interno.

Probabilmente la grande richiesta di sicurezza dei cittadini moderni deriva dal fatto che nel tempo è cambiato il nemico da combattere. Oggi, in realtà, non ci si deve difendere da fenomeni esterni ma da agenti interni. Ciò provoca una maggiore sensazione di insicurezza, anche perché l'opinione collettiva richiede di dare un volto al nemico, di individuarlo anche attraverso caratteristiche fisiche, piuttosto che etniche, di classe o di genere. Infatti, conoscere o pensare di conoscere il nemico riduce, seppur in minima parte, il sentimento di insicurezza dei cittadini che possono difendersi meglio dal rischio di vittimizzazione. In tale clima sociale si assiste alla riaffermazione degli ideali che hanno caratterizzato le teorie classiche, che pongono la sanzione come giusto compenso collegata alla certezza della pena.

I modelli di questo filone sono due: uno più garantista definito *justice model* che richiede una pena giusta collegata al principio della proporzionalità della pena e uno più conservatore, quello del *crime control*, incentrato sull'aspetto della certezza della pena intesa nella sua funzione di deterrenza [S. Ciappi, A. Coluccia, 1997]. Il primo modello evidenzia il fallimento delle politiche correzionalistiche nell'ambito delle politiche criminali e, pertanto, al sistema penale viene attribuita la funzione di ripristino dell'ordine sociale costituito rispetto al reato commesso. Si assiste, in tal modo, ad un allontanamento dalla finalità rieducativa della pena attuata attraverso le agenzie statali. Il concetto del *just desert*, inteso come concetto di pena come giusto compenso, trova la sua ragione nell'idea che la pena rappresenta il corrispettivo adeguato per chi ha con il suo comportamento violato l'altrui libertà e tale sanzione deve essere commisurata

all'offesa. Il filone conservatore del *crime control* ha, invece, enfatizzato l'utilità della pena nella sua funzione generale e specialpreventiva per contrastare il fenomeno criminale anche con il ricorso all'incarcerazione. Il carcere rappresenta, per gli esponenti di tale filone, lo strumento repressivo che per eccellenza garantisce una neutralizzazione di lungo periodo per determinate categorie di soggetti.

L'incapacitazione selettiva, sostenuta dalla c.d. criminologia attuariale [A. De Giorgi, 2000], rappresenta l'elemento di distacco del *crime control* dalle teorie della Scuola Classica del diritto penale, che ha soffermato, invece, la sua attenzione sulle categorie dei reati e non sull'analisi delle categorie dei soggetti.

4. Sicurezza, controllo sociale e design urbanistico

Quanto questi modelli di controllo si siano affermati è rilevabile da diversi elementi identificabili nei contesti polico-sociali moderni, tra cui l'abbandono dell'ideale riabilitativo del carcere che è diventato istituzione idonea a incapacitare gli individui pericolosi, la completa declinazione del panottismo benthamiano; il riemergere del carattere punitivo della sanzione con l'enfasi posta da parte di tutti i partiti politici sul crimine e la prospettata necessità di leggi che prevedano pene più dure; il ritorno alle "classi pericolose" di soggetti che devono essere assolutamente controllati e spostati al di fuori del contesto sociale; l'utilizzo delle vittime come indicatore dell'alto tasso di reati [F. Prina, 2004]. Tuttavia, i reati che provocano maggiore clamore sociale sono quelli che rientrano nella c.d. microcriminalità, per la loro diffusione e per la possibilità di rimanere vittime di tali reati rispetto a reati diversi.

Nelle nuove politiche penali viene del tutto abbandonato il panottismo, che attraverso l'osservazione, si proponeva di educare il condannato controllandone il comportamento.

Tutto ciò ha comportato anche una revisione dei modelli urbanistici che erano stati influenzati da tali teorie. La rivoluzione architettonica posta in essere da Haussmann nella ristrutturazione di Parigi evidenziava la possibilità di organizzare la vita sociale attraverso l'ordine urbano. L'architetto francese, infatti, aderendo al pensiero classicista, progettò larghi e luminosi *boulevard* per adeguare la capitale francese agli standards della vita moderna e sanare le disastrose condizioni igieniche delle aree più antiche. Lo stesso riteneva che gli individui che percorrevano i lunghi ed ampi viali rettilinei erano facilmente osservabili e non avrebbero posto in essere comportamenti non desiderabili. I *boulevard* nascondevano anche un intento strategico: quello di difendere la città da conflitti e rivolte, rendendo impossibile la costruzione di barricate ed eliminando qualsiasi punto cieco da cui gli insorti avrebbero potuto progettare agguati. La trasformazione del centro di Parigi operata da Haussmann con la creazione di un cerchio che collegava l'intera città richiamava la funzione della torre al centro del Panopticon da cui il guardiano poteva osservare le celle circostanti [M. Foucault, 1976]. Infatti, attraverso la costruzione di piazze aperte e di ampie vie veniva creato uno spazio pubblico che nell'intenzione del pianificatore Haussmann avrebbe funzionato anche da dispositivo psicologico di neutralizzazione delle potenzialità rivoluzionarie delle masse. Per far ciò vengono designate quali aree destinate all'edilizia popolare zone periferiche della città dando vita al primo movimento dei ceti meno abbienti dal centro della città alle zone più esterne. La fredda geometria che ha caratterizzato per decine di anni questi interventi, come sostenuto da Benjamin, ha avuto come fine anche quello di schiacciare l'occhio dei residenti "da funzioni di sicurezza" [1962, 127].

Il ricorso alle classi pericolose ha introdotto politiche che sono definite attuariali, cioè che sono dirette alla gestione del rischio e che hanno trovato applicazione anche in campo urbanistico. Così, a parti-

re dalla fine degli anni Sessanta negli Stati Uniti sono cominciate a sorgere le c.d. *gated communities*, letteralmente comunità chiuse, aree residenziali con accesso limitato in cui sono privatizzati spazi che normalmente sono pubblici. Esse valorizzano la sicurezza avendo perimetri ben definiti, difesi da mura e recinzioni, accessi controllati per evitare l'ingresso dei non residenti [E.J. Blakely, M.G. Snyder, 1997]. In letteratura si evidenziano gli aspetti negativi di queste comunità che contribuirebbero alla segregazione sociale limitando lo spazio pubblico, luogo di espressione e confronto dei cittadini [T. Caldeira Pires do Rio, 1996]. La vigilanza costituisce una caratteristica peculiare delle *gated communities* poiché differenzia lo status sociale dei residenti rispetto agli altri cittadini e rende percepibile l'importanza e la centralità del quartiere rispetto agli altri [F. Muñoz, 2008]. Le prime *gated communities* sono sorte nella c.d. *Sun Belt*, quella regione degli Stati Uniti che è a sud del trentaseiesimo parallelo, che va dalla Florida alla California passando per la Georgia, la North e South Carolina, l'Alabama, il Mississippi, la Louisiana, il Kansas, il Texas, l'Oklahoma, il New Messico, l'Arizona ed il Nevada e che si caratterizza per il clima caldo con estati lunghe e inverni piacevoli. Tale regione per il suo clima attraeva ed attrae pensionati abbienti o amanti dei c.d. *recreational vehicle*, caravan, camper e motorhome dotati di tutti i servizi ed i confort che possono trovarsi in una moderna abitazione, oppure amanti del golf o più in generale delle attività ricreative [E.J. Blakely, M.G. Snyder, 1997]. È questo il caso, ad esempio, di Sun City, Sun City West, Sun Lake e Venture Out in Arizona; di Sterling Ridge e Royal Palm in Florida, di Hidden Hills e The Oaks in California. Tutte queste *gated community* sono state edificate all'interno di un insediamento urbano e rappresentano un quartiere ben delimitato della stessa città.

Per assicurare la distinzione e la separazione delle classi agiate rispetto al resto della società sono sorte le c.d. *elite communities*, *gated*

communities caratterizzate dall'ostentazione delle più sofisticate tecnologie della sicurezza che conferiscono carattere di esclusività e differenziazione. Come le *lifestyle communities*, queste ultime costituiscono *enclaves* per persone particolarmente agiate o famose. In esse mancano tutti gli spazi e le strutture ricreative tipiche delle *lifestyle communities*, ma sono costruite in modo tale da non creare contrasto con le aree adiacenti, seppur con particolare cura agli spazi interni, presenza di barriere e di vigilanza posta a protezione della zona.

L'utilizzo di particolari sistemi di sicurezza e di sorveglianza dovrebbe infondere maggiore sicurezza nei residenti migliorando la qualità della vita.

La scelta di abitare in simili comunità deriva spesso dalla sensazione di maggiore sicurezza e protezione che esse offrono ai residenti. Di fronte alle notizie allarmistiche propagate indiscriminatamente dai media della recrudescenza degli episodi criminali, i cittadini preferiscono isolarsi dalle altre aree urbane rinchiudendosi in spazi che assicurino loro o almeno diano loro l'illusione di vivere con maggiore tranquillità.

L'attenzione data, anche nelle politiche criminali, alle strategie attuariali pone in evidenza nuovamente il concetto di classi pericolose.

Lo sviluppo delle città e della vita urbana è stato da sempre legato alle paure ed ai timori collettivi. Tuttavia, mentre nel passato le politiche urbanistiche hanno provato a dare risposte chiare ed univoche attraverso l'utilizzo di strumenti nuovi, come la creazione di ampi e lunghi viali, la rimozione delle *enclaves* dalle quali potevano essere erette barricate, le politiche più recenti hanno concentrato la propria attenzione sul rafforzamento dei dispositivi di sorveglianza, facendo ricorso spesso al mercato privato del controllo senza alcuna risposta sociale ai problemi del contesto urbano [S. Blandy, 2018]. Nelle società postmoderne viene posta particolare enfasi sulla sicurezza e si assiste ad un ricorso alle politiche attuariali che si concretizzano

nell'uso massiccio dell'incapacitazione che rappresenta la sanzione più efficace per quegli individui o quelle classi che possono generare rischi maggiori. Nella società postmoderna, che si basa sulla velocità, sull'interconnessione, sugli spostamenti non c'è pena più grave e pesante che l'immobilità. L'affermarsi delle politiche di esclusione ha creato una società ancor più divisa grazie anche all'adozione di nuovi strumenti di sorveglianza e meccanismi di controllo, di separazione e di segregazione. Il risultato è la ghettizzazione volontaria degli abitanti più ricchi e la creazione di un'architettura pensata per rispondere ad uno stato di emergenza costante, disegnata per proteggere gli abitanti piuttosto che per integrarli in una comunità. Le classi pericolose sono state oggetto di sgomberi e spostamenti coattivi. Si è visto che nella Parigi riprogettata da Haussman in *arrondissement* è stato attuato uno spostamento condiviso delle classi meno agiate verso la periferia lasciando il centro della città ai più abbienti. Ma nell'epoca postmoderna quando ciò non è stato possibile si è assistito alla criminalizzazione delle aree degradate ed alla deportazione degli abitanti dei c.d. *slums* in altre aree. Ciò è avvenuto, ad esempio, nello *slum* di New Dheli, Yamuna Pushta, che ospitava centocinquanta mila abitanti che sono stati spostati coattivamente per edificare una passeggiata lungo il fiume Yamuna e per costruire strutture destinate all'ospitalità dei turisti. Queste deportazioni si sono verificate non solo nei Paesi c.d. in via di sviluppo, ma anche in Europa, mascherate spesso dall'esigenza di abbellimento delle città, come accaduto a Berlino, Roma, Atene e Barcellona, prima delle Olimpiadi quando per permettere la creazione dei villaggi olimpici sono stati operati diversi sgomberi. Talvolta, le demolizioni e le ristrutturazioni delle aree degradate sono state funzionali all'espansione industriale ed all'abbellimento delle aree in cui vivevano le classi agiate o alla lotta ai venditori ambulanti ed ai lavoratori informali.

5. Dal design urbanistico all'architettura della paura

Le politiche della rieducazione hanno lasciato il posto a politiche di prevenzione situazionale che hanno influenzato anche l'architettura e l'urbanistica. Le costruzioni postmoderne sono edificate secondo le tecniche del *defensible space* di Oscar Newman sulla base di quanto già elaborato dagli altri studiosi del filone del *Crime Prevention Through Environmental Design*. Quando le classi povere resistono agli sgomberi, gli appartenenti alla *upper class* barattano i loro quartieri per città cintate in periferia. Si registra, infatti, negli ultimi anni una crescita esponenziale di sobborghi esclusivi chiusi edificati nelle periferie delle città. Alcuni autori hanno definito la costruzione di barriere fisiche "*horizontal lines of division*" [G. Glasze et al., 2005] per evidenziare il fenomeno di moderna segregazione in atto nelle metropoli. Sono queste le c.d. *Edge Cities*, città recintate da grossi muri anche dette *Wall Cities*, spesso organizzate anche come parchi a tema, in cui la privatizzazione raggiunge livelli elevatissimi.

Le cinte murarie devono tenere fuori gli indesiderabili, i diversi, i poveri, gli appartenenti alle nuove classi pericolose [D.T. Goldberg, 2013] e rendono queste comunità più delle prigioni che delle città postmoderne. Per poter definire un insediamento urbano come *Edge City*, secondo alcuni studiosi, occorre che esso abbia almeno due milioni di metri quadrati di spazio dedicato agli uffici, duecentomila metri quadrati destinati alle attività commerciali, aree residenziali con un numero di posti letto inferiore ai posti di lavoro [J. Garreau, 1991]. Le cancellate e gli sbarramenti all'ingresso di tali aree urbane finiscono, così, per simbolizzare principalmente distinzione e prestigio. Le *wall cities* sono quasi completamente slegate dal territorio in cui sorgono sia da un punto di vista fiscale che economico, hanno una legislazione autonoma che in alcuni casi deroga seppur in parte anche l'ordinamento penale statale vigente risolvendo autonomamente anche i problemi di polizia e sicurezza. In alcuni casi

l'amministrazione della città emana regolamenti che possono contenere anche limitazioni alla proprietà privata. I governi di tali città si occupano non solo della mera gestione del territorio urbano, ma anche dello *zoning*, emandando regolamenti edilizi e codici di comportamento.

L'architettura della paura, così, dilaga nelle grandi società urbane postmoderne trovando terreno maggiormente fertile dove sono più visibili le disuguaglianze socio-economiche e creando dei veri extramondi. Per esempio, Beverly Hills non è solo la famosa cittadina nella Contea di Los Angeles, ma anche un sobborgo privato del Cairo in cui il contesto urbano riproduce i paesaggi della California allontanando dalle menti dei residenti le immagini di sofferenza e miseria che connotano i dintorni [A. Bayat, E. Denis, 2000]. Lo stile californiano informa anche Orange County, che non è solo una Contea della California, ma è anche un complesso residenziale esclusivo per la classe agiata costruito nella parte nord della città di Pechino non lontana da un'altra *wall city* edificata sempre in stile californiano e chiamata non a caso Long Beach. Il richiamo alla California per il suo stile urbanistico tipico ed il suo *lifestyle* lo si può ritrovare anche a Palm Springs creata, però, a Hong Kong, altra *wall city* che riprende i parchi a tema disneyani [M. Davis, 2006]. Probabilmente, la città murata per eccellenza continua ad essere Alphaville costruita nell'area nordoccidentale della città di San Paolo in Brasile. Essa rappresenta l'emblema della città completamente privata con grandi complessi di uffici, un centro commerciale, aree residenziali, interamente difesa da un lungo muro e al cui interno la sicurezza è assicurata da oltre ottocento guardie private.

Quelli riportati, costituiscono gli esempi più significativi dell'affermarsi delle *gated communities* nell'era del postmoderno, che cominciano a diffondersi anche nel nostro Paese come testimoniano alcuni insediamenti abitativi di recente costruzione nella peri-

feria milanese e bolognese. Invero, la ricerca di isolamento appare caratterizzata dall'ossessività e dalla universalità.

Appare necessario, concludendo, domandarsi se quella che viene ormai presentata come una tecnologia indispensabile, cioè la costruzione di barriere, l'innalzamento di mura, l'apposizione di cancelli, l'implementazione di sofisticati sistemi di videosorveglianza, la privatizzazione della gestione della sicurezza, pur riducendo le distanze fisiche tra gli individui non aumenti, invece, le differenze socio-economiche tra questi e per tal motivo non costituisca una ulteriore causa del sentimento di insicurezza postmoderno. Quanto il barricarsi dietro le mura della paura, in un contesto di controllo assoluto, influenza la percezione di insicurezza derivante dal vivere in una società che non dovrebbe lasciare spazio ad imprevisti e sorprese? Le *gated community* costruite per i ricchi, super difese e protette incubano in sé il germe della violenza, lo stesso che poi è responsabile dell'insicurezza percepita. In un contesto sociale, come quello attuale, caratterizzato da politiche di prevenzione che spesso celano vere e proprie strategie di controllo, davvero si può parlare di crisi della sicurezza?

Quello che si è riscontrato, è l'incremento del sentimento di insicurezza e di paura nei residenti delle *gated community*. Queste ultime sicuramente rispondono al bisogno di protezione dei cittadini rispetto alla delinquenza comune ed alla microcriminalità che genera l'allarme sicurezza [R. Rafiemanzelat, 2016]. Occorre, però, evidenziare che appare maggiormente condivisibile l'idea che, come nuovo strumento di controllo sociale, esse non curano le cause dell'insicurezza percepita, ma forniscono una risposta alla sensazione avvertita con modalità che ripropongono le cause dell'insicurezza stessa e cioè rendendo visibile la paura.

Bibliografia

- Amendola G. (2003), *Il governo della città sicura. Politiche, esperienze e luoghi comuni*, Liguori, Napoli.
- Bauman Z. (1999), *La società dell'incertezza*, Il Mulino Ed., Bologna.
- Bauman Z. (2000), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.
- Bayat A., Denis E. (2000), *Who is afraid of Ashwaiyyat? Urban Change and politics in Egypt*, «Environment and Urbanization», 12(2), pp. 185-199.
- Blandy S. (2018), *Gated communities revisited: defended homes nested in security enclaves*, «People, Place and Policy», 11(3), pp. 136-142.
- Beck U. (1999), *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci Ed., Milano.
- Benjamin W. (1962), *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.
- Blakely E.J., Snyder M.G. (1997), *Divided we fall: Gated and Walled Communities in the United States*, in Ellin N. (Eds) *Architecture of Fear*, Princeton Architectural Press, New York.
- Blakely E.J., Snyder M.G. (1997), *Fortress America*, Brookings Institution, Washington.
- Caldeira Pires do Rio T. (1996), *Building up walls: the new pattern of spatial segregation in Sao Paulo*, in UNESCO Report ISSJ 147/1996, Blackwell Publishers, New York, pp. 55–66.
- Ciappi S., Coluccia A. (1997), *Giustizia criminale. Retribuzione, riabilitazione e riparazione: modelli e strategie di intervento penale a confronto*, Franco Angeli, Milano.
- Davis M. (2006), *Planet of slums*, Verso Publication, London – New York.
- De Giorgi A. (2000), *Tolleranza zero. Strategie e pratiche della società di controllo*, DeriveApprodi, Roma.
- Direzione Centrale della Polizia Criminale (2022), *Consuntivo 2022*, <https://www.poliziadistato.it/articolo/1563aea9adc35d4677916239>
- Elias N. (1988), *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino Ed., Bologna.
- Foucault M. (1976), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Feltrinelli, Milano.

-
- Garreau J. (1991), *Edge City: Life on the New Frontier*, Doubleday, New York.
- Gabanelli M., Offeddu L. (2019), *Dimezzati i reati, ma il 78% della popolazione pensa che siano in aumento. Ecco il perché*, «Dataroom-Corriere della Sera», <https://www.corriere.it/dataroom-milena-gabanelli/sicurezza-reati-dimezzati-italiani-senso-insicurezza-armi-legittima-difesa/647419e6-89da-11e9-9b3f-2459a834d32d-v.a.shtml> (visitato 28 Settembre 2022)
- Giddens A. (2000), *Il mondo che cambia, come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino Ed., Bologna.
- Glazewell G., Webster C., Frantz K. (2005), *Private Cities-Global and local perspectives*, Routledge, New York.
- Goldberg D.T. (2013), *Enclosure/disclosure: writing on the wall*, «Rassegna Italiana di Sociologia» 3, pp. 471-486.
- ISTAT (2022), *BES 2021. Il benessere equo e sostenibile in Italia*, Istituto Nazionale di Statistica, Roma.
- Lagrange H., Zaubermann R. (1991), *Introduction: du debat sur le crime et l'insécurité aux politiques locales*, «Déviance et Société», 15(3), pp. 233-255
- Muñoz F. (2004), *Lock Living. Paisajes urbanos de la seguridad*, Barcelona, Centro de Cultura Contemporànea de Barcelona, http://www.cccb.org/rccs_gene/-lock_living.pdf (visitato il 10.10.2022).
- Pavarini M. (2006), *L'amministrazione locale della paura. Ricerche tematiche sulle politiche di sicurezza urbana in Italia*, Carocci Ed., Milano.
- Peluso P. (2010), *Panico e insicurezza. Programmi di prevenzione e strategie di polizia*, Edizioni Labrys, Benevento.
- Petrillo A. (2000), *La città perduta. L'eclissi della dimensione urbana nel mondo contemporaneo*, Ed. Dedalo, Bari.
- Prina F. (2004), *Devianza e Politiche di controllo. Scenari e tendenze nelle società contemporanee*, Carocci Ed., Roma.
- Rafiemanzelat R.R. (2016), *Gated Communities and Sense of Community: A Review on the Social Features of Gated Communities*, «International Journal of Electronics and Communication Engineering», 10(5), pp. 671-676.

Stefanizzi S. (2022), *Il divario tra realtà e percezione di insicurezza*, Il Sole 24 Ore, 03.10.2022, (visitato il 10.10.2022).

Walklate S. (1998), *Excavating the fear of crime: fear, anxiety or trust?*, «Theoretical Criminology», 2(4), pp. 403-418.

Zedner L. (2000), *The Pursuit of Security*, in Hope T., Sparks R. (Eds), *Crime, Risk and Insecurity*, Routledge, London, pp. 200-214.

The debate on the death penalty and the thought of Cesare Beccaria

di Giovanna Palermo

Abstract

La concezione moderna del diritto naturale e positivo, che supera quella del diritto divino, ripropone sotto una diversa luce, il problema della pena e, in particolare, della pena di morte. La legittimità della pena di morte ne esce rafforzata, con motivazioni principalmente utilitaristiche (proteggere e tutelare la civile convivenza); ma d'altro canto si fanno strada le prime voci dissonanti ed inizia il dibattito intorno all'argomento. La vera svolta si ebbe nel 1764 con la pubblicazione del libro di Cesare Beccaria "Dei delitti e delle pene", nel quale sostiene l'inefficacia della pena di morte come mezzo di prevenzione del crimine e sottolinea la possibilità dell'errore giudiziario. Beccaria afferma che se il fine della pena è quello di «impedire il reo dal far nuovi danni e rimuovere gli altri dal farne uguali», allora è preferibile comminare pene meno crudeli, ma intense e prolungate nel tempo. Per tutto il XIX secolo rimane acceso il dibattito che si arricchisce delle posizioni abolizioniste del pensiero socialista e di quello individualista-anarchico. Anche oggi il dibattito ciclicamente si riaccende soprattutto in concomitanza con delitti efferati e con finalità strumentali durante le campagne elettorali.

The modern conception of natural and positive right, which takes precedence over those of the divine right, once again sheds a different light on the issue of penalty, and as such the death penalty. The legitimacy of the death penalty is reinforced for reasons that are mainly utilitarian (to protect and safeguard civil harmony); but on the other hand the first dissenting voices start speaking up and as such the debate around the subject commences. The real turning point came about in 1764 with the publication of the book by Cesare Beccaria, "Crimes and Punishment", which argued the ineffectiveness of the death penalty as a means of crime prevention while highlighting the possible miscarriage of justice. Beccaria affirms that if the intention of the penalty is to "prevent the offender from doing any further damage and dismiss others from doing so as well", then it is preferable to impose less cruel penalties, albeit intense and prolonged over time. Throughout the entire nineteenth century, there is a constant fiery debate that is enriched by the stance of the abolitionists with their socialistic mindset and that of the individualist-anarchist. Even to

this day the debate is cyclically sparked, particularly in conjunction with heinous crimes and key intentions during electoral campaigns.

Parole chiave: pena di morte, crimine, prevenzione, Beccaria.

Keywords: death penalty, crime, prevention, Beccaria.

...death is a torment to the extent that it is not just a simple deprivation of the right to live, but an occasion that ends up as a calculated gradation of suffering: of decapitation – that brings it all back to just one instance: the zero degrees of execution - until the quartering that brings it almost to infinity, through the hanging, the fire, the wheel on which one agonizes at length; death as a punishment is the art of maintaining life in suffering, dividing it into "a thousand deaths" and obtaining, before the existence ceases, "the most exquisite agonies". The punishment rests on the whole quantitative art of suffering.

[Michel Foucault]

The penal system sees opposite punitive mechanisms coexist: on one hand we have the detention tools with their logic and purposes, and on the other the death penalty, as provided in many countries and which is an expression of a return to the past, to a form of "modern" torture.

It's palpable, in fact, that before the widespread sense of futility of punishment, due to the failure to prevent delinquency and promote the re-socialization of offenders, when faced with the unmasked failure of the prison and the now widespread awareness of the function of creation and stigma of delinquency, the world of the punishment, increasingly endangered by the diversity of values and at times conflicting, which can be felt in today's society, looks increasingly towards the death penalty as a "sure" solution to cope with the spread of heinous crimes.

Foucault, intervening in the debate on the death penalty, in a 1981 article, had claimed to prefer the position of those who, contrary to the death penalty, argued that no public authority had the right to take life¹.

¹ In his work *“Wrong-Doing, Truth-Telling. The Function of Avowal in Justice”* in 1981, Foucault narrates the story of a well-known French lawyer who defended a man who abducted and killed a child in cold blood. He is fighting against the death penalty and uses the silence of his client, who is seated before them to pressure the jury. It isn't enough that he confesses to the horrible crime, he must "double" this confession with a supplement: tell the truth about what an individual crime is. But he goes silent, which leads the lawyer to target the judges and the jury in this manner: «Can you really condemn someone you know nothing about, to death?». The French philosopher identifies in the confession the only verbal act by which man «saying what it is, binds himself to this truth, entering into a relationship of dependence one to the other and changing himself at the same time». As such attaining a new "hermeneutics of itself through which society wants to know from the individual themselves, what a criminal is, in order to defend itself against such risks.

In this direction Italy already in 1948, with the entry into force of the Constitution, had sanctioned in art. 27 the abolition of the death penalty and a principle of humanization of penalties².

And yet the death penalty is a very current topic even though it has been completely abolished in our country. Even if debatable, it's always a punishment provided by the judicial system of many countries, some of which are democratic. In most countries the death penalty is foreseen as an ordinary or exceptional sanction; in abolitionist countries, for both degeneration of common or political crimes, the people often require restoring. The debate on the usefulness and legitimacy of the death penalty has seen supporters invoke the need, arguing that it's the only suitable measure to fight crime effectively and at the opposite end, those who oppose it highlight the irreparable, relating to the possibility of judicial error [F. Antolisei, 2003; A. Chiti Batelli, 2003; M. Pavarini, 2006; L. Ferrajoli, 2009; P. Hodgkinson, 2016; M. D. Ramirez, 2021].

From the point of view of ordinary criminal law, particularly the function of punishment, we can identify elements in favor and elements arguing against the adoption of the death penalty [Nuovissimo Digesto Italiano, 1964]. The supporters of the different theories have a conception of capital punishment which changes according to the theory about the function of the punishment that they consider to be most viable. With its exemplary nature and maximum effect in intimidation, capital punishment is justified as part of the utilitarian conception of punishment as a general prevention. In the field of the principle of retribution, it's an ethical-rational justification, but it's believed that most don't realize the ethical and judicial purposes in that it's inhumane. As far as the principle of special prevention, if

² Art. 27 Cost.: «the penalty cannot consist in a treatment contrary to human dignity and must aim at the rehabilitation of the offender».

this is understood in the modern sense of rehabilitation, recovery, the offender making amends and not neutralization, the death penalty is incompatible.

The maximum power of intimidation is the main point in favor of the death penalty. In this sense, we would precisely reach those who are the target of the penalty, according to the theory of general prevention. The prevention is achieved by the threat of what appears to be the most severe of penalties.

But to the contrary, you can also observe that the power of intimidation isn't as extensive as one might think and the fact that the offenders often show signs of lack of foresight isn't calculated. Studies of criminal psychology [E. Ferri, 1892] have identified two fundamental anomalies: the moral insensitivity (for inborn and habitual offenders) and lack of foresight (for occasional criminals).

...while the born criminal mainly lacks a moral sense that restrains them from committing the crime, the occasional criminal does have a moral sense that is far less dull and is simply not aided by a true to life anticipation of the consequences of the crime, they give in to the external impulse, without which it was and would be sufficient to keep on the straight and narrow. Every man, however pure and honest they may be, is on occasion enticed with the fleeting thought of dishonest or criminal actions ... with men who are less strong and have less foresight this is a breaking factor, he resists the repulsion of the moral sense that's already weak and the dishonest or criminal action ends up winning [E. Ferri, 1892, 38].

This is why the fear of the death penalty at the time the crime is committed would fail to curb criminal intentions of the individual,

who, at that particular moment, doesn't associate the crime being committed to the consequences that might ensue.

Ferri³ asserted that a variety of feelings such as hatred, greed and vanity contribute more to criminal behavior than other feelings such as religion, love, honor and loyalty, because they're able to exercise stronger control on the moral ethics of the individual.

Plus, the death penalty has no intimidating power against those who act for reasons of passion, or even worse, out of conviction. To add to that, in some cases the deprivation of liberty was found to be more intimidating for some individuals. There are examples of offenders who refused a pardon preferring death to terms of imprisonment⁴. To these individuals, the idea of being deprived of their freedom for an extended period of time is less acceptable than the loss of their life.

Under the preventive-neutralizer profile, capital punishment winds up being unnecessary, as society has other means to prevent crimes from being repeated.

³ In summing up his thoughts, Ferri defined criminal psychology as «poor resistance to criminal tendencies and temptations due to an unbalanced impulsiveness common among children and savages», the result of "a lack of repugnance to the idea and the execution of an offense, prior to its completion, and the absence of remorse after it's committed» [E. Ferri, 1905, 718].

⁴ We recall, for example, the historic case of George Wilson. In 1829 George Wilson and James Porter robbed a United States courier. They were captured, tried in a court of law and in May 1830 were sentenced to death by hanging. Porter was executed on schedule, but Wilson was not. So influential friends asked for a pardon from the President of the United States, Andrew Jackson, on his behalf. President Jackson granted it, but George Wilson refused the pardon.

Those who oppose it point to its futility in terms of general deterrence, also because no scientific evidence proving the correlation between increase/decrease of the offenses and the introduction of capital punishment has ever been provided.

In support of the death penalty, they state that, being as it's something that eliminates the individual in its entirety, you would have the maximum implementation of special prevention as it would eliminate any possibility of the offender relapsing.

The importance of this argument is supported, especially when there are cases of individuals who are extremely dangerous making any other method of social defense seem useless.

In a practical manner, the death penalty is seen as the lesser evil when uncertain of being able to defend honest society from criminals.

An attempt to support the deterrent efficacy of the death penalty was made by Isaac Ehrlich in the 1970s. He claimed that the death penalty would be able to produce a decrease in the homicide rate. He began his study by criticizing Sellin's method, which did not consider the influence of all the social, economic and cultural variables that differentiate the various states. Ehrlich analyzed the likelihood of being arrested, convicted and punished. He used a rather sophisticated statistical method which consisted of multiple regression analysis, a technique used to isolate the effects of a single variable on another, under conditions which exclude the interference of all other variables capable of influencing the analyzed phenomenon. In doing so, Ehrlich evaluated all the socio-demographic and political variables that could affect the relationship between the homicide rate and the death penalty. On this methodological basis, he studied the changes in US execution rates and homicide rates between 1933 and 1969. He deduced that one more execution per year could prevent 7-8 homicides.

Ehrlich confirmed this finding in a subsequent study, in which the homicide rates of each state were analyzed separately for 1940 and

1950, distinguishing the states that had carried out executions from those that had abstained. From this analysis, it emerged that in the former there were about twenty fewer homicides than in the latter.

Ehrlich was strongly criticized by most of the scholars of this subject, who highlighted how his study was groundless and vitiated by methodological and theoretical errors. In particular, P. Passel and J. Taylor repeated the survey, using the same method and the same data as Ehrlich, and found that the deterrent effect could only occur in the presence of particular circumstances and that, by eliminating the data relating to the years after 1962, the deterrent effect disappeared. Similar criticisms were leveled against it by W. Bowers, G. Pierce, L. Klein, B. Forst and V. Filatov who identified an incentive rather than a deterrent effect of the death penalty, if different data from those underlying the Ehrlich study.

Opponents point out that, reaching its maximum effectiveness of special prevention, the death penalty makes amends impossible, as it clearly excludes any possibility of social rehabilitation of the individual. However, with the deprivation of freedom, this rehabilitation would be possible during atonement, just as a full or partial amendment makes a total or partial rehabilitation possible in their eventual life of freedom.

The value of the use of the death penalty has proven, over time, to be entirely symbolic: increasing the severity of the penalties has not produced a reduction of crimes. In fact, certain levels of penalty are able to stimulate criminal behavior: «the death penalty is not useful as an example of the atrocities that it gives to man» [C. Beccaria, 1764, ed. 1965, 66].

As such, the forecast of the death penalty becomes the only way to impress on public opinion that the state took action, albeit proving itself helpless in the act of containing criminal incitement. A perspective that is confirmed by the thesis that goes as far as to justify the

configuration in terms of episodic applicability and considers the use of such punishment as responsive to the mere exemplary criteria [G. Forti, 1985].

The death penalty alleviates the social alarm caused by the offense and the hurt feelings of the relatives and friends of the victim. In addition, when particularly heinous crimes are committed involving women, children or categories of people who are considered more vulnerable and defenseless, according to some scholars, the death penalty could better satisfy the opinion of the outraged public.

The death penalty would therefore have the maximum effect as far as vengeance is concerned.

The death penalty is still defined as an example of cruelty school, where one is accustomed to the bloodshed and the suppression of human life [Nuovissimo Digesto Italiano, 1964, 942]. Plus this sort of punishment requires the implementation of executive repugnant acts, as we will go on to see, even when performed in less excruciating modes.

The death penalty is, in this sense, considered the most effective and most severe penalty. Its application becomes a useful tool to highlight the importance of the values protected by the state and the decisiveness. Naturally this argument appears to be more relevant to the reality of authoritarian systems, but we mustn't forget that the death penalty is still enacted in some democratic countries.

The right of the State to kill appears to be inherent in the logic of some organizations and alien in others. According to the personalized set of rules, man himself is regarded as an ethical value and therefore the State would have no right to kill. However, in the utilitarian systems this right is justified, as it affirms the principle of greater happiness for the majority, expanding dramatically until reaching the reason of the State prevailing over the individual.

As such, there is a relation between the type of State and the death penalty, and although this is also provided for in some democratic systems, substantial differences can, however, be detected. The abolition of this sort of punishment is a fundamental characteristic reflected primarily in democratic countries; its preservation is more characteristic of totalitarian countries. In democratic systems, the death penalty is enacted for the most heinous crimes and the law usually outlines clearly and exhaustively the conditions and rules relating to its application and execution. However, in totalitarian systems the death penalty is usually a tool to terrorize and suppress political crimes from being committed in the first place; its application often occurs as a result of a process that is completely devoid of guarantees and substantially incapable of ascertaining the truth.

In this day and age we note that the trend towards legal abolition of the death penalty, in place for over 20 years now, was confirmed.

What might be the right that is attributed to men to slay their fellow men? ... Who would want to leave to other men the arbitration to kill them? ... How is it that in the least sacrifice of freedom of each of us, there can be the one that is the most important of all? Life! And if it were done, how do the principles relate to each other, that man is not a master to be able to kill, yet he must be if he could then give this right to others or to society? [C. Beccaria, 1764, ed. 1965, 62].

Posing these questions, Beccaria begins the twenty-eight chapters of his famous work: *"On crimes and punishments"*. The chapter in question addresses the death penalty, in particular the objection, and at the time, in 1764, it was a real revolution.

And, in fact, this is where you could say the debate on capital punishment began. Up to that point, the issues relating to the death pen-

alty dealt with the motives for which the death penalty should be applied and why it was the right thing; they never seriously discussed whether to eliminate it from the penal system, or at least to limit its application to very exceptional cases. Beccaria was, at the time, the first work that addressed the problem from this point of view, and the consequences have been nothing short of amazing.

In his arguments Beccaria feels that the penalty has an exclusively intimidating function.

The intent of the penalty is nothing more than to prevent the offender from doing further damage to its citizens and to remove others from doing the same [*Ivi*, 31].

From this point of view, we could analyze what the intimidating power of the death penalty is compared to other penalties. Beccaria affirms that it isn't necessary for the punishment to be cruel in order to be deterred; he speaks of lenience in penalties.

To ensure that a penalty is effective it's sufficient that it's certain: it isn't the severity of the penalty that makes the non-commission of the offense possible, as much as the guarantee that they will somehow be punished.

In addition to the concept of certainty of the penalty, Beccaria introduces two more: that of the intensity and extent of the punishment.

The intimidating effect of the punishment isn't born from its intensity, but rather by its extension: the death penalty is very intense, while life imprisonment is very extended. Human sensitivity can be undermined more easily by «... minimal but replicated impressions that give a strong but fleeting movement» [*Ivi*, 63].

As a result, it's more efficacious for a sentence to be more lenient, secure and have a continuation application, which extends over time

and allows the individual to adequately accept the punitive and rehabilitative content of the punishment itself.

On the contrary, the provision of a criminal sanction whose punitive effect is particularly burdensome, but by its very nature has instantaneous character, guarantees a less intimidating function.

The death penalty is not, therefore, neither useful nor necessary.

If the main purpose of the penalty is to prevent the commission of new crimes, it isn't essential, according to Beccaria, to mandatorily apply punishment characterized by so much inflexibility. This is because the purpose could still be achieved with the application of milder penalties without necessarily needing to sacrifice the life of a human being.

These utilitarian arguments are added onto, in the sense that they deny the usefulness of the death penalty, by another, which is that of the social contract.

Beccaria didn't peremptorily reject the use of the death penalty, but rather relegated the use in cases that are exceptional and strictly necessary.

The natural condition of human beings is absolute freedom, the freedom that still has to be preserved in a social condition "of continuous war". For this purpose, society has sacrificed a part of their freedom entrusting it, through the social contract, to a sovereign power. The individual, adhering to the social contract, in order to preserve their status as a free man, decides to entrust a part of their existence to the state, sacrificing in some respects their autonomy.

But this absolutely does not mean that the state is given, along with a share of their liberty, the right to their lives. If, then, the death penalty isn't a right based on the social contract, Beccaria observes, it doesn't represent an act of justice, but rather a «war of the nation with a citizen, because it considers necessary or useful the destruction of its being».

Beccaria played, therefore, an important role in the debate on the abolition of the capital punishment; this doesn't mean that from here on out everyone becomes abolitionists, actually the answers to his treatise didn't wait around.

An important factor in this regard was the opposition that Kant in his "*The Metaphysics of Morals*" (1797) believes that Beccaria misinterpreted the social contract. Adhering to the social contract the individual entrusts their life into the hands of the state, agreeing to be punished if necessary. Kant eliminates the death penalty from every utilitarian profile, obtaining a strictly punitive conception. The criminal law constitutes a categorical imperative, an unconditional and absolute command.

Kant specifies «all those who have committed murder or who ordered it or which cooperated with it in some way, must, whoever they may be, suffer the death penalty ... Instead, the Marquis Beccaria, for an affected humanitarian sentimentality, stands against it and as such against the illegality of any death penalty...»⁵ [1797, ed. 2001, 168, 169].

The work of Beccaria had, as already mentioned above, considerable consequences. A real debate on the death penalty was born, and the influence of a result of this debate was the first criminal law abolishing the death penalty. For the first time a European state, the Grand Duchy of Tuscany, decided to abolish this penalty. The law in question, the law named Leopoldina, was promulgated by Leopold of Lorena. In subsequent years, the death penalty was reinstated for certain offenses, then again abolished and reintroduced. But what is important is the fact that, until then, no one ever talked about abolishing

⁵ Kant only provides for exceptions to crimes which he considers of honor, that is, those that occurred in a duel, and those to the detriment of illegitimate children.

the death penalty in these terms and no work had ever had similar consequences of this sort.

The work of Beccaria touched the hearts and consciences, it brought to light a problem that perhaps not everyone could see and consider it as such, but above all, it opened a debate that to this day, in the third millennium, in a global and “civilized” society that is increasingly multiethnic, is still alive.

Riferimenti bibliografici

American Bar Association's Criminal Justice Section (2022), *The State of Criminal Justice annual report*.

African Commission On Human And Peoples' Rights, *Inter-Session Activity Report*, May - October 2016, 59th Ordinary Session, Banjul, The Gambia.

Amnesty Intl., *Death Sentences and Executions in 2021*, <https://d21zrvtk-xttd6ae.cloudfront.net/public/uploads/2022/05/Rapporto-sulla-pena-di-morte-nel-2021-Amnesty-International-ACT-50-5418-2022.pdf>

Andenaes J. (1980), “La prevenzione generale nella fase della minaccia, dell'irrogazione e dell'esecuzione della pena”, in AA. VV., *Teoria e prassi della prevenzione generale dei reati*, Il Mulino, Bologna.

Antolisei F. (2003), *Manuale di diritto penale* (Parte generale), Giuffrè, Milano.

Aschieri (1895-1898), voce *Ergastolo*, «Il Digesto italiano», vol. X, Utet, Torino.

Beaumont de G., Tocqueville de A. (1833), *On the Penitentiary System in the United States and its Application in France*, trans en. Francis Lieber, Philadelphia.

Carter L. E., Kreitzberg E. S. & Howe S. W. (2008, 2d ed), *Understanding Capital Punishment Law*, LexisNexis, New York.

Cattaneo M. A. (1982), voce *Pena*, «Enciclopedia del diritto», Giuffrè, Milano.

Chiti Batelli A. (2003), *Perplexità sulla pena di morte, è davvero inutile?*, Giuffrè, Milano.

Cohen S. (1985), *Visions of Social Control*, Polity Press, Cambridge.

Da Passano M. (1994), *La curiosa storia della pena di morte nel Granducato di Toscana*, «Storia e Dossier».

Durkheim É. (2001), *Les règles de la méthode sociologique*, 1895, trans it., Edizioni di Comunità, Torino.

Durkheim E. (1934), *L'éducation morale (1902-1903). Cours dispensé en 1902-1903 à la Sorbonne*, Librairie Félix Alcan, Paris.

Ehrlich I. (1975), The deterrent effect of capital punishment: a question of life and death, «American Economic Review», 3.

Ehrlich I. (1975), *Deterrence: evidence and inference*, «Yale Law Journal», 7.

Ferrajoli L. (2009), *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Bari.

Ferrajoli L. (1992), *Ergastolo e diritti fondamentali*, «Dei delitti e delle pene», 2.

Ferri E. (1892), *Sociologia criminale*, Bocca, Torino.

Foucault M. (2012), *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, University of Chicago Press, Chicago.

Foucault M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.

Garland D. (1995), “Penal Modernism and Postmodernism”, in T.G. Blomberg, S. Cohen, *Punishment and Social Control*, New York.

Garland D. (1990), *Punishment and modern society*, University of Chicago Press, Chicago.

Giunta F. (2000), *Quale giustificazione per la pena? Le moderne istanze della politica criminale tra crisi dei paradigmi preventivi e disincanti scientifici*, «Politica del diritto» 31, 1.

Hegel G. W. F. (1979), *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, trans., Laterza, Bari.

Hil-Robles A. (2003), *Morderstwa w imieniu prawa nie mogą istnieć w Europie trzeciego tysiąclecia,[w]: Zniesienie kary śmierci w Republice Białorusi*, pod red. Waszkiewicz A.E., Mińsk.

Hodgkinson P. (ed.2016), *Capital Punishment: New Perspectives*, Routledge, London.

Hodgkinson P. (2013), *The International Library of Essays about Capital Punishment* (in 3 volumes), Ashgate Press, Farnham.

Hodgkinson P. (2009), Schabas W. A., *Capital Punishment: Strategies for Abolition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hood R., Deva S. (2013), *Confronting Capital Punishment in Asia: Human Rights, Politics and Public Opinion*, Oxford University Press, Oxford.

Hood R., Hoyle C. (2015, 5th ed), *The Death Penalty: A Worldwide Perspective*, Oxford University Press, Oxford.

Johnson D. T., Zimring F. E. (2009), *The Next Frontier: National Development, Political Change, and the Death Penalty in Asia*, Oxford University Press, Oxford.

Kant I. (1797, ed. It. 1965), “Metaphysick der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre”, a cura di Vorländer K., Hamburg 1922, in Kant I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trans. it. Solari G., Vidari G.

Kotch S. (2019), *Lethal State. A History of the Death Penalty in North Carolina*, University of Caroline North Press, Chapel Hill.

Kristeva J. (2009), *La testa senza il corpo*, Donzelli, Roma.

McGann A., Sandholtz W. (2012), *Patterns of Death Penalty Abolition, 1960–2005: Domestic and International Factors*, «International Studies Quarterly».

Mosconi G. (1998), *Dentro il carcere, oltre la pena*, Cedam, Padova.

Owens E. C., Carlson J. D., Elshain E. P. (2004), *Religion and the Death Penalty: A Call for Reckoning*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids.

Palermo G. (2017), *Death by justice. A socio-juridical analysis of the death penalty*, Editura Universității Agora - Cuam University Press, Oradea.

Palermo G. (2011), *Il significato sociale della pena: dai fondamenti morali alla prospettiva foucaultiana*, «Rivista Italiana di Conflittologia», 15.

Pavarini M. (1983), *La pena «utile», la sua crisi e il disincanto: verso una pena senza scopo*, «Rassegna penitenziaria e criminologica», 5.

Pavarini M. (2006), *Nuovo revisionismo penale. «Silènte poenologi in munere alieno!» Teoria della pena e scienza penalistica*, Monduzzi, Milano.

Peterson R. D., Bailey W. C. (1998), "Is Capital Punishment an Effective Deterrent for Murder?" in Durham N.C., Acker James et. al., *America's Experiment With capital Punishment*, Carolina Academic Press, Durham.

Phillips S., Cooney M. (2022), *Geometrical Justice. The Death Penalty in America*, Routledge, London.

Ramirez M. D. (2021), *Unmasking the American death penalty debate: Race, context, and citizens' willingness to execute*, «Social Science Quarterly», 2.

Roger H., Carolyn H. (2015, V ed.), *The Death Penalty A Worldwide Perspective*, Oxford University Press, Oxford.

Rusche G., Kirchheimer O. (1968), *Punishment and Social Structure*, Russel & Russel, New York.

Sarat A. (2012), *Three percent of US executions since 1900 were botched, study finds*, «British Journal of American Legal Studies», 3.

Sarat A., Boulanger C. (2005), *The Cultural Lives of Capital Punishment: Comparative Perspectives*, Stanford University Press, Redwood City.

Sarat A. (2014), *Gruesome Spectacles: Botched Executions and America's Death Penalty*, Stanford Univ Press, Redwood City.

Internet e carcere nel sistema multilivello di tutela dei diritti fondamentali

di Francesca Mollo

Abstract

Lo scritto analizza la questione dell'accesso a Internet in carcere nel quadro della tutela multilivello dei diritti fondamentali, partendo dall'inclusione dello stesso tra i diritti fondamentali, tutelati in costituzione, oggetto di giurisprudenza costituzionale e di tutela sul piano comunitario e internazionale. Successivamente, viene analizzata la giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in tema di accesso ad Internet dentro il carcere, in un'ottica di tutela ex art. 10 CEDU, per concentrarsi infine sui risvolti normativi che ha comportato in tema la pandemia da SARS Cov-2, in relazione alle misure di contenimento e gestione dell'emergenza epidemiologica, in un'ottica di bilanciamento tra principi confliggenti, da un lato, le considerazioni concernenti la sicurezza, e dall'altro la tutela della persona.

The paper analyzes the question of access to the Internet in prison in the context of the multilevel protection of fundamental rights, starting from the inclusion of the same among the fundamental rights, protected in the Constitution, subject to constitutional jurisprudence and protection on a European and international level. Subsequently, the jurisprudence of the European Court of Human Rights on access to the Internet inside the prison is analyzed, with a view to protection pursuant to art. 10 ECHR, to finally focus on the regulatory implications that the SARS Cov-2 pandemic has entailed in relation to the containment and management measures of the epidemiological emergency, with a view to balancing conflicting principles, on the one hand, the considerations concerning safety, and on the other the protection of the person.

Parole chiave: accesso a internet, carcere, diritti fondamentali, CEDU, funzione rieducativa della pena

Keywords: access to the Internet, prison, fundamental rights, ECHR, re-education function of punishment

1. Introduzione

Internet¹, rappresenta un mondo senza confini, «il più largo spazio pubblico che l'umanità abbia mai conosciuto»² [S. Rodotà, 2014,

¹ Su Internet nel quadro della teoria dei beni comuni e sull'opportunità di analizzare la natura di Internet oggi nel quadro dei dati *ex art.* 810 e ss. c.c. si sofferma S. Rodotà [2014, 14]. Cfr. anche SU 14 febbraio 2011, n. 3665, che riconosce la categoria dei beni comuni.

² Cfr. S. Rodotà [2014, 344-350], che sottolinea, oltre alla necessità di salvaguardare la neutralità della rete, che «cimentarsi con il problema della costituzione di Internet, del modo complessivo in cui la tecnologia incontra il tema delle libertà e istituisce lo spazio politico, significa proprio fare i conti con processi reali. Le trasformazioni determinate dalla tecnologia possono essere comprese, e governate, solo se si è capaci di mettere a punto strumenti prospettici, e se questo avviene ridefinendo i principi fondativi della libertà individuali e collettive». Proprio per evidenziare l'astrazione dal fattore spaziale nella realtà della rete, appare particolarmente suggestiva l'immagine del «popolo della rete, disteso sull'intero pianeta, diffuso al di là di ogni confine, che si organizza in nuove "nazione". Il medesimo Autore [2014, 58] sottolinea che «la comunità di *Facebook* è la terza al mondo come popolazione, dopo la Cina e India». Questa realtà ha portato anche una parte della dottrina a sottolineare come in tali comunità si venga a realizzare un vero e proprio ordinamento giuridico, diverso da quello tipicamente riconducibile allo Stato nazione e che coesiste con altri ordinamenti giuridici, tanto da strutturarsi come una *societas*, intesa come gruppo ordinato e dotato di un'organizzazione e di regole proprie applicabili a tutti consociati, sottoposti al potere normativo-tecnologico del gestore monarca. Si fa qui riferimento all'interessante contributo di F. Bravo [2016, 1368] che sottolinea anche come «Nella community planetaria di *Facebook* (così come in altre communities che facciano uso di determinate piattaforme di *social network*), il contratto diviene strumento istitutivo e normativo di un dato "ordinamento", che si trova in rapporto di "rilevanza giuridica" con altri "or-

344], che ha contribuito a costruire quella che pure è stata chiamata una «società nell'era dell'accesso»³ [J. Rifkin, 1995, 17] e a conferire nuove sfumature al fenomeno della globalizzazione, nonché la «forma di comunicazione di massa più partecipativa che sia stata finora realizzata»⁴ [*American Civil Liberties Union v. Reno*, 1996, 20], anche perché – grazie a Internet – oggi tutti possono essere al tempo stesso comunicatori e diffusori [T. E. Frosini, 2011].

Questo, da un lato, comporta che in tale «società dell'accesso» [J. Rifkin, 1995, 17] la persona è sempre più digitalizzata, profilata e trasparente; per cui si viene delineando una società dell'integrale trasparenza che rievoca la metafora dell'«uomo di vetro»⁵, che legittima

dinamenti”, secondo quanto chiarito da Santi Romano nella nota impostazione teorica della “pluralità” degli ordinamenti, riassunto nell' adagio *ubi societas ibi ius, ubi ius ibi societas*. L'appartenenza alla community attribuisce una sorta di cittadinanza digitale. Per il concetto di cittadinanza digitale cfr. Rodotà [2014, 13 ss.]. L'espressione è stata pure utilizzata anche dal legislatore italiano, nella l. n. 124 del 2015, recante delega al governo in materia di riorganizzazione delle amministrazioni pubbliche, il cui art. 1 è rubricato testualmente «carta della cittadinanza digitale». Alla diversa ma contigua nozione di identità digitale, fa invece riferimento P.G. Alpa [2017, p. 723 ss.].

³ J. Rifkin [1995, 17-18] sottolinea come «Le nuove tecnologie e delle comunicazioni hanno il potenziale per liberare, come per destabilizzare, le società nel prossimo secolo».

⁴ Con sviluppi nella giurisprudenza della Corte Suprema [521 US 844 (1997)].

⁵ Per una interessante analisi della figura dell'«uomo di vetro» in relazione ai totalitarismi e al rispetto della vita privata si veda S. Nizer [2006, 33-35], che conclude che «La crisi dei totalitarismi ha comportato un ridimensionamento apprezzabile dell'invasione della vita privata? Pare proprio di no. (...) Il trionfo del pensiero

la pretesa di altri (nella fattispecie specifica, dello Stato) di richiedere e ottenere ogni informazione e che implica la classificazione – quindi la divisione in classi, già di per sé foriera di disuguaglianze – come «sospetto, cattivo cittadino, nemico dello Stato» di chiunque rivendichi di mantenere spazi di intimità [S. Rodotà, 2004, 175 e 2006, 104]. Dall'altro lato, «l'orizzonte giuridico dell'Internet» [V. Frosini, 2000, 271] consente nuove declinazioni di diritti fondamentali, tra cui la libertà di manifestazione del pensiero di cui all'art. 21 Cost., di istruzione *ex art. 33 Cost. etc.*, esplicandosi sempre di più nella dimensione digitale l'inclusione della persona nel contesto sociale, economico e politico.

In generale, fu proprio negli anni Novanta che si ebbe la vera e propria esplosione dei “diritti digitali”, con un vero e proprio «assalto alla *privacy*» a metà degli stessi [S. Rodotà, 2014, 7], sicuramente ricollegato in qualche modo al *digital tsunami* che aveva investito nel suo vortice il mondo di quegli anni correlato all'avvento di Internet e del c.d. *web 1.0*.

Il fenomeno di Internet va ricollegato oggi, ad almeno due questioni. Da un lato, alla globalizzazione⁶, che annulla di fatto la di-

unico (per non parlare dell'impero unico) comporta la sconfitta, anche, della vita privata».

⁶ Sugli aspetti giuridici della globalizzazione v.: F. Galgano [2005]; Id. [2000, 189 ss.]; Id. [2001]; Id. [2002, XIII ss.]; P.G. Alpa [2002, 345 ss.]; Id. [2000, 1175 ss.]; P. Grossi [2011]; S. Rodotà [2000]; P. Barcellona [2001]; N. Irti [2002, 625 ss.]; Id. [2001]; M.R. Ferrarese [2002]; Id. [2000]; Id. [2012]; M. Franzoni [2003, 565]; Id. [2013, 69]. Nella letteratura straniera si segnalano, *ex multis*, in particolare: L. Boulle [2009]; Michaels [2013, 287 ss.]; W. Twining [2000]; J.-B. Auby [2010]. Sotto il profilo economico e sociale cfr.: J. Osterhammen e N.P. Peterson [2005];

stanza spazio/tempo, pone nuove sfide alla tutela dei diritti e impone la creazione nuove regole giuridiche⁷; dall'altro alla multimedialità, che va di pari passo con l'evoluzione tecnologica da un lato, tanto da poter essere paragonata ad quarta rivoluzione industriale, e con l'evoluzione sociale dall'altro, per cui dalla piazza fisica si è passati alla piazza virtuale⁸, da una dimensione di riserbo⁹ si è passati ad una dimensione della ostentazione, nello slancio continuo proteso alla creazione di una identità digitale¹⁰.

U. Beck [1999]; Z. Bauman [2001]; L. Gallino [2000]; D. Zolo [2005]; H. Schmidt [2000]; A. Giddens [2000]; G. Teubner [1997]; Ziegler [2003].

⁷ Sotto altro profilo, si tenga sempre presente quanto affermato da Zamagni [2000, 277]: «Ci sono parole che entrano con tale forza nel lessico anche non specialistico e vengono usate con tale frequenza da provocare dibattiti accesi e lacerazioni profonde prima ancora di essere propriamente comprese o, quanto meno, chiarificate. È questo il caso della globalizzazione».

⁸ Cfr. P. Passaglia [2016, 343]: «L'immagine ormai di uso comune della “piazza virtuale”, oltre che metaforicamente accattivante, descrive in maniera abbastanza fedele l'idea di aprirsi al pubblico che è insita nella – anzi, che è consustanziale alla – partecipazione ad un social. Il fatto è che la metafora regge nella parte in cui viene intesa in senso statico, cioè dello “stare in piazza”, mentre appare fuorviante in un contesto dinamico, in cui cioè, si prenda in considerazione anche l'azione anteriore, quella cioè dell’“andare in piazza”».

⁹ Sul riserbo «differenziato» a seconda dell'ambiente cfr. T. A. Auletta [1978] e A. Cataudella [1989, 4].

¹⁰ Cfr. P.G. Alpa [2002a, 4]., in cui si evidenzia che in questa società «la persona presenta connotazioni nuove e appare come un complesso di dati tradotti in algoritmi». Sulla costruzione dell'identità individuale a partire dai dati direttamente elaborati dalle macchine, invece, cfr. S. Rodotà [2011, 179].

La rete si trasforma in questo modo da semplice strumento ad ambiente nel quale vivere, ed in cui basta essere connessi per non sentirsi soli¹¹.

Come emerso anche durante la pandemia da Sars-Cov-2¹², la rete rappresenta anche una grande opportunità: la possibilità di connettersi genererebbe una vera e propria espansione della personalità del singolo [P. Passaglia, 2014, 21], abilitandola a nuove possibilità e a più moderne forme di partecipazione e inclusione sociale, attraverso una maggior disponibilità di informazioni, trasparenza e servizi.

Questo è tanto più vero con riferimento al carcere, laddove l'esigenza di partecipazione e inclusione sociale è maggiormente avvertita e da tutelare, nell'ottica di prevenzione special-positiva riconnessa alla funzione rieducativa della pena ex art. 27 Cost., nonché di salvaguardia dei diritti strettamente connessi alla dignità della persona che lo stato di privazione della libertà personale non può pregiudicare o compromettere irragionevolmente.

¹¹ Si veda sul punto il messaggio di Papa Francesco del 1 giugno 2014 in occasione della XLVIII Giornata mondiale per le comunicazioni sociali: «Internet può offrire maggiori possibilità di incontro di solidarietà tra tutti, e questa è una cosa buona (...), Il desiderio di connessione digitale può finire per isolarci dal nostro prossimo, da chi ci sta più vicino».

¹² Cfr. 2 Intervento di Angelo Marcello Cardani, Presidente dell'Autorità per le Garanzie nelle Comunicazioni; *Online Talk. Internet: da tecnologia a diritto?*, 8 maggio 2020, «L'emergenza sanitaria ci ha mostrato cosa veramente possa fare Internet se usato in maniera appropriata per una società in profonda crisi. (...) Internet ha gettato un salvagente a tutte le società del mondo».

2. L' accesso ad Internet è, quindi, un diritto fondamentale?

L'idea che l'accesso a Internet costituisca «un attributo della persona che il diritto sia chiamato ad assicurare con forza» [P. Passaglia, 2021, 2] rappresenta il substrato del diritto di accesso ad internet [S. Rodotà 2010, 337 ss.; O. Pollicino, 2020, 263 ss.; M. Reglitz, 2020, 314 ss.; A. Archer e N. Wildman, 2021, 29 ss.; G. De Minico, 2021, 9 ss.; P. Tanzarella, 2021, 39 ss.; M.R. Allegri, 2021, 57 ss.; G. d'Ippolito, 2021, 81 ss.; A. M. Gambino e R. Giarda, 2021, 103 ss.; E. Battelli, 2021, 129 ss.; S. da Empoli, 2021, 158 ss.; A. Busacca, 2017, 345 ss.; A. Pirozzi, , 2018, 213; T. E. Frosini, 2015; F. Badocco, 2009, 153 ss.; C. Carotti, 2010, 643 ss.].

I riferimenti rinvenibili in Costituzione quale copertura costituzionale di Internet sono generalmente individuati nella clausola aperta dei diritti inviolabili di cui all'art. 2 Cost. e nel principio di uguaglianza formale e sostanziale di cui all' art. 3 Cost. Vanno però richiamati, in relazione agli specifici settori di volta in volta toccati, anche l' art. 9, 15, 21, 29, 34, 41 e 91, nonché l'art. 117, c. 2, lett. m) relativo alla «determinazione dei livelli essenziali delle prestazioni concernenti i diritti civili e sociali che devono essere garantiti su tutto il territorio nazionale», e lett. r) relativamente al «coordinamento informativo statistico e informatico dei dati dell'amministrazione statale, regionale e locale».

Se è vero quindi che Internet contribuisce in maniera decisiva allo sviluppo della personalità sia come singolo sia nelle formazioni sociali ex art. 2 Cost., ci si è interrogati se si tratti di un diritto sociale [L. Cuocolo, 2012, 263 ss.; G. De Minico, 2012; T. E. Frosini, 2011, 1 ss.].

Un importante arresto della giurisprudenza costituzionale in tema è costituito dalla sentenza n. 307 del 2004, con cui la Corte costituzionale ha dichiarato infondate le questioni di legittimità costituzionale aventi ad oggetto norme istitutive di fondi speciali destinati a incentivare l'acquisto e l'utilizzo di personal computers, da parte di

giovani o di soggetti aventi determinati requisiti reddituali, sottolineando come la «previsione di contributi finanziari, da parte dello Stato, erogati con carattere di automaticità in favore di soggetti individuati in base all'età o al reddito e finalizzati all'acquisto di personal computer abilitati alla connessione a Internet, in un'ottica evidentemente volta a favorire la diffusione, tra i giovani e nelle famiglie, della cultura informatica» corrisponde «a finalità di interesse generale, quale è lo sviluppo della cultura, nella specie attraverso l'uso dello strumento informatico, il cui perseguimento fa capo alla Repubblica in tutte le sue articolazioni (art. 9 della Costituzione) anche al di là del riparto di competenze per materia fra Stato e Regioni di cui all'art. 117 della Costituzione». Con ciò la Consulta attribuisce un ruolo propulsivo ex art. 3, comma 2 Cost., alla sfera pubblica nell'assicurare la fruizione di Internet, attraverso l'impegno a favore dell'alfabetizzazione informatica e della eliminazione delle barriere di tipo economico che si frappongono alla diffusione delle tecnologie informatiche, nonché al superamento del *digital divide*».

Nella stessa ottica, più di recente, con sentenza n. 246 del 2020¹³ la Corte ha altresì precisato come la tutela della concorrenza, in base alla quale si garantisce l'accesso agli operatori delle telecomunicazioni nel mercato senza disparità di trattamento, sia strumentale al raggiungimento del più ampio obiettivo di assicurare la fornitura del «servizio universale» agli utenti finali, riconoscendo dunque l'universalità dello stesso.

Sulla scorta di tali considerazioni, nel tempo si sono succeduti diversi tentativi di catalogazione dei diritti connessi alla società dell'in-

¹³ Corte cost., 3 novembre 2020, n. 246.

formazione in “carte dei diritti”¹⁴, nonché alcune proposte di legge di revisione costituzionale tendenti a introdurre, sulla scia di altri ordinamenti giuridici¹⁵, una specifica tutela costituzionale al diritto di ac-

¹⁴ Cfr. Dichiarazione dei diritti in Internet, elaborata in seno alla Camera dei Deputati e pubblicata il 28 luglio 2015. Sull’idea di una Carta dei diritti di Internet v. le riflessioni di A. Di Corinto [2020, 9 ss.] e G. De Minico [2020]. Sull’efficacia e sul contenuto della Carta v. M. Bassini e O. Pollicino [2015] e A. Morelli [2015, 1 ss.].

¹⁵ Tendente ad una costituzionalizzazione dell’accesso a Internet la revisione della Costituzione portoghese del 1997, che all’art. 35, nel quadro della disciplina dell’uso degli strumenti informatici, al comma 6 ha introdotto il principio per cui «[a] tutti è garantito il libero accesso alle reti informatiche di uso pubblico»; rinviandosi alla legge il compito di definire «il regime applicabile ai flussi di dati transfrontalieri e le forme adeguate di protezione dei dati personali e di altro genere la cui salvaguardia sia giustificata da ragioni di interesse nazionale». Ancora, l’art. 5A della Costituzione greca, introdotto nel 2005, nel sancire il diritto all’informazione, al comma 2 prevede che «[c]iascuno ha il diritto di partecipare alla società dell’informazione», sottolineando come lo Stato abbia «l’obbligo di facilitare l’accesso alle informazioni che circolano in forma elettronica, nonché la produzione, lo scambio e la diffusione di queste informazioni», ovviamente nei limiti posti da diritti contrapposti (come, ad esempio, il segreto della corrispondenza). Oltreoceano, invece, la Costituzione dell’Ecuador, del 2008, all’art. 16, ha espressamente riconosciuto il diritto di chiunque a «l’accesso universale alle tecnologie dell’informazione e della comunicazione»; mentre nel 2013 è stata sottoposta a revisione la Costituzione messicana, che all’art. 6, secondo comma, ha posto il principio secondo cui «[q]ualunque persona ha il diritto al libero accesso all’informazione plurale e opportuna, nonché a cercare, ottenere e diffondere informazioni e idee di qualunque tipo attraverso qualunque mezzo espressivo»; al terzo comma del medesimo articolo si è poi sottolineato che ricade sullo Stato l’obbligo di garantire «il diritto di accesso alle tecnologie dell’informazione e della

cesso a internet. Ci si riferisce alla proposta, nel 2010, di Stefano Rodotà dell'aggiunta, accanto all'art. 21 Cost., di un art. 21-bis che avrebbe sancito «il diritto ad accedere alla rete internet, in condizioni di parità, con modalità tecnologicamente adeguate e che rimuovano ogni ostacolo di ordine economico e sociale», nonché ad una proposta di legge del 2018¹⁶, recante «Introduzione dell'articolo 34-bis della Costituzione, in materia di riconoscimento del diritto sociale di accesso alla rete internet», e una proposta di legge del 2020¹⁷ recante «Modifica all'articolo 21 della Costituzione, in materia di riconoscimento del diritto di accesso alla rete internet».

Sul versante comunitario, merita in questa sede di essere segnalato anche il Regolamento (UE) 2015/2120, che imponendo agli Stati

comunicazione, nonché ai servizi di radiodiffusione e di telecomunicazione, inclusa la banda larga e Internet». Sul punto v. le riflessioni di P. Passaglia [2021, 3].

¹⁶ Proposta di legge AC n. 1136 presentata il 4 settembre 2018, a firma dei Deputati d'Ippolito e Liuzzi. In particolare, il testo proposto prevedeva che «tutti hanno eguale diritto di accedere alla rete internet in condizioni di parità e con modalità tecnologicamente adeguate. La Repubblica promuove le condizioni che rendono effettivo l'accesso alla rete internet come luogo dove si svolge la personalità umana, si esercitano i diritti e si adempiono i doveri di solidarietà politica, economica e sociale. La limitazione di tale diritto può avvenire, con le garanzie stabilite dalla legge, solo per atto motivato dell'autorità giudiziaria. È riconosciuta la neutralità della rete internet. La legge determina le condizioni affinché i dati trasmessi e ricevuti mediante la rete internet non subiscano trattamenti differenziati se non per fini di utilità sociale e riconosce la possibilità di utilizzare e di fornire apparecchiature, applicativi e servizi di propria scelta».

¹⁷ Proposta di legge AC n. 2769 presentata il 5 novembre 2020, a firma dei Deputati Madia e Orlando.

membri il riconoscimento del principio di neutralità della rete¹⁸, in definitiva presuppone e afferma l'importanza strategica del diritto di accesso a Internet¹⁹. L'art. 3, par. 3, del Regolamento, infatti, è inteso a garantire che tutto il traffico dati sia trattato allo stesso modo, senza discriminazioni, restrizioni o interferenze salvo che una diversificazione del traffico dati sia dettato da esigenze tecniche per fini di utilità sociale, riconoscendo altresì al consumatore, in un'ottica di *device neutrality*, la «libertà di fornire apparecchiature, applicativi e servizi di propria scelta».

Sul piano internazionale, va poi menzionata la risoluzione del Consiglio dei Diritti umani, adottata il 18 luglio 2016 e concernente la protezione e lo sviluppo dei diritti umani su Internet²⁰, secondo cui «gli stessi diritti che le persone hanno offline devono essere protetti anche online». In particolare, la stessa, riconoscendo «la natura globale e aperta di Internet come una forza guida nell'accelerare il progresso verso lo sviluppo nelle sue varie forme», sottolinea «l'importanza di applicare un approccio integralmente basato sui diritti umani nel fornire e nell'espandere l'accesso a Internet»; e in questa

¹⁸ Il principio della Net Neutrality è stato per la prima volta applicato dalla sentenza della Corte di giustizia del 15 settembre 2020, *Telenor Magyarország Zrt. c. Nemzeti Média*, C- 807/18 al fine di disciplinare la pratica del c.d. zero rating.

¹⁹ Regolamento (UE) 2015/210 del Parlamento Europeo e del Consiglio del 25 novembre 2015, che stabilisce misure riguardanti l'accesso a un'Internet aperta e che modifica la direttiva 2002/22/CE relativa al servizio universale e ai diritti degli utenti in materia di reti e di servizi di comunicazione elettronica e il regolamento (UE) n. 531/2012 sul roaming sulle reti pubbliche di comunicazioni mobili all'interno dell'Unione.

²⁰ *Human Rights Council – Thirty-second session, The promotion, protection and enjoyment of human rights on the Internet: resolution.*

ottica richiede a «tutti gli Stati di fare sforzi per colmare le molte forme di divari digitali» [K. Mathiesen, 2012, 9 ss.; M. Land, 2013, 393 ss.; X. Wang, 2013, 6 ss.; R. Shandler e D. Canetti, 2019, 7 ss.].

Anche secondo la giurisprudenza della Corte EDU «Internet è divenuto, oggi, uno dei mezzi principali per l'esercizio da parte degli individui del loro diritto alla libertà di espressione e di informazione: vi si trovano gli strumenti essenziali di partecipazione alle attività e ai dibattiti relativi a questioni politiche o di interesse generale»²¹.

Va detto, invero, che essa si è pronunciata²² per lo più, su questioni attinenti casi di esclusione dall'accesso a taluni siti, che non l'accesso a Internet in generale [G. Gosztonyi, 2020, 134 ss.].

Ma le pronunce della Corte di Strasburgo più interessanti, sotto questo profilo, sono proprio quelle concernenti le limitazioni all'accesso ad internet imposte ai detenuti²³, oggetto di censura sotto il profilo dell'assenza di giustificazione di tali limitazioni in relazione al caso concreto, in un'ottica di *individual justice* connaturata ai giudizi dinanzi alla stessa [F. Mollo, 2020, 148 ss.]. Qui la valutazione circa la legittimità o meno delle limitazioni imposte all'accesso, nel ragionamento della Corte, è resa possibile dall'esistenza, a livello nazionale, di normative tendenti in qualche modo a riconoscere il diritto di accesso ai detenuti, consentendo alla Corte di circoscrivere il

²¹ Corte EDU, *Ahmet Yildirim c. Turchia*, ric. 3111/10 (2012), § 54.

²² Cfr. anche Corte EDU, *Cengiz e altri c. Turchia*, ricc. 48226/10 e 14027/11 (2015), § 49; 47121/06, 13988/07 e 34750/07 (2019).

²³ Corte EDU, *Kalda c. Estonia*, ric. 17429/10; *Ramazan Demir c. Turchia*, ric. 68550/17 (2021) in tema di accesso a fini di informazione giuridica. Corte EDU, *Jankovskis c. Lituania*, ric. 21575/08; *Mehmet Reşit Arslan e altro c. Turchia*, ric. 47121/06, 13988/07 e 34750/07. Cfr. *infra*, par. 3.

proprio controllo all'effettivo rispetto delle norme legittimanti l'accesso, in un'ottica di bilanciamento in concreto.

3. La giurisprudenza della Corte di Strasburgo in tema di accesso ad internet dentro le mura carcerarie

La prima pronuncia che viene in rilievo sul punto è la recente sentenza della Corte Edu (Decima Sezione) del 9 febbraio 2021, *Ramazan Demir c. Turchia*, avente ad oggetto l'articolo 10 della CEDU, sotto il profilo del diritto, in capo ai detenuti, di ricevere informazioni di interesse generale, nonché di accedere a siti web per scopi di formazione e riabilitazione previsto dal diritto turco, in un caso di rifiuto della richiesta di navigazione su siti istituzionali sotto il controllo delle autorità, intesa dalla Corte quale restrizione ingiustificata per motivi di sicurezza, e per di più connotata da motivazione insufficiente da parte dei giudici nazionali sulla necessità del rifiuto. Questo, in breve, il caso: Ramazan Demir, cittadino turco, ricorre avverso il rifiuto opposto dall'autorità penitenziaria alla richiesta di accedere a siti web istituzionali durante la detenzione carceraria, sotto il controllo delle autorità medesime, decisione confermata dai giudici nazionali. Il ricorrente, all'epoca dei fatti detenuto in via cautelare per sospetta appartenenza ad organizzazione terroristica e per propaganda in favore di organizzazione terroristica, aveva richiesto all'amministrazione penitenziaria di accedere ai siti web del Tribunale, della Corte costituzionale e della Gazzetta Ufficiale per ottenere informazioni utili per seguire, come avvocato, le cause dei suoi clienti e, al contempo, preparare la propria strategia difensiva; richiesta rigettata dalla direzione penitenziaria in quanto ritenuta inadeguata rispetto a quanto previsto dal regolamento sulla gestione delle carceri.

L'opposizione al rifiuto veniva fondata sulle finalità dell'accesso, sulla mancanza di oneri eccessivi derivanti all'amministrazione peni-

tenziaria nonché di rischi per la sicurezza e l'ordine del carcere, ma il giudice dell'esecuzione aveva dichiarato la legittimità del rigetto, sottolineando come la normativa penitenziaria consentisse l'accesso a internet solo nel contesto di programmi di formazioni e di riabilitazione; decisione poi confermata, con argomentazioni non dissimili, dai giudici dei gradi successivi.

Il ragionamento della Corte di Strasburgo è imperniato sull'importanza di internet, non solo quale strumento primario per ricevere informazioni, ma quale «servizio pubblico funzionale al godimento di molteplici diritti umani, pertanto esso stesso diritto e fonte di servizi»²⁴.

Preliminarmente, la Corte osserva come il carcere comporti inevitabilmente restrizioni per i detenuti nei contatti con il mondo esterno, compresa la capacità di ricevere informazioni, e che l'art. 10 della Convenzione non pone, in linea di principio l'obbligo di fornire loro l'accesso a siti web. Invero, nel caso di specie, la legge turca consente ai detenuti di accedere a internet nell'ambito di programmi di formazione e riabilitazione, sicché la restrizione imposta al ricorrente rappresenta un'interferenza con l'esercizio del diritto di ricevere informazioni, configurandosi quale violazione dell'art. 10 della Convenzione nella parte in cui le autorità nazionali non hanno fornito motivi sufficienti per giustificare l'ingerenza nella libertà di ricevere informazioni, ingerenza dunque «non necessaria in una società democratica».

Infatti, perché l'ingerenza non si ponga in violazione dell'art. 10 CEDU deve essere prevista dalla legge, perseguire uno o più scopi legittimi e potersi considerare necessaria in una società democratica.

Secondo la Corte, le autorità nazionali, nel valutare la necessità del rifiuto, non hanno fornito motivazioni sufficienti sul perché

²⁴ (§§ 30-33).

l'accesso del ricorrente a siti istituzionali non potesse considerarsi parte della sua formazione e della sua riabilitazione, né sul pericolo che l'accoglimento della richiesta avrebbe determinato. Pericolo, peraltro, da valutarsi in concreto, bilanciando le considerazioni in tema di sicurezza alla luce di una analisi dettagliata dei rischi, soprattutto nell'ambito di una navigazione controllabile in via diretta dall'amministrazione penitenziaria, come nel caso di specie.

La recente pronuncia, peraltro, richiama due precedenti pertinenti (*Kalda c. Estonia* del 19 gennaio 2016 e *Jankovskis c. Lituania* del 17 gennaio 2017), in cui la Corte aveva ricondotto il diritto di accesso al web dei detenuti alla tutela convenzionale, in quanto espressamente previsto dalla legge nazionale. Proprio nel primo dei due casi citati la Corte europea aveva affrontato per la prima volta nella propria storia la questione del diritto dei detenuti di accedere ad internet, per raccogliere informazioni che potrebbero essere loro utili nell'esercizio del diritto di difesa²⁵, ritenendo la limitazione del di-

²⁵ Sentenza Corte EDU del 19 gennaio 2016, *Kalda c. Estonia*. Il ricorrente, cittadino estone condannato all'ergastolo, aveva presentato domanda alle autorità penitenziarie per poter consultare alcuni siti internet ufficiali, giustificando la richiesta con la necessità di acquisire informazioni utili a difendersi adeguatamente nel corso di numerosi procedimenti in cui è parte contro l'amministrazione penitenziaria. I tribunali amministrativi di primo e secondo grado concedevano l'accesso ad uno dei siti *web*, ma la Corte suprema, con un *revirement* della propria recente giurisprudenza, negava l'accesso ai tre siti, ritenendo che nessuno di questi potesse essere considerato un *database* ufficiale di legislazione o di giurisprudenza (categorie per le quali l'ordinamento penitenziario prevede un'espressa eccezione all'altrimenti generale divieto di utilizzo di internet per i detenuti). Nell'ottica del giudice nazionale, la restrizione appariva giustificata al fine di evitare l'uso della rete per comunicazioni o per altri scopi non consentiti, e

ritto non necessaria in una società democratica e quindi in violazione dell'art. 10 CEDU.

Risulta invece correlata ad esigenze di formazione e istruzione la questione decisa dalla Corte con sentenza del 17 gennaio 2017 nel caso *Jankovskis c. Lituania*, in cui la stessa precisa come, pur non potendo l'accesso a Internet essere considerato un diritto garantito dalla CEDU *ex se*, purtuttavia, nell'ambito dell'art. 10 della Convenzione, l'uso del web possa venire in rilievo come mezzo attraverso cui accedere ad informazioni non altrimenti procacciabili, risultando in tale senso meritevole di protezione giuridica, a fortiori se il fine

proporzionata alla luce delle esigenze di sicurezza, alla luce della possibilità di procurarsi le informazioni con altri mezzi. Adita la Corte europea per i diritti dell'uomo sulla base dell'asserita violazione del diritto a ricevere informazioni senza ingerenze da parte delle autorità pubbliche, questa, in primo luogo, precisa che l'art. 10 non può essere interpretato nel senso che gravi sugli stati un generale obbligo di garantire ai detenuti l'accesso ad Internet, o ad alcuni siti; tuttavia, nel caso di specie, il divieto di navigare su alcune pagine si traduce in una limitazione del diritto a ricevere informazioni. Il ragionamento della Corte si incentra sul requisito della necessità della limitazione, considerando determinante, in tal senso, la circostanza che i siti *web* in oggetto ospitano sintesi e spiegazioni della giurisprudenza della Corte Edu stessa, ed altro materiale concernente i diritti fondamentali, materiale a cui si riferiscono spesso le corti nazionali nelle loro decisioni; ritenendo perciò la loro consultazione determinante perché il ricorrente eserciti appieno il suo diritto di difesa. La violazione dell'art. 10 CEDU viene ravvisata dalla Corte, sulla base della considerazione che né la Corte suprema, né il Governo estoni hanno illustrato compiutamente quali potrebbero essere i rischi derivanti dal garantire l'accesso ai siti (posto che per altre pagine autorizzate la navigazione è in ogni caso controllata e limitata), né i costi che ciò avrebbe comportato.

perseguito sia correlato ad esigenze formative e culturali. Nel caso di specie, infatti, un detenuto chiedeva di potersi iscrivere ad un corso di laurea (oltretutto in giurisprudenza con specializzazione in diritti umani) – per l'accesso al quale l'uso del web si rivelava necessario – stimolando così il proprio percorso di riabilitazione e reintegrazione nella società [F. Ferrari, 2017, 148-151].

La Corte, dopo aver ribadito l'importanza sempre crescente assunta da Internet nella vita dei consociati, precisa come seppure tale ruolo lo rende «understood as a right»²⁶, quindi percepito come un diritto, non si può però affermare che ai sensi dell'art. 10 CEDU esso debba essere considerato come tale. Piuttosto, a venire in considerazione è il diritto di ricevere informazioni, che può essere limitato dagli Stati solo con apposita riserva di legge, per fini legittimi e necessari in una società democratica.

Internet, dunque, viene considerato non come diritto in sé protetto dall'art. 10 CEDU, bensì come oggetto mediato di tutela, ossia quale mezzo attraverso cui ottenere informazioni non altrimenti procacciabili o comunque non rintracciabili con la stessa rapidità e completezza.

Nel caso di specie poi, sottolinea la Corte, viene in gioco, non solo un generico diritto all'informazione, bensì la stessa riabilitazione e rieducazione del detenuto e la reintegrazione dello stesso nella società²⁷. La Corte giunge per questa via a sanzionare la violazione dell'art. 10 CEDU consistente nel pregiudizio patito dal ricorrente in ragione del mancato accesso ad Internet per fini educativi (e rieduca-

²⁶ § 62 della sentenza.

²⁷ Cfr. §§ 59 e 60 della sentenza: «*It is not unreasonable to hold that such information was directly relevant to the applicant's interest in obtaining education, which is in turn of relevance for his rehabilitation and subsequent reintegration into society*».

tivi), ascrivendo all'autorità nazionale lituana di aver preso in considerazione solo il "diritto" ad Internet in quanto tale, senza declinarlo e riconoscerlo quale mezzo teleologicamente inteso ad un fine particolare educativo del detenuto.

Già dalle stesse risulta come l'utilizzo della tecnologia informatica entro le mura carcerarie siano previsti sostanzialmente per due finalità: come strumento da impiegare nell'ambito della formazione, della didattica a distanza ovvero del telelavoro, inteso ad avvicinare la vita dei detenuti al tessuto economico del territorio e alla vita sociale più in generale, da un lato; e come mezzo volto a consentire l'adeguato mantenimento delle relazioni familiari e affettive, dall'altro.

4. La disciplina dell'accesso a Internet in carcere

Come pure recentemente ribadito dalle Regole Penitenziarie europee da ultimo aggiornate²⁸, è auspicabile che la vita all'interno delle mura carcerarie si svolga nel modo più vicino possibile «agli aspetti positivi della vita nella comunità», ed in particolare la Regola 24-4/5 impone alle Autorità di facilitare «i contatti con il mondo esterno» e di «permettere ai detenuti di mantenere e sviluppare relazioni familiari il più possibile normali». In particolare, «i detenuti devono essere autorizzati a comunicare il più frequentemente possibile – per lettera, telefono, o altri mezzi di comunicazione – con la famiglia, con terze persone e con i rappresentanti di organismi esterni, e a ricevere visite da dette persone»; e ancora, «le autorità penitenziarie devono essere consapevoli delle nuove possibilità di comunicazione per via elettronica offerte dalla tecnologia moderna. Più queste possibilità si sviluppano, più aumentano anche i mezzi per il loro controllo, cosicché i

²⁸ Aggiornate dal Comitato dei ministri del Consiglio d'Europa nel 2020.

nuovi mezzi di comunicazione elettronica possono essere utilizzati con modalità che non minacciano la sicurezza e l'ordine interno».

Anche nelle *Mandela Rules* delle Nazioni Unite, che indicano gli standard minimi di tutela in materia di trattamento penitenziario dei detenuti, adottate dalla Commissione delle Nazioni Unite sulla prevenzione del crimine e giustizia penale nel 2015, nella Regola 58, infatti, si legge: «1. *Prisoners shall be allowed, under necessary supervision, to communicate with their family and friends at regular intervals: (a) By corresponding in writing and using, where available, telecommunication, electronic, digital and other means; and (b) By receiving visits*».

In questo contesto, a livello nazionale, l'articolo 1 della l. n. 354 del 1975 e succ. modifiche impone non solo la conformità ad umanità delle sanzioni penali e il rispetto della dignità della persona dei detenuti, ma anche il riconoscimento dei diritti fondamentali della persona, stante che, come a più riprese ribadito dalla giurisprudenza costituzionale²⁹, il detenuto è titolare di un residuo di libertà incompressibile dall'amministrazione penitenziaria, residuo tanto più prezioso in quanto è l'ultimo ambito in cui può espandersi la sua personalità.

In generale, l'utilizzo della tecnologia si configura quale fattore di crescita personale e come un efficace strumento di sviluppo di percorsi trattamentali complessi, attribuendosi alle iniziative in tale campo un valore risocializzante, stante la considerazione che l'emarginazione dei detenuti dalla conoscenza e dall'utilizzo delle tecnologie informatiche può costituire un ulteriore elemento di marginaliz-

²⁹ Corte Cost., sent. 526/2000; Corte Cost., sent. 26/1999.

zazione e di isolamento sociale per gli stessi³⁰. Internet, in quest'ottica, rappresenta una via attraverso la quale tendere con il trattamento penitenziario al reinserimento sociale, attraverso i contatti con l'ambiente esterno, secondo il criterio di individualizzazione come previsto dal comma 2 dell'art. 1 sopracitato.

È solo con il d.p.r. 30 giugno 2000, numero 230, di attuazione della predetta legge, che si prende atto del fenomeno tecnologico, consentendosi che le persone detenute utilizzino personal computer nonché lettori di nastri e di *compact disc* portatili, in linea generale attenzione per la dimensione informativa dei detenuti, coeva alla emanazione della normativa. Come pure precisato nel parere sulla possibilità di accesso ad Internet da parte dei detenuti da del 6 luglio 2015³¹, nel regolamento di esecuzione sopracitato «l'accesso ad Internet non è citato, né tantomeno escluso» e le circolari risalenti ai primi anni del 2000³² vietavano l'accesso ad Internet, rinvenendo nel-

³⁰ Così come a suo tempo predicato per l'eccesso ai mezzi audiovisivi (televisione). Cfr. Corte EDU 18 marzo 2014, *Ocalan c. Turchia*, nonché Corte Cost., sent. n. 135 del 2013.

³¹ Parere sulla possibilità di accesso ad Internet da parte dei detenuti da del 6 luglio 2015.

³² Nota del 21 aprile 2000 n. 161940/5-3-compl "Controllo sui computers negli istituti di pena": spiega che "allo stato della evoluzione informatica, la installazione nei computer di determinati programmi può infatti incidere sulle condizioni di sicurezza, ad esempio perché un programma, collegato ad un determinato dispositivo dell'apparecchio, consente la trasmissione di dati tra computers e o tra computers e apparati riceventi esterni anche remoti e all'apparenza scollegati. Cfr. anche Circolare n. 3556/6006 del 15.06.2001 (integrata dalla circ. 4.11.2002 n. 000826) Possesso e uso dei di personal computers nelle camere di detenzione. Controllo sui computers (che abroga le precedenti del 24.3.1999 e del 24.2.2000) dispone che

le generali esigenze di sicurezza il motivo di fondo di tale preclusione, sull'assunto che «il collegamento con l'esterno potrebbe rivelarsi pregiudizievole per la sicurezza dell'istituto».

D'altra parte, occorre ricordare che diversi paesi avevano già ammesso l'utilizzo di Internet in carcere in qualche modo; tra questi, in primo luogo, si segnala l'esperienza della Francia, in cui già dal 2007 è attivo in alcuni istituti di penitenziari il progetto *Cyber base*, che consente un accesso sorvegliato volto a colmare il *digital divide* e l'analfabetismo tecnologico, ma anche altri paesi europei (Inghilterra, Galles, Irlanda, Danimarca, Austria, Belgio e Norvegia) e e americani (Kansas, Louisiana, Hawaii e Connecticut)³³.

Con l'introduzione poi del nuovo modello di sorveglianza dinamica, almeno per la media sicurezza, basato sulla conoscenza del detenuto e sul "patto di responsabilità", un controllo continuo e diretto in relazione ad un accesso all'Internet inizia ad apparire eccessivo e superato, stante la considerazione che «un sistema penitenziario mo-

non è consentito il possesso personale di stampanti, scanner o masterizzatori di CD (che viceversa potrebbero essere utilizzati - se presenti - solo nelle sale comuni), né di strumenti finalizzati alla comunicazione di dati o documenti quali modem, schede modem/fax (punto 10); inoltre (punto 11) “nella frequente ipotesi siano forniti di modem o modem/fax interno, devono essere adottati tutti gli accorgimenti tecnici (estrazione dei relativi programmi) e fisici (eliminazione delle schede) per impedirne l'utilizzo da parte del possessore del pc.; ove detti accorgimenti non possano essere utilmente adottati, non potrà autorizzarsi il possesso e l'utilizzo del pc nella camera di detenzione, ma il pc potrà essere ugualmente utilizzato fuori dalla camera sotto il diretto controllo di un operatore penitenziario”.

³³ Cfr. *Report from National Practices to European guidelines: interesting initiatives in prisons management*, luglio 2015, rinvenibile sul sito del Ministero della Giustizia.

derno, rispettoso dei diritti fondamentali quali istruzione, lavoro accesso all'informazione, l'amministrazione pubblica della giustizia, seriamente intenzionato a facilitare i percorsi di integrazione sociale quindi la prevenzione della recidiva, possa e debba trovare le soluzioni tecniche ed organizzative per avvicinare la vita del detenuto a quella del cittadino nella società libera perciò che attiene all'opportunità di studio e lavoro».

Nel quadro di tale normativa, nel tempo si sono poi susseguiti circolari e pareri volti a dare attuazione a questi principi: ci si riferisce qui alla Circolare DAP 3556/2001 in tema di *Possesso ed uso di personal computers nelle camere di detenzione. Controllo sui computers*; alla Circolare DAP 0543651/2002 in tema di *Commissioni didattiche per istruzione e formazione professionale*; alla Circolare DAP 0217584/2005 in tema di *Area educativa: documento di sintesi e patto trattamentale*; nonché alla Circolare DAP 061158/2015: *Precisazioni sull'uso dei social network da parte del personale dell'Amministrazione*.

Si tenga poi presente, tra le altre, anche la circolare DAP n. 0177644 del 2010, che, nell'impegno di «profondere ogni sforzo per ridurre, sin dai primissimi momenti di permanenza in carcere, il distacco tra il detenuto ed il mondo esterno», aveva abbandonato la precedente posizione di chiusura motivata da problemi di sicurezza, prevedendosi la possibilità di concedere le telefonate verso i cellulari ai detenuti di media sicurezza che non avessero effettuato, da almeno 15 giorni, colloqui visivi né telefonici o non abbiano altra possibilità di contatto con i congiunti se non tramite cellulare; e non rientrino nelle tipologie detentive di maggior pericolosità (art. 4)-bis e regime di "alta sicurezza"»³⁴.

³⁴ Sul punto si veda Mag. sorv. Genova, ord. n. 1475 del 2011.

Ma il provvedimento più incisivo sul punto è rappresentato dalla circolare DAP del 2 novembre 2015 intitolata *Possibilità di accesso ad Internet da parte dei detenuti*.

In particolare, quanto all'ambito di applicazione, va qui detto che l'accesso ad Internet viene da questa consentito di regola nei circuiti a custodia attenuata e Media Sicurezza; mentre per i detenuti appartenenti al circuito Alta Sicurezza o sottoposti a regimi particolari, le Direzioni devono considerare caso per caso le particolari ragioni ed i benefici attesi secondo il progetto d'istituto ed il programma di trattamento individualizzato. Non è invece dalla stessa consentito l'accesso ad Internet ai detenuti sottoposti al regime *ex art. 41 bis o.p.*

Sinteticamente, essa prevedeva che i detenuti possono accedere ad Internet soltanto negli spazi comuni dedicati alle attività prettamente tali, con esclusione delle stanze di pernottamento, essendo consentita la navigazione soltanto su siti selezionati in funzione delle esigenze correlate ai percorsi trattamentali individuali, che prevedono in ogni caso modalità di accesso guidate e sicure; inoltre era prevista come consigliabile la presenza di un tutor di sostegno durante le attività, nonché un controllo periodico su hardware, software e sulla navigazione.

Si tenga altresì presente che nel documento finale degli Stati Generali sull'Esecuzione Penale, convocati nel 2015, in seguito al richiamo della corte EDU che sollecitava l'Italia a modulare l'esecuzione penale di modo che non fosse in contrasto con l'art. 3 CEDU, si esorta ad assicurare l'utilizzo di Internet in carcere, ma non solo, si suggerisce di equiparare il suo uso al collegamento telefonico.

Nel 2019 la circolare DAP n. 0031246 del 30 gennaio 2019, recante *Utilizzo di Skype per l'effettuazione di videochiamate da parte dei detenuti ed internati con i familiari e/o conviventi*, aveva poi aperto maggiormente ad alcuni mezzi informatici come *Skype for business*, volti ad effettuare videochiamate da parte dei detenuti ed internati con i

familiari e/o conviventi, ma anche ad utilizzare i computer in cella e a connettersi a Internet per motivi di studio, per la formazione e l'aggiornamento professionale.

Ma è con l'emergenza sanitaria che il percorso intrapreso verso l'utilizzo delle tecnologie informatiche nelle mura carcerarie pare aver subito un'imponente accelerazione.

5. Internet in carcere nel contesto della pandemia da Sars-CoV2

Come si è detto, l'accesso ad Internet, in quanto proiezione verso l'esterno, è astrattamente suscettibile di offrire al singolo individuo temporaneamente detenuto, nella prospettiva del suo reinserimento nella società, l'opportunità di disporre di uno strumento necessario alla ridefinizione del proprio progetto di vita e all'assunzione di responsabilità verso sé stesso e la società [G. Chiola, 2021, 2].

Una conferma di tale riconoscimento può in qualche modo cogliersi nelle vicende legate all'accesso a internet dei detenuti nel contesto della pandemia da Covid-19.

Sotto questo profilo, da un lato, va menzionato il DPCM dell'8 marzo 2020 “Ulteriori disposizioni attuative del d.l. n. 6/2020, recante *Misure urgenti in materia di contenimento e gestione dell'emergenza epidemiologica da Covid-19* specialmente in relazione all'art. 2 commi: h) «[...] ferma in ogni caso la possibilità di svolgimento di attività formative a distanza”, n) “nelle Università e nelle Istituzioni di alta formazione artistica musicale e coreutica, per tutta la durata della sospensione, le attività didattiche o curriculari possono essere svolte, ove possibile, con modalità a distanza [...]”, o) “a beneficio degli studenti ai quali non è consentita, per le esigenze connesse all'emergenza sanitaria di cui al presente decreto, la partecipazione alle attività didattiche o curriculari delle Università e delle

Istituzioni di alta formazione artistica e musicale e coreutica, tali attività possono essere svolte, ove possibile, con modalità a distanza [...]”, u) “[...] negli istituti penitenziari [...] I colloqui visivi si svolgono in modalità telefonica o video, anche in deroga alla durata attualmente prevista dalle disposizioni vigenti».

Ancora il d.l. n. 11/2020, recante *Misure straordinarie ed urgenti per contrastare l'emergenza epidemiologica da Covid-19 e contenere gli effetti negativi sullo svolgimento dell'attività giudiziaria* all'art. 2 comma 8) ha previsto che «Negli istituti penitenziari [...] a decorrere dal giorno successivo alla data di entrata in vigore del presente decreto e sino alla data del 22 marzo 2020, i colloqui con i congiunti o con altre persone cui hanno diritto i condannati,... sono svolti a distanza, mediante, ove possibile, apparecchiature e collegamenti di cui dispone l'amministrazione penitenziaria [...]».

Si ricorda, ad un diverso livello delle fonti [P. Costanzo, 2015, 939 ss], anche la Circolare del Dipartimento dell'amministrazione penitenziaria del 12 marzo 2020, adottata in piena emergenza pandemica, con cui sono stati disciplinati i colloqui a distanza per motivi di studio ed utilizzo della posta elettronica.

Durante l'emergenza provocata dal coronavirus, infatti, la didattica a distanza (Dad) svolta nelle carceri in forza della circolare del 2019 sopra richiamata ha subito una brusca sospensione nei primi mesi, per poi stentare a diffondersi uniformemente nel tempo perché soltanto pochi detenuti hanno potuto disporre dell'accesso a Internet attraverso videochiamate e lezioni in *streaming*.

Sul punto, il Garante nazionale dei diritti delle persone detenute o private della libertà³⁵, nel 2020, ha precisato che: «Se alcune scuole

³⁵ Cfr. Bollettino n. 34, 29 maggio 2020, reperibile al sito https://www.garantenazionaleprivatiliberta.it/gnpl/it/dettaglio_contenuto.page?cont

nelle carceri hanno già assicurato la prosecuzione dei corsi con la Didattica a distanza (Dad), tuttavia, questa modalità è rimasta relegata a poche esperienze. Secondo un sondaggio effettuato da alcuni docenti delle scuole in carcere, solo il 20% degli Istituti ha assicurato agli studenti detenuti una qualche possibilità di non interrompere del tutto l'anno scolastico, talvolta con formule che difficilmente possono essere considerate sufficienti (una videochiamata a settimana per classe con un rappresentante della classe stessa o due ore di lezione una volta alla settimana)».

In linea teorica, nel provvedimento del 2020, Internet viene ritenuto idoneo a garantire lo svolgimento di esami di laurea, esami universitari e colloqui didattici tra docenti e studenti detenuti, sia appartenenti ai circuiti di Media Sicurezza che AS3, anche se l'accesso è limitato a Skype e/o alla videoconferenza e alla posta elettronica per comunicazioni celeri con i docenti.

L'Osservatorio di Antigone nel 2020, attraverso le visite condotte in 44 istituti penitenziari italiani - pari circa a un quarto della loro totalità - ha registrato che nel 31% dei casi è possibile prenotare un colloquio anche via internet; nel 95,5% dei casi c'è la possibilità di effettuare videochiamate con i propri cari via Skype; nel 54,5% dei casi non c'è mai la possibilità di uso della rete internet.

Per quanto concerne, invece, più specificamente il tema della didattica, durante la prima ondata, su 38.520 ore di lezione da svolgere all'interno degli istituti penitenziari ne erano state erogate 1.410. Da un

entId=CNG8955&modelId=10021. In particolare, a causa della crisi sanitaria correlata a Sars-CoV-2, il Ministero dell'istruzione ha sottolineato la necessità di favorire il diritto all'istruzione attraverso modalità di apprendimento a distanza anche per i frequentanti percorsi di istruzione degli adulti presso gli istituti di prevenzione e pena, in accordo con le Direzioni degli istituti medesimi.

interpello di gennaio 2021 è poi emerso che nel 45,1% degli istituti monitorati, nel mese di gennaio la scuola in presenza non era ripresa; solo nel 27% degli istituti in cui non era ripresa la didattica erano state attivate forme di videoconferenza (Meet, Zoom, *etc.*) per tutte le classi (a tale dato va aggiunto l'8% di in cui la didattica sincrona era presente solo per alcune classi); mentre nel restante 62% dei casi la didattica era asincrona.

D'altra parte, la distribuzione di materiale scolastico ha riguardato l'84% degli istituti in cui non si svolgeva didattica in presenza (dunque in qualche caso vi è stata sovrapposizione con la didattica a distanza sincrona), in un caso su 4 alla distribuzione di materiale non ha fatto seguito alcun feedback. e negli istituti in cui si faceva didattica a distanza molti detenuti sono comunque rimasti esclusi dalle attività a causa della difficoltà a garantire il distanziamento sociale nelle classi³⁶.

6. Conclusioni

I richiamati interventi vanno letti in un'ottica solidaristica, intesa a colmare il divario nell'utilizzo delle tecnologie informatiche, sia sul piano della sensibilizzazione circa la necessità di partecipare alla Rete in quanto strumento di sviluppo della personalità, sia rimuovendo gli ostacoli di ordine economico e sociale, (*upgrade* tecnologico e infrastruttu-

³⁶ Cfr. report di Antigone «Il coronavirus in carcere attraverso le parole dei familiari dei detenuti», *Medium*, 22 aprile 2020. <https://antigoneonlus.medium.com/il-coronavirus-in-carcere-attraverso-le-parole-dei-famigliari-dei-detenuti-d2e07fb513af>, nonché il report «Oltre il virus. XVII rapporto sulle condizioni di detenzione», marzo 2021, https://www.rapportoantigone.it/diciassettesimo-rapporto-sulle-condizioni-di-detenzione/wp-content/uploads/2021/05/ANTIGONE_XVIIrapporto.pdf

rale e programmi di formazione) volti all'alfabetizzazione informatica diffusa di tutta la popolazione, specialmente quella vulnerabile³⁷.

Certo, sottese alla questione che qui si affronta, si ripropongono quelle stesse considerazioni concernenti la sicurezza che a inizio millennio si ponevano come ostative rispetto all'accesso ad internet, come si è visto. Ed è proprio qui che trova spazio il bilanciamento³⁸ tra principi confliggenti, da sempre criterio «che preserva da precipitosa realizzazione di un valore a scapito di altri e dispone al controllo critico di razionalità mediante il test di universalizzabilità» di fronte alla pericolosa «rivendicazione come diritto di qualunque pretesa soggettiva, cioè di qualunque desiderio, espressione di una concezione dell'esistenza individualistica (ciò che esiste solo il singolo con le proprie aspirazioni) e relativistica (non esiste nessun criterio oggettivo di giudizio esterno al soggetto)» e all'estensione dei cosiddetti «diritti desiderio» [P. Gianniti, 2013, 218 ss.], bilanciamento che de-

³⁷ P. Zuddas [2020, 3] annovera tra le vittime del digital divide intergenerazionale, di genere e linguistico-culturale, oltre ai detenuti anche gli anziani, le donne non occupate, gli immigrati e i disabili.

³⁸ Si vedano le sempre attuali riflessioni sulla prudenza nel bilanciamento di G. Zagrebelsky [1992, 200], secondo cui “quello che può apparire come l'arbitrio degli interpreti e l'incertezza del diritto non dipendono affatto, fondamentalmente, da una o da un'altra concezione dell'interpretazione del diritto ma da molto più profonde condizioni nelle quali il diritto è chiamato ad operare. (...) Se ciò comporta conseguenze negative sulla certezza del diritto, occorre avere chiaro che esse non sono lo stravolgimento, ma la conseguenza dei sistemi giuridici attuali. (...) La fisicità, che è un aspetto della certezza, non è dunque più un elemento portante degli attuali sistemi giuridici e al deficit di certezza che ne deriva non si potrebbe porre rimedio con una più adeguata teoria dell'interpretazione (...)”.

ve essere effettuato secondo ragione³⁹, avendo sempre come punto di riferimento la dignità della persona, da assumere quale *tertium comparationis* [P.G. Alpa, 2013, 19].

Ecco che la dignità si coniuga qui con la funzione rieducativa della pena di cui all'art. 27 Cost. e non può sottrarsi come negli anni si è registrata, nonostante impulsi della giurisprudenza, anche costituzionale, una sempre più evidente frattura tra il portato del principio rieducativo e la realtà carceraria, per cui la necessità di risanare la frattura in questione è stata apertamente evidenziata dalla corte EDU che, dopo una serie di pronunce è arrivata con la sentenza storica sul caso Torregiani a rimarcare l'esistenza di un problema «strutturale e sistemico, foriero di violazioni dei diritti fondamentali dei ristretti».

Riportando la questione al tema che qui ci occupa, deve precisarsi come la garanzia dell'accesso ad Internet nella realtà carceraria e il superamento del *digital divide* correlato siano trasversali ad un problema di sostenibilità economica, legato tanto ad aspetti strutturali quanto con-

³⁹ P. Gianniti [2013, 223], in cui cita in proposito le considerazioni di F. Galgano [2007, 393], laddove afferma che «si postula, con la proclamazione dei diritti dell'uomo, l'esistenza di un ordine giuridico che, come ha praticato la scuola del diritto naturale, riprende la propria fonte dalla natura stessa dell'uomo. Le Corti costituzionali proseguiranno l'opera: dalla ragione, che è madre del diritto ricaveranno il criterio di ragionevolezza, quale criterio di valutazione della legittimità della legge ordinaria», nonché Id. [2009, 177 ss.], dove afferma che «si è cominciato con il sindacato alla stregua del criterio della ragionevolezza le deroghe al principio costituzionale di eguaglianza, giudicate come ammissibili solo se ragionevoli; si è proseguito con il giudicare illegittimo il trattamento legislativo uniforme di situazioni tra loro diverse quando la ragionevolezza avrebbe richiesto un trattamento differenziato; infine, la ragionevolezza è stata assunta come autonomo criterio di valutazione delle leggi, a prescindere dal principio di uguaglianza».

giunturali, per cui si rende ineludibile un approccio anche economico al problema.

Resta il dato che la pandemia ha rivelato ancora una volta come il diritto di accesso ad Internet svolga un ruolo chiave nelle società moderne, travalicando anche i confini delle mura carcerarie, e anzi mostrando qualche strada percorribile in tal senso; strade che anche nel post emergenza, sarebbe auspicabile venissero battute.

Come pure il Garante nazionale dei diritti delle persone detenute o private della libertà⁴⁰ ha avuto modo di precisare, «gli strumenti introdotti in carcere recentemente non dovranno sparire al superamento dell'emergenza: al contrario, dovranno far capire come essi possano essere utilizzati in molti altri settori. Anche perché lo sviluppo del presente e le espressioni nonché i linguaggi che il presente assume come propri non possono mai essere espunti da quei percorsi che dovrebbero preparare al futuro del ritorno. Un futuro svincolato dal presente che, come un elastico, vuole sempre tornare al passato è un futuro di non reinserimento possibile».

Bibliografia

Allegri M.R. (2021), *Il diritto di accesso a Internet: profili costituzionali*, «MediaLaws», 1, pp. 57 ss.

⁴⁰ Garante nazionale dei diritti delle persone detenute o private della libertà, Bollettino n. 26, 21 aprile 2020; Bollettino n. 33, 22 maggio 2020, nonché 7 novembre 2020, in www.garantenazionaleprivatiliberta.it, in cui il Garante sottolinea la particolare importanza della tecnologia dell'informazione e della comunicazione ampliando il loro positivo impiego già sperimentato in occasione del precedente periodo di forte diffusione del contagio.

Alpa P.G. (2000), *New economy e libere professioni: il diritto privato e l'attività forense nell'era della rivoluzione digitale*, «Contratto e impresa», pp. 1175 ss.

Alpa P.G. (2002a), *Postfazione*, in V. Ricciuto e N. Zorzi, a cura di, *Il contratto telematico. Trattato di diritto commerciale e di diritto pubblico dell'economia*. Vol. XXVII, Cedam, Padova, pp. 345 ss.

Alpa P.G. (2002b), *Introduzione alla new economy e diritto nell'era della rivoluzione digitale*, in A. Palazzo e U. Ruffolo, a cura di, *La tutela del navigatore in internet*, Giuffrè, Milano, 2002, pp. 4 ss.

Alpa P.G. (2017), *L'identità digitale la tutela della persona. Spunti di riflessione*, «Contratto e impresa», 3, pp. 723-727.

Archer A. e Wildman N. (2021), *Internet Access as an Essential Social Good*, in E. Aarts, H. Fleuren, M. Sitskoorn e T. Wilthagen, a cura di, *The New Common. How the COVID-19 Pandemic is Transforming Society*, Springer, Cham, pp. 29 ss.

Auby J.B. (2010), *La globalisation, le droit, l'Etat*, LGDJ, Parigi.

Auletta T. A. (1978), *Riservatezza e tutela della personalità*, Giuffrè, Milano.

Badocco F. (2009), *Riflessioni sul diritto di accesso ad internet nell'ambito del diritto dell'Unione europea*, «Informatica e diritto», pp. 153 ss.

Barcellona P. (2001), *Le passioni negate: globalismo e diritti umani*, Città Aperta, Enna.

Bassini M., Pollicino O. (2015), *Verso un Internet Bill of Rights*, Roma.

Battelli E. (2021), *Il contratto di accesso ad Internet*, «Media Laws», 1, pp. 129 ss.

Bauman Z. (2001), *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari.

Beck U. (1999), *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma-Bari.

Boulle L. (2009), *The Law of Globalization. An Introduction*, Kluwer Law International, Alphen aan den Rijn.

Bravo F. (2016), *Ubi societas ibi ius e fonti del diritto nell'età della globalizzazione*, «Contratto e impresa», 6, pp. 1344-1390

Busacca A. (2017), *Il "Diritto di accesso" alla rete Internet*, «Ordine internazionale e diritti umani», pp. 345 ss.

Carotti C. (2010), *L'accesso alla rete e la tutela dei diritti fondamentali* (Nota a *Conseil Constitutionnel, Décision 10 giugno 2009, n. 580*), «Giornale di diritto amministrativo», 6, pp. 643 ss.

Chiola G. (2021), *L'insegnamento universitario in carcere alla prova dell'emergenza sanitaria*, «Diritto pubblico europeo», 2.

Costanzo P. (2015), *Internet e libertà di informazione dentro le mura carcerarie*, «Il diritto dell'informazione e dell'informatica», pp. 939 ss.

Cuocolo L. (2012), *La qualificazione giuridica dell'accesso a Internet tra retoriche globali e dimensione sociale*, «Politica del Diritto», 2-3, pp. 263 ss.

da Empoli S. (2021), *Un approccio economico al diritto di accesso a Internet: verso una revisione del servizio universale*, «MediaLaws», 1, pp. 158 ss.

De Minico G. (2012), *Internet. Regola e anarchia*, Jovene, Napoli, 2012.

De Minico G. (2021), *Fundamental rights, European digital regulation and algorithmic challenge*, in *Media Laws*, «MediaLaws», 1, pp. 9 ss.

Di Corinto A. (2020), *Stefano Rodotà e la magna charta di Internet* (prefazione), in A. Alù e L. Abba, a cura di, *Il valore della Carta dei Diritti in Internet*, ESI, Napoli, pp. 9 ss.

d'Ippolito G. (2021), *Il diritto di accesso ad Internet in Italia: dal 21(-bis) al 34-bis*, «MediaLaws», 1, pp. 81 ss.

Ferrarese M.R. (2000), *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Il Mulino, Bologna.

Ferrarese M.R. (2012), *Prima lezione di diritto globale*, Laterza, Roma-Bari.

Ferrari F. (2017), *"Understood as a right": il diritto ad Internet tra mezzi, fini e rieducazione della pena.*, «MediaLaws», 1, pp. 148-151.

Franzoni M. (2003), *Vecchi e nuovi diritti nella società che cambia*, «Contratto e impresa», 2, pp. 565 ss.

Franzoni M. (2013), *Il contratto nel mercato globale*, «Contratto e impresa», 2, pp. 69 ss.

- Frosini T.E. (2011), *Il diritto costituzionale di accesso a Internet*, «AIC», 2, pp. 1 ss.
- Frosini T.E. (2015), *Libertè Egalité Internet*, ESI, Napoli.
- Frosini V. (2000), *L'orizzonte giuridico dell'Internet*, «Il diritto dell'informazione e dell'informatica», 2, pp. 271 ss.
- Galgano F. (2000), *Diritto ed economia alle soglie del nuovo millennio*, «Contratto e Impresa», pp. 189 ss.
- Galgano F. (2001), *Lex mercatoria*, Il Mulino, Bologna.
- Galgano F. (2005), *La globalizzazione nello specchio del diritto*, Il Mulino, Bologna.
- Galgano F. (2007), *Democrazia politica e legge della ragione*, Contratto e Impresa», pp. 393.
- Galgano F. (2009), *Globalizzazione dell'economia e universalità del diritto*, «Politica del diritto», pp. 177 ss.
- Gallino L. (2000), *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari.
- Giddens A. (2000), *Il mondo che cambia: come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna.
- Gianniti P. (2013), *Problematiche connesse alla tendenza espansiva dei diritti fondamentali*, in Id., a cura di, *I diritti fondamentali nell'unione europea. La carta di Nizza dopo il Trattato di Lisbona*, Il Mulino, Bologna, pp. 218 ss.
- Gosztonyi G. (2020), *The European Court of Human Rights: Internet Access as a Means of Receiving and Imparting Information and Ideas*, «International Comparative Jurisprudence», 6(2), pp. 134 ss.
- Grossi P. (2011), *Globalizzazione, diritto, scienza giuridica*, Laterza, Roma-Bari.
- Irti N. (2001), *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Laterza, Roma-Bari.
- Irti N. (2002), *Le categorie giuridiche della globalizzazione*, «Rivista di diritto civile», 5, pp. 625 ss.
- Land M. (2013), *Toward an International Law of the Internet*, «Harvard International Law Journal», 54, pp. 393 ss.

Mathiesen K. (2012), *The Human Right to Internet Access: A Philosophical Defense*, «International Review of Information Ethics», 18, pp. 9 ss.

Mollo F. (2020), *Protezione dei dati personali e profili assicurativi*, CEDAM, Milano.

Morelli A. (2015), *I diritti e la Rete. Notazioni sulla bozza di Dichiarazione dei diritti in Internet*, «Federalismi.it», 1, pp. 1 ss.

Niger S. (2006), *Le nuove dimensioni della privacy*, CEDAM, Padova.

Passaglia P. (2016), *Privacy e nuove tecnologie, un rapporto difficile. Il caso emblematico dei Social media, tra regole generali e ricerca di una specificità*, «Consulta online», pp. 343 ss.

Passaglia P. (2014), *Internet nella Costituzione Italiana: considerazioni introduttive*, in M. Nisticò e P. Passaglia, a cura di, *Internet e Costituzione*, Torino, pp. 23 ss.

Passaglia P. (2021), *La problematica definizione dell'accesso a Internet e le sue ricadute su esclusioni sociali e potenziali discriminazioni*, «MediaLaws», 3, pp. 2 ss,

Pirozzi A. (2018), *Il libero accesso alla rete: un diritto in espansione*, «Diritto dell'informazione e dell'informatica», 2, pp. 213 ss.

Pollicino O. (2020), *The Right To Internet Access*, Cambridge, pp. 263 ss.

Osterhammen J., Peterson N.P. (2005), *Storia della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna.

Rifkin J. (1995), *La fine del lavoro*, Mondadori, Milano.

Rodotà S. (2004), *Tecnopolitica*, Laterza, Roma-Bari.

Rodotà S. (2010), *Una costituzione per internet?*, «Politica del diritto», 3, pp. 337 ss.

Rodotà S. (2011), *Law, Human Agency and Anatomic Computing: The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology*, Routledge, New York.

Rodotà S. (2014), *Il mondo nella rete*, Laterza, Roma-Bari.

Shandler R., Canetti D. (2019), *A Reality of Vulnerability and Dependence: Internet Access as a Human Right*, in *Israel Law Review*, 52, pp. 7 ss.

Schmidt H. (2000), *Globalizzazione. Sfide politiche, economiche e culturali*, Lavoro, Roma.

Tanzarella P. (2021), *L'accesso a Internet è fondamentale, ma è davvero un diritto (fondamentale)?*, «MediaLaws», 1, pp. 39 ss.

Teubner G. (1997), *Global Law without a State*, Dartmouth, Adelrshot-Brookfield.

Twining W. (2000), *Globalization and Legal Theory*, Cambridge University Press, London.

Wang X. (2013), *Time to Think about Human Right to the Internet Access: A Beitz's Approach*, «Journal of Politics and Law», pp. 6 ss.

Zagrebelsky G. (1992), *Il diritto mite*, Einaudi, Torino.

Ziegler J. (2003), *La privatizzazione del mondo*, Il Saggiatore, Milano.

Zolo D. (2005), *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari.

Zuddas P. (2020), *Covid-19 e digital divide: tecnologie digitali e diritti sociali alla prova dell'emergenza sanitaria*, in «Osservatorio costituzionale», 3, pp. 285-307

Il codice giovanile della devianza. Subcultura e immaginario delle baby gangs: tra collasso educativo e disperata ricerca di un'identità

di Raffaella Monia Calia e Vito Marcelletti

Abstract

Nel corso degli ultimi anni, gli episodi di criminalità minorile stanno subendo un incremento senza precedenti, con conseguenze sociali che destano allarme e sbalordimento e meritano, senz'altro un approfondimento sociologico.

I giovani, quasi sempre minori e/o ragazzi poco più che maggiorenni, uniti in branco, compiono atti di efferata violenza e vandalizzano spazi pubblici, dando vita alle cosiddette *baby gangs*. Ma le *street gangs* e le bande giovanili non sono un fenomeno solo contemporaneo, in quanto, il rapporto tra delinquenza e gioventù ha radici molto più antiche, configurandosi in maniera più strutturata e con caratteristiche simili a quelle odierne, a partire da fine Ottocento. Il contributo analizza, dunque, il fenomeno, attraverso alcune delle principali teorie sociologiche della devianza e delle subculture devianti, evidenziando come, nonostante le *street gangs*, siano storicamente presenti nella "metropoli moderna", esse assumano caratteristiche peculiari in rapporto a contesti urbani diversificati, connotandosi in maniera inedita nell'epoca contemporanea, anche per effetto dell'utilizzo pervasivo dei media digitali da parte dei giovani e della influenza della narrazione immaginaria sulla criminalità, proposta soprattutto dalla *fiction*. Il contributo evidenzia anche le plausibili interrelazioni del fenomeno con la crisi delle tradizionali agenzie di socializzazione. Pare che sia proprio questa tendenza alla deresponsabilizzazione educativa del mondo adulto ad aver creato un pericoloso vuoto pedagogico che si ripercuote nel processo di formazione della personalità. Uno stato psicofisico gravoso e alienante rispetto al quale la violenza di gruppo offrendo una valvola di sfogo all'aggressività incamerata, diventa sempre più per i nostri adolescenti una potenziale e purtroppo "accattivante" via di fuga.

In recent years, incidents of juvenile crime have been experiencing an unprecedented increase, with social consequences that arouse alarm and amazement and undoubtedly deserve sociological investigation. Young people, almost always minors and/or young adults, united in packs, commit acts of heinous violence and vandalize public spaces, giving rise to the so-called "baby gang" phenomenon.

But “street gangs” and youth gangs are not just a contemporary phenomenon, as the relationship between delinquency and youth has much older roots, taking shape, in a more structured manner and with characteristics similar to those of today, from the late nineteenth century. The contribution analyses, therefore, the phenomenon through some of the main sociological theories of deviance and deviant subcultures, highlighting how, despite the fact that street gangs are historically present in the “modern metropolis”, they take on peculiar characteristics in relation to diversified urban contexts, taking on unprecedented connotations in the contemporary era, also due to the pervasive use of digital media by young people and the influence of imaginary narratives on crime, proposed above all by fiction. The contribution also highlights the plausible interrelationships of the phenomenon with the crisis of traditional socialisation agencies. It seems that it is precisely this tendency towards the educational deresponsibilisation of the adult world that has created a dangerous pedagogical vacuum that has repercussions in the personality formation process. A burdensome and alienating psycho-physical state in relation to which group violence, by offering an outlet for the aggression that has been stored up, increasingly becomes for our adolescents a potential and unfortunately 'captivating' escape route.

Parole chiave: baby gangs, subculture, disagio giovanile, devianza, identità.

Keywords: baby-gang, subcultures, youth disease, deviance, identity.

1. *Street gang* e bande giovanili: una breve introduzione tra teorie classiche della sociologia e tendenze attuali del fenomeno

Da diversi anni ormai, anche in Italia, sono in costante crescita gli episodi di criminalità che vedono protagonisti minori e/o ragazzi poco più che maggiorenni i quali, uniti in branco, prendono di mira coetanei, anziani, persone senza fissa dimora, molestano ragazze e torturano persone disabili, vandalizzano spazi pubblici, fanno scempio di monumenti e simboli istituzionali.

Il rapporto che storicamente si sviluppa tra delinquenza e gioventù ha sicuramente a che fare con la comparsa del “giovane”, quale categoria socialmente rilevante, e con la trasformazione urbana che, a partire soprattutto dalla Rivoluzione Industriale, interessò le grandi metropoli europee e americane con ritmi tumultuosi. Fu proprio nella

metropoli che il carattere discontinuo della cultura e dell'esperienza raggiunse la sua massima "intermittenza" [L. Caramiello, 2010].

Ma è solo a fine Ottocento che i giovani si organizzarono come gruppo collettivo di azione [P. Dogliani, 2003], pur essendo disseminati, qua e là nella storia dell'arte e della letteratura, immagini di bande giovanili e vagabondi, pericolo per la quiete pubblica che affollavano le strade italiane e delle città americane¹. All'indomani della crisi del '29, così come documentato anche dalle magistrali foto della Sezione Storica della FSA², istituita dal *New Deal* Rooseveltiano, vivevano per strada 500.000 tra bambini e giovani [K. Allsop, 1969, 193].

Il numero impressionante di bambini senz'atetto spinse la "Children's Bureau" a commissionare un'inchiesta ad un gruppo di ricercatori dell'Università di Chicago per capire la portata effettiva del fenomeno; i risultati, a dir poco allarmanti, rilevarono che nel 1932 c'erano 200.000 *hobos* minorenni che vagavano senza meta lungo le arterie della Grande America saltando da un treno merci all'altro. Ma sia le guardie ferroviari, sia gli assistenti sociali si trovavano d'ac-

¹ Ricordiamo le opere pittoriche di Camporesi [1979] sugli erranti del Seicento e Settecento, i ritratti dei pittori di costume, deprecabili autori di «falconi e guiterrie» [Salvator Rosa in Floccia, 1987, 85] e gli scatti fotografici di Lewis Hine e Jacob Riis.

² Le immagini fotografiche sono visionabili sul sito della *Biblioteca del Congresso di Washington*, all'indirizzo <http://www.loc.gov/pictures/collection/fsa/sampler.html>. Per approfondimenti si consigliano: Orientale Caputo G., *La lezione degli anni trenta*, Bruno Mondadori, Milano, 2009; Scatamacchia C., *Un esperimento in fotografia. La sezione storica della Farmer Security administration*, 2007.

cordo sul fatto che se non fosse stato per la crisi, questi ragazzi “vagabondi e criminali”, come spesso venivano definiti, non sarebbero finiti in strada ma tra i banchi di scuola [K. Allsop, 1969].

Importante a tal proposito è la ricerca di Minehan, che, ai tempi dell’Università, vagabondò per mesi in 6 Stati, raccogliendo ben 500 interviste di giovani homeless. Inizialmente il suo era uno studio sui disoccupati transitanti travolti dalle conseguenze della Grande Crisi e fu proprio durante le visite alle mense dei poveri che notò giovani furtivi avventurieri alla «ricerca di un piatto di fagioli e di un letto».

Pare che ben 387 su 500 ragazzi avessero lasciato casa «fragili e sbandati come piume al vento» [K. Allsop, 1969, 169] costretti ad abbandonare il tetto familiare dalle indigenze e dalle difficoltà economiche. E spesso erano questi i giovani che andavano ad ingrossare le fila delle “street gang” quale unica opzione possibile ad una vita fatta di stenti e difficoltà, dando vita, dunque, alle cosiddette “subculture devianti”³. Negli anni ’20 del secolo scorso, il Dipartimento

³ Cohen, teorico delle ‘subculture devianti’, considera la devianza quale esito del conflitto tra diverse classi sociali. “I giovani della classe proletaria aspirerebbero alle stesse mete culturali di quelli della classe agiata nonostante si trovino in una condizione di evidente svantaggio. Nasce così una reazione negativa verso quei valori che non possono raggiungere con lo sviluppo di una cultura edonistica e non utilitaristica (vandalismo, teppismo, atti distruttivi). Si tratta di una formazione reattiva diversa da un reale conflitto verso la cultura dominante, la quale viene semplicemente distorta” [G. Serafin, 2014, 17]. È inesatto parlare delle *subculture* come di un fenomeno rintracciabile a partire dagli anni ’20 del Novecento. È solo in questi anni che la Scuola di Chicago ha il merito di codificarle, ma la loro storia è molto più antica. Già nel ‘600, in epoca elisabettiana, ci informa Gelder, si diffondono i primi libricoli che affrontano la questione in termini di stravaganza nei comportamenti e nell’abbigliamento [K. Gelder, 2007], evidenziando, ancora una

di Sociologia di Chicago, dove nasce e si sviluppa la celebre Scuola ecologica, si interessò, dunque, alle cause di una delinquenza giovanile ormai dilagante, connettendole a fattori ambientali, a spazi urbani degradati, a marginalità e disuguaglianza sociale, ad immigrazione, a disparità economiche e segregazione spaziale [L. Basile, 2014].

A partire dagli anni cinquanta si delineano le condizioni strutturali di sfondo ad una progressiva emancipazione sociale che vede i giovani come protagonisti, fenomeno che ha indubbiamente radici mol-

volta, la labilità del confine tra devianza e subcultura che non smette di esistere anche negli anni a venire, riconfermando la presenza inequivocabile di stili di vita alternativi, non conforme ai dettami ufficiali. Mentre nel passato il termine veniva riferito a bande a matrice delinquenziale, oggi, con subcultura, si intende anche un'aggregazione che condivide alcuni tratti essenziali della cultura dominante, deviando da essa, per determinati aspetti connessi ai valori, agli stili di vita, all'abbigliamento, alle opinioni, alle norme di comportamento. Ad ogni modo, il termine *sottocultura* fa la sua comparsa probabilmente in una opera di Kröeber, nel 1923, indicando con esso una declinazione della "cultura ufficiale" [L. Gallino, 1992], al quale si affianca, come antecedente legittimo, quello di *controcultura*. La teoria sottoculturale, sviluppata dalla Scuola di Birmingham, da Clarke, Cohen, Hebdige e Hall, rifacendosi ai concetti di "omologia" e *bricolage* presi a prestito da Lèvi-Strauss, a quello di egemonia culturale di Gramsci, al feticismo della merce di Marx, integrando la teoria durkheimiana dell'anomia ed i lavori della Scuola di Chicago, esprime, però, dei limiti teorici. Anche Stahl, nel suo saggio sottolinea le aporie della teoria sottoculturale della CCCS. La delinquenza rimane la soluzione collettiva di un problema strutturale, ma troppo peso viene dato all'appartenenza di classe come origine dei disagi, felicemente risolti da pratiche di appartenenza [G. Stahl, 1998].

to più profonde ma che acquisisce nel corso del secolo scorso una consistenza senza precedenti.

Il fenomeno delle *street gangs*, storicamente presente negli USA [J. Muncie, 2014], assume caratteristiche peculiari in rapporto a contesti urbani diversificati, connotandosi in maniera inedita nell'epoca contemporanea, anche per effetto dell'utilizzo pervasivo dei media digitali da parte dei giovani e della influenza della narrazione immaginaria sulla criminalità, proposta soprattutto dalla fiction.

La "gioventù criminale" attinge al simbolismo immaginario della fiction e dei social, servendosi fortemente di dispositivi comunicativi digitali, al fine di strutturare identità individuali e collettive della gang [E. Van Hellmont, G. Densley, 2019].

Lo stesso Frederick Thrasher nel suo seminale lavoro *The Gang. A Study of 1,313 gangs in Chicago*⁴ (1927) evidenziò, tra le altre cose, il ruolo della fiction quale «risorsa chiave nella 'organizzazione simbolica delle gang'» [G. Densley, 2012], evidenziando come «l'immaginazione sia stata la forza trainante della formazione della banda⁵» [E. Van Hellmont, G. Densley, 2019, 169-170].

I mondi di strada manifestatamente violenti, sono caratterizzati da declinazioni *glocal* [E. Van Hellmont, G. Densley, 2019], dove i confini tra *gang* di diverse etnie e gruppi di criminalità organizzata sono sfumati e labili [R. McLean *et al.*, 2019].

I diversi gruppi, sono accomunati dall'utilizzo smodato di *smartphone* e social media [M. Storrod, J. Densley, 2017], quali strumenti di ostentazione di pratiche criminali. Si delineano, così, scenari complessi di difficile penetrazione, caratterizzati dalla strutturazione

⁴ Thrasher, esponente della Scuola di Chicago, realizzò la sua monumentale ricerca sulle gang di Chicago in 7 anni di attività e di osservazione partecipante

⁵ Nostra traduzione dall'inglese.

di pratiche violente strettamente interrelate alla esibizione mediatica, da parte dei giovani criminali, dei loro atti devianti.

Così come ampiamente documentato, da autorevoli seppur esigui studi sul rapporto tra criminalità e media [D. Gambetta, 2009; E. Van Hellemont, G. Densley, 2019], il più delle volte, come se si trattasse di un gioco innocente, questi criminali in erba riprendono con gli *smartphone* le proprie aggressioni e mostrano eccitazione e compiacimento nell'osservare il terrore negli occhi delle loro vittime.

In seguito, a violenza compiuta, queste scioccanti testimonianze video vengono diffuse in rete a motivo di vanto e di riconoscimento narcisistico di gruppo, con il rischio di innescare pericolosi meccanismi di emulazione.

Non che in passato non vi fossero stati episodi di violenza giovanile tali da destare allarme e preoccupazione sociale. Quel che però sembra rendere per certi versi inedita questa forma di devianza giovanile, è la sua marcata componente di gratuità, di nichilismo, di sfida totale ai valori sociali e al principio di autorità.

Una risoluzione del Consiglio Superiore della Magistratura dell'11 settembre 2018, definisce la *baby gang* quali bande giovanili caratterizzate da «criminalità epidemica, i cui tratti distintivi sono costituiti dall'operare in gruppo degli autori dei reati, anche se al di fuori dei contesti di criminalità organizzata, e dal tasso di violenza utilizzato nei confronti delle vittime, generalmente elevato (...) e, comunque, del tutto sproporzionato rispetto al movente, futile (...) e persino degradante a mero pretesto (...)» [Ministero dell'Interno, Rapporto La devianza minorile, 2018, 13].

Sono questi, infatti, i caratteri distintivi caratteristici di quelle «forme di criminalità giovanile associativa che, a livello nazionale, hanno assunto la denominazione di '*baby gang*'» [Ministero dell'Interno, Rapporto La devianza minorile, 2018, 13].

La nostra ipotesi è che con la crisi delle tradizionali agenzie di socializzazione, in primis la famiglia, la tendenza alla deresponsabilizzazione educativa del mondo adulto abbia creato un pericoloso vuoto pedagogico che si ripercuote nel processo di formazione della personalità nei soggetti in età di sviluppo, rischiando di comprometterne alla base l'autostima e il senso di fiducia nel futuro; il deficit in termini di competenze relazionali e capacità di razionalizzazione che ne deriva, in rapporto alla quantità di stimoli ambientali cui sono sottoposti, genera una condizione di sovraccarico emotivo che si traduce in uno stato di angoscia e ansia permanente. Uno stato psico-fisico gravoso e alienante rispetto al quale la violenza di gruppo offrendo una valvola di sfogo all'aggressività incamerata, diventa sempre più per i nostri adolescenti una potenziale e purtroppo "accattivante" via di fuga.

Di fatto, il processo di formazione dell'identità personale in larga parte del mondo giovanile, soprattutto nella fase più delicata dello sviluppo psicofisico qual è l'adolescenza, carente del rapporto di scambio e identificazione con figure adulte credibili e autorevoli, è sempre più influenzato dagli standard e dalle aspettative di un immaginario culturale dove i valori dominanti sono l'edonismo, la competizione sfrenata, l'ostentazione del successo ad ogni costo e un ipocrita buonismo di fondo dietro cui si cela una guerra di tutti contro tutti.

A questa dimensione orizzontale della socialità, in apparenza prodiga di libertà e di scorciatoie esistenziali, amplificata dalle possibilità di condivisione offerte dai nuovi strumenti di comunicazione social, fa però da contraltare il senso di angoscia e di impotenza che si sperimenta all'interno di un ambiente socio-familiare sempre più disgregato, anomico e conflittuale; il cortocircuito ingenerato da questa discrasia diventa un fattore destabilizzante nel processo di crescita personale, ed è sempre più spesso all'origine di un malessere psico-

emotivo espresso con manifestazioni di rabbia, frustrazione, e nella ricerca ossessiva di un'identità "forte".

Non è un caso allora se nelle piattaforme virtuali dove trascorrono intere giornate moltissimi giovani utenti per attirare consenso e guadagnare popolarità presso i coetanei ricorrono sempre più ad una rappresentazione del Sé declinata in chiave antisociale, nichilista, fino ad inscenare in casi estremi un culto "borderline" della personalità incentrato sulle manifestazioni di odio nei confronti di gruppi minoritari, delle persone fragili, e sulla celebrazione in presa diretta delle proprie imprese devianti.

Si tratta a nostro avviso di una distorsione nei meccanismi di costruzione del Sé certamente favorita dalla fuga nel virtuale; una tendenza che però non nasce dal nulla, ma si è fatta largo sulla scia dei cambiamenti socioeconomici e culturali che a partire dallo sviluppo complessivo dell'industria moderna hanno fortemente indebolito il ruolo e le funzioni della famiglia, ostacolando sempre più nei figli il processo di identificazione psicologica con i genitori [C. Lasch, 1981] e provocando quel deterioramento dell'assistenza all'infanzia che è la causa principale di un analfabetismo emotivo ormai sotto gli occhi di tutti.

Da questo disagio socio-familiare e da questo vuoto emotivo emerge il bisogno di ricercare emozioni forti, di identificarsi con figure e uomini di potere e con simboli di prestigio e successo economico, quasi come a compensare la mancanza di riconoscimento e di punti di riferimento; un elemento che sembra accomunare le nuove generazioni al di là delle differenze sociali ed etniche.

Di fatto questa modalità di rappresentazione del Sé incentrata sull'*hate speech* e sull'ostentazione dei comportamenti antisociali ha giocato un ruolo rilevante nella diffusione di una sottocultura "criminale" che, cavalcata per motivi commerciali dalla stessa industria

culturale, attraverso le chat e i profili social dei giovani si impone sempre più come codice condiviso.

Non a caso, le *baby gangs* che operano nei contesti urbani di Napoli, Milano o Roma, sono quasi sempre composte, stando alle risultanze investigative, da gruppi di minorenni, o poco più che maggiorenni, anche di diversa etnia, che agiscono emulando i modelli delle bande sudamericane e/o delle serie televisive più seguite.

Al gruppo, caratterizzato da una forte connotazione di riconoscimento identitario, viene fornito quasi sempre un nome, e tra i componenti si rileva un senso di forte appartenenza, «il gruppo rappresenta un punto di riferimento per l'adolescente che ivi vi condivide esperienze, valori, linguaggio, comuni sentimenti di disagio, trovando, altresì, nella gang, lo stimolo all'aggressività come metodo di sfogo e compensazione» [Ministero dell'Interno, Rapporto "La devianza minorile", 2018, 13-15].

I componenti delle bande giovanili sono spesso coinvolti in riti di iniziazione (come tagliarsi i capelli a zero) e si caratterizzano per la condivisione di un abbigliamento distintivo e di segni di appartenenza, quali orecchini e/o tatuaggi ad esempio. I "segni condivisi" richiamano "alla fratellanza, ai legami di sangue, all'identità di gruppo". I giovani delle *baby gangs* hanno spesso delle condotte rischiose e devianti, quali l'abuso di alcool e di sostanze stupefacenti. Condividono, altresì, gli stessi gusti musicali distintivi, quali, ad esempio, una passione smodata per la musica trap.

Non a caso, temi di fondo dell'immaginario *trapper* sono l'ostentazione della ricchezza derivante da attività illecite, il richiamo tribale alla violenza, con insulti e minacce ai *trapper* delle gang rivali e una reiterata e speciosa apologia del proprio status criminale dove pullulano riferimenti a episodi, veri o presunti, di furti, agguati, regolamenti di conti, nonché aggressioni e minacce nei confronti di persone senza fissa dimora e immigrati clandestini; in questo corto-

circuito tra realtà e immaginario la capacità di imporsi attraverso la violenza assume un carattere fortemente identitario e la musica, in senso stretto, il più delle volte gioca un ruolo meramente accessorio.

Così come per gli altri gruppi giovanili, anche a matrice contro-culturale e sottoculturale, l'adesione ad un determinato stile espressivo, in alcuni casi, soddisfa il bisogno di appartenenza al «gruppo di riferimento esterno» [R. K. Merton, 2000], considerato superiore.

La *violenza*, in buona sostanza, rappresenta un mezzo espressivo necessario ad imporsi nel contesto sociale di riferimento ed assume, quindi, una forte valenza comunicativa. Ed è questo un elemento sul quale a nostro avviso occorrere maggiormente soffermarsi.

L'affiliazione con i coetanei tipica dell'età adolescenziale non rappresenta di per sé un aspetto problematico. Anzi, la partecipazione alla vita di gruppo nella maggior parte dei casi garantisce ai giovani la soddisfazione dei bisogni emergenti, la possibilità di esprimersi liberamente ed elaborare progetti per il futuro.

In pratica, si può sostenere che l'identificazione dell'adolescente con i coetanei rappresenti una sorta di tappa intermedia verso il raggiungimento di una identità propria e di una differenziazione dalle figure adulte "significative" [A. Palmonari, 1993].

Allo stesso tempo però, ed è questo un punto cruciale, ai giorni nostri a causa delle tensioni e dei conflitti che accompagnano la vita del nucleo familiare, sempre più spesso il gruppo dei pari diventa un riferimento psico-emotivo imprescindibile, quasi un sostituto funzionale della famiglia: l'esperienza di gruppo concorre cioè alla configurazione di un *habitat* intersoggettivo esclusivo e impermeabile al confronto con l'esterno, regolato da un codice di condotta di cui si fa garante un leader carismatico il quale influenza e manipola in maniera significativa atteggiamenti e comportamenti dei suoi membri.

In molti casi, infatti, il gruppo attraverso appositi rituali e prove di coraggio, richiede autentiche dimostrazioni di fedeltà, determinando

quei fenomeni di conformismo e di contagio che sfociano spesso in manifestazioni di teppismo e di violenza. In pratica, quando si verificano queste condizioni, la forte identificazione con i coetanei, invece di agire come fattore di crescita e consolidamento della personalità, ingenera piuttosto un meccanismo patologico di regressione psico-emotiva e di blocco identitario [A. Bandura, 1997].

In altre parole, è facile osservare come in una fase così delicata dello sviluppo, il peso che il gruppo dei pari assume nella vita di un adolescente, l'investimento psicologico ed emotivo che implica, l'ottuso conformismo che a volte richiede, a determinate condizioni, soprattutto se non adeguatamente bilanciato dal contributo educativo della famiglia, della scuola, della comunità, diventa una pericolosa minaccia allo sviluppo prosociale dell'adolescente, incentivando quella vasta gamma di comportamenti a rischio che, il più delle volte, sconfinano nell'illegalità.

2. Fenomenologia delle *baby gangs*

Dai dati demografici raccolti dal Ministero dell'interno risulta che l'appartenente ad una *baby gang* abbia in media tra i 7 e i 14 anni, ed è quasi sempre maschio, anche se il fenomeno sta iniziando a prendere piede anche tra le ragazze.

Un dato interessante riguarda l'estrazione socioeconomica e il profilo culturale di coloro che entrano a far parte di queste gang giovanili.

Se infatti questo genere di criminalità giovanile trova terreno assai fertile nei contesti caratterizzati da forte svantaggio socio-culturale, specialmente quei quartieri periferici dove è radicato il mito della vita criminale e la *subcultura* ad esso associata, (con il miraggio del denaro facile che rischia di diventare una pericolosa scorciatoia per quei ragazzi privi di punti di riferimento autorevoli e che si sentono

abbandonati a loro stessi) è pur vero, tuttavia, che una percentuale piuttosto alta di tale fenomeno afferisce a quei contesti in cui l'estrazione sociale risulta essere medio-alta; un dato, quest'ultimo, a cui tenteremo di fornire una spiegazione sociologica.

Iniziamo in ogni caso dall'analisi di un elemento essenziale, che concorre a rendere queste formazioni adolescenziali imprevedibili; le *baby gangs*, infatti, a differenza delle organizzazioni criminali, proprio per la loro forte valenza simbolica più che strumentale, non seguono un rigido codice di comportamento, ma sembrano sposare una sola "regola" che funge quasi da pietra angolare: ovvero la centralità della violenza come fine e come codice espressivo dominante del branco.

Secondo un attento studioso delle dinamiche di gruppo come Baraldi [1994], ciò che caratterizza queste gang giovanili è un tipo di comunicazione particolare, in cui manca l'orientamento alla persona, per cui la comunicazione diventa impossibile; il gruppo trova quindi nell'uso della violenza l'unico strumento per creare un Noi.

La devianza del gruppo rispetto all'ambiente sociale ed individuale appare perciò come il risultato dell'annullamento della frequentazione: violenza e consumo di droghe rappresentano cioè il surrogato di forme di comunicazione che non riescono ad affermarsi e «il gruppo usa la violenza per produrre una possibilità di consenso e di confronto in condizioni di comunicazione impossibile» [Baraldi, 1994, 138].

D'altronde, si tratta di un assunto confermato dai ripetuti episodi di cronaca verificatisi nel nostro Paese nel corso degli ultimi anni.

È appena di qualche anno fa l'aggressione avvenuta in una via affollata di Napoli nei confronti di un giovane studente liceale, Arturo Iavarone, il quale passeggiava tranquillamente in strada, quando è stato avvicinato con un pretesto da un gruppo di suoi coetanei e, senza alcun motivo apparente, è stato selvaggiamente accoltellato alla

gola e in corrispondenza di altri organi vitali, ed oggi è vivo per miracolo. Così come ha destato scalpore sempre a Napoli l'omicidio del *vigilantes* Franco Della Corte, ferito a morte da tre minori sotto effetto di stupefacenti nel tentativo di sottrargli l'arma di ordinanza nei pressi della stazione metro di Piscinola dove prestava servizio quella sera. Per non parlare poi degli atti di vandalismo contro luoghi pubblici e monumenti storici, le sadiche violenze di gruppo contro anziani, malati psichici, le ripetute aggressioni contro conducenti di autobus, insegnanti, operatori sociali, etc.

A ben vedere, infatti, il tratto distintivo di questa violenza di gruppo è la sua marcata dimensione mimetica, quasi ancestrale nella sua brutalità, che richiama come tipologia di formazione la “muta di accrescimento”, poiché è data dalla fusione delle individualità in una entità collettiva totalizzante [É. Durkheim, 1962] in cui appunto le singole coscienze si annullano. Un meccanismo che abbiamo purtroppo avuto modo di osservare durante il barbaro assassinio di Willy Monteiro Duarte, un giovane di origini capoverdiane massacrato di botte qualche anno fa a Colleferro nel tentativo di difendere un amico.

Non a caso, una volta finiti nelle maglie della giustizia ciò che più colpisce di questi ragazzi nei colloqui con gli inquirenti è il basso livello di *insight*, la scarsa o inesistente consapevolezza della gravità del male commesso, la totale assenza di qualsivoglia segno di rimorso o pentimento, la mancanza di empatia nei confronti delle vittime.

Tutti sintomi, a nostro avviso, di un “malessere” che va ben oltre quelle che sono le “normali” criticità presenti nei passaggi più delicati dell'età evolutiva.

3. Prime avvisaglie del disagio giovanile: il fenomeno del bullismo

Come accennavamo in precedenza, fattori quali la forza del branco, la scarica di adrenalina prima di entrare in azione, la sensazione di potenza che scaturisce dal sentirsi al di sopra delle comuni regole, fungono per ciascun membro in erba della gang come incentivo psicologico al comportamento criminale, molto più del semplice tornaconto economico: che sia il furto di un portafoglio, di uno scooter o di uno smartphone.

Se ciò è vero questi episodi di violenza criminale destano terrore e sconcerto proprio perché sconfessano l'idea dell'essere umano come "attore razionale" per natura, e ne mettono in mostra il lato oscuro, sadico, per giunta attraverso il volto di adolescenti che molto spesso si presentano nelle vesti del ragazzino della porta accanto.

Le domande che dovremmo porci sono le seguenti: perché ciò sta accadendo? Cosa vogliono questi ragazzi?

Proviamo ora a seguire alcune piste di riflessione, che sebbene non esaustive, possano aiutarci a fornire delle risposte plausibili a questi complessi e scottanti interrogativi.

Indubbiamente, una certa inclinazione alla violenza e al comportamento antisociale si manifesta inizialmente nell'ambiente scolastico, ormai sempre più presto, già a partire dalla scuola primaria, e si presenta nella forma del cosiddetto bullismo: uno stile di comportamento improntato all'aggressività e alla violenza selettiva da parte di un singolo o di un gruppo ristretto di alunni nei confronti di alcuni compagni di classe, presi di mira proprio in virtù della loro timidezza, debolezza, insicurezza.

Un importante aspetto che emerge sin da queste prime forme di prevaricazione e che tende a contrassegnare anche le successive e più virulente manifestazioni di violenza fisica, riguarda la scarsa competenza di questi ragazzi nel contenere ed incanalare la propria aggressività in forme socialmente accettabili e l'assenza di un domi-

nio morale che provochi un sentimento di vergogna e un senso di colpa per gli atti di crudeltà commessi.

Secondo Kersten spesso la causa della violenza giovanile non è il disorientamento quanto piuttosto una incapacità di elaborare i sentimenti di vergogna [J. Kersten, 2010]. Anche il sentimento della vergogna sembra essere associato all'esternazione della violenza. In molti casi infatti la violenza sembra essere legata all'incapacità di elaborare una forma di umiliazione che è sentita come intollerabile.

In questi casi la delinquenza sarebbe il tentativo di passare da una condizione di vergogna ad una di colpa: la violenza contro gli altri offrirebbe la possibilità di sottrarsi all'onta di una plateale umiliazione [G. Serafin, 2014, 15].

Come evidenzia Ersilia Menesini [2000], in quest'ottica è stato di notevole interesse lo studio empirico realizzato da Loeber e Hay [1997] sulla violenza tra i giovani di Pittsburgh; i due ricercatori americani hanno provato a rintracciare l'età di insorgenza dei diversi comportamenti violenti e antisociali a partire dalla valutazione dei genitori, e dividendo il comportamento in tre grandi classi: il bullismo e i comportamenti di disturbo, definiti aggressività lieve; l'attacco fisico e le violenze di gruppo, definiti aggressione fisica; e i comportamenti di attacco personale e di violenza sessuale, definiti violenza.

In buona sostanza, dalla curva evolutiva dei tre tipi di comportamento, emerge come ci sia un ordine progressivo di insorgenza dei fenomeni in relazione alla gravità: le forme di aggressività minore presentano un aumento lineare da 3 a 14 anni, mentre l'aggressione fisica aumenta dai 10 anni in avanti, seguita dalla violenza che ha un incremento significativo da 11-12 anni in poi [E. Menesini, 2000].

Questo dato, in pratica, spiegherebbe perché certi fenomeni più gravi di tipo aggressivo e antisociale siano significativamente più frequenti nell'età adolescenziale rispetto alle altre fasi dello sviluppo.

Il bullismo in tal senso, può essere visto come aspetto di un più generale comportamento antisociale, che si caratterizza per il mancato rispetto delle regole e l'assenza di qualsivoglia identificazione con il principio di autorità. Da questo punto di vista è facile aspettarsi che in linea generale i giovani aggressivi e prevaricatori incorrano più facilmente nel rischio di essere coinvolti in altri comportamenti a rischio, quali la criminalità e l'abuso di alcol.

Del resto, una caratteristica distintiva di questi ragazzini violenti e prevaricatori, è infatti l'alto grado di impulsività e il forte bisogno di dominare gli altri, unito alla scarsa empatia nei confronti delle vittime.

Non a caso, stando ad un importante studio sul bullismo, una volta diventati giovani adulti i bulli precoci registrano un aumento quadruplo nel livello di criminalità, al punto che circa il 60% degli studenti caratterizzati come bulli tra la V elementare e la III media all'età di 24 anni è stato in prigione almeno una volta [D. Olweus, 1996].

Questo elemento di contiguità tra il bullismo e la criminalità minorile è dato anche da una comune attitudine predatoria, dal fatto cioè che i bulli spesso costringono le loro vittime a procurare loro denaro, sigarette, orologi, *smartphone*, e altri oggetti di valore.

In buona sostanza, il fenomeno delle *baby gangs*, questa nuova e diffusa violenza di gruppo che riprende in qualche misura il modello delle gang giovanili statunitensi e sudamericane, viene ad essere considerata da molti osservatori come una sorta di deviata evoluzione di quei disturbi del comportamento che nell'età evolutiva e più in generale durante l'adolescenza, spingono alla spacconeria e alla sopraffazione sui più deboli.

Tuttavia, rispetto al bullismo il fenomeno delle *baby gangs* si caratterizza per una maggiore pericolosità sociale data anche dalla più

complessa configurazione organizzativa. Ci riferiamo, cioè, alla presenza di alcuni specifici tratti distintivi quali: una definita gerarchia interna; un leader riconosciuto; il controllo di un territorio; una stabilità nel tempo data dalla coesione interna e dal senso di appartenenza al gruppo; la presenza di rivalità e di scontri con le bande avversarie.

Il bullismo, diversamente, è un fenomeno concentrato prevalentemente tra i banchi di scuola, ed è caratterizzato da forme di aggressività e violenza selettiva rivolte verso quei soggetti che si mostrano più deboli, insicuri, introversi.

Da questo punto di vista, dunque, pur presentando molti elementi di continuità con le più “classiche” forme di prevaricazione in ambito scolastico che costituiscono un po’ il punto di partenza della carriera criminale, sul piano della sicurezza sociale le *baby gangs* rappresentano un pericoloso salto di qualità.

4. Il fascino perverso della “reputazione”

Come in passato importanti studi sulla devianza avevano messo in luce, gli incentivi all’azione deviante o criminale non rispondono unicamente a criteri di tipo economico e nemmeno corrispondono necessariamente a quei beni materiali che hanno un valore rispondente ad una logica di mercato.

Vi sono in pratica altri *asset* da tenere in considerazione.

Tra i beni non materiali, ad esempio, l’approvazione sociale ha una sua particolare rilevanza in termini di stima, prestigio, reputazione, in cambio della quale gli individui sono disposti a perdere qualcosa e a cedere forme di controllo sul loro comportamento [D. La Valle, 2001, 22].

Abbiamo infatti a che fare, come ci ricorda un’attenta osservatrice del fenomeno come Giuliana Esposito, con bande di ragazzini che a motivo di vanto personale, e per accrescere lo *status* criminale del

proprio gruppo, nelle scuole taccheggiano e picchiano coetanei o i professori stessi, lanciano sassi dal cavalcavia, commettono abusi sessuali di gruppo, svuotano appartamenti e negozi filmando e diffondendo sui *socialnetwork* le immagini delle loro “imprese”.

In altre parole, ciò che ai loro occhi appare pregnante non è tanto la risultanza effettiva del reato, quanto la sua valenza *simbolica*. Pertanto i reati svolgono una funzione *espressiva* nella costruzione dell’*identità* dei membri che fanno parte del gruppo, non rispondono semplicemente ad una logica strumentale.

In quest’ottica, grazie al contributo di un gruppo di sociologi urbani che, negli anni trenta e quaranta del ‘900, ha analizzato i cambiamenti nella struttura delle grandi città e la vita dei nascenti sobborghi [R.E. Park, E.V. Burgess, 1925], il concetto di “subcultura giovanile” è diventato un fondamentale attrezzo euristico nell’analisi della devianza, poiché evidenzia il rapporto tra *agency* e ambiente esterno, a cominciare dall’influenza del contesto di vita nei processi di socializzazione; fattore che, come dimostrano ad esempio gli studi Sutherland [1940-1947], riveste spesso un ruolo decisivo nella decisione da parte di un giovane proveniente da un’area svantaggiata di intraprendere una carriera criminale.

In sintesi, seguendo questa impostazione teorica, il problema dei giovani appartenenti alle classi sociali più disagiate emerge soprattutto quando questi ragazzi iniziano ad andare a scuola, trovandosi catapultati in contesti e istituzioni di classe media dominati da valori come l’ambizione, la responsabilità individuale, l’autocontrollo, le buone maniere, il rispetto della proprietà: tutti valori che sono in netto contrasto con ciò che quei giovani provenienti da aree svantaggiate apprendono nei loro contesti di vita.

Ebbene, l’ipotesi da alcuni autori sostenuta, è che nell’impossibilità di trovare un qualche riconoscimento sociale in un ambiente come la scuola le cui regole sono in contrasto con i codici di condotta

appresi in strada, alcuni di questi giovani lo cercano fuori dalle mura scolastiche: ovverosia fra i compagni che condividono i loro valori ed hanno i loro stessi problemi e che, unendosi, formano quelle bande delinquenti che rappresentano la negazione dei valori culturali della classe media [R.A. Cloward, L. E. Ohlin, 1968].

In quest'ottica, dunque, la tutela della reputazione e la ricerca del prestigio come momenti del processo di costruzione dell'identità individuale sono inseparabili dall'adesione ad un gruppo e dall'identificazione con il suo leader.

La "subcultura delinquenziale" [A.K. Cohen, 1963] dunque, sarebbe quindi una soluzione a portata di mano per questi giovani che a scuola perdono terreno nella ricerca di considerazione sociale, tanto che una volta accolti da una banda giovanile, pur di ottenere una qualche forma di prestigio, saranno ben disposti a perdere qualcosa in termini di autonomia e a cedere al leader del gruppo forme di controllo sul loro comportamento [A. Volpe, 2012]. L'individuazione di questo meccanismo psicosociale è stata di enorme importanza nella comprensione della devianza giovanile nei quartieri, periferici e non, delle grandi città.

L'elemento di novità, tuttavia, riguarda l'attrazione esercitata da questa subcultura criminale anche sui giovani appartenenti al ceto medio: ragazzi che per la loro condizione privilegiata dovrebbero in teoria vivere con ottimismo e responsabilità questa fase di transizione all'età adulta, ma che invece sembrano sempre più alla disperata ricerca di una via di fuga dalla noia e dal disagio [G. Serafin, 2012].

5. Il ruolo della famiglia e dell'ambiente socioculturale nella violenza adolescenziale

La vera urgenza, dunque, è cercare di capire quali sono le ragioni profonde che spingono sempre più giovani, molto spesso anche di buona famiglia, ad unirsi in queste gang.

Parliamo infatti di criminalità *tout court*. I numeri, in tal senso, sono a dir poco raggelanti: dicono di 117 omicidi volontari, 208 tentati omicidi volontari, 5.511 accusati di percosse, 1.013 di violenza sessuale, 134 di sequestro di persona.

Provando a dare una prima chiave di lettura, sebbene sia vero che in molti casi, come ad esempio a Napoli, fanno parte di queste bande ragazzi cresciuti in quartieri degradati che vivono in una condizione di esclusione e marginalità, privi di prospettive lavorative e con l'unico punto di riferimento rappresentato dai boss della zona, al contempo, si tratterebbe solo di una fotografia parziale del fenomeno.

Come sostiene uno studioso del fenomeno come Gaetano De Leo [1992], la provenienza socioculturale dei ragazzi appartenenti alle *baby gangs* non è accertata, ma dati gli studi compiuti su altri fenomeni, quale appunto il bullismo, si ha motivo di ritenere che questi "baby criminali" non provengano necessariamente da una condizione di svantaggio sociale, non sempre cioè sono espressione diretta di modelli devianti appresi nel contesto familiare.

Secondo l'autore, infatti, più che le carenze strutturali di base in generale sono le difficili relazioni all'interno della famiglia a costituire un fattore di rischio [G. De Leo, 2000].

Più in generale, come dimostrano vari studi sul tema, la deprivazione economica non è di per sé un predittore attendibile del comportamento criminale [M. Barbagli, 1995; G. Di Gennaro, 2004].

Diversamente, è stato messo in evidenza come la transizione dall'adolescenza alla vita adulta sia influenzata dalla competenza e dall'abilità manifestata dalla famiglia nell'assolvere i suoi compiti di

mediatore tra il sociale e il familiare. Quando si parla di abilità e di competenze del nucleo familiare, si fa riferimento alla capacità di supportare il giovane nel suo percorso di crescita e di aprire con lui un canale di comunicazione.

Del resto, stando ad una ricerca empirica pubblicata nel rapporto giovani 2017 dell'istituto Toniolo, emerge come una qualità della relazione con i genitori favorevole nei termini di comunicazione, supporto e autonomia abbia un impatto positivo sul dominio morale dei giovani, che si traduce in un impatto fortemente negativo sulla messa in pratica di comportamenti a rischio quali abuso di alcolici, consumo di sostanze psicoattive e rapporti sessuali non protetti.

In particolare, il dominio morale per i maschi è un *mediatore* e una leva molto più determinante delle femmine nell'evitare comportamenti a rischio [F. Introvini, C. Pasqualini, 2017]. Inoltre, come è stato da più parti evidenziato, relazioni familiari caratterizzate dalla presenza di un alto livello di supporto e coinvolgimento hanno come effetto un buon adattamento psicosociale dell'adolescente, in termini di maggiori relazioni positive con i pari, migliori risultati a scuola e un livello superiore di autonomia e autostima. D'altro canto la competenza comunicativa, intesa come possibilità di esprimere pensieri e sentimenti liberamente, diviene un elemento di protezione nei confronti dello stress e della frustrazione [E. Scabini, E. Marta, R. Ronati, 1995].

6. L'altra faccia del disagio familiare

In passato, un altro importante filone di ricerca sul comportamento deviante ha cercato di mettere in correlazione i fenomeni di devianza con gli stili educativi secondo la prospettiva dell'"apprendimento sociale" [C. R. Shaw, H. D. McKay, 1942].

Per gli studiosi che aderiscono a questo modello, la probabilità che un adolescente commetta un atto delinquenziale aumenta quando i genitori, gli adulti significativi o i coetanei forniscono o rinforzano maggiormente modalità di comportamento antisociale piuttosto che prosociale, oppure quando le figure rappresentanti l'autorità non puniscono in maniera efficace le condotte trasgressive [A. Palmonari, 1993].

Come evidenzia De Leo [2000], questo tipo di spiegazione non è in grado, però, di rendere conto di tutte quelle situazioni in cui ragazzi provenienti da famiglie devianti o criminali non manifestano comportamenti antisociali, o casi in cui la condotta antisociale è messa in atto da individui provenienti da ambienti familiari e sociali non orientati in senso deviante.

D'altronde, la psicoterapeuta Maura Manca, direttrice dell'Osservatorio Nazionale Adolescenza sottolinea come sempre più minori che mettono in atto comportamenti violenti e si macchiano di gesti criminali, di fatto non appartengono ad ambienti criminali e non sono cresciuti con modelli malavitosi.

Come già in parte è emerso negli studi sul bullismo, è interessante notare che le condizioni economiche della famiglia, inclusi il reddito, il grado di istruzione dei genitori e il tipo di abitazione, spesso non hanno un'influenza significativa sulle condotte aggressive dei ragazzi.

Del resto, come suggeriscono Emler e Reicher [2000] la devianza è un tipo di risposta non tanto legata alla realtà sociale in sé, quanto piuttosto ai processi tramite cui l'individuo si forma la percezione di tale realtà.

Il vero rompicapo, se vogliamo "l'elemento di novità" costituito da questa tipologia specifica di devianza minorile consiste appunto nel largo coinvolgimento dei ragazzini cosiddetti di 'buona famiglia', sovente cresciuti in ambienti iperprotettivi.

In estrema sintesi, se da un lato gli esperti concordano nell'additare la responsabilità del fenomeno ai cosiddetti "contesti familiari

problematici”, ambienti caratterizzati cioè da svantaggio socio-economico e deprivazione culturale con tutto ciò che ne consegue in termini di carenze affettive e abusi di vario tipo sui figli, è pur vero che la sociopatia tipica della gang può discendere anche da contesti familiari apparentemente “normali”, che presentano però come tratto saliente il fatto di essere particolarmente accondiscendenti o iperprotettivi.

Come spiega la psicologa Giuliana Esposito, «la famiglia, quando funziona, è di per sé preventiva. La struttura familiare, invece, è spesso sfilacciata, incapace di controllo educativo. Questo non vale solo per i contesti familiari poveri e deprivati culturalmente. La ribellione alla famiglia appartiene anche a contesti di apparente agiatezza e normalità. Anche lì rinveniamo gli stessi conflitti. Mancato riconoscimento del figlio, separazioni e divorzi, malattie o morte, allontanamento affettivo di questo o di quel genitore ecc. con l’aggravante di un’iperprotezione e di un benessere “riparatori”, che servono a “risarcire” materialmente il ragazzo delle proprie carenze genitoriali».

Cos’è allora che spinge questi giovani di “buona famiglia” a scegliere la strada della devianza con il rischio di ipotecare il proprio futuro, non solo professionale?

Come osserva sempre Maura Manca, sebbene apparentemente a molti ragazzi non manchi niente di fondamentale, trovandosi nella fortunata condizione sociale di poter soddisfare ogni loro esigenza o aspettativa, va sempre più emergendo una smania di potere, la continua ricerca di sensazioni forti e di esperienze limite, molto probabilmente, come risposta ad un senso di noia, di vuoto interiore, e, soprattutto, ad un bisogno insoddisfatto di riconoscimento identitario.

Già all’inizio degli anni 2000, nelle prime indagini sul fenomeno delle *baby gangs*, un primo dato che emergeva con forza, al di là della conferma della presenza nel territorio di gruppi di minori devianti,

era l'esistenza di soggetti che commettevano reati con caratteristiche nuove rispetto al passato e pertanto, considerati lontani dalla tipologia d'utenza generalmente trattata dai servizi sociali.

Ad ogni modo, sebbene il coinvolgimento in forme di comportamento criminale di ragazzi provenienti da contesti considerati "perbene", non sia un fenomeno di per sé inedito, non possiamo esimerci da una riflessione che ne indagli le possibili cause, anche perché la diffusione e la regolarità di questi episodi di violenza, l'abbassamento della soglia d'età dei protagonisti, richiama la necessità di fornire una risposta adeguata a questa nuova espressione di disagio giovanile.

7. Pressione sociale e devianza giovanile

Howard Becker [1963] introdusse il concetto di *commitment* per indicare quel processo attraverso il quale la persona "normale" viene progressivamente coinvolta nelle istituzioni e nel comportamento "convenzionale". Il ragionamento dello studioso americano verte grossomodo su questo assunto: l'individuo, a seguito di una certa pressione sociale, si rende conto di dover aderire a certe linee di comportamento, altrimenti molte altre attività verso le quali egli ha riposto aspettative e aspirazioni, verranno irrimediabilmente compromesse.

L'adolescente della classe media, in pratica, capisce che non deve abbandonare la scuola, anche se preferirebbe andare a bighellonare in giro con i suoi compagni, perché è consapevole che il suo futuro professionale dipende dal raggiungimento di un certo grado di istruzione.

In altri termini, secondo la tesi di Becker, quando la persona "normale" scopre dentro di sé un impulso deviante, riesce a controllarlo nella misura in cui è in grado di soppesare le molteplici conseguenze negative per le sue prospettive di carriera professionale che

potrebbero scaturire dalla decisione di assecondare quel tipo di impulso.

Per questo motivo, il fatto di apparire come persona *normale*, per un ragazzo della classe media rappresentava una posta in gioco troppo elevata per permettersi di cedere a impulsi devianti e farsi influenzare da modelli di comportamento non convenzionali. Di contro, chi non aveva una reputazione da salvaguardare o un lavoro convenzionale da mantenere, poteva seguire i propri impulsi devianti, perché di fatto non aveva niente da guadagnare continuando ad apparire *convenzionale* [cfr. Becker, 1963, tr.it. 2017, 55-56]. In quest'ottica, secondo lo studioso – che qui evidentemente interpreta il comportamento in termini di scelta razionale – la normale evoluzione di una persona nella nostra società può essere vista come un progressivo aumento di *commitments* verso norme e istituzioni convenzionali.

Pur riconoscendo il contributo sul piano dell'analisi sociologica di questa impostazione teorica, vi è comunque un assunto nel ragionamento di Becker, che a nostro parere andrebbe quantomeno problematizzato.

La nostra obiezione, infatti, è che la decisione di abbracciare o meno uno stile di vita “convenzionale” per un ragazzo della classe media, non può essere riducibile *sic et simpliciter*, come sembra indicare Becker, ad una scelta razionale; il risultato quindi di una valutazione soggettiva del rapporto costi-benefici, certo influenzata dal ceto sociale d'appartenenza e dalle relative aspettative di status: una posizione quest'ultima che senza volerlo richiama alla mente il concetto di “*homo economicus*”.

Diversamente, infatti, riteniamo come la scelta di un giovane di accogliere le istanze istituzionali e integrare le proprie aspettative personali con le esigenze della collettività sia piuttosto il risultato di un processo dialogico di maturazione psico-emotiva faticoso e

dall'esito tutt'altro che scontato, e purtuttavia indispensabile a porre le basi per la costruzione di un Sé che abbia i caratteri dell' "autoefficacia" e della "prosocialità"; un percorso di autoconsapevolezza che si iscrive in una cornice socio-antropologica più ampia, dove si intersecano molteplici sfere dell'esperienza soggettiva, in primis quella affettiva e relazionale, e il cui livello di criticità oggi andrebbe letto alla luce delle epocali trasformazioni della vita sociale che hanno decretato il crollo di quei dispositivi istituzionali decisivi nello sviluppo del senso di identità e di appartenenza comunitaria.

Come ricorda Marcel Gauchet [2018], un tempo per un giovane assumersi la responsabilità di una famiglia significava varcare la soglia dell'età *adulta*, accedere alla *maturità*, per cui anche una cellula gerarchica come la "famiglia istituzione", per quanto possa apparirci oggi insopportabile, aveva l'effetto di coinvolgere i maschi nella vita familiare; investirli cioè di una responsabilità, fornire loro un ruolo nel concepimento e nell'educazione dei figli. Di fatto, proprio dal crollo di questo meccanismo istituzionale, sempre secondo Gauchet, scaturisce la disaffezione scolastica di molti giovani maschi, sempre meno motivati allo studio e poco propensi ad investire in un futuro che ai loro occhi assume sempre più i contorni della "minaccia", come dimostra l'aumento di fenomeni come i *drop out*, gli *hikikomori* e i *neet*.

In altre parole, laddove oggi le ragazze sono mosse da un orizzonte di conquista tanto personale quanto sociale che si apre davanti a loro, i loro omologhi maschi invece, sembrano aver smarrito una delle motivazioni essenziali che li spingeva a preoccuparsi del loro futuro in società.

Di fatto come già nel recente passato illustri osservatori avevano notato tra le principali conseguenze del vuoto che si è venuto a creare con il crollo della "famiglia istituzione" intesa quale cellula base della società, c'è la sempre più cronica carenza di un "dominio mo-

rale” che funga da bussola per il giovane e lo aiuti ad orientarsi nel mondo per affrontare con fiducia e consapevolezza le prove che la vita gli presenta, arrivando così gradualmente a pensare e a comportarsi come un “adulto”[E. Erikson, 1981; G. H. Mead, 1934]. In tal senso, non si può non tenere conto del ruolo rivestito dalle figure adulte di riferimento in quanto parte costitutiva, (se non altro come necessario contrappunto dialettico all’idealismo e al fervore giovanilistico) del processo di maturazione emotiva e caratteriale del giovane.

Come spiegano con chiarezza argomentativa gli autori di un interessante studio sul ruolo dei genitori nel processo di maturazione dei figli, presentando i risultati del loro lavoro:

L’età adulta dei figli mostra quanto essi abbiano appreso ed interiorizzato nelle fasi precedenti e quanto sia importante per i genitori non solo generare, ma anche curare ed educare a valori e principi morali che talvolta gli adolescenti possono mostrare di contrastare, nel tentativo di differenziarsi dalla propria famiglia d’origine e costruire una propria identità. Inoltre[...] mentre le ragazze sono in grado di costruire reti di legami significative anche al di fuori della famiglia, per ragazzi la famiglia rimane il principale contesto di sviluppo e socializzazione del dominio morale [F. Introini, C. Pasqualini, 2017, 180-182].

Oggi, dunque, parafrasando Gauchet (2018), la trasformazione della famiglia da istituzione sociale di riferimento in un “fatto privato” che non conferisce più identità dal punto di vista del funzionamento pubblico non solo ha esautorato il ruolo della figura paterna creando un vuoto dialettico, il venir meno cioè di un riferimento autorevole con cui scontrarsi, misurarsi, formarsi, ma ha di fatto compromesso una delle principali leve del commitment, il matrimonio

cioè come rito di passaggio attraverso cui il giovane era chiamato a costruire il proprio futuro in società.

8. Rapporto tra devianza giovanile e trasformazioni sociali

Secondo l'intellettuale francese Thibault Isabel [2017], in questo processo di regressione psico-emotiva e blocco identitario che colpisce sempre più giovani, ha giocato un ruolo importante la stessa trasformazione in senso liberale della struttura familiare, la quale avrebbe fatto passare l'idea per cui la famiglia sia solo un assemblaggio effimero che risponde al libero desiderio di individui, piuttosto che un'istituzione all'interno della quale ciascuno si inserisce per sviluppare e accrescere la propria personalità.

Questo cambiamento di prospettiva, se da un lato almeno in apparenza ha favorito l'instaurarsi di una maggiore orizzontalità nel rapporto tra genitori e figli rendendo più "democratico" il clima familiare, dall'altro ha finito con il penalizzare pesantemente la parte debole, ossia i figli in quanto soggetti in formazione.

Come osserva Popitz [1990], il bambino impara l'importanza del riconoscimento sociale in relazione alla dedizione ed all'appoggio dai genitori, da cui ha origine la sua autostima.

Egli impara a percepire i propri genitori al tempo stesso come mediatori rispetto alla realtà sociale e come rappresentanti delle prospettive e dei criteri che la rendono accessibile e dotata di senso [H. Popitz, 1990, 76].

Più in particolare, è stata la figura del padre come garante della stabilità e dell'autorità del quadro familiare ad essersi fortemente indebolita, con tutta una serie di conseguenze in termini di processi educativi e di socializzazione.

Da questo punto di vista, secondo Christopher Lasch [1979, tr.it. 2019], la fuga del padre nel mondo del lavoro, ha privato i figli non soltanto di un “modello di ruolo” ma anche di un Super-io; o, per essere precisi, ne ha trasformato il contenuto facendo sempre più prevalere gli elementi arcaici, istintuali, e suicidi.

In sostanza, secondo lo studioso americano, l'importanza psicologica profonda del tirocinio paterno consiste nella capacità di mitigare le fantasie infantili con l'esperienza pratica, attenuando la prima impressione di un padre onnipotente, irato e punitivo. Ragion per cui

L'affievolirsi delle cure paterne agevola più di prima i figli nel distacco dai padri ma, proprio perché ha eliminato ogni conflitto aperto tra padri e figli, ha reso difficile come non mai per un figlio diventare un adulto autonomo[...]. L'autonomia poggia sull'intensa identificazione affettiva con i genitori, non sulla loro pedissequa imitazione, ragion per cui, il declino della partecipazione del padre alla vita familiare rende difficile o impossibile questa identificazione. Il risultato è che il figlio non desidera più succedere al padre ma soltanto disporre della vita senza l'ingerenza sua e di ogni altra autorità [C. Lash, 2019, 160-161].

Come sottolinea Caramiello, ragionando sugli effetti della dissoluzione della figura paterna nello sviluppo della personalità del giovane, i suoi comportamenti, a partire da quel momento, saranno espressioni consapevoli e coerenti di un tipo particolare di rapporto con l'autorità formale, inevitabilmente compromesso. Da qui,

La sua alterità, la sua trasgressione della norma sociale, si riveleranno altrettante manifestazioni del rifiuto da parte di un attore sociale di accogliere le richieste della legge sul suo Sé, o sulle relazioni con gli altri. Indizi, quindi della rottura con l'ordine istituzio-

nale e le sue richieste[...]. Ma rinunciando agli imperativi comportamentali socialmente prescritti, volgendo le spalle al progetto paterno, se da un lato si libera in un certo senso dell'angoscia, dall'altro lo fa al prezzo di infliggersi una vera e propria castrazione sul terreno della soggettività [Caramiello, 2003, 202-203].

In buona sostanza, secondo Lasch:

Volendo eliminare il padre anziché subentrargli, è ben poco incentivato a crescere, sicché rimane psicologicamente infantile, circondato da autorità con cui non si identifica e che considera illegittime.

L'unico dato importante è che queste autorità rappresentano una forza brutale in grado di vanificare i desideri del bambino, e se egli si piega (se, ad esempio, accetta stoicamente una punizione ritenuta ingiusta o sleale) è soltanto perché teme il castigo. Intanto, coltiva magari sogni di vendetta, fantasticando, nella maggior parte dei casi, una generale rivolta giovanile [C. Lash, 2019, 160-161].

Insomma, la relazione con l'autorità istituzionale è un elemento fondamentale del mondo sociale dell'adolescente ed è proprio qui che vanno indagate le spiegazioni della devianza e delinquenza adolescenziali [N. Emler, S. Reicher, 1995; C. Berti, 1993; A. Palmonari, 2000]. Del resto, l'ufficio statistico americano che accorda grande importanza alla questione, afferma che il 90% dei bambini senza domicilio fisso è cresciuto in famiglie senza padre. Come pure il 72% degli adolescenti omicidi, il 70% dei delinquenti raccolti in strutture pubbliche, il 70% dei condannati a pene detentive lunghe, il 63% dei giovani suicidati e il 60% degli stupratori [I. Thibault, 2017, 44].

9. Collasso dei “mondi vitali” e ruolo dei (nuovi) media nella violenza giovanile

Se l'ipotesi che i media possono influenzare il comportamento dei giovani era stata avanzata con notevole cautela il secolo scorso, oggi soprattutto con l'avvento dei nuovi media e dei *social network* il problema si ripropone con diversa consistenza.

Secondo alcuni studi, già tra gli anni '50 e gli anni '70 del secolo scorso il tasso di criminalità giovanile in Inghilterra e negli Stati Uniti era raddoppiato. Gerbner [1972] e Slaby et. Al [1976] hanno imputato tale incremento allo sconcertante aumento di scene di violenza nei media destinati ai giovani: una ogni due minuti nei programmi televisivi pomeridiani, secondo il calcolo dei due ricercatori.

Lo stesso Gerbner [1972] ha stimato che al compimento dei suoi 14 anni un bambino americano avrà assistito in media a più di undicimila omicidi televisivi.

In questo senso, sebbene riteniamo che stabilire un rapporto di correlazione tra violenza ed esposizione televisiva possa mostrare il fianco a più di un'obiezione, essendo un'asserzione priva di una base scientifica sufficientemente solida, è pur vero che a determinate condizioni psicologiche e ambientali, i possibili rischi legati ad un fattore emulazione connesso ad un'eccessiva esposizione ai media, non andrebbero del tutto sottovalutati.

Tempo orsono ormai, Daniel Glaser [1971] con il suo concetto di *identificazione differenziata* evidenziava come la scelta del comportamento criminale fosse legata alle modalità attraverso le quali il soggetto si identifica con un altro significativo che approva il comportamento deviante, reale o immaginario che fosse.

Il suo approccio in sostanza, provava a spiegare come al tempo dei *mass-media* l'apprendimento della devianza non avveniva soltanto nei luoghi fisici, attraverso le interazioni faccia a faccia ma si realizzava anche attraverso l'identificazione con personaggi della *fiction*

cinematografica, televisiva e dell'industria dell'intrattenimento in generale.

Ad ogni modo, se l'ipotesi di un rapporto di correlazione diretto tra esposizione ai media e aumento della violenza può legittimamente apparire una forzatura, dal nostro punto di vista, occorrerebbe invece allargare lo sguardo all'insieme dei cambiamenti nella cultura popolare avvenuti a partire dalla seconda metà del secolo scorso, e approfondire la portata di quelli che sono gli effetti perversi [R. Boudon, 1981] di un *cortocircuito* pedagogico favorito dal crollo dell'ordine simbolico tradizionale, il cui vuoto nel processo di formazione identitaria è stato riempito da un "immaginario sociale" alimentato dal consumo di massa, e improntato al superamento di ogni limite e confine: etico e antropologico.

Il problema, come abbiamo già avuto modo di osservare, è che da un punto vista peculiarmente antropologico molti di questi *limiti*, talvolta presenti nella forma di *tabù* come ha dimostrato acutamente Claude Levi Strauss [1972] (a partire dall'importanza evolutiva e sociologica del tabù dell'incesto), rappresentano da sempre la base stessa della socialità umana.

Del resto, l'essere umano a differenza degli animali ha un corredo istintuale di partenza debole [...]non possiede un modello di comportamento ereditario per né per fare la corte, né per accoppiarsi, né per riconoscere i nemici. A insegnare all'uomo maschio a diventare tale, è sempre stato il padre, e una serie di figure che lo affiancavano: dal maestro di arti e mestieri, all'insegnante, all'istruttore militare, a quello ginnico[...] Dal punto di vista sociale uno dei danni più vistosi dell'accantonamento delle pratiche di iniziazione in campo maschile, è la progressiva perdita nei giovani uomini della capacità di controllare e utilizzare positivamente la propria aggressività. Proprio

l'apprendimento di questo controllo, infatti, era uno degli aspetti centrali di tali pratiche [C. Risè, 2003, 62-63].

Se ciò è vero, lungi dall'essere meri residui di un modo di vita superato, come aveva ben compreso Girard [1980], l'istituzione di questi *confini* e *limiti* per il tramite delle autorità istituzionalmente preposte alla trasmissione del sapere istintuale, ha da sempre rappresentato un fondamentale argine contro l'umana tentazione della violenza.

A livello psicologico profondo, infatti, il superamento del *limite* crea un conflitto intrapsichico, per cui l'immagine che abbiamo di noi stessi va in contrasto con il nostro *Super-io* [1976 Freud, 1923] che si identifica con quel *limite*, (perché impersonato da un "altro significativo" con il quale ci identifichiamo affettivamente), e ciò genera in noi un forte senso di colpa. L'angoscia, la vergogna che proviamo per aver agito in contrasto con questa istanza interna sono la principale inibizione alla violazione delle regole, prima ancora di norme e prescrizioni esteriori che si reggono sulla minaccia di sanzioni formali.

Di fatto quella che un tempo era la pressione al conformismo esercitata dalle agenzie tradizionali, sebbene non esente da distorsioni e ipocrisie, attraverso appositi riti di passaggio rafforzava quella consapevolezza di sé e quel senso di appartenenza ad una comunità che ci porta a sentirci inadeguati e provare vergogna quando trasgrediamo le norme, o infrangiamo un tabù, rafforzando di fatto quei controlli sociali esterni all'individuo [T. Hirschi, 1969], consistenti in segni e gesti *informali*, per lo più di monito e riprovazione, che indicano il superamento del confine tra lecito e illecito.

Oggi, invece, con l'esautorazione della figura paterna e dei riti di passaggio che accompagnavano la transizione del giovane all'età adulta (e che per questo avevano una forte valenza identitaria), questi confini perdono il loro carattere vitale nella formazione del legame

comunitario e diventano sempre meno vincolanti in una società dei consumi dove è onnipresente la spinta ad assecondare i propri impulsi trasgressivi. Ragion per cui, venendo sempre più meno la linea di demarcazione morale tra lecito e illecito, l'influenza esercitata dal gruppo dei pari e dai media, ha gioco facile nell'aggirare gli stessi "controlli interni" dell'individuo, ultimo debole argine alla devianza.

Il punto è che, nel momento in cui questa soglia viene varcata, i sensi di colpa e lo stato di dissonanza cognitiva in cui cade il giovane, vengono sempre più facilmente rimossi e aggirati attraverso quelle che Sykes e Matza [1957] definiscono "tecniche di neutralizzazione".

Si tratta, nella fattispecie, di strategie discorsive con cui, ad esempio, costruendo un'*autorappresentazione* condivisa con i membri del proprio gruppo, il giovane tende a presentare un'immagine di sé stesso come privo di responsabilità, perché in balia degli eventi, oppure come *vittima* [Bruckner, 2001] di circostanze in cui non poteva esercitare alcun controllo. Allo stesso modo, lo scrupolo morale, il discernimento, possono essere neutralizzati interpretando il proprio comportamento deviante come una forma di punizione legittima o di rappresaglia giustificata.

10. Il potere dell'immaginario e la regressione sociale

Come si è sottolineato in precedenza la capacità della famiglia di fare da mediatore tra il familiare e il sociale gioca un ruolo decisivo nello sviluppo del comportamento prosociale del ragazzo.

Uno dei principali problemi oggi sta proprio nel fatto che, privato di una costante e solida rete di relazioni e di legami profondi e significativi, a partire dalla sfera dei rapporti primari, il giovane sperimenta sulla sua pelle una maggiore vulnerabilità rispetto alle inevitabili pressioni provenienti dall'ambiente [F. Furedi, 2005]. Come sottolinea un'attenta osservatrice di questi fenomeni come la dotto-

ressa Giuliana Esposito, la gioventù di oggi si è trasformata lentamente in una gigantesca incubatrice di malesseri e disagi emozionali.

Quasi sempre ciò è l'esito di una desertificazione sentimentale che spazia dalla famiglia, alla scuola, alla società.

In questo quadro socioculturale di per sé desolante, «il quotidiano dei nostri ragazzi pullula di messaggi crudi, sovraeccitanti, alienanti, che affossano in loro la capacità di interpretare adeguatamente la legalità», ragion per cui la soglia di percezione del comportamento illecito si è abbassata notevolmente.

Ciò è avvenuto con ogni probabilità attraverso l'enorme diffusione di un immaginario aggressivo direttamente mutuato dalla criminalità adulta, ma anche a causa di un lassismo pedagogico istituzionalizzato e di una banalizzazione mediatica degli effetti e delle conseguenze legate al consumo di stupefacenti [L. Caramiello, 2003].

In quest'ordine di discorso, il primo decisivo passo verso la rottura con l'ordine istituzionale è rappresentato proprio dal consumo in gruppo di stupefacenti, il cui *abuso* gioca un ruolo importante nella costruzione dell'identità deviante. Le droghe in questo senso, favoriscono la chiusura del gruppo verso l'esterno e l'emergere di un sentimento di esclusività e appartenenza tribale.

Per avere un'idea generale basti pensare che il consumo di droga fra i minori è quadruplicato, facendo dell'Italia il terzo Paese del Vecchio Continente dove si consuma più cannabis. Secondo dati Istat, il 33,1% l'ha usata almeno una volta nella vita. Nel 2017 il 34,2% degli studenti ha utilizzato almeno una sostanza psicoattiva illegale nella vita, nel 2018 il 26%. In preoccupante aumento anche il numero di ragazzi che hanno sperimentato la cocaina almeno una volta: circa 88.000 (3,4%).

Vi è poi un gap tecnologico che scava baratri tra le generazioni. Come spiega il neuropsichiatra Stefano Benzoni, «Se i bambini vivono ad anni luce di distanza dai propri genitori, l'alienazione è in

agguato. I genitori rincorrono gli strumenti educativi, invece di anticiparli e prospettarli ai figli». E questo può spiegare perché nella fase più critica dell'adolescenza, quando i nodi educativi vengono al pettine, i ragazzi si trovino spiazzati.

Il bambino, in altri termini, cresce sotto l'influenza dei mezzi di comunicazione e dei coetanei. La famiglia è soltanto una parte di un più ampio ambiente sociale. Il bambino impara dai mezzi di comunicazione di massa e dai new media come dovrebbero comportarsi i genitori, e si attiene a questo ideale scavalcandoli. Così sviluppa precocemente una padronanza della realtà esterna e una certa supponenza, perché la condotta dei genitori non è all'altezza del modello.

Questa realtà storica produce inevitabilmente una soggettività straniata, un sentimento di esteriorità rispetto al mondo circostante per cui il mondo e gli altri diventano oggetti d'uso, e i giovani sono perennemente bombardati da messaggi pubblicitari che li invitano a diventare i valorosi predatori dell'ambiente che li circonda (Bensayag, Schmit, 2005).

La conseguenza è che un tempo secondo Riesman [1961] erano i genitori ad essere sicuri di essere nel giusto: ora sono insicuri, sulla difensiva, esitanti a imporre i loro valori ai giovani. Costretti in ogni occasione a difendere la propria autorità in base ad astratti criteri di giustizia e legittimità, finiscono per ricorrere all'arma della discussione, della trattativa, della manipolazione nascosta e della messinscena.

Lo stesso accade a scuola dove diminuisce la distanza tra docente e studente, l'insegnante diventa un *opinion leader* e negli studi l'accento cade sul realismo: come andare d'accordo con il prossimo, non come pensare con la propria testa [Lasch, 1979, 2019].

Del resto come sottolineano Bensayag e Schmit [2005], a scuola il professore o l'educatore non sembrano più rappresentare un simbolo sufficientemente forte per i giovani. La relazione con l'adulto è infatti percepita ormai come simmetrica, nel senso che non esiste più

una differenza in grado di favorire il costituirsi di una relazione educativa autorevole.

Il punto è che nel momento in cui la famiglia non riesce più ad esercitare una funzione educativa, ad essere un riferimento che funga anche da contenitore delle angosce del ragazzo, spesso anche a causa del deterioramento dei rapporti familiari, la sensazione di vuoto viene ad essere riempita da un bisogno di “autoaffermazione” che trova nella violenza un canale espressivo privilegiato.

In pratica, come sottolinea Lothar Böhnisch [2014]

le azioni aggressive (come impulsi socialmente indirizzati) si sviluppano in modo creativo quando il bambino sperimenta l'ambiente sociale a cui rivolge le sue azioni come “indistruttibile”, vale a dire quando i suoi impulsi aggressivi (“distruttivi” verso l'esterno) non diventano pericolosi per il bambino, non provocano reazioni immediate ma vengono accolti e restituiti da parte dell'ambiente. In questo modo il bambino può sperimentare la propria aggressività e le proprie possibilità e limiti, sviluppando così una certezza del Sé che non va continuamente ricostruita perché è maturata in una sperimentazione con limiti ben definiti. Le tendenze antisociali emergono invece quando il bambino sperimenta il suo ambiente come distruttibile, cioè quando la sua aggressività non viene contrastata, quando gli impulsi aggressivi diventano per il bambino privi di limitazioni, ripercuotendosi improvvisamente su di lui, partendo da un ambiente non più controllabile e rivolgendosi a un Sé non più dominabile [64-65].

Come sottolinea sempre Böhnisch [2014]

In una relazione bambino-famiglia ciò avverrà soprattutto quando il bambino perde il proprio ambiente finora percepito come indi-

struttibile: ad esempio nei casi in cui la famiglia si sfascia o se i genitori hanno una forte estraneità tra loro oppure nei casi in cui aumenta costantemente l'inconsistenza e la comprensibilità dei processi familiari, provocando così una situazione di sovraccarico emotivo quotidiano per il bambino [64].

Nei casi citati il bambino perde un ambiente familiare che «rendeva possibile al bambino la sperimentazione di attività aggressive correlate ad esperienze pulsionali» [M. Davis, D. Wallbridge 1983].

Come scrive un esperto di disagio adolescenziale come Grimoldi (2008), una delle conseguenze della modernità è il divorzio definitivo del proprio ideale dall'immagine interiorizzata dei propri genitori. Per essere padri in grado di incarnare l'ideale bisognerebbe essere figure solide, autorevoli, forse un po' autoritarie, insomma del tutto fuori moda.

Oggi invece complice un'educazione più affettuosa e permissiva e la moltiplicazione delle figure di riferimento, si moltiplicano anche le fragilità e i fenomeni clinici legati al narcisismo e all'ideale divenuto ingombrante ed esigente. In pratica in tempi di bambino-centrismo, l'ideale non riuscendo a trovare un modello preciso a portata di mano, perde la rotta, diventa avido e fa sentire lontani dall'essere degni di stima, apprezzamento, valore. Coloro che non sono stati capaci di costruire il proprio ideale a immagine e somiglianza di nessuno hanno dunque delle carenze di identificazione, e sentiranno la necessità di garantire a se stessi la propria identità mancante [Grimoldi, 2008, 101].

In questo senso vediamo come sempre più spesso il disagio emotivo precede lo sviluppo di quella personalità problematica che è l'anticamera della devianza di gruppo.

Un malessere che si manifesta attraverso una gamma più o meno sfumata di segnali “disturbanti”, tra cui stati d’ansia, cambiamenti repentini di umore, irrequietezza che possono trasformarsi in veri e propri sintomi quali disturbi psicosomatici, dell’alimentazione, del sonno ed altro, contribuendo a definire un quadro di estrema fragilità individuale [A. Millefiorini, 2015].

Da questo punto di vista l’aspetto che preoccupa maggiormente riguarda i dati relativi alle patologie psichiatriche negli adolescenti, che sembrano essere in forte aumento. Come scrive Luciano Moia su “Avvenire” vi è stata una crescita esponenziale degli accessi al pronto soccorso per disturbi legati al disagio mentale e ai ricoveri nei reparti di psichiatria e di neuropsichiatria infantile.

Prendendo come riferimento la Lombardia, tra le pochissime regioni dove vengono aggiornate le statistiche della neuropsichiatria, si viene a rilevare che tra il 2008 e il 2016 il numero di bambini ed adolescenti presi in carico è passato da 65mila a 114mila – quindi dal 4% al 7 % della popolazione – mentre il numero di ricoveri per problemi psichiatrici nella sola città di Milano è aumentato dal 2011 al 2015 del 21%, da 1170 a 1400. La metà della casistica riguarda casi indicati come “gravi”, tanto che i dati regionali indicano che nel solo anno 2016 l’inserimento in comunità terapeutiche ed educative nella fascia degli 11-17 anni è cresciuto del 10%, oltre 500 ragazzi [L. Moia, 2019].

11. Conclusioni

Secondo una recente inchiesta del quotidiano “la Repubblica”, *identità* sembra essere la parola chiave per leggere in modo analitico il fenomeno delle bande giovanili. Come sottolineano i ricercatori di “Transcrime”, - centro di ricerca sulla criminalità transnazionale del-

le università Cattolica di Milano, Alma Mater di Bologna e di Perugia, che insieme alla direzione centrale della polizia e al Dipartimento di giustizia minorile hanno dato vita alla prima mappatura delle gang in Italia - più che la deprivazione economica è il disagio sociale, la mancata inclusione nel contesto in cui si vive, l'assenza di modelli di riferimento in seno alla famiglia a spingere gli adolescenti verso la devianza di gruppo. Nei reati commessi da gruppi di adolescenti appartenenti a classi sociali diverse, spesso non organizzati e aggregati da contingenze occasionali, piuttosto che una vera e propria volontà criminogena si evidenzia uno stato di profondo malessere sociale e psicologico.

A ben vedere, nelle azioni violente delle "babygang" la rapina è quasi un effetto collaterale. Ciò che conta di più per i membri del gruppo non è tanto l'elemento utilitaristico del comportamento deviante, ma il gesto simbolico che viene prima e, soprattutto, l'attenzione che il gesto suscita presso la platea di riferimento: un pugno tirato in piena faccia, una coltellata, un calcio all'addome mentre l'altro è a terra servono a comunicare la propria identità e conquistarsi, dunque, la fama di "duro".

La violenza di gruppo nella fase adolescenziale rappresenta dunque una strategia per costruire e consolidare la propria reputazione tra i coetanei e, in generale, nel proprio ambito di vita. Ma questo forte bisogno di riconoscimento nasce da un profondo senso di impotenza e di inadeguatezza a cui la violenza di gruppo suscitando un sentimento condiviso di "potere" offre un'illusoria via di compensazione. Soprattutto nella relazione con l'altro da sé, si manifesta in modo evidente questa vulnerabilità soggettiva: la diversità, in quest'ottica non è vista come una componente accrescitiva, ma come un elemento di disturbo, un fattore perturbativo che mette in pericolo la debole ed insicura personalità del giovane il quale ricerca e identifica nel senso di lealtà e di appartenenza alla propria banda un soste-

tuto dell'autorevolezza adulta. Da questo punto di vista, ai giorni nostri, si avverte sempre più l'assenza di una guida adulta che riesca ad indirizzare e orientare il cammino di crescita e a favorire lo sviluppo nel ragazzo della consapevolezza di sé il cui presupposto di fondo è la consapevolezza del senso del *limite*.

Non a caso, minori ed adolescenti tendono a percepire la violazione delle norme meno grave rispetto al passato, per cui il comportamento criminale è vissuto alla stregua di una trasgressione ludica: una filosofia dello sballo costi quel che costi che va riempire il vuoto etico in cui fatalmente sono costretti a crescere.

Ciò che desta maggiore preoccupazione è soprattutto la violenza gratuita, sistematica, psicologicamente contagiosa attraverso cui la gang tenta di imporsi nel contesto sociale di riferimento. In questo desolante scenario, la violenza è la caratteristica del gruppo, ma anche l'unico strumento comunicativo valido riconosciuto dai partecipanti.

L'azione deviante, per di più supportata in un contesto gruppale, permette la sperimentazione e l'autoaffermazione di sé e delle proprie possibilità cui il soggetto trae un senso di sicurezza [Giacca, 2012].

In pratica, il riconoscimento proprio e altrui del "saper fare" nella devianza e del saper sfidare le norme permette al soggetto l'acquisizione di sicurezza: ciò risulta tanto più forte quanto più egli mette alla prova se stesso nell'attuazione di azioni aggressive e violente e di reati gravi.

In definitiva, per questi ragazzi avere la garanzia di un'appartenenza sicura è cruciale per la propria autorappresentazione.

Come sostiene Aldo Geranzani [2000], quando si hanno alle spalle forme comunicative e relazionali di carattere familiare non certo esaltanti, se non addirittura problematiche o gravemente segnate da superficialità e incomunicabilità, c'è il rischio che il gruppo diventi, per chi vive nell'assenza di queste relazioni e comunicazioni significative, l'orizzonte primo ed esaustivo della realtà personale, della re-

te comunicativa. Insomma, quando la famiglia non riesce a rappresentare per il giovane un riferimento ideale sufficientemente forte, la banda diventa una ‘seconda famiglia’ in alternativa a quella di origine: un luogo di costruzione dell’identità.

Come conferma la psicologa Giuliana Esposito, quando la famiglia non c’è i ragazzi cercano (e spesso trovano) dei surrogati. La *baby gang* in fondo non è che il modo di questi giovani “a metà” di avere la libertà dell’adulto e l’irresponsabilità del bambino. Il gruppo assicura inclusione, e quindi sostegno e protezione. Ogni decisione è devoluta alla personalità dominate, capace di produrre fortissimi effetti identificativi e fascinatori. Da questo punto di vista, esistono gang rigidamente impostate su schemi autoritaristici, altre più aperte e democratiche, ma tutte condividono un senso di esclusività, segretezza, affiliazione.

In questa maniera, però, si costituiscono delle “comunità sperate”, che alimentano nel soggetto quella crisi della sfera normativa in direzione di obiettivi “antisociali” spesso illeciti.

Da qui si configura una situazione sociale di emergenza e insicurezza a cui le agenzie formative e le istituzioni politiche e giuridiche della nostra società sono chiamate a dare urgentemente una risposta.

Riferimenti bibliografici

Allsop K. (1969), *Ribelli e vagabondi nell’America dell’ultima frontiera: lo hobo e la sua storia*, Editori Laterza, Bari.

Bandura A. (2000), *Autoefficacia. Teoria e applicazioni*, 1997, Erikson, Trento.

Baraldi C. (1994), *Suoni nel silenzio. Adolescenze difficili e intervento sociale*, Franco Angeli, Milano.

Basile L. (2014), *Le organizzazioni di strada tra stigma e resistenza. Criminalizzazione, vita di strada e gangsta-rap in una ‘click’ della Bolognina*, «ADIR L’Altro Diritto».

Becker H. (2017), *Outsiders: Studies in the Sociology Of Deviance*, New York: The Free Press of Glencoe, 1963, tr.it., *Outsiders. Studi di sociologia della devianza*, Meltemi, Milano.

Benasayag M., Schmit G. (2005), *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano.

Berti C. (1993), "La devianza adolescenziale", in Palmonari, A. (a cura di), *Psicologia dell'adolescenza*, Il Mulino, Bologna, pp. 346-356.

Barbagli M. (1995), *L'occasione e l'uomo ladro*, Il Mulino, Bologna.

Boudon R. (1981), *Effetti perversi dell'azione sociale*, Feltrinelli, Milano.

Bruckner P. (2001), *La tentazione dell'innocenza*, Ipermedium libri, Napoli, 2001.

Caramiello L. (2003), *La droga della modernità. Sociologia e storia di un fenomeno fra devianza e cultura*, Utet, Torino.

Caramiello L., Parente A. (2007), *La gioventù del silenzio. Droga e stili di vita fra gli studenti*, Tullio Pironti Editore, Napoli.

Caramiello L. (2010), "Sociologia formale e teoria della complessità. Frontiere epistemologiche del pensiero di Georg Simmel", in (a cura di) Cotesta V., Bon-tempi M., Nocenzi M., *Simmel e la cultura moderna. Volume I. La teoria sociologica di Georg Simmel*, Morlacchi Editore, Perugia.

Cohen A.K. (1963), *Ragazzi delinquenti*, Feltrinelli, Milano.

Cloward R.A., Ohlin L.E. (1968), *Teoria delle bande delinquenti in America*, Laterza, Bari.

Davis M., Wallbridge D. (Eds) (1983), *Boundary and Space: An Introduction to the work of D. W. Winnicott*, Penguin Books, London.

De Leo G. (1992), "La famiglia nel processo di costruzione della devianza", in (a cura di) Scabini E., Donati P., *Famiglie in difficoltà tra rischio e risorse*, Vita e Pensiero, Milano.

De Leo G., Patrizi P., *Trattare con adolescenti devianti. Progetti e metodi di intervento nella giustizia minorile*, Carocci, Roma, 1999.

De Leo G. (2000), *Lo scarto tra aspettative e opportunità. Intervenire sulla famiglia*, in «Famiglia Oggi», Anno XXIII - N. 6-7 giugno/luglio.

Densley J. (2012), *The organisation of London's street gangs*, «Global Crime», 13, pp. 42-64.

Densley, J., Deuchar, R., & Harding, S. (2020), *An Introduction to Gangs and Serious Youth Violence in the United Kingdom*, «Youth Justice», 20 (1-2), 3-10. <https://doi.org/10.1177/1473225420902848>

Di Gennaro G. (2004), *Devianza e microcriminalità minorile nel mezzogiorno: perché non è solo questione di disoccupazione*, «Studi di Sociologia», pp. 503-534.

Dogliani P. (2003), *Storia dei giovani*, Bruno Mondadori, Milano.

Durkheim È. (1962), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.

Emler N., Reicher S. (1995), *Adolescence and delinquency. The collective management of reputation*, Blackwell, Cambridge (Mass.).

Emler N., Reicher S. (2000), *Adolescenti e devianza*, Il Mulino, Bologna.

Erikson E.H. (1981), *L'adulto. Una prospettiva interculturale*, Armando Editore, Roma.

Floccia F. (1987), “Pittura di costume con figura di ciarlatano ovvero dall’ “ironia” della storia alla “perfida” parodia della retorica”, in AA. VV., *La Piazza Universale. Giochi, spettacoli, macchine di fiere e luna park*, Mondadori, Milano.

Freud S. (1923), *Das Ich und das Es*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, tr.it. *L’Io e l’Es* di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.

Furedi F. (2005), *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, 2005.

Gallino L. (1993), *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino.

Gambetta D., *Codes of the Underworld*, Princeton University Press, New York, 2009.

Gauchet M. (2018), La fin de la domination masculine, «Le Débat», n. 200, maggio agosto 2018, pp.75-98, tr.it. *La fine della dominazione maschile*, «Micro-mega, Contro il politicamente corretto», pp. 105-140, n.6/2018.

Gelder K. (2007), *Subcultures. Cultural histories and social practice*, Routledge, New York.

Geranzani A. (2000), *Un fenomeno difficile da interpretare. Varcare la porta della loro stanza*, «Famiglia Oggi», Anno XXIII - N. 6-7 giugno/luglio 2000.

Gerbner G. (1972), *Violence in television drama; trends and symbolic functions*, U.S. Government Printing Office.

Girard R (1980), *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.

Glaser D. (1971), *Social deviance*, (Markham series in process and change in American society), Markham, Chicago.

Grimoldi M. (2008), *Adolescenze estreme. I perché dei ragazzi che uccidono*, Feltrinelli, Milano, 2008.

Hirschi T. (1969), *Causes of delinquency*, Berkeley, University of California Press.

Introini F., Pasqualini C. (2017), "I Millennials. Generazione social?", in Istituto Giuseppe Toniolo (a cura di) *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani*, Il Mulino, Bologna, pp. 121-156.

Kersten J. (2010), *Vergogna e violenza giovanile*, «Psicologia contemporanea», n. 219, pp. 48-53.

Lasch C. (1981), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'era di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano, Bompiani.

Lasch C. (2019), *Rifugio in un mondo senza cuore. La famiglia in stato d'assedio*, Neri Pozza, Venezia.

La Valle D. (2001), *La ragione dei sentimenti. Una teoria dello scambio sociale*, Carocci, Roma.

Loeber R., Hay D. (1997), *Key Issues in the Development of Aggression and Violence from Childhood to Early Adulthood*, «Annual Review of Psychology» 48(1), pp. 371-410

Lowen A. (1985), *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Feltrinelli, Milano.

Lupidi V., Lusa V., Serafin G. (a cura di) (2014), *Gioventù fragile. I nuovi contorni della devianza e della criminalità minorile*, FrancoAngeli, Milano.

McLean R., Deuchar R., Harding S., Densley J. (2019), *Putting the 'street' in gang: place and space in the organization of Scotland's drug selling gangs*, «The British Journal of Criminology», 59, 396-415.

Mead G.H. (1934), *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago.

Menesini E. (2000), *I comportamenti antisociali*, «Famiglia Oggi», Anno XXIII - N. 6-7 giugno/luglio.

Merton R.K (2000), *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna.

Millefiorini A. (2015), *L'individuo fragile. Genesi e compimento del processo di individualizzazione in Occidente*, Apogeo Education - Maggioli Editore, Santarcangelo di Romagna.

Ministero dell'Interno (2018), *La devianza minorile*.

Moia L. (2019), *L'allarme. Ragazzi e digitale, cervelli in tilt*, «Avvenire», 10 maggio, 2019.

Muncie J. (2014), *Youth and Crime*, 4th Edition, Sage, London.

Olweus D. (1996), *Bullismo a scuola. Ragazzi oppressi, ragazzi che opprimono*, Giunti, Firenze.

Palmonari A. (1993), *Psicologia dell'adolescenza*, Il Mulino, Bologna.

Palmonari A. (2000), "Presentazione", in Emler, N., Reicher, S., *Adolescenti e Devianza*, Il Mulino, Bologna, pp. VII – XXI.

Park R.E., Burgess E.V. (1925), *The City*, University of Chicago Press, Chicago.

Popitz, H., *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica*, Il Mulino, Bologna, 1990.

Riesman, D. (1961), *The Lonely Crowd*, trad.it. (1999), *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna.

Risè C. (2003), *Il Padre l'assente inaccettabile*, Edizioni San Paolo, Milano.

Scabini E., Marta E., Rosnati R., "Rischio familiare e rischio sociale: una ricerca sulle famiglie con tardo-adolescenti", in D'Alessio M., Pio E. Ricci Bitti, Villone Betocchi G. (a cura di) (1995), *Gli indicatori psicologici e sociali del rischio. Modelli teorici e ricerca empirica*, Gnocchi Editore, Napoli.

Serafin G. (2014), "Perché delinquono? I modelli teorici di spiegazione del crimine e della devianza minorile", in (a cura di) Lupidi V., Lusa V., Serafin G., *Gioventù Fragile. I nuovi contorni della devianza e della criminalità minorile*, FrancoAngeli, Milano.

Shaw C. R., McKay, H. D. (1942), *Juvenile delinquency and urban areas*, University of Chicago Press, Chicago.

Slaby R.G., Quarforth G.R., Mcconnachie G.A. (1976), *Television, violence and its sponsor*, «Journal of communication» 26(1) pp. 88-96.

Stahl G. (1999), *Still “Winning Space?”: Updating Subcultural Theory*, «In[visible culture an electronic journal for visual studies».

Storrod M., Densley J. (2017), *‘Going viral’ and ‘Going country’: the expressive and instrumental activities of street gangs on social media*, «*Journal of Youth Studies*», 20, 677-696.

Strauss C.L. (1972), *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano.

Sutherland E.H. (1940), *White collar criminality*, in «*American Sociological Review*», V, 1-12.

Sutherland E.H. (1947), *Principles of criminology*, Lippincott, Philadelphia (Pa.).

Sykes M., Matza D. (1957), *Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency*, «*American Sociological Review*», 22, n° 6, pp. 664-670.

Thibault I. (2017), *Sesso e genere. Uomini e donne nella società liquida*, Diana Edizioni, Milano.

Van Hellemont, Elke & Densley, James. (2019), *Gang glocalization: How the global mediascape creates and shapes local gang realities*, «*Crime Media Culture*», 15. 169-189. 10.1177/1741659018760107.

Volpe A. (2012), *La grammatica della devianza, situazioni, opportunità e scelte razionali*, Franco Angeli Editore, Milano.

Zoja L. 2001, *Il gesto di Ettore: Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri.

Siti consultati

<https://www.osservatorionazionaleadolescenza.it/category/i-nostri-dati/> visitato il 12.01.2017

<https://www.controcampus.it/2013/09/fenomeno-baby-gang-cosa-le-baby-gang-cause-cura-prevenzione-bullismo-la-psicologa/> visitato il 15.07.2020

https://www.agi.it/blog-italia/salute/baby_gang_numeri_italia_vigevano-1583146/news/2017-03-14/ visitato il 12.05.2021

http://www.stpauls.it/fa_oggi00/0006f_o/0006fo18.htm visitato il 18.07.2021

<https://www.linkiesta.it/2019/07/baby-gang-criminalita-pestaggi-violenza/> visitato il 12.01.2017

<https://ofcs.report/internazionale/difesa-e-sicurezza-nazionale/baby-gang-in-italia-fenomeno-in-espansione/> visitato il 18.07.2021

<https://www.uppa.it/psicologia/baby-gang-bullismo-violenza-giovanile-nomi-diversi-stessa-fragilita/> visitato il 14.06.2022

<http://www.vita.it/it/article/2019/03/06/paura-delle-baby-gang-diamo-agli-adolescenti-unalternativa-per-costrui/150881/> visitato il 14.06.2022

https://www.giustizia.it/resources/cms/documents/Analisi_Servizi_minorili_15.06.2019.pdf visitato il 14.06.2022

Lo sviluppo delle pratiche di solidarietà utilizzate dalle comunità islamiche, tra un'economia aumône e il paradigma della finanza etica per i musulmani

di Gabriella de Chiara

Abstract

La presenza delle comunità islamiche nel contesto occidentale fa emergere diverse riflessioni legate all'integrazione sociale, economica e giuridica dei fedeli musulmani. Già diversi studi hanno riguardato problematiche relative a questioni di identità religiosa, basti pensare alle vicende che riguardano gli edifici di culto; alle prescrizioni alimentari nelle mense o all'uso del velo islamico.

La mancanza di integrazione di strumenti socioculturali e giuridici che abbracciano le pratiche della comunità islamica, sia sotto il profilo religioso (*ibadat*) sia nelle relazioni umane e giuridiche (*muamalat*), porta ad un proliferarsi di enti associativi, rifugio dei musulmani per divulgare e seguire i principi della *Sharia*. Al fine di adempiere alle prescrizioni del Corano e seguire la Legge *sharaitica* anche nei contesti occidentali, i fedeli musulmani cercano una possibile via normativa che possa garantire loro il rispetto delle pratiche religiose e di vita quotidiana. Lo scopo dell'analisi è volto a delineare il contesto socio giuridico delle comunità musulmane e identificare le pratiche alternative e spesso informali, che le stesse si ritrovano a sviluppare per garantire il rispetto delle regole *halal* e il divieto di quelle *haram*. Si cercherà, quindi, di individuare dei lineamenti socioeconomici utili per una classificazione di tali strumenti, al fine di ragionare su un possibile adeguamento con l'ordinamento interno sia in Italia che in Spagna, piuttosto che far crescere sempre di più un'economia informale della quale non si ha traccia e che a volte finisce per finanziare attività illecite.

The presence of Islamic communities in the Western context brings out various reflections related to the social, economic and juridical integration of the Muslim. Several studies have already been dealt about questions of religious identity (as well as buildings of worship, *halal* certification of food, Islamic veil...)

The absence of socio-cultural tools that embrace the practices of the Islamic community both the religious profile (*ibadat*) and human and legal relations (*muama-*

lat), leads to a proliferation of no profit association, to disseminate and follow the principle of Muslim religion and *Sharia* law. Therefore, the Muslim searching for a possible way to comply, as much as possible, to conventional legislation, that can guarantee them respect for religious practices. The purpose of the analysis is aimed at delineating the socio-juridical context of Muslim communities and defining the alternative or informal practices that they develop inside the western Muslim community to ensure *halal* rules and the prohibition of *haram* ones. Therefore, we will try to identify the tools of socio-economic features useful for a classification of these, to achieve a possible compliance with the national order, in Italy and in Spain, rather than to develop an informal economy, which there is no trace, and which sometimes ends up in illegal activity.

Parole Chiave: comunità islamiche, diritto musulmano, confessioni religiose, associazioni no-profit, economia informale.

Keywords: Muslim communities, Islamic law, religious confession, no profit organization, informal economy.

1. La struttura della comunità islamica in Italia e in Spagna e la disciplina di riferimento

1.1. Il caso italiano

Il disarmonico incontro tra religione islamica e ordinamento italiano ha da sempre posto non pochi punti di domanda sulle questioni relative all'osservanza dei comportamenti tradizionali della fede islamica.

La mancata intesa tra Stato e confessione islamica ha spinto le comunità musulmane presenti in Italia ad organizzarsi secondo la forma civile più vicina al profilo di comunità tipica della società islamica. Si tratta delle associazioni no profit, enti del terzo settore che sono stati da sempre punto di riferimento per i musulmani di Italia, sia per il semplice *iter* normativo, sia per lo scopo condiviso della solidarietà.

Fino ad oggi sono state diverse le forme giuridiche adottate dalle comunità musulmane, come ad esempio le ODV (Organizzazioni di Volontariato) piuttosto che ONLUS (Organizzazione non lucrativa di

utilità sociale), ma la più utilizzata è l'APS (Associazione di promozione sociale), regolata dalla Legge 383/2000, *Disciplina delle associazioni di promozione sociale*.

La questione si presta a difficile interpretazione nel caso dell'associazione islamica che si organizza al suo interno svolgendo sia attività di utilità generale che attività con fini culturali, essendo questo un modo per assicurare ai fedeli un luogo ove svolgere le pratiche di fede. Il punto è che l'esercizio del culto non corrisponde alle finalità previste dal regime delle associazioni di promozione sociale. Eppure, negli statuti delle associazioni analizzate, lo scopo determinante risulta essere di «ricerca etica e spirituale».

La giurisprudenza italiana spesso si è pronunciata su questioni riguardanti questo tipo di combinazione tra associazioni aventi finalità di culto e associazioni di promozione sociale. In particolare, si è discusso sull'inconciliabilità con la pratica di culto svolta all'interno delle APS e lo scopo della promozione sociale spesso inserito nello statuto delle stesse¹.

¹ È ben chiaro come, riconoscendo questa discordanza, l'associazione non può richiedere il riconoscimento negli appositi registri, cosa che garantirebbe i benefici stabiliti dalla normativa stessa (legge n. 383/2000 Disciplina delle associazioni di promozione sociale). In questo modo, rischierebbe successivamente la cancellazione dal registro delle Associazioni di promozione sociale così come avvenuto nella Provincia di Vercelli. Contro la stessa si è pronunciato il T.A.R. di Torino (sez. I, 1° dicembre 2011, n. 1266) in merito allo status giuridico dell'associazione di promozione sociale *Assalam*¹.

Il Consiglio di Stato ha sostenuto che le attività di religione e di culto sono ontologicamente distinte da quelle di “*ricerca etica e spirituale*” previste nell'art.1 della legge 383/2000, e sono, quindi, incompatibili con le finalità di promozione sociale.

Per molti anni le comunità islamiche hanno fatto riferimento anche alla forma associativa della ONLUS, oggi abrogata dal nuovo Codice del Terzo settore, con la quale si aveva accesso ad un regime fiscale più favorevole.

La disciplina dell'organizzazione non lucrativa di utilità sociale era prevista dal Decreto legislativo 4 dicembre 1997 n. 460. L'art. 1, oltre a dare una definizione dell'associazione costituita come ONLUS, stabilisce anche gli scopi che lo statuto deve contenere, affinché la stessa possa essere considerata tale. Tra questi quello di beneficenza, con particolare riferimento all'aspetto della solidarietà sociale, elemento che la contraddistingue dalle altre associazioni².

La *ratio*, che avrebbe spinto le comunità musulmane a preferire per tanti anni questa forma di associazione rispetto alle altre, consisteva nella possibilità di godere di agevolazioni fiscali, ma anche nel-

² Decreto Legislativo 4.12.1997 n.460, Sezione II, Disposizioni riguardanti le organizzazioni non lucrative di utilità sociale (ONLUS). Art. 10, "Sono organizzazioni non lucrative di utilità sociale (ONLUS) le associazioni, i comitati, le fondazioni, le società cooperative e gli altri enti di carattere privato, con o senza personalità giuridica, i cui statuti o atti costitutivi, redatti nella forma dell'atto pubblico o della scrittura privata autenticata o registrata, prevedono espressamente..., lett. b) l'esclusivo perseguimento di finalità di solidarietà sociale". Art. 11, "Si intende che vengono perseguite finalità di solidarietà sociale quando le cessioni di beni e le prestazioni di servizi relative alle attività statutarie nei settori dell'assistenza sanitaria, dell'istruzione, della formazione, dello sport dilettantistico, della promozione della cultura e dell'arte e della tutela dei diritti civili non sono rese nei confronti di soci, associati o partecipanti, nonché degli altri soggetti indicati alla lettera a) del comma 6, ma dirette ad arrecare benefici a: a) persone svantaggiate in ragione di condizioni fisiche, psichiche, economiche, sociali o familiari; b) componenti collettività estere, limitatamente agli aiuti umanitari".

la possibilità di usufruire di forme di finanziamento pubblico. Il legislatore meglio chiarisce questi due punti a favore nella Proposta di legge sulla libertà religiosa del 28 aprile 2008, n. 448 “Norme sulla libertà religiosa”. Difatti, nell’art. 28 vengono equiparate sotto il profilo tributario le confessioni religiose alle organizzazioni non lucrative di utilità sociale, mentre l’art. 29 parifica le stesse in materia di finanziamento pubblico, stabilendo che «le confessioni religiose iscritte nel registro delle confessioni religiose e le fondazioni e le associazioni con finalità di religione o di culto sono equiparate alle organizzazioni non lucrative di utilità sociale di cui al decreto legislativo 4 dicembre 1997, n. 460, ai fini della destinazione del cinque per mille dell’imposta sul reddito delle persone fisiche».

Da ciò deriva l’incongrua questione che caratterizza le comunità musulmane circa la forma giuridica da utilizzare più vicina agli scopi solidaristici che esse intendono seguire e tale incognita ha portato a sviluppare un tema altrettanto controverso, come la possibilità di un allineamento tra la figura del *waqf* nel diritto musulmano e quella della fondazione nell’ordinamento giuridico italiano.

Negli ultimi anni, sia l’UCOII, (Unione delle Comunità islamiche d’Italia), che il CO.RE.IS (Comunità religiosa islamica italiana) sono stati d’accordo nel riconoscere nella figura giuridica della fondazione, almeno informalmente, alcuni elementi che caratterizzano un bene *waqf* nel contesto non islamico³.

³ Cenni sulla storia del *waqf*: «Secondo quanto riferito, Umar, che aveva ottenuto un pezzo di terreno di elevato valore in Khyber, si avvicinò al Profeta Muhammad chiedendogli consiglio su come utilizzare la terra nel miglior modo caritatevole. Il Profeta Muhammad gli suggerì: "Se lo desideri, conserva il *corpus*, ma investi i suoi benefici (nella carità)" (Muslim, 15/4224). A seguito del famoso *Waqf* di Umar, un certo numero di fedeli donarono le loro proprietà in *Waqf*. Il *Waqf* diven-

In Italia esiste un ente denominato *Al-waqf- al-Islami*, ossia l'ente nazionale di gestione di beni islamici in Italia, fondato ad Ancona nel 1989 e presieduto dal dottor Mohamed Maher Kabakebbji.

L'associazione è stata fondata dai primi migranti musulmani degli anni '60. Questa ha lo scopo di catalogare le proprietà immobiliari che i musulmani acquistano, come i luoghi di culto delle associazioni musulmane aperte al pubblico. L'associazione è autorizzata a mettere a proprio nome anche i beni immobili che i musulmani acquistano da forme di solidarietà tra fedeli destinati ad attività di assistenza spirituale e sociale [E. Camassa, 2015, 143 – 144]⁴.

La fondazione è un ente di natura prettamente patrimoniale rispetto alla figura dell'associazione. Viene definita come un complesso di beni destinati al perseguimento di uno scopo. Quest'ultimo prevale sull'elemento patrimoniale, che risulta essere solo il mezzo necessario al perseguimento del suddetto scopo, sebbene ritenuto al pari dell'elemento personale.

Lo scopo rappresenta il vincolo di fondazione, che imprime sul patrimonio, e non può consistere esclusivamente nel godimento di quest'ultimo o dei suoi frutti, ma deve comprendere un fine, al quale il godimento dei beni sia destinato.

tò una pratica così importante per i fedeli del Profeta, che secondo un rapporto attribuito a Jabir “ogni fedele che ebbe la possibilità, costituì un *waqf*” (al-Khassāf, 1904).» M. Abdullah Nadwi, 2015 (la traduzione è mia).

⁴ Tra le proprietà dell'ente *Al-waqf al Islami* si ricordano: Centro Islamico di Milano e Lombardia; Centro Islamico di Bergamo; Centro Islamico di Brescia; Centro Islamico di Lodi; Centro Islamico di Genova; Centro Islamico di Torino; Centro Islamico di Vercelli; Centro Islamico di Montegranaro; Centro Islamico di Fano; Centro Islamico di Imola; Centro Islamico di Arcole.

Il patrimonio deve supportare le finalità della fondazione e comprende i contributi di soggetti appartenenti all'associazione sia erogazioni o conferimento di diritti obbligatori o di beni mobili o immobili.

Nel *waqf* il fondatore si spoglia dei suoi beni, facendo diventare il bene *waqf* come bene perpetuo appartenente a Dio quindi a tutta la comunità, la quale partecipa al fondo patrimoniale. Lo scopo è comune e non lucrativo. Non esiste quindi un soggetto fondatore e il solo elemento patrimoniale, tipico invece della fondazione nel nostro ordinamento giuridico. Nel *waqf* prevale l'elemento personale, caratteristica delle associazioni *no profit* nel nostro ordinamento giuridico; pertanto, ciò che ne deriva è un ente a struttura aperta che vede la partecipazione dei membri anche dopo la sua costituzione, i quali partecipano al fondo con propri contributi, donandoli a scopo mutualistico.

Questo tipo di configurazione richiama una forma giuridica recentemente sviluppata nel nostro ordinamento. Si tratta delle fondazioni di partecipazione, figura giuridica atipica riconosciuta dall'ordinamento giuridico che trova il suo fondamento normativo all'art. 12 del Codice civile, oggi abrogato e riportato all'articolo 1 del D.P.R. 361/2000 che, come disciplinava l'*ex* art. 12, prevede la possibilità di riconoscere la personalità giuridica non solo ad associazioni e fondazioni, ma anche ad altre istituzioni di carattere privato, confermando quindi la possibilità di potere costituire, accanto alle figure tipiche della associazione e della fondazione, anche istituti atipici, quale appunto la Fondazione di partecipazione. L'aspetto caratterizzante nella fondazione di partecipazione risulta essere la presenza dell'elemento

personale, tipico delle associazioni, oltre che dell'elemento patrimoniale tipico delle fondazioni⁵.

Il fondo patrimoniale nella fondazione di partecipazione è costituito da beni mobili ed immobili; contributi dell'Unione europea, dello Stato o di enti territoriali; parte di rendite non utilizzata. Il fondo di gestione, invece, è costituito dalle rendite e dai proventi derivanti dalle attività della Fondazione; donazioni o disposizioni testamentarie; altri contributi attribuiti dallo Stato, enti territoriali o da enti pubblici; contributi volontari dei fondatori; ricavi delle attività istituzionali, accessorie, strumentali e connesse.

Sembrerebbe quindi che la figura giuridica della fondazione di partecipazione si avvicini molto di più a quella del *waqf* islamico.

Recentemente, la riforma del terzo settore, con il D.lgs. 3 Luglio 2017, n. 117, ha cercato di riordinare la frammentata normativa delle associazioni *no profit*, comprendendo in un unico Codice, la disciplina delle ODV (Organizzazioni di volontariato); APS (Associazioni di promozione sociale); imprese sociali; cooperative sociali; enti filantropici; reti associative; società di mutuo soccorso; associazioni riconosciute e non; fondazioni; enti di carattere privato senza scopo di lucro diversi dalle società⁶.

⁵ «Figura giuridica atipica riconosciuta dall'art.12 del c.c., il cui atto costitutivo si classifica come un contratto a struttura aperta (art. 1332 c.c.) e che realizza una forma di cooperazione senza fini speculativi (art. 45 Cost.). Tale modello si configura quindi come un 'istituzione di diritto privato che ha quale fine la gestione di iniziative nel campo culturale e non profit in genere, al quale si può aderire apportando denaro, beni materiali o immateriali, servizi o professionalità» [E. Bellezza, F. Florian, 1998].

⁶ Camera dei deputati, Servizio Studi, XVIII Legislatura, 20 ottobre 2020, Riforma del Terzo settore, *La legge delega 106/2016 per la riforma del Terzo settore*,

Il beneficio per le comunità islamiche che scelgono di costituire il loro luogo di “incontri” con la forma giuridica dell’associazione no-profit, oggi ETS, è l’introduzione per la prima volta di un articolo che disciplina la raccolta fondi (prima prevista solo per le ONLUS), di cui all’art. 7 del CTS (Codice del Terzo settore) e la possibilità di finanziare gli enti del terzo settore attraverso il cinque per mille al sostegno delle associazioni di volontariato che fanno parte degli enti del terzo settore.

1.2. Il caso spagnolo

È chiaro come, per il diritto spagnolo, la questione della confessione musulmana implichi una connotazione diversa. L'Islam è una religione riconosciuta e regolamentata, che la rende diversa dal caso italiano.

Primo fra tutti i motivi è sicuramente il fatto di avere un riconoscimento da parte dello Stato attraverso un Accordo di cooperazione, con il quale lo Stato dimostra la sua volontà di cooperare nella promozione e mantenimento della confessione islamica sul territorio spagnolo.

In questo caso non vi è bisogno, come in Italia, di giustificare un’attività di culto tra le più svariate forme di utilità sociale, ma l’Accordo permette alla confessione islamica una serie di benefici e di riconoscimenti delle stesse pratiche religiose nella società spagnola.

Per godere dei vantaggi dell’Accordo di cooperazione, l’ente dovrà essere iscritto nel Registro degli enti religiosi ed essere membro della CIE. L’iter relativo a quest’ultimo passaggio ha avuto negli ultimi decenni una fase di stallo, tanto che nel al fine di dare attuazio-

dell'impresa sociale e per la disciplina del servizio civile universale,
www.temi.camera.it.

ne ai diritti di libertà e uguaglianza religiosa delle comunità musulmane stabilite in Spagna, nonché al principio della cooperazione di Stato con le confessioni religiose previsto dall'articolo 16.3 della Costituzione, il Governo spagnolo ha rielaborato l'articolo 1 dell'accordo il quale disponeva che «l'incorporazione delle Comunità Islamiche e delle Federazioni di Spagna alla Commissione islamica di Spagna, agli effetti dell'iscrizione nel Registro degli Enti Religiosi, deve essere accreditata mediante certificazione rilasciata dai rappresentanti legali competenti, con la conformità di tale Commissione. [...]».

Con il *Real Decreto* 1384/2011 del 14 ottobre, si dispone che le Comunità o Federazioni islamiche che si trovano iscritte nel Registro degli Enti Religiosi, potranno chiedere l'incorporazione alla CIE (Commissione islamica di Spagna) mediante richiesta con la quale si manifesta l'accettazione dell'Accordo di cooperazione tra Stato e Comunità islamica di Spagna; il Registro degli enti religiosi, notificherà alla CIE la richiesta così che essa potrà manifestare la sua approvazione o formulare opposizione motivata entro dieci giorni dal ricevimento. Il Registro a sua volta, emetterà una risoluzione entro 30 giorni dalla presentazione della richiesta, se si compiono i requisiti richiesti e la CIE avrà manifestato la sua conformità, o se sarà trascorso il tempo senza manifestare alcuna volontà, si procederà a registrare l'integrazione della Comunità o Federazione islamica che ha richiesto l'ingresso nella CIE. Se la richiesta non avrà compiuto i requisiti richiesti, o la CIE emette una risoluzione di negazione dell'iscrizione, contro questa si potrà disporre il ricorso in appello alla Commissione consultiva di Libertà religiosa.

Il tutto al fine di rispettare e attuare sia la legge che l'accordo, nonché le norme che si sviluppano alla luce della Costituzione e, in particolare, degli articoli 16 e 9.2 che garantiscono la promozione della libertà religiosa da parte dello Stato.

Importante considerazione va fatta sulla questione del finanziamento delle associazioni religiose. L'articolo V dell'Accordo tra la Santa Sede e lo Stato spagnolo sulle questioni economiche del 1979, stabilisce che le associazioni e gli enti religiosi non inclusi nell'articolo IV (la Santa Sede, alla Conferenza episcopale, alle circoscrizioni territoriali della Chiesa, alle congregazioni, a ordini e istituti di vita consacrata e alle loro province e case) che si dedicano ad attività religiose, caritative-didattiche, mediche o ospedaliere o di assistenza sociale avranno diritto alle agevolazioni fiscali, che il sistema legale-tributario dello Stato spagnolo prevede per le organizzazioni senza scopo di lucro, quanto concesso agli enti privati di beneficenza [M^a del Carmen Morón Pérez, 2009, 27- 60]. Si tratta della Ley 49/2002 del 23 dicembre de *Régimen fiscal de las entidades sin fines lucrativo y de los incentivos al mecenazgo*⁷ che indica il Regime fiscale della Chiesa cattolica e di altre chiese, confessioni e comunità religiose che hanno firmato accordi di cooperazione con lo Stato spagnolo, nonché associazioni ed enti religiosi compresi nell'articolo V

⁷ Titolo II *Regime fiscale speciale degli enti senza scopo di lucro*, Capitolo II, disciplina la normativa applicabile, agli enti senza scopo di lucro, dell' Imposta sulle società, stabilendo che sono esenti: a) Donativi e donazioni ricevute per collaborare agli scopi dell'ente, inclusi contributi o donazioni a titolo di dotazione patrimoniale, all'atto della sua costituzione o in un momento successivo, e gli aiuti finanziari ricevuti in virtù degli accordi di collaborazione commerciale disciplinati dall'articolo 25 della presente Legge e in virtù dei contratti di sponsorizzazione pubblicitaria di cui alla Legge 34/1988, dell'11 novembre, Pubblicità generale. b) I compensi corrisposti da associati, collaboratori o benefattori, purché non corrispondenti al diritto a ricevere un beneficio derivante da un esercizio economico non esente. c) Sovvenzioni, ad eccezione di quelle destinate a finanziare la realizzazione di esercizi economici non esenti.

dell'Accordo sugli affari economici firmato tra lo Stato spagnolo e la Santa Sede⁸.

Inoltre, all'art. 11 dell'Accordo tra Stato e Confessione islamica, viene stabilito che la Commissione islamica di Spagna e le comunità che ne fanno parte, possono ricevere liberamente dai membri prestazioni; organizzare raccolte di fondi pubbliche; nonché ricevere offerte e donazioni. L'articolo 11 dell'accordo continua, affermando l'esenzione fiscale per alcune operazioni relative alla «consegna gratuita di pubblicazioni interne, istruzioni e bollettini di natura religiosa islamica» e per «l'attività dell'insegnamento religioso islamico nei centri della Commissione Islamica di Spagna».

Il terzo punto, di tale articolo, prevede che la CIE, nonché i suoi membri, siano esenti da: Imposta sui beni immobili e relativi beni destinati al culto, agli uffici delle comunità membri della CIE e ai centri per la formazione dell'Imam; Imposta sulle società; Imposta sui trasferimenti di proprietà e sugli atti giuridici documentati, a condizione che i rispettivi beni o diritti acquisiti siano destinati ad attività religiose o di assistenza, nei termini stabiliti nel Testo Unico della Legge sulla Tassazione .

L'articolo 11, sempre in campo fiscale, al punto 4, prevede che la CIE e le comunità membri «abbiano diritto alle agevolazioni fiscali

⁸ Disposición adicional novena, *Régimen tributario de la Iglesia Católica y de otras iglesias, confesiones y comunidades religiosas*, art.3: “Gli enti della Chiesa Cattolica contemplati negli articoli IV e V dell'Accordo sui Beni Economici tra lo Stato spagnolo e la Santa Sede, e quelli esistenti anche negli accordi di cooperazione dello Stato spagnolo con altre Chiese, confessioni e comunità religiose, saranno considerati soggetti beneficiari di patrocinio agli effetti previsti agli articoli da 16 a 25, compresi, nella presente Legge”.

previste dall'ordinamento giuridico-fiscale dello Stato spagnolo in ogni momento per gli enti senza scopo di lucro e, in ogni caso, per quelle concesse alle organizzazioni di beneficenza private». La legislazione fiscale regolerà il trattamento fiscale applicabile alle donazioni effettuate nelle comunità musulmane, membri della CIE.

Infine, per quanto riguarda il finanziamento diretto da parte delle persone fisiche, che in Italia abbiamo visto possibile con il cinque per mille per le associazioni del terzo settore, in Spagna la questione è differente. La disciplina dell'otto per mille, ideata per gli enti a confessione religiosa, e che in Italia è applicabile a tutte le confessioni riconosciute con Intesa da parte dello Stato, in Spagna è applicabile solamente alla Chiesa cattolica, nessun'altra confessione gode di questo vantaggio⁹.

Questa disparità sembra violare il principio di uguaglianza e libertà religiosa, restringendo il campo di applicazione dei benefici fiscali di finanziamento indiretto solo alla Chiesa cattolica tra le confessioni religiose che godono di un accordo di cooperazione con lo Stato. Le altre associazioni o fondazioni possono solamente cercare di ottenere fondi per i loro progetti attraverso bandi stanziati dai Comuni o dalle Province, come nel caso della Fondazione *Pluralismo y Convivencia* che ha ricevuto dal 2005 una dotazione per i suoi progetti il cui scopo è quello di «Contribuire alla realizzazione di programmi e progetti di natura culturale, educativa e di integrazione sociale con le confes-

⁹ La diciottesima disposizione aggiuntiva della Ley 42/2006, del 28 dicembre, sul Bilancio generale dello Stato per l'anno 2007, in evoluzione di quanto previsto dall'articolo II dell'Accordo con la Santa Sede, ha stabilito con carattere indeterminato e con effetto dal 1° gennaio, 2007, che lo Stato destinerà lo 0,7% dell'intero importo dell'imposta sul reddito delle persone fisiche corrispondente ai contribuenti che esprimono la propria volontà al riguardo al sostegno della Chiesa cattolica.

ni non cattoliche che abbiano stipulato un Accordo di cooperazione con lo Stato spagnolo o godono del *notorio arraigo*».

2. Le pratiche di solidarietà utilizzate dalle comunità musulmane nel contesto occidentale

È sin dai tempi di Maometto che la comunità musulmana organizza e sviluppa la sua vita attraverso il sistema delle donazioni sia volontarie che obbligatorie. In particolare, il sistema utilizzato prevedeva tecniche di cooperazione e di solidarietà dirette ad una giusta redistribuzione della ricchezza nella comunità, conformemente all'obbligo gravante sul musulmano di aiutare chi si trova in difficoltà. La comunità islamica è caratterizzata da quel vincolo universale di fede, che ha permesso il passaggio dal sistema tribale alla *umma*.

L'uomo, nei confronti della terra e di tutte le cose, che sono di proprietà di Dio, è solo un usufruttuario e, per tale motivo, ha l'obbligo di mantenere un comportamento corretto sull'utilizzo di tali beni. Allo stesso tempo deve essere capace di portare, sul piano sociale, una giusta equità tra tutti i fedeli.

Concetto fondamentale è la distribuzione di ricchezza, che si ottiene dal proprio lavoro. Il lavoro rappresenta la via lecita per guadagnare dei diritti di proprietà sui beni, anche se tutto, incluse la proprietà e la ricchezza appartengono a Dio e l'uomo è depositario e usufruttuario dovendo usare dei beni secondo la destinazione per la quale Dio li ha creati e li ha affidati all'umanità [G.M. Piccinelli, 1996, 64- 65].

Il Corano considera il lavoro come un elemento imprescindibile per la pratica corretta della fede. La ricchezza, che si ottiene dal lavoro, rappresenta la linfa vitale della società e deve essere sempre utilizzata per creare ulteriore lavoro e ricchezza all'interno della società stessa.

Tutto deve essere condiviso secondo il principio della redistribuzione della ricchezza, per cui ogni forma di ingiustificato arricchimento diviene proibita (*haram*).

Tra le proibizioni stabilite dal Corano troviamo il *riba*, il tasso di interesse, «... ma Dio ha permesso la compravendita (*tigara*) e proibito l'usura (*riba*)...» [Corano, II: 275]

Il versetto coranico, considerato uno dei sette peccati più gravi per il musulmano, vieta di ricavare l'interesse, *riba*, da qualsiasi tipo di operazione economica e finanziaria, al fine di mantenere la forma di equità e giustizia economico- sociale nella comunità, prevenendo qualsiasi forma di sfruttamento¹⁰.

Dalle pratiche commerciali e tributarie utilizzate dalla società islamica, sin dalla sua nascita, sono sorti nel contesto moderno, strumenti finanziari che operano in linea con i principi della *Sharia* e che vengono inseriti nella materia della moderna economia islamica definita da Chapra come la realizzazione del benessere umano attraverso l'allocazione e distribuzione delle risorse in conformità agli obiettivi della *Sharia* [M. U. Chapra, 2000, p. 125].

Risulta quindi difficile per il musulmano che risiede sul territorio occidentale, adeguarsi agli strumenti convenzionali di natura economica e finanziaria.

Per ovviare a questo tipo di problema, ogni comunità islamica, al suo interno, pone in atto delle pratiche conformi ai precetti del Corano che sono in grado di soddisfare le esigenze di vita quotidiana dei propri membri e che, nell'ottica occidentale, sembrano appartenere ad un sistema di economia informale. Un esempio è l'*hawala*, stru-

¹⁰ Per ulteriori approfondimenti sulla questione giuridico religiosa del *ribā* si veda: M. M. Siddiqi 2004; T. Kuran 2004.

mento più utilizzato per il trasferimento di denaro a fine di *business* o altro, diventato comune anche tra i non musulmani.

Gli interrogativi sorti sono soprattutto di natura fiscale, tra queste pratiche e la conciliabilità delle normative in materia negli ordinamenti occidentali.

L'organismo adottato nel contesto occidentale da parte delle comunità musulmane per lo sviluppo di pratiche di carattere religioso, tra cui quelle che richiamano ad un'economia solidale, è, come abbiamo visto, l'ente del terzo settore.

Dal punto di vista tributario, la normativa di riferimento apporta dei vantaggi e dei benefici. In questa tipologia di ente, no profit, le entrate di natura economica devono essere riutilizzate per le attività che lo stesso ente promuove quale scopo della sua esistenza. Solo in questo modo le attività possono ricadere nell'ambito della non commerciabilità anche se vengono effettuate dietro corrispettivo, a condizione che il ricavo venga utilizzato dall'associazione per altre attività istituzionali.

In concreto, queste pratiche consistono in aiuti di tipo economici da parte di fedeli musulmani per i fedeli musulmani e più precisamente per i bisogni e lo sviluppo della comunità su un dato territorio.

Non avendo alcun riconoscimento delle pratiche religiose in ambito finanziario, il musulmano si trova a dover scegliere di sviluppare un "sistema di solidarietà islamica" all'interno degli enti associativi dove la comunità si riunisce, con il fine di utilizzare degli strumenti che possano garantire attività *halal*, come vedremo di seguito.

Difatti, è stato rilevato che oltre al finanziamento previsto dal diritto civile, al loro interno viene strutturato una sorta di (auto)finanziamento che, negli ordinamenti oggetto di studio, risulta essere di tipo informale. Le pratiche religiose dell'Islam che coinvolgono ogni aspetto della vita comunitaria, si sviluppano come forme di solidarietà economica che in un contesto non islamico mancano di

un effettivo riconoscimento, ciò porta squilibri nel sistema economico e fiscale e spesso si rivelano essere oggetto di forme di finanziamento al terrorismo.

Tale problema è causa a volte di una mancata istituzionalizzazione delle pratiche religiose e di conseguenza di controlli sulle stesse; altre di un'ancora frammentata disciplina di quegli enti a confessione religiosa, sia che essi siano o meno civilmente riconosciuti, ma che, secondo i principi costituzionali esprimono la loro libertà di credo secondo i precetti della loro religione.

Si parla quindi di strumenti di finanza islamica informale quando si fa riferimento ai metodi alternativi, rispetto a quelli del sistema vigente nell'ordinamento ospitante, realizzati dai musulmani nel contesto non islamico [A. Mauri, 2000, 4-5].

Attraverso ricerche e studi in Italia e Spagna, è stato possibile giungere ad interessanti costatazioni.

In primo luogo, sono stati analizzati quali i motivi principali per i quali si rende necessaria la donazione all'interno delle comunità islamiche:

- Trasferimento salme.

Quando avviene il decesso di un musulmano in territorio non islamico, la comunità islamica si attiva, affinché possa avvenire il trasferimento della salma verso il paese di origine.

Ciò richiede un costo difficilmente raggiungibile, se non pianificato.

Ogni appartenente alla comunità versa un contributo secondo la propria disponibilità economica, una donazione con lo scopo di raccogliere la giusta cifra per assicurare il trasferimento.

- Sussidi e aiuti economici a famiglie disagiate.

È possibile che, all'interno della comunità musulmana, ci siano famiglie bisognose di aiuto economico.

Un caso frequente riguarda l'acquisto di libri o materiale scolastico per i minori.

I sussidi derivano anche dalla raccolta di abiti o oggetti usati, utili a persone con scarse disponibilità.

Chi ha la possibilità di aiutare la comunità si reca alla moschea locale di appartenenza e volontariamente dona beni materiali.

Quando il bisogno è imminente e cospicuo, il richiedente si rivolge all'Imam, che, attraverso l'elemosina rituale della preghiera del venerdì, riesce in parte o del tutto ad aiutare il fedele in difficoltà.

- Raccolta di fondi per acquisto di beni immobili per la comunità.

Questa forma di donazione è esercitata solo in rari casi. Si riferisce all'acquisto di un bene immobile, che sarà proprietà di tutta la comunità musulmana. Per la costruzione di una vera moschea (o associazione *no – profit*) e la gestione della stessa.

Generalmente la creazione di una nuova moschea segue questa direzione: uno o più musulmani, che generalmente sono punti di riferimento all'interno della comunità, scelti per l'elevato spessore culturale (Imam, referenti delle associazioni culturali islamiche, professori universitari ...), si accordano per l'acquisto di un immobile; quest'ultimo avrà lo scopo di costituire un ente *Ritual and Leisure* per la comunità musulmana.

Ritual, in quanto lo scopo principale dell'associazione è quello di accogliere i fedeli musulmani e perseguire i principi religiosi dell'Islam. *Leisure*, perché la moschea diviene anche un luogo di incontro. All'interno di essa vengono impartiti corsi per la conoscenza del Corano e della lingua araba, inoltre, vi sono spazi per giochi ricreativi per bambini.

Inoltre, per l'affitto del locale e l'arredo interno, viene realizzata la raccolta di donazioni, che si affianca al contributo di altri enti associativi.

Allo stesso modo, anche all'interno delle attività commerciali musulmane *halal*, come macellerie, negozi di kebab, agenzie di *money transfer* e più raramente pasticcerie musulmane, avviene la raccolta

di donazioni e beneficenza. Di solito, nel negozio viene posta una scatola con su scritto il motivo della donazione volontaria¹¹.

Un altro punto di osservazione e studio è stato rivolto alla scelta del luogo dove la comunità si stanZIA in una città non è casuale. A volte la scelta è dettata da normative interne, a volte dalla disponibilità di strutture ed altre volte per riuscire a svolgere le proprie attività di culto senza causare disturbo a coloro, che praticano un'altra fede.

La scelta ricade spesso sulla periferia.

La zona che viene delimitata dalle comunità presenta precise caratteristiche. Oltre ad essere uno spazio periferico, spesso è anche privo di attività commerciali avviate, e ciò risulta maggiormente interessante per la comunità, che intende sviluppare la zona con tutte le "comodità". Si preferisce, pertanto, la zona meno sviluppata di un certo spazio territoriale in una città o paese di periferia, nel rispetto delle norme di pianificazione urbanistica.

Anche le abitazioni, che si trovano nella zona abitata dalle comunità islamiche, non sono nuove e in buono stato, ma sono economicamente vantaggiose.

È stato rilevato anche che le attività commerciali presenti nella zona islamica sono, per la maggior parte, gestite da persone provenienti dallo stesso Paese dell'Imam della moschea del quartiere.

Dove vi è un'associazione islamica/moschea, troviamo anche una macelleria *halal*, nella quale viene venduta la carne che il musulma-

¹¹ In Italia le associazioni che possono richiedere l'aiuto in termini di finanziamenti alla Qatar charity sono solo quelle che a loro volta sono associate all'UCOII, Unione delle Comunità Islamiche in Italia. (sembra che con il recente caso di mancata trasparenza nella gestione dei finanziamenti donati presso un'associazione di Bergamo, la Qatar charity abbia bloccato momentaneamente i suoi finanziamenti in Italia).

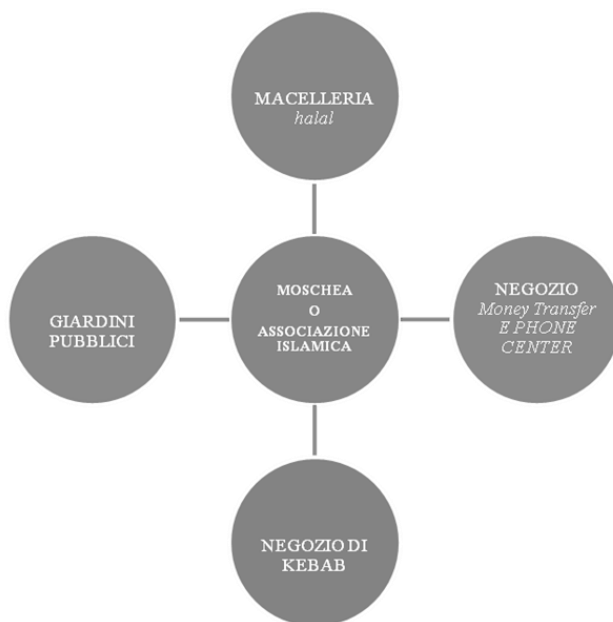
no¹², secondo i precetti coranici, può mangiare (*halal* deriva da una concessione), conformemente al rituale di macellazione islamica previsto nel nostro ordinamento dal D.M. 11 giugno del 1980 riguardante “l’Autorizzazione alla macellazione degli animali secondo i riti religiosi ebraico e islamico”¹³.

Emerge un’altra esigenza del musulmano locale: quella di inviare denaro “a casa”, fare una donazione, o ancora pagare la *zakat* nel suo paese di origine piuttosto che presso la moschea ove risiede. Per tale motivo un’altra attività commerciale riscontrata è quella delle agenzie di *money transfer* e di *call center*.

In merito a quest’ultimo punto, abbiamo già detto in precedenza parlando delle forme di finanziamento interno delle associazioni islamiche riscontrare sul territorio italiano, che le tre principali attività sono quelle dell’*hawala*, *zakat* e *takaful*.

¹² Rileviamo che difficilmente un italiano entra in una macelleria islamica per acquistare carne *halal* o prodotti alimentari di provenienza araba. Mentre è più possibile che un musulmano entri in un alimentare del posto per acquistare prodotti locali, soprattutto in catene di distribuzione che, come Lidl, trattano generi alimentari di differente provenienza e quindi è possibile trovare sia l’uno che l’altro cibo preferito.

¹³ Ormai presente anche nella ristorazione locale, il kebab è un piatto tipico della cucina turca, molto richiesto dai musulmani, perché rispetta il divieto (*haram*) di mangiare carne di maiale. Vista, quindi, la possibilità di esercitare la macellazione rituale, vengono aperte paninoteche di kebab



Con il sistema di donazioni, quindi, la comunità islamica riesce a creare un proprio “spazio” nel territorio in cui vive. Sembrerebbe che la comunità stabilisca, quindi, un fondo informale di mutua assistenza su base solidaristica. Questa forma richiama l’istituto islamico del *takaful*¹⁴.

Nella maggior parte dei paesi occidentali, si trovano *zone* islamiche distribuite nelle piccole realtà periferiche delle città. Si tratta di aree caratterizzate da un’alta concentrazione di musulmani, microcosmi islamici nei quali può accadere di trovare un sistema organizzati-

¹⁴ In alcune interviste fatte ai rappresentanti di comunità islamiche è emerso che considerano *takaful* qualsiasi azione svolta per dare sostegno ed aiuto alla comunità dei fedeli.

vo dove vige la *Sharia*. Come tali, le comunità, che abitano queste zone, possono risultare restie a favorire l'ingresso di non-musulmani.

La simile struttura ed organizzazione della società delle comunità islamiche, invece, richiama quella dell'antico *waqf*¹⁵ che sin dalla sua nascita ha contribuito in maniera considerevole allo sviluppo di un welfare sociale nei paesi arabi e che oggi prende spesso forme ibride nel diritto occidentale, tipico esempio sono le *charities* del diritto anglosassone [E. Francesca, 2013, p. 201].

3. Etica e Pratica. Tra strumenti di solidarietà e prospettive comuni di finanza islamica

La scelta delle comunità islamiche di agire, con donazioni e finanziamenti interni alla comunità, potrebbe ricondurci alla struttura del fondo etico¹⁶, il quale costituirebbe l'elemento patrimoniale della moschea/associazione nell'ottica di una Fondazione partecipativa. Si potrebbe avanzare nel dire che, attraverso gli strumenti di solidarietà, *sadaqa*, *zakat* e *waqf*, la moschea si pone come finanziatore di un welfare islamico europeo.

Come sottolinea Ersilia Francesca, la società islamica, da un punto di vista dell'etica economica, viene considerata come principale

¹⁵ Per ulteriori approfondimenti sulla storia dei beni *waqf* ad oggi si veda il documentario di Ayeed Nabaa, Giving for Eternity, <https://www.aljazeera.com/programmes/aljazeeraworld/2016/03/giving-eternity>.

¹⁶ Tra i fondi etici si possono menzionare i fondi etici Mag (mutue per l'autogestione), nati dallo strumento della finanza etica con il compito di raccogliere il risparmio ed erogare finanziamenti a soggetti che si trovano in condizioni di difficoltà. Il loro funzionamento, difatti, richiama la gestione delle risorse finanziarie degli enti islamici. Per un approfondimento sui Mag si veda: M. Lucia 2020.

strumento operativo, nel quale l'individuo, una volta soddisfatti i propri bisogni, si prende cura naturalmente di quegli degli altri.

Pensando alla storia della società islamica, riconosciamo, negli istituti caritatevoli della *sadaqa*, *zakat* e *waqf*, gli strumenti che hanno contribuito da una parte alla conservazione della religione, essendo precetti religiosi obbligatori per il musulmano, dall'altra, per la loro natura, a tenere stabile il benessere socioeconomico della comunità [E. Francesca, p. 189].

La giustizia, intesa come giustizia sociale, e l'equità sono i principali concetti, che aiutano ad una comprensione della "moderna" economia islamica. L'equità mira all'eliminazione delle barriere, che non permettono la creazione di pari opportunità all'interno del contesto economico [F. Miglietta et al. 2009, 84].

Non essendoci ancora banche islamiche riconosciute in Italia e in Spagna, sebbene se ne parli da qualche anno, si preferisce al momento un sistema informale ai modelli di *Islamic Banking*, dove gli strumenti utilizzati per il sistema economico delle comunità provengono in ogni caso da istituti giuridici conformi alla *Sharia*, ma non riconosciuti nel contesto in cui operano.

La banca islamica opera con un sistema di *Profit and Loss Sharing*. Per PLS si intendono tutte le modalità di finanziamento, nelle quali vi è una condivisione dei profitti e delle perdite. La banca e il cliente condividono il rischio dell'investimento. Allo stesso modo, la comunità, che investe in un progetto proposto dalla moschea per il bene comune, versa le donazioni necessarie e ne condivide il rischio e i profitti. Questi ultimi vengono riutilizzati per lo sviluppo della società islamica occidentale.

Il fatto di non avere alcuna banca, che consenta al musulmano di operare secondo le regole della *Sharia*, contribuisce a rafforzare la strada della finanza informale, laddove «possono essere definiti informali quegli operatori che offrono servizi finanziari al pubblico in

modo organizzato ma senza essere vincolati, nell'esercizio della loro attività, al rispetto di norme e di standard operativi emanati da enti pubblici, né tanto meno essendo sottoposti alla preventiva autorizzazione di tali enti, o ad attività di controllo e vigilanza da parte dei medesimi» [G.M. Piccinelli, 2008, 130].

Una regolamentazione adeguata, soprattutto della *zakat* a livello europeo, potrebbe garantire maggiori controlli sulle finalità delle donazioni, che entrano nelle forme di aggregazione delle comunità islamiche sul territorio europeo. Oltre a ciò, una giusta disciplina sul tributo della *zakat* potrebbe garantire al musulmano la corretta applicazione della tassa rituale, pilastro dell'Islam, emessa a fine Ramadan e calcolata sulla base di una quota annua (*nissab*) con una percentuale del 2,5%.

Partendo dai rapporti socio-giuridici delle comunità musulmane che si muovono nel rapporto esterno con lo Stato e interno con la società, risulterebbe interessante verificare come e se le forme di elemosina legale potrebbero avviare dei processi di istituzionalizzazione.

Studi analoghi sono stati già proposti, ad esempio, da Christian Décobert, il quale definisce l'economia del primo Islam come "économie aumônière", ossia un'economia basata sulla costante circolazione delle diverse tipologie islamiche di elemosina all'interno della comunità [C. Décobert, 1990, 143- 148]. È da chiedersi che cosa residui di tale struttura economica nell'odierno Islam migratorio e quanto sia concretamente realizzabile nei contesti di destinazione delle comunità.

Dagli studi di Ersilia Francesca risulta che oggi giorno l'elemosina islamica nei paesi arabi svolge una funzione che può essere paragonata, in certa misura, a quella che viene attribuita al microcredito "a fondo perduto". L'elemosina, difatti, viene donata a due categorie di bisognosi quelli che, per ragioni di età, di salute mentale o fisica, sono assolutamente incapaci di provvedere a sé stessi; e quelli che, pur

essendo in grado di lavorare, si ritrovano, per diverse ragioni, a non avere mezzi sufficienti per mantenere sé stessi e la propria famiglia. In questo modo, si crea un circolo virtuoso nell'uso della ricchezza.

Mentre nei paesi arabi si cerca di sviluppare un modello macroeconomico alternativo che possa garantire una giusta redistribuzione dei beni sulla base del suddetto sistema, nel contesto occidentale si assiste al ritorno ad una "économie aumônière" da parte delle comunità musulmane.

In merito alle pratiche economiche islamiche nell'ottica occidentale, la letteratura ha ampiamente trattato il tema indirizzandolo verso il modello del microcredito o *crowdfunding*, chiedendosi se questo tipo di finanziamento possa essere considerato tra gli strumenti *sharia compliant*¹⁷. Diversi studi hanno inoltre riguardato la possibilità dell'istituzione di una banca islamica sul territorio occidentale, ancora in via di sviluppo in Italia e in Spagna. Prima tra tutte fu l'Inghilterra ad avviarsi ai prodotti *sharia compliant* con i contratti di *murabah* nel 1980 destinati alle transazioni di commercio all'ingrosso dei metalli tra Londra e il Medio Oriente. In merito alla capacità del Regno Unito di vantare oggi un *hub* della finanza islamica quale la City di Londra, *Biancone* osserva che ciò è dovuto non tanto dal numero di musulmani residenti, ma da un sistema giuridico favorevole ai prodotti *sharia compliant* eliminando così le barriere fiscali sfavorevoli. Anche in altri Stati che fanno parte del contesto europeo, si veda ad esempio il Lussemburgo, che conta una modesta comunità musulmana, ha portato all'ingresso nel 1983 di prodotti *sharia compliant* con la creazione del primo operatore islamico di

¹⁷ Per un approfondimento sul tema si veda: S. Alfiero, C. Casalegno, A. Indelicato, C. Rainero, S. Secinaro, V. Tradori, F. Venuti 2014, P.P. Biancone, S. Secinaro 2016.

Family takaful e dal 2002 primo paese europeo per quotazione e scambio di *Sukuk*. Ciò è stato possibile soprattutto dal vantaggioso contesto legislativo fiscale creato dal governo [P. Biancone, 2017, 13- 46].

Come abbiamo visto ogni comunità musulmana ha una sua struttura che si basa a livello giuridico sulla disciplina dell'ente del terzo settore o *entidades sin fin lucrativos*, tutti i membri sono accomunati dal perseguimento di uno scopo comune, che è quello della condivisione della fede islamica che viene svolta o come attività "secondaria", nella sua accezione del termine, come in Italia, o come attività principale come in Spagna se iscritta nel Registro di ente religioso. In entrambi casi, l'associazione è per il musulmano il luogo dove poter esercitare le pratiche del culto, tra questa è compresa quella della donazione obbligatoria e volontaria, la *zakat* e *sadaqa*. Mentre per la prima vi sono dei momenti e importi definiti, la seconda, invece, può essere richiesta dal fedele per il fedele. Si tratta, ad esempio, di aiuti per il sostentamento di uno più membri della comunità, in questo caso è l'Imam dell'associazione islamica a promuovere la raccolta fondi. Abbiamo visto le situazioni più frequenti in cui avviene questo tipo di donazione.

La *sadaqa* viene spesso utilizzata anche dai referenti di più comunità per la promozione della costruzione di una nuova associazione.

Gli ingressi derivati da queste erogazioni vengono inserite in un fondo comune *takaful* dell'associazione che vengono riutilizzati per la comunità.

Tecnica antichissima di raccolta fondi è il *fundraising*, sulla scia del *crowdfunding*, che oggi viene utilizzato nel sistema dell'economia solidale. Questo strumento e il *takaful* presentano dei lineamenti analoghi dal punto di vista sostanziale. Tutto parte con una raccolta fondi per un'attività che un'associazione vuole sviluppare secondo lo scopo indicato nello Statuto. La raccolta avviene tramite donazioni da parte di privati, associazioni, enti pubblici o persone fisiche. La

regolamentazione della raccolta fondi nel Codice del terzo settore potrebbe essere una svolta per mettere ancora più in luce e trasparenza le somme percepite da un ente del terzo settore, così come per l'associazione musulmana.

In Spagna analogo sistema al *fundraising* è rinvenibile nella possibilità per le comunità islamiche indicata dall'art.11 dell'Accordo di cooperazione tra lo Stato e la comunità islamica, il quale stabilisce che la *Comisión islámica de España* e tutte le comunità che ne fanno parte possono liberamente richiedere prestazioni ai propri membri, organizzare collette pubbliche e ricevere offerte e liberalità d'uso.

In tal senso risulterebbe che, come già accennato, a livello informale, le comunità islamiche si dirigono verso lo strumento antico del *takaful*, qualsiasi sia la sua definizione in occidente, che viene rinviata a pratiche di sostegno solidale. Nella finanza islamica, questo strumento ha però una struttura caratterizzante.

La storia del *takaful* risale al periodo del Profeta Maometto. Un beduino domanda al Profeta: «Devo lasciare libero il mio cammello ed affidarmi alla protezione di Allah, o devo legarlo? Il Profeta risponde: “Legalo, e dopo chiedi la protezione ad Allah”» [Bank Al Jazira Takaful Taawuni, 2001].

Come più volte ribadito, la società islamica basa la sua vita quotidiana sul principio di solidarietà ed equità tra i fedeli, dove tutto appartiene a Dio e tutto è deciso da Dio, per cui nessuna azione umana può cambiare il corso degli eventi. Allo stesso tempo, però, il musulmano è tenuto a prendere tutte le giuste precauzioni e le misure necessarie, affinché si possano evitare circostanze negative o rischi, anche se queste siano già state previste da Allah. Tale concetto rinviene nella definizione dell'assicurazione islamica.

Quest'ultima trova le sue origini nella storia del commercio, e, in particolare, forme di assicurazione vengono sviluppate intorno al IX secolo, quando gli scambi commerciali si resero più intensi tra i paesi

del Medio Oriente, India e Asia del Sud-Est. Le lunghe rotte e le vie delle tratte commerciali, spesso, causavano danni alle merci (deperimento, furti, aggressioni). Per far fronte a questo problema, i mercanti arabi instaurarono un fondo solidale di mutua assistenza, al quale contribuivano prima di viaggiare, il quale aveva come scopo quello di compensare coloro che incorressero in incidenti nel corso del viaggio [F. Miglietta et al., 2009, 163]¹⁸.

Per molto tempo, alcuni giuristi e, in particolar modo, quelli delle scuole sunnite, non erano convinti di portare avanti lo sviluppo dell'assicurazione nel mondo islamico. Il dubbio ricadeva proprio nel rispetto dei principi coranici. In particolare, secondo i religiosi islamici, l'elemento del *gharar* è presente in qualsiasi contratto assicurativo.

Solo nel 1985, quando il Grande Consiglio dei giuristi islamici dell'Organization for the Islamic Cooperation (OIC) in Arabia Saudita dichiara, con la risoluzione n. 9, emanata dalla *Islamic Fiqh Academy*, che esiste un'unica tipologia di assicurazione basata sui principi religiosi islamici: il *takaful*. Questo sistema alternativo è basato sulla cooperazione, sulla mutua assistenza e sull'uso del *tabarru*. La scelta dei modelli organizzativi, viene rimessa agli operatori.

The alternative contract, which conforms, to the principles of Islamic dealings is the contract of cooperative insurance, which is founded on the basis of charity and cooperation. Similarly, is the case of reinsurance based on the principle of cooperative insurance [Resolutions and recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy, 1985- 2000].

¹⁸ Sui cenni storici del *takaful*, si veda anche P. Moore, 1997.

Letteralmente per *takaful* si intende una garanzia congiunta, una responsabilità condivisa, una garanzia condivisa, un'assicurazione collettiva e un impegno reciproco. Termini che rimandano a due dei principi della *Sharia*: il principio solidaristico mutualistico e la forma giuridica della donazione. Tutte queste definizioni presuppongono la partecipazione tra più persone ad un accordo di mutuo aiuto, che interessa i membri di un dato gruppo/comunità.

... ma piuttosto aiutatevi l'un l'altro a praticare la pietà divina, e non appoggiatevi gli uni agli altri per commettere iniquità e prevaricazioni [Corano, V:2]

Così, l'assicurazione islamica deve comprendere i principi di donazione (*charity*) e quello solidaristico mutualistico (*cooperation*). Pertanto, gli assicurati hanno il dovere di cooperare sulla base di premi, che vengono erogati nel fondo e qualificati come donazioni *tabarru* per il conseguimento del bene comune¹⁹.

¹⁹La prima assicurazione islamica fu l'Islamica Insurance Company of Sudan istituita nel 1979. Nel 1984, a seguito della emanazione del *takaful Act*, venne fondata la *Syarikat takaful* in Malaysia, oggi quotata in borsa. Tale società mantenne il monopolio dell'assicurazione islamica in Malaysia fino alla metà degli anni Novanta. Un significativo sviluppo si è avuto solo negli anni Duemila con un incremento del numero degli operatori, la comparsa di dipartimenti all'interno di assicurazioni convenzionali (*islamic windows*) e la nascita di società di riassicurazione islamiche *re-takaful*. R. Hamaui, M. Mauri, 2009. Sulla storia delle assicurazioni islamiche *takaful* vedi: F. Miglietta, G. Nocera 2008, *Le forme organizzative nell'assicurazione islamica: implicazioni della teoria dell'agenzia sul comparto family takaful*, II° Convegno Nazionale ADEIMF.

Difatti, se confrontiamo l'assicurazione islamica a quella convenzionale, lo strumento del *takaful* si differenzia da quest'ultima per il tipo di contratto.

Nell'assicurazione tradizionale, le parti sono due, l'assicurato e la compagnia di assicurazione, dove il primo paga canoni periodici in cambio della garanzia di un risarcimento, nel caso in cui si verifica l'imprevisto del contratto. È pertanto un contratto probabilistico.

Nell'assicurazione islamica, invece, vi sono più partecipanti che si assicurano reciprocamente l'un l'altro, generando una sorta di garanzia reciproca, di aiuto e di cooperazione. L'operatore del fondo svolge il ruolo di amministratore e gestisce l'investimento in base ai principi della *Sharia*. Al fine di assicurare il pieno rispetto della legge coraniche nelle vendite dei prodotti, nonché la trasparenza nelle operazioni, è stato creato il Consiglio *sciaraitico*, *Sharia Supervisor board*, che rappresenta una figura rilevante nel contesto finanziario ed assicurativo. Il Consiglio *sciaraitico* è composto da giuristi specializzati nel campo del commercio e da un membro esperto in finanza, tutti competenti in materia religiosa, in modo da poter garantire che le operazioni e i prodotti delle società *takaful* rispettino i principi coranici. I membri della *Sharia Supervisor board* hanno, infine, diritto di voto e di veto su tutte le scelte della società *takaful*.

In effetti, se consideriamo l'assicurazione convenzionale, il rischio ricade su una delle controparti, per cui, se un individuo stipula una polizza assicurativa, il pagamento dovuto del premio corrisponde ad un rischio corso dall'assicurato, in quanto il contratto potrebbe anche estinguersi senza che la prestazione venga erogata dall'assicuratore.

Da qui l'incertezza del contratto assicurativo. Inoltre, le assicurazioni convenzionali sono, di norma, società di capitali, che cercano di massimizzare i profitti, realizzando costantemente un surplus di fon-

di, a beneficio degli azionisti. Da qui i vari dubbi delle scuole giuridiche sulla validità del contratto di assicurazione.

Il termine assicurazione è stato sostituito così in *takaful*, forme di assicurazione cooperativa (*al-tamin al-tawuni*), mutua assicurazione (*al-tamin al-tabadul*) che operano senza scopo di lucro ma al solo fine di eliminare, per quanto possibile, le conseguenze economiche di determinati eventi secondo i principi islamici di carità e di pietà [G.M. Piccinelli, 1988, 1–44].

Il principio che accomuna i due strumenti è quello della fiducia e della solidarietà. Chi dona lo fa per aiutare l'ente a sviluppare un'attività in cui egli stesso crede. Non c'è un ritorno economico, ma il donatore agisce mediante il requisito dell'*animus donandi*.

Un esempio è dato dalla Spagna con CoopHalal, la cooperativa di servizi finanziari islamici, istituita grazie alla CEIEFI, un gruppo di professionisti che, interessati allo sviluppo di un nuovo modello di finanza etica, giusta, equa e socialmente responsabile come è la finanza islamica, hanno creato un centro di studio e ricerca in economia e finanza islamica. Proprio la CoopHalal²⁰, ha istituito uno strumento di solidarietà volontaria chiamato Assicurazione *takaful* (Seguro *takaful*), per le persone che vogliono assicurarsi da possibili sinistri, morte e tutte le spese impreviste che riguardano la propria famiglia. Come si può leggere dal sito internet, esistono due modi per partecipare al fondo: si può partecipare iscrivendosi alla cooperativa come membro e pagando una quota annuale per il fondo; oppure contribuire come una forma di risparmio che può essere investita e dare

²⁰ <https://www.coophalal.eu> visitato il 26/11/2021.

benefici a fine anno e, allo stesso tempo, fungere da assicurazione per la famiglia.

La missione di CoopHalal è quella di dare una risposta ad una necessità della comunità islamica in Spagna, la quale spesso si sente fuori dal sistema finanziario vigente, in quanto la sua struttura non permette di rispettare i divieti della religione islamica sulla finanza islamica: *riba*, *gharar*, *maysir*. Pertanto, circa due milioni di musulmani si sentono costretti a scegliere di conservare i propri risparmi in conti correnti, senza investirli, o li inviano ai paesi di origine se sono immigranti. La CoopHalal, quindi ha come obiettivo principale quello della creazione di una finanza alternativa nel mercato spagnolo, sviluppando due linee di lavoro: da una parte promuovere e mettere in pratica i precetti della economia e finanza islamica, o economia sociale e solidale in Spagna, i quali valori etico e morali si intersecano con una economia sociale e solidaria e una finanza etica, come integrazione ai sistemi economici e finanziari esistenti in Spagna. Altra linea di lavoro è quella di mettere in contatto risparmiatori e imprenditori, fornendo gli strumenti di intermediazione finanziaria più giusti ed equi tra le parti del contratto. Questi contratti oltre ad essere conformi alla legislazione spagnola, adempiono alla certificazione *sharaitica*. Viene inoltre specificato che CoopHalal non è un ente bancario e pertanto non può offrire servizi bancari. Ciò nonostante, la cooperativa offre ai suoi membri due tipologie di contratti utilizzati per il finanziamento ai musulmani: la *musharakah muntahiyah bittamlik* e la *murabahah*, che corrispondono rispettivamente ad un contratto di partecipazione di profitti e perdite decrescente e ad una compravendita con margine di profitto.

Il finanziamento *Musharak* decrescente inizia con la richiesta da parte di un socio di un finanziamento per acquistare un bene o avviare un'attività. Il progetto viene studiato da CoopHalal che deve validare la richiesta sulla base del rispetto dei principi della Sharia e del-

la attuabilità economica. Ciascun negozio viene finanziato al 50%. Questo tipo di finanziamento si caratterizza per la presenza di capitale e lavoro, dove la ripartizione dei risultati mensili dipende dalla proporzione di partecipazione di ciascun di questi due elementi nel progetto. L'imprenditore riceve il 50% per il suo lavoro l'altro 50% si distribuisce in modo proporzionale tra imprenditore e CoopHalal.

Al contrario, la *Murabahah* consiste nell'acquisto da parte di CoopHalal di un bene a suo nome, su richiesta del socio ad un prezzo a pronti. Una volta che il bene diventa proprietà di CoopHalal, questa la rivende al socio ad un costo più un margine di beneficio che si determina in base al prezzo di mercato. Una volta convalidata la richiesta superando così la conformità sia alla Sharia che all'efficienza economica, si procede al finanziamento del bene. Anche in questo caso, non si finanzia mai il progetto per intero, ma solo il 50%.

Questa possibilità in Italia, non è ancora stata sviluppata, ma dal 2011 l'Osservatorio sulla Finanza Islamica dell'Università degli studi di Torino mira ad analizzare, attraverso studi e ricerche, il fenomeno e supportare le istituzioni finanziarie nell'individuazione di strumenti di finanza alternativi compatibili con le esigenze della popolazione musulmana e compatibili con la normativa bancaria e fiscale italiana [P. Biancone, 2017, 46- 49].

Gli studi però sono ancora molto lontani dal proporre un tentativo come quello presente dal 2005 in Spagna, tra le principali cause si richiama l'assenza di un livello adeguato di armonizzazione contabile e di standardizzazione dei prodotti e servizi. Alcune banche italiane per venire incontro ad esigenze dei migranti stranieri hanno offerto prodotti agevolati per coloro che lavorano in Italia, ma non assimilabili ai prodotti *sharia compliant*.

Il modello dell'ente spagnolo CoopHalal è in sostanza ciò che viene attivato all'interno delle comunità musulmane in Italia, come è stato descritto, in modo informale con la differenza che mentre in Ita-

lia ciò viene inserito in una settore che non disciplina servizi finanziari, in Spagna l'ente prende la forma giuridica di cooperativa, registrata a tutti gli effetti nell'apposito registro.

La difficoltà in Italia è dovuta a fattori che interessano il campo sociale, economico e fiscale, nonché giuridico. Pensiamo infatti che la religione islamica in Italia è praticata quanto quella cattolica, sia da autoctoni che da migranti e non ha ancora ottenuto un riconoscimento da parte dello Stato con un'Intesa che possa delineare aspetti fondamentali nella vita quotidiana del musulmano, alimentando invece, una restrizione anche nel diritto alla libertà religiosa, diritto che la Costituzione garantisce a tutte le confessioni religiose.

Un interesse maggiore alle dinamiche di questa comunità religiosa potrebbe essere produttivo per tutta la società in cui la stessa si integra. La difficoltà nel trovare un punto di incontro sotto questi aspetti si può rinvenire nella poca conoscenza della materia, soprattutto degli stessi musulmani e soprattutto per il timore di una confessione troppe volte etichettata con il termine "terrorismo".

L'affinità tra finanza islamica e finanza etica è stata confermata da diversi studi²¹, che tendono verso l'accoglimento della stessa sottolineandone i vantaggi a livello socioeconomico, quali una maggiore integrazione da parte dei musulmani e la possibilità per l'economia occidentale di attrarre Fondi sovrani dei Paesi Arabi, già presenti in alcune città europee.

²¹ Sul tema si veda: V. Cattelan 2017, Id. 2010 in M. Fhaim Khan and M. Porzio, *Islamic banking and finance in the European Union: a challenge*, Edward Elgar, UK; R. Ricucci, V. Moiso 2018.

4. Riflessioni conclusive

Coloro che donano dei propri beni sulla via di Dio e in seguito non rinfacciano quello che hanno donato e non offendono, avranno la loro ricompensa presso il Signore; nessun timore avranno né gli coglierà tristezza [Corano, II:262].

Il concetto di etica islamica definisce il giusto comportamento che l'uomo deve avere nei confronti di Dio e questo è valido per ogni aspetto della vita sociale ed economica della comunità. Il precetto coranico di equa redistribuzione della ricchezza pone tutti gli uomini sullo stesso piano, il più ricco è tenuto a donare una parte della sua ricchezza al meno abbiente. L'atto di donare è considerato come una purificazione dell'anima. In molti versetti del Corano troviamo riferimenti al diritto del povero sui beni del ricco, il quale, «per far sì che la donazione risulti valida, deve donare con discrezione senza alcuna ostentazione» [A. Bausani, 1992, pp. 31, 32].

Abbiamo visto come, anche nel contesto occidentale, i fedeli musulmani continuano a mantenere le pratiche religiose di vita quotidiana e tra queste emergono con maggiore evidenza le donazioni (*zakat*, *sadaqa*, *hubus*), che hanno il fine di assicurare a tutti i fedeli il sostegno di cui necessitano. Ciò è reso possibile grazie anche all'istituzione di associazioni no profit, utilizzate dalla comunità musulmana non solo come luogo ove svolgere il rituale della preghiera o per partecipare alle attività ricreative e culturali, ma anche come punto di riferimento a cui rivolgersi in caso di necessità o sostegno economico.

È stato analizzato come nella scelta della forma giuridica più appropriata, la comunità musulmana tende a preferire quella più vicina al concetto di *waqf*, istituto di fondazione pia islamica, che ha come scopo principale lo svolgimento di opere di beneficenza riferite a

qualsiasi aspetto di vita quotidiana del musulmano. Ciò viene sviluppato attraverso donazioni costanti all'istituto da parte di tutta la comunità.

Questo quadro rispecchia ciò che sostanzialmente viene esercitato anche nelle associazioni culturali islamiche presenti nei due contesti territoriali oggetto di studio, Italia e Spagna.

La forma giuridica scelta dai musulmani, infatti, presenta caratteristiche verosimili a quelle dell'istituto del *waqf*, sia nelle finalità che l'ente intende perseguire e quindi come forma di sostegno alla comunità che ne partecipa; sia nelle modalità di gestione delle risorse finanziarie. Oltretutto, è stato rilevato come gli stessi musulmani, anche solo per definire il tipo di associazione di cui fanno parte, fanno riferimento al termine *waqf*²².

Osservando la gestione interna delle associazioni di cultura islamica, il sistema di raccolta fondi funge da fonte di sostegno per il finanziamento delle attività che la comunità musulmana sviluppa nell'area di territorio ove risiede. Quest'ultima, nella maggior parte

²² Già diversi studi hanno riguardato la comparazione del *waqf* con la figura del trust nel diritto anglosassone e come l'influenza del diritto islamico abbia inciso nello sviluppo dello stesso nel *common law*, portando così a quelle che oggi sono le *charitable trust* che le comunità musulmane, presenti nei paesi che adottano tale modello di ordinamento giuridico, prediligono quale forma per sostenere principalmente lo sviluppo della società musulmana e soddisfare le esigenze della comunità attraverso un fondo formato dalle donazioni a cui attingere per finanziarie attività per il benessere della comunità. Il discorso si rende differente nel diritto occidentale, dove l'unica figura che si affianca nelle caratteristiche funzionali all'istituto del *waqf* e del *charitable trust* è quello della fondazione e, come abbiamo visto, in particolare nella sua forma atipica di fondazione di partecipazione. Per un approfondimento sul tema si veda: J. Benthall, 2016; M. Gaudiosi, 1988.

dei casi, risulta essere sempre circoscritta nei contesti periferici delle città e ciò è dovuto non solo dalla differenza economica dei canoni di locazione rispetto alle zone centrali, ma anche perché, generalmente, sono zone che presentano un basso sviluppo a livello urbanistico e pertanto offrono più spazi dove poter sviluppare le proprie attività.

Dobbiamo tenere presente, infatti, un aspetto importante della composizione della comunità musulmana: dove si trova l'associazione culturale islamica e quindi anche le attività commerciali *halal*, nelle immediate vicinanze vi risiedono gli stessi musulmani che fanno parte di quella comunità.

È evidente, quindi, che le forme di donazione esistenti nella tradizione islamica e che continuano ad essere praticate tutt'oggi dalle comunità musulmane anche nel contesto occidentale, sono di aiuto per finanziarie attività commerciali che le stesse istituiscono nel contesto territoriale dove si collocano.

Un ruolo fondamentale in queste donazioni gioca la *zakat*, il tributo che il fedele della comunità musulmana è tenuto a pagare. Si tratta di un importo che viene calcolato sui beni che sono di proprietà da almeno un anno, che eccedano una quantità minima (*nissab*) fissata per ogni categoria di bene e che non si utilizza per la propria attività²³.

La modalità informale attraverso cui viene sviluppato il sistema di sovvenzioni finanziarie derivate da donazioni o tributi trasmesse alla comunità da parte dei fedeli, se da una parte aiuta la comunità musulmana ad avere un'equa prosecuzione delle pratiche religiose, dall'altro realizza un sistema occulto di finanziamenti, a volte utilizzati per finanziare attività illecite, contribuendo allo sviluppo di un'economia sommersa.

²³ <https://ucoii.org/zakat/>

La disfunzionalità di questo sistema porta a riflettere sulla possibilità di creare una congiunzione tra il modello informale degli strumenti finanziari delle comunità musulmane e quello formale della finanza convenzionale, dapprima regolarizzando un sistema che da decenni risulta nella penombra nella società, con la possibilità di avere una forma giuridica *ad hoc* per le associazioni islamiche in modo da controllare e istituzionalizzare le diverse forme di donazioni sviluppate all'interno; e poi continuando a soffermarsi sulla possibilità di aprire le porte agli strumenti adatti ad un allineamento delle regole della finanza islamica *sharia compliant*²⁴ a quella convenzionale come è già ben noto in alcuni paesi europei²⁵. Sostenere uno sviluppo in questi termini, garantirebbe ai musulmani: il rispetto delle misure *halal* nelle operazioni finanziarie nel contesto non islamico e un progresso nello sviluppo economico; un sistema di inclusione finanziaria volto a ridurre le barriere per l'utilizzo dei servizi, eliminando le zone d'ombra create dalla preferenza, da parte delle comunità musul-

²⁴ Diversi studi hanno affermato la loro compatibilità rispetto agli strumenti di finanza tradizionale, ad eccezione di alcuni aspetti di natura etica, come la presenza dell'Advisory Board e di natura fiscale, con riferimento alla doppia tassazione per alcune operazioni di finanza islamica.

²⁵ Inghilterra, Francia, Germania, Olanda e Irlanda), hanno sempre avuto modo di affermare che tutte le imprese (siano esse a connotazione islamica o meno) che operano in paesi in cui vigono i principi di finanza convenzionale sono soggette ai medesimi requisiti e ciò indipendentemente dal loro paese d'origine, dal settore nel quale sono specializzate o dai loro principi religiosi. Tale concetto è sostanzialmente riassumibile nella frase, più volte utilizzata dalla inglese Financial Services Authority ("FSA") "no obstacles, but no special favours". P. Biancone, S. Secinaro, M. Radwan, 2020.

mane, di agire con strumenti informali di finanza islamica, piuttosto che disattendere i principi dell'etica religiosa.

Riferimenti Bibliografici

Abdullah Nadwi M. (2015), *Comparing the Effectiveness of Waqf and English Charitable Trusts*, Islamic Relief Academy, Birmingham, UK.

Al- Makarim Z. A. (1974), *Ilm al' Adl al Iqtisadi (The Science of Just Economics)*, Dar al Turath, Cairo.

Alfiero S., Casalegno C., Indelicato, A., Rainero C., Secinaro, S., Tradori, V., & Venuti, F. (2014), Communication as the Basis for a Sustainable Crowdfunding: The Italian Case. *International Journal of Humanities and Social Science* Vol. 4, No. 5.

Alvaro S. (2014), La finanza islamica nel contesto giuridico ed economico italiano, in AA. VV. *Quaderni di ricerca giuridica*, Consob, Roma.

Arif M. (1984), Towards definition of Islamic Economics, «*Journal for Research in Islamic Economics*», 1984, p. 61.

Bausani A. (1992), *Il Corano*, Bur, Milano.

Bellezza E., Florian F. (1998), *Le fondazioni del terzo millennio pubblico e privato per il non-profit*, Passigli Editore, Firenze.

Benthall J. (2016), *Islamic charities and Islamic humansm in trouble times*, Manchester university press, UK.

Biancone P. P. (2017), *La banca islamica*, G. Giappichelli editore, Torino.

Biancone P.P., Secinaro S. (2016), *The equity crowdfunding Italy: a model sharia compliant*, «*European Journal of Islamic Finance*», <https://doi.org/10.13135/2421-2172/1797> (visitato il 10 Novembre 2020)

Biancone P.P., Secinaro S., Radwan M. (2020), Compatibilità della finanza islamica alla normativa italiana, in «*Stato, Chiese e pluralismo confessionale*», <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/13415> (visitato il 12 Gennaio 2021).

Branca P. (2011), *Introduzione all'Islam*, San Paolo Edizioni, Roma.

Camassa E. (2015), “Caratteristiche e modelli organizzativi dell’Islam italiano a livello locale”, in Cardia C., Dalla Torre G., *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Editore Giappichelli, Torino.

Cardia C., Dalla Torre G. (2015), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Editore Giappichelli, Torino.

Cattelan V. (2010), “Islamic finance and ethical investments: some point of reconsideration”, in M. Fhaim Khan and M. Porzio, *Islamic banking and finance in the European Union: a challenge*, Edward Elgar, UK.

Cattelan V. (2017), L’economia islamica: alternativa apparente o reale?, in «Oriente moderno», Brill.

Chapra M. U. (2000), *The future of economics: an islamic prospective*, The Islamic Foundation, Leicester.

Consorti P. (2017), “Il nuovo “Codice del terzo settore”, con particolare attenzione alla disciplina degli enti ecclesiastici (o religiosi?)”, in AA.VV., *Studi in onore di M.C. Folliero*, in corso di pubblicazione.

Consorti P., Gori L., Rossi E. (2018), *Diritto del Terzo settore*, il Mulino, Bologna.

Dassetto F. (2008), *Islam europeo: bilanci e dinamiche*, Seminario di Studio “Islam in Italia e in Europa prospettive di dialogo”, pp. 3-11.

De Stefanis C., Quercia A. (1990), *Enti non Profit. Prontuario operativo*, VI edizione, Maggioli Editore, Rimini. De Martini C. (1990), *Le associazioni e le fondazioni: disciplina giuridica, contabile e fiscale*, ETAS libri, Milano.

Décobert C. (1990), “Le mendiant et le combattant”, in AA. VV. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, Persee, France.

Fici A. (2019), “Sulle basi costituzionali del nuovo diritto del terzo settore”, in *Annali 20/2019 del Dipartimento giuridico dell’Università degli Studi del Molise. Studi in onore di Valentino Petrucci*, Napoli, p. 199 ss.

Fici A. (2020), *Struttura e impatto del “nuovo” diritto del terzo settore*, in “TerzJus Osservatorio di diritto del Terzo Settore, della filantropia e dell’impresa sociale”, <https://terzjus.it/articoli/saggi/struttura-e-impatto-del-nuovo-diritto-del-terzo-settore/> (visitato il 04 aprile 2021)

Francesca E. (2013), *Economia, religione e morale nell'Islam*, Carocci Editore, Roma.

Gaudiosi M. (1988), "The Influence of the Islamic Law of *Waqf* on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College", «University of Pennsylvania Law Review», University of Pennsylvania, Pennsylvania.

Hamaui R., Mauri M. (2009), *Economia e finanza islamica*, il Mulino, Bologna,

Herreo A. (2018), Observatorio Andalusi, *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2021*, Unión de Comunidad Islámicas de España, Madrid, p. 18.

Iqbal Z., Mirakhor A. (2007), *An introduction to Islamic Finance, Theory and Practice*, Jhon Wiley & Sons, Singapore.

Jaffer S. (2007), *Islamic insurance, Trends. Opportunities and the Future of takaful*, Euromoney Books, London.

Kuran T. (2004), *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*, Princeton University Press, Princeton.

López- Sidro A. (2015), *El notorio arraigo de las confesiones religiosas en España a partir del Real Decreto que regula su declaración*, "Ius Canonicum", 55, pp. 821-833.

M. Lucia (2020), *Lo spazio geografico dell'economia finanziaria*, Celid, Torino.

Marechal B., Allievi S., Dassetto F., Nielsen J. (2003), *Muslims in enlarged Europe. Religion and Society*, Brill, Leiden.

Mauri A. (2000), *La finanza informale nelle economie di sviluppo*, «Working Paper n. 9», Dipartimento di Economia Politica e Aziendale Università degli Studi di Milano.

Miglietta F., Dell'Atti A. (a cura di) (2009), *Fondi sovrani arabi e finanza islamica*, Egea, Milano.

Miglietta F., Nocera G. (2008), *Le forme organizzative nell'assicurazione islamica: implicazioni della teoria dell'agenzia sul comparto family takaful*, II° Convegno Nazionale ADEIMF, Capri.

Moore P. (1997), *Islamic finance, a partnership for growth*, Euromoney publications, London.

Morón Pérez M^a del Carmen (2009), *Beneficios tributarios de las entidades en el derecho español y italiano*, ed. Atelier, Barcellona.

Naqvi S. N. H. (1981), *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, The Islamic Foundation, Leicester.

Piccinelli G. M. (1996), *Banche islamiche in contesto non islamico. Materiali e strumenti giuridici*, Istituto per l'Oriente "C.A. Nallino", Roma.

Piccinelli G.M. (2008), "Servizi finanziari innovativi per i migranti nel contesto euro-mediterraneo", in R. Aluffi Beck- Peccoz (a cura di), *Identità religiose e integrazione dei musulmani in Italia e in Europa. Omaggio alla memoria di Francesco Castro*, Giappichelli Editore, Torino.

Piccinelli, G. M. (1988). Introduzione: i principi e gli istituti finanziari islamici: alcuni aspetti relativi alle banche islamiche, in «Oriente Moderno», Brill.

Planet Contreras A. I. (2014), "Islam in Spain", in Cesari J. (ed.), *The Oxford Handbook on European Islam*, Oxford University Press, p. 313.

Ricucci R., Moiso R. (2017), *La banca e il minareto. Mondo islamico e finanza etica*, EDB, Bologna.

Siddiqi M.M. (2004), *Ribā, Bank interest and the rationale of its Prohibition*, Jedda, Idb Islamic Research and Training Institute (Irti)

*La vittima come dispositivo di potere?
Un approccio su politica e violenza*

di Michele Olzi

Abstract

Il contributo si propone di mostrare il ruolo politico della vittima in relazione al concetto foucaultiano di “società di controllo”. Quest’ultimo è stato concepito in modo peculiare dal filosofo politico francese Michel Foucault (1926-1984). Più specificamente, il carattere della vittima è emerso negli scritti di Foucault dedicati alle tecniche disciplinari di sorveglianza. Tra questi si possono includere la tortura e l’esecuzione pubblica. Secondo Foucault, le esecuzioni pubbliche svolgono un ruolo politico importante nel contesto sociale francese del XVIII secolo. In altre parole, l’esecuzione della vittima comporta una peculiare dinamica politica che investe la dimensione del potere, dell’autorità e della sovranità.

The paper aims to show the political role of the victim with relation to the foucaultian concept of “society of control”. This latter was conceived peculiarly by French political philosopher, Michel Foucault (1926-1984). More specifically, the character of the victim emerged in Foucault’s writings devoted to disciplinary techniques of surveillance. Among these, torture and public execution can be included. According to Foucault, public executions play a major political role in the French social context of the XVIII century. In other words, the execution of the victim entails a peculiar political dynamic which involves the dimension of power, authority, and sovereignty.

Parole chiave: Potere, Autorità, Sovranità Vittima, Tortura.

Keywords: Power, Authority, Sovereignty, Victim, Tortura.

Nell’esecuzione della pena anche secondo le regole, nel rispetto anche il più esatto delle forme giuridiche, regnano le forze attive della vendetta.

Il supplizio ha dunque una funzione giuridico-politica. Si tratta di un cerimoniale per ricostituire la sovranità, per un istante ferita. La restaura manifestandola in tutto il suo splendore. L'esecuzione pubblica, per quanto frettolosa e quotidiana, si inserisce in tutta la serie dei grandi rituali del potere eclissato e restaurato (incoronazione, ingresso del re in una città conquistata, sottomissione dei sudditi ribelli); al di sopra del crimine che ha disprezzato il sovrano, ostenta agli occhi di tutti una forza invincibile. Il suo scopo è meno di ristabilire un equilibrio, che non di far giocare, fino al suo punto estremo, la dissimmetria fra il suddito che ha osato violare la legge e l'onnipotente sovrano che fa valere la legge. Se la riparazione del danno privato causato dal delitto deve essere proporzionata, se la sentenza deve essere equa, l'esecuzione della pena è fatta per dare non lo spettacolo della misura, ma quello dello squilibrio e dell'eccesso; deve esserci, in questa liturgia della pena, un'affermazione enfatica del potere e della sua superiorità intrinseca. Superiorità che non è semplicemente quella del diritto, ma quella della forza fisica del sovrano che si abbatte sul corpo dell'avversario e lo domina: infrangendo la legge, il trasgressore ha attentato alla stessa persona del principe; è questa – o per lo meno coloro ai quali egli ha affidato la sua forza – che si impadronisce del corpo del condannato per mostrarlo marchiato, vinto, spezzato. [M. Foucault, 1975/1993, 57]

La citazione è tratta da *Sorvegliare e punire* (tit. or. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975) del filosofo francese (Paul) Michel Foucault (1926-1984). Il libro è improntato sulla nascita dell'istituzione penitenziaria – con stretto riferimento, in questo passaggio citato, a come la dimensione del potere e della sorveglianza transitino da una gestione egemonica da parte della scienza giuridica a una successiva condivisione con quella medica ed economica (tale

transizione del paradigma giuridico della società del controllo verso quello medico, economico – e quello politico (o del biopotere) che sempiternamente affianca gli aspetti suddetti – è trattato specificamente, oltre che in *Sorvegliare e punire*, in M. Foucault, 1961; M. Foucault, 1976; M. Foucault, 1999/2010²; M. Foucault, 2004).

Seguendo l'evoluzione di questa *gestione giudiziaria* dei due paradigmi (i.e. quello del potere e della sorveglianza), il filosofo francese mette in luce determinati aspetti che costellano sia la nascita della prigione, così come la definizione di alcune giunture strutturali della *società del controllo*. L'archeologia dei saperi foucaultiana – oltre a ripercorrere la pratica penale francese nella sua applicazione e teoria a partire dal XVI secolo in poi (non dimenticando di mostrare come alcuni crismi e dogmi della stessa siano riconducibili nientedimeno che all'epoca medievale, cfr. M. Foucault, 1975/1993, 42, 51, 233, 277 e ss.) – analizza così la genesi del rituale dell'esecuzione pubblica, in quanto la natura di quest'ultima è polivalente (o polifunzionale) come si vedrà a breve, ed è legata ai paradigmi sopra considerati. In particolare, il supplizio funge da *trait d'union* tra la dimensione giuridica e quella politica.

Per comprendere appieno come ciò accada – e abbia un ruolo fondamentale all'interno della dimensione giudiziaria e penitenziaria – è necessario sottolineare come il supplizio faccia parte di una strategia molto ben elaborata e strutturata nel panorama europeo di fine Settecento. Presunta eredità – dell'Inquisizione – del secolo precedente, Foucault mostra come in realtà il supplizio sia letteralmente al servizio di una tecnica (dalla duplice declinazione) del diritto criminale classico: la *confessione* [M. Foucault,

1975/1993, 46]¹. Fine ultimo di questa tecnica disciplinare è – a sua volta – la produzione della verità [sulla genesi e sviluppo del concetto, in quanto strategia discorsiva e concetto fondamentale nella dinamica del biopotere, cfr. M. Foucault, 2015]. Per quanto intuibile un'associazione con i due movimenti principali del testo foucaultiano (i.e. la sorveglianza e la punizione), l'apogeo della produzione della verità – la quale, quando collocata nel contesto di dinamica di potere o biopotere, è sempre riferita a *qualcuno* o a *qualcosa* [cfr. M. Foucault, 2015, 37-39; 45 e ss.] – mostra in realtà altri due caratteri della confessione: una coercizione e volontarietà legate all'atto [M. Foucault, 1975/1993, 46]. In altre parole, il filosofo francese mostra come la confessione dell'imputato/condannato debba portare all'estrapolazione semi-volontaria di *una* (Il corsivo serve qui ad indicare come la produzione della verità sia finalizzata a una dimensione di esercizio del potere [cfr. M. Foucault, 2004, 58-67]). verità, non tanto per il contenuto della stessa, ma per il *modus operandi* con cui si arriva ad essa. Ancora più nello specifico, la produzione della verità ha – secondo Foucault – una valenza interdisciplinare e costituisce uno dei fondamenti della società della sorveglianza, in quanto questo processo afferisce simultaneamente alla soggettività dell'individuo, tanto quanto alla sua definizione.

¹ Per quanto il riferimento qui sia specifico – e funzionale – alla genesi del rapporto tra sorveglianza-punizione e all'ambito giuridico, la tecnica disciplinare della confessione (così come la definisce Foucault) è connaturata e funzionale in più di un settore della società umana. Non si ha il tempo di considerarla qui nella sua molteplicità, tuttavia, è necessario segnalare il suo primo impiego nella produzione foucaultiana quali *Le pouvoir psychiatrique* e un suo successivo sviluppo in *Histoire de la sexualité. La Volonté de savoir*.

Per cui il modo in cui viene concepita e prodotta la verità è direttamente funzionale all'esercizio del potere. La confessione rappresenta questa simultaneità della verità: quello che viene prodotto dall'imputato/futuro condannato non ha solamente la finalità di reintegrare – o *salvare* [cfr. M. Foucault, 1975/1993, 54]² – la verità all'interno di un ordine, quanto di legittimare l'esercizio del potere, attraverso una particolare dinamica. Ed ecco che la confessione – attraverso la sua natura costituita dalla duplice ambiguità dell'«elemento di prova e contropartita dell'istruttoria» ed «effetto di costrizione e transazione semivolontaria» (M. Foucault, 1975/1993, 46) – impiega delle tecniche particolari per produrre la verità del condannato. Queste sono quelle del giuramento pre-interrogatorio dell'accusato e quella della tortura [M. Foucault, 1975/1993, 46].

Prima di procedere nelle considerazioni – e nei fattori – che portano l'esecuzione pubblica ad essere il rituale politico sopra accennato, è necessario fare un paio di distinzioni: il tipo di interrogatorio e – parte del – l'*iter* processuale qui considerato da Foucault è in uso in Francia (e in Europa seppure in forma variata) alla fine del XVIII secolo e ha una morfologia specifica nello spazio-tempo qui catturato dal filosofo francese; la concezione soggiacente alle nozioni di “atto volontario” e “supplizio” (relative alle due tecniche di produzione di verità) può essere compresa – e tollerata – dal lettore odierno solo in chiave relazionale³.

² La salvezza viene ricercata all'interno della confessione (più esattamente nella tecnica della “quaestio”) non tanto per il corpo condannato, quanto per la sua anima – afferma lo stesso Foucault.

³ Un esempio che può servire a rendere ulteriormente l'idea riguarda il passaggio in cui Foucault afferma che la tortura “non figura nel diritto classico come una cicatrice o una macchia”. Il fatto che si possa – nello spazio-tempo attuale – condanna-

L'archeologia foucaultiana mostra così come una particolare tecnica di interrogatorio (associata al sistema della giustizia criminale dell'epoca, in particolare con la "quaestio" [M. Foucault, 1975/1993, 47 e ss.]) offre uno spaccato unico sul rapporto tra violenza e potere. In particolare, il filosofo francese nota nel suo testo come le tecniche legate alla produzione del supplizio e della verità procedano di pari passo nella loro applicazione e legittimazione – nel contesto storico-politico. In altre parole, non solo la violenza svolge un proprio ruolo all'interno di una delle tecniche di sorveglianza basilari (quale l'interrogatorio, il quale diventa sempre più brutale con l'avvento dell'evo contemporaneo [cfr. Ibid.]; per un rimando al ruolo, e la natura biopolitica delle moderne tecniche di interrogatorio adottate nella "guerra al terrore" dagli ufficiali militari e dell'intelligence negli Stati Uniti in seguito ai fatti dell'11 settembre 2001 cfr. J. Záhora, 2014), ma trova una propria declinazione particolare all'interno del contesto giuridico dell'epoca. La tortura non è brutale esercizio e applicazione della forza, ma è commisurata all'interno di un sistema di «momenti, durata, strumenti utilizzati, lunghezza delle corde, pesantezza dei pesi, numero dei cunei, interventi del magistrato che inter-

re la violenza associata alla tortura o all'estorsione della confessione dell'accusato in epoca settecentesca, non toglie (o esautora) la dinamica e l'ordine in cui l'atto è inserito (e concepito, come chiosa Foucault). Un'altra narrazione più comprensibile e accettabile nell'evo contemporaneo (relativa al connubio politica e violenza) riguarda l'uso della forza attraverso una sua legittimazione politica o giuridica, il quale viene trattato da buona parte della teoria politica moderna si rimandano ai lavori di Alessandro Passerin d'Entrèves, *The Notion of the State* e Mario Stoppi-
no, *Le forme del potere*.

roga»⁴. Per quanto si possa riflettere sull'efficacia del mezzo⁵, la tortura non è brutale esercizio della violenza e della forza, ma rientra in un canone giuridico che ne soppesa e giustifica la pratica.

Ora, il lettore odierno non ne potrà che comprenderne la portata se non concepandola in un'ottica politica: l'impiego della tortura può essere concepito in questa forma d'interrogatorio – da qui la particolare declinazione morfologica-giuridica di fine XVIII secolo – solo attraverso la dimensione relazionale con la verità e con la massima autorità (il cui giudizio, condizionato da una dinamica *burocratico-teologica* [M. Foucault, 1975/1993, 47], viene a sua volta coinvolto nella pratica). Per cui, all'interno della confessione (già essa stessa emblema della società disciplinare occidentale, secondo il filosofo francese) semi-volontaria dell'accusato Foucault scorge, assieme a un particolare stadio evolutivo delle tecniche di sorveglianza, una dinamica politica dai caratteri simbolici e normativi unici.

L'omologia che si viene ad instaurare – in questa determinata pratica interrogatoria nello spazio-tempo soggiacente dato – tra la verità e il supplizio è dettata così in un'emergente dimensione po-

⁴ Foucault si rifà all'inchiesta sugli strumenti e impiego della tortura fatta condurre dal cancelliere Henri François d'Aguesseau (1688-1751) in Francia nel 1729 e riassunta da Jean-François Joly de Fleury nel fondo omonimo della Bibliothèque Nationale; in merito al dibattito politico e l'influenza della tematica sul parlamento francese cfr. P.-M. Bondois, 1928.

⁵ Foucault cita Claude-Joseph de Ferrière (1680?-1748?): «La tortura è un mezzo pericoloso per giungere alla conoscenza della verità; e per questo i giudici non devono ricorrervi senza rifletterci sopra. Niente è più equivoco [...]»

litica. Ancora più precisamente nell'esercizio del potere e legittimazione dell'autorità.

Ora, tornando alla diade che caratterizza la tecnica della confessione (ovvero il giuramento pre-interrogatorio e la tortura stessa) si comprende ora come queste possano accompagnare e coadiuvare la transizione da un paradigma squisitamente giuridico ad uno interdisciplinare che interessi anche la dimensione politica. Già nella loro stessa essenza, i paradigmi rilevano dei riflessi politici: se da una parte l'accusato fa riferimento all'autorità suprema (Dio) nel suo giuramento ed atto semi-volontario di esternazione della verità, dall'altra parte l'applicazione e somministrazione del supplizio sono il lato oscuro dell'azione della sorveglianza (la minaccia di adoperare la forza contro il singolo). Per quanto non si possano escludere altre cause che portino alla stessa transizione, da un punto di vista politico ciò che porta a pieno compimento questa uscita dall'omnicomprensivo monopolio giuridico(-teologico) è un personaggio fondamentale di quest'affresco sulla confessione – con particolare riferimento al supplizio: la *vittima*.

La produzione della verità – all'interno dell'ordine giuridico – avviene *attraverso* l'accusato e il suo corpo: «Un corpo parlante e, se è necessario, sofferente» [M. Foucault, 1975/1993, 47] giustifica l'esternazione della volontà e l'infliczione del supplizio. Si potrebbe pensare alla duplice faccia di una stessa medaglia: se da una parte l'esternazione della verità (dietro giuramento) legittima la burocrazia dietro all'interrogatorio⁶ e il rapporto con la massima autorità coinvolta (Dio), dall'altra parte la verità estorta (con la tortura) giustifica l'uso della forza per una dinamica della sorveglianza *in fieri*. Ancora

⁶ Nella forma specifica della “quaestio”, si vedano le note e indicazioni bibliografiche precedenti per approfondimenti e considerazioni.

più nello specifico, il giuramento pre-interrogatorio e la tortura assumono una valenza rituale per due motivi: perché relative al corpo dell'accusato; perché al di là della loro efferatezza, impiego e del contesto storico-sociale in cui sono stati concepiti, il loro ruolo può essere compreso attraverso una dinamica *relazionale*. Ed ecco così che l'accusato – in carne ed ossa – non affronta solo l'interrogatorio con i giudici, magistrati e chi infligge il supplizio ma, giurando prima dell'ordalia dialogica (quella della “*quaestio*”), il corpo parlante è messo in relazione con la massima autorità rappresentata, e legittima il procedimento attraverso la confessione. Accade così che la forza, l'autorità e la verità siano tutte e tre legittimate attraverso lo stesso campo di ricerca: il corpo dell'accusato – prima, e condannato poi. Nelle parole del filosofo francese: «Affrontamento, sofferenza e verità sono, nella pratica della tortura, legate fra loro: lavorano in comune il corpo del paziente.» [M. Foucault, 1975/1993, 49].

Tuttavia, prima che questo rituale arrivi all'apogeo della ritualità che lo trasforma in atto/representazione di natura squisitamente politica c'è un ulteriore passaggio da sottolineare. La tortura giudiziaria del XVIII secolo applica una “strana economia” e fa in modo che verità e punizione abbiano un'omologia di forma e di produzione. La giustificazione del sistema giuridico non necessita altra forma di giustificazione – in questa morfologia specifica dell'interrogatorio – se non quella degli eseguenti e di quella teologica. Tuttavia, senza la confessione dell'accusato non si può procedere nell'esecuzione della condanna. Così lo stesso corpo produce quella verità (quella *prova* [cfr. M. Foucault, 1975/1993, 50]) che coadiuva gli ingranaggi di questa burocrazia della sofferenza – e della morte [con stretto riferimento alla dimensione biopolitica della “somministrazione” della tortura – quale programmatico strumento tanatologico, cfr. J. Záhora, 2014, 90-91]. In sé e per sé – come fa notare lo stesso Foucault, la

giustizia criminale dell'epoca si prefigge un obbiettivo, ovvero che "giustizia sia fatta". Ciò sicuramente verte sul fatto che la morfologia del supplizio e della verità abbia una propria giustificazione (come è già stato fatto notare sopra), tuttavia la ritualità che si sviluppa in seno alla stessa confessione rientra in un ordine differente rispetto a quello giuridico. La dinamica relazionale che coinvolge il corpo dell'accusato – oltre a guidarlo programmaticamente e *ordinatamente* verso la morte – lo mette in dialogo con il potere nelle sue varie declinazioni. Che si tratti dei giudici, dei magistrati e del boia, che riguardi la verità o il supplizio, la genealogia foucaultiana sottolinea come il corpo del condannato sia al crocevia di dinamiche di potere fondamentali per l'ordine giuridico e pubblico (questo punto interesserebbe anche la genesi del valore normativo della punizione e della sorveglianza; tuttavia, una trattazione esaustiva dell'argomento richiederebbe uno spazio eccessivo e *off-topic* per il focus qui adottato, si rimanda a M. Foucault, 1975/1993, 49-57; 223-227; 376-378).

Queste rappresentano la linfa vitale della sfera politica di una comunità.

Una volta appurato che il corpo parlante e/o sofferente del condannato diventa strumento per giustificare l'ordine e procedura della giustizia criminale, ed afferisce – per sua stessa natura [cfr. M. Foucault, 2004, 246 e ss.] – a una dinamica di potere, la domanda che sorge spontanea a questo punto della trattazione è: «Quando la ritualità concernente questa figura diventa eminentemente politica?» Un primo tentativo di risposta riguarda il momento in cui il supplizio dell'accusato trasforma il corpo di quest'ultimo da *oggetto* (ricevente il trattamento burocratico di cui sopra) a *soggetto* di una rappresentazione. Il rituale politico dell'esecuzione (e in maniera indiretta della gogna pubblica [cfr. M. Foucault, 1975/1993, 323-324]) ha come punto focale la *vittima*, il suo corpo. Il meccanismo è lo stesso della

confessione (anzi la confessione è parte del rituale), attraverso il corpo del condannato supplizio e verità vengono prodotti:

E il corpo del condannato è di nuovo un elemento essenziale nel cerimoniale del castigo pubblico. Tocca al colpevole portare in piena luce la sua condanna e la verità del crimine che ha commesso. Il suo corpo, mostrato, portato in giro, esposto, suppliziato, deve essere come il supporto pubblico di una procedura che era rimasta finora nell'ombra; in lui, su di lui, l'atto della giustizia deve divenire visibile per tutti [M. Foucault, 1975/1993, 50].

Il primo fattore innovativo di questo cerimoniale pubblico è il fatto che il supplizio (e la verità con esso, in quanto diade inscindibile nel processo analizzato) passi dall'essere una circostanza privata, a una rappresentazione condivisa e di "pubblico supporto". La vittima ammette la sua colpa giustifica e *supporta* l'ordine dato e diventa essa stessa la prova evidente che "giustizia sia fatta". Tuttavia, la dicotomia supplizio-verità derivante dal vetusto paradigma giuridico non riesce a spiegare *in toto* la portata dell'evento rappresentato. Foucault considera quell'aspetto che permette all'uomo moderno di andare oltre la contestualizzazione della giustizia criminale del XVIII, la sua brutalità burocratico-amministrativa e arrivare così al cuore delle tecniche disciplinari di sorveglianza e punizione che caratterizzano lo spazio-tempo Occidente: il potere. Il rituale pubblico dell'esecuzione non può essere compreso se non in chiave *relazionale*. Questa caratterizzazione fa riferimento sia alla natura stessa del potere (per un riferimento alla concezione relazionale – in riferimento sia alla suddivisione dei poteri che per i processi di legittimazione, esercizio e consolidamento, cfr. P. Bellini, C. Bonvecchio, 2017, 67-70), sia la sua manifestazione ed esercizio.

Tornando così alla citazione iniziale, l'esecuzione pubblica si divide così in quattro momenti fondamentali: la sovranità ferita, le forze attive della vendetta, la dissimmetria tra suddito e sovrano, ristabilire la sovranità. Partendo dall'atto primo di questo rituale del potere, Foucault fa notare come: «L'esecuzione pubblica, per quanto frettolosa e quotidiana, si inserisce in tutta la serie dei grandi rituali del potere eclissato e restaurato (incoronazione, ingresso del re in una città conquistata, sottomissione dei sudditi ribelli) [...]» [M. Foucault, 1975/1993, 57]. Il crimine perpetrato dal condannato non lo mette in contatto – attraverso le tecniche disciplinari di controllo – solamente con l'entità teologica, ma con la sua emanazione per eccellenza: il sovrano⁷. Questa prospettiva non solo rimembra la – ormai tanto citata – dimensione relazione del potere, ma implica una concezione particolare della figura del sovrano e del rapporto con l'autorità. Il crimine commesso non rientra meramente nel sistema giuridico, l'atto del condannato è un affronto, una ferita, una lesione alla rappresentanza di Dio in terra [cfr. M. Foucault, 1975/1993, 53 e ss; E.H. Kantorowicz, 1957, 100, 109, 120-121].

Anche se si volesse prescindere – come fa d'altronde Foucault applicando la sua archeologia dei saperi – dal fattore teologico (per via dei fisiologici sviluppi storici della Rivoluzione francese [cfr. M. Foucault, 1975/1993, 18 e ss]), la massima autorità nel contesto

⁷ Per quanto si stia indicando qui una morfologia specifica di esecuzione-supplizio – in uno specifico spazio-tempo, l'associazione del corpo del sovrano con la fonte di emanazione del potere temporale e sacrale trova nel Medioevo il suo apogeo. Successivamente, quest'identificazione viene ulteriormente sviluppata e declinata nel corso della storia e nelle forme di governo. Per un'analisi approfondita dell'interazione tra sovranità divina e la dimensione politica del corpo del re si veda il testo di Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies*.

dell'esecuzione serve da garante sia nell'ordine giuridico (ovvero, il vecchio adagio "giustizia sia fatto"), sia nell'esercizio del potere nella sua totalità (nella rappresentazione pubblica viene esercitato il potere attraverso la componente più brutale: la forza).

Tuttavia, si nota l'emergere di un altro fattore prima solamente accennato: la vittima (il corpo del *suppliziato*) diventa il centro focale della rappresentazione politica. Due parole contraddistinguono fattori innovativi in questo rituale politico (derivandole dalla citazione foucaultiana ad inizio testo): "vendetta" e "spettacolo". La vittima diventa il soggetto/oggetto di entrambe queste realtà. Quando il filosofo francese parla delle "forze attive della vendetta" si riferisce *in primis*, al sovrano. Il sovrano non è solamente la rappresentanza (o emanazione) del potere divino sulla terra, ma è il capo militare che esercita la sua autorità e *autorevolezza*: «La giustizia del re si mostra come una giustizia armata. La spada che punisce il colpevole è anche quella che distrugge i nemici.» [M. Foucault, 1975/1993, 59]. L'*incarnazione* delle forze della vendetta nella sovranità (nella veste regale, teologica e militare) ha un triplice ruolo.

La prima è quella di vendicare la ferita recata allo stesso sovrano:

Il delitto, oltre la vittima immediata, attacca il sovrano; lo attacca personalmente perché la legge è la volontà del sovrano; lo attacca fisicamente perché la forza della legge è la forza del principe [M. Foucault, 1975/1993, 55].

L'uso della forza è manifestazione diretta della volontà del sovrano – e della sua autorità. La sovranità si espleta così nella sua veste simbolica, giuridica e *cratofanica*. La seconda funzione è quella di evitare ogni eversione, o potenziale fuga del condannato:

[...] si tratta anche di prevenire un movimento di simpatia, da parte del popolo, per salvare il condannato o uno scatto di rabbia per metterlo immediatamente a morte, ma si tratta anche di ricordare che in ogni crimine c'è come una sollevazione contro la legge e che il criminale è un nemico del principe [M. Foucault, 1975/1993, 59].

Per quanto questa funzione possa concernere ancora la natura gestionale e relazionale del potere (come si vedrà nel prossimo atto del rituale dell'esecuzione pubblica), in realtà questo secondo aspetto della vendetta ha a che fare con la dimensione pubblica del supplizio:

Pericoloso sempre, per l'appoggio che vi trovano, l'una contro l'altra, la violenza del re e quella del popolo. Come se il potere sovrano non vedesse, in questa emulazione di atrocità, una sfida che egli stesso lancia, ma che potrà un giorno essere rilanciata: abituato "a veder sgorgare il sangue", il popolo impara presto che non può vendicarsi che col sangue [M. Foucault, 1975/1993, 86].

Le forze attive della vendetta non riguardano così solamente nell'esecuzione pubblica, come si vedrà a breve – del rapporto tra sovrano e suddito (o la *massa* dei sudditi), ma la natura più gretta e brutale del potere: la forza esercitata in maniera *illegittima* (per una ricognizione generale sull'esercizio legittimo e illegittimo della forza – in varie teorie e modelli politici [cfr. M. Stoppino, 1974, 161-197]).

Nonostante lo stesso Foucault citi l'abuso di forza (e potere) da parte del sovrano, il focus è posto qui sulla potenza brutale del suo esercizio: le forze attive della vendetta possono soverchiare l'ordine liberando il condannato, o adoperare la violenza per porre fine anzitempo (per quanto possano passare anche solamente momenti prima

del verificarsi dell'evento saliente) alla vita della vittima. Come si evince dall'ultimo passaggio riportato, al rituale politico sottende la dimensione brutale della forza e del potere.

Tuttavia, la pubblica ostentazione ed esercizio della forza sono insite all'interno – di determinate dinamiche – dell'esercizio della sovranità. In questo frangente, la forza e la violenza risultano essere facce di una stessa medaglia. Non si tratta così solo di un aspetto afferente alla gestione o legittimazione del potere (per una concezione della forza quale fattore consolidante della figura del sovrano, nonché attinente alla gestione del potere stesso [cfr. Macchiavelli, 2004, p. 62 e ss]), ma la forza stessa è il perno di dinamiche politico-antropologiche di massa che si scatenano negli anfratti della sua legittimazione. In altre parole, laddove l'autorità del leader in questione è assente o – laddove vi è un contesto in cui non si può stabilire in maniera chiara (o legittima) chi esercita il potere o la propria sovranità⁸ o – esercitata in maniera inumana (come si potrebbe affermare da lettori, consci degli orrori dei totalitarismi e di regimi politici di vario genere e sorta della modernità [cfr. T. Adorno, 2006, 330 e ss.], l'emergere della violenza in seno alla società è una conseguenza fisiologica. Nello specifico si considera qui una dinamica peculiare: non si analizza – attraverso Foucault – l'insorgere di una dimensione di caos e insurrezione totale, si delibera invece che la violenza af-

⁸ Il riferimento è ai conflitti bellici dell'era moderna: laddove, in un contesto internazionale, esplode un conflitto tra due nazioni non è possibile chi possa esercitare la propria autorità e forza per ristabilire l'equilibrio precedente allo scaturirsi del conflitto si veda un testo di riferimento è quello Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*; laddove si voglia fare un riferimento alla sospensione dei diritti, seppur coadiuvata dalla sovranità o autorità di un determinato contesto sociopolitico risulta utile la collezione di scritti curata da Rafael Valim, *Stato d'eccezione*.

fianca e coadiuva il potere legittimo. Oltre a paventare l'uso della forza quale punizione per i criminali e a preservare l'esistenza di quest'ultimi fino all'esecuzione, la dimensione più brutale di questa componente è un aspetto che dev'essere comunque calmierato e gestito dalla massima autorità in questione [cfr. Macchiavelli, 2004, p. 88 e ss.] In questo senso, l'esercizio del potere prevede anche la gestione del corpo politico della società, più esattamente (secondo un eco di foucaultiana memoria) della definizione, sorveglianza e – in ultimo, ma non per valore – punizione del corpo degli individui e della massa.

Si arriva così alla terza funzione del processo che fa coincidere la sovranità con le forze della vendetta, il mantenimento dello *status quo* attraverso “la dissimmetria tra suddito e sovrano”. Direttamente dal testo:

Se la riparazione del danno privato causato dal delitto deve essere proporzionata, se la sentenza deve essere equa, l'esecuzione della pena è fatta per dare non lo spettacolo della misura, ma quello dello squilibrio e dell'eccesso; deve esserci, in questa liturgia della pena, un'affermazione enfatica del potere e della sua superiorità intrinseca. Superiorità che non è semplicemente quella del diritto, ma quella della forza fisica del sovrano che si abbatte sul corpo dell'avversario e lo domina [M. Foucault, 1975/1993, 57].

Sempre ricordando che si sta trattando di una specifica forma di supplizio *ordinato* – e legittimato in una determinata dinamica giuridico-sociopolitica, la differenza tra sovrano e suddito rappresenta un aspetto fondamentale di questa rappresentazione. Non solo costituisce l'aspetto legittimante la forza bruta impiegata nell'interrogatorio prima e nell'esecuzione capitale dopo, ma sorregge lo stesso ordine

sociale e, attraverso la circostanza pubblica, ne è richiamo e ulteriore conferma di stabilità dello stesso.

L'ordine non è ristabilito attraverso una isonomia, ma attraverso un ulteriore squilibrio: non basta punire il crimine del condannato è necessario che quest'ultimo – così come il resto della massa di sudditi che assiste all'esecuzione – sia sottomesso all'autorità regale del potere. D'altronde si tratta di una: «Superiorità che non è semplicemente quella del diritto, ma quella della forza fisica del sovrano che si abbatte sul corpo dell'avversario e lo domina». [Ibid.]. Così ha luogo il quarto e ultimo atto dell'esecuzione, l'apogeo del supplizio, l'esaurimento delle forze della vendetta nel corpo del condannato: la morte. Quando il potere regale si impadronisce del corpo del «condannato per mostrarlo marchiato, vinto, spezzato» la superiorità regale è completa. La “vittoria” del sovrano sul condannato è quella di una battaglia vinta per ristabilire la supremazia – la “dissimetria” – e la maestà lesa dal crimine.

Manifestazione visibile di questo processo di questa “politica del terrore” – dice Foucault – è lei, la *vittima*. Corpo parlante, torturato, straziato, marchiato e infine fatto a pezzi davanti alla massa per la massa. La finalità è fin troppo chiara, secondo il filosofo francese:

La cerimonia punitiva è dunque “terrorizzante” al massimo. I giuristi del secolo XVIII, all'inizio della polemica con i riformatori, daranno della crudeltà fisica delle pene un'interpretazione restrittiva e “modernista”: se sono necessarie pene severe, è perché l'esempio deve iscriversi profondamente nel cuore degli uomini. In effetti, tuttavia, ciò che era stato fino ad allora sotteso alla pratica dei supplizi, non era un'economia dell'esempio, nel senso in cui verrà intesa all'epoca degli ideologi (la rappresentazione della pena sopravanza l'interesse del

crimine), ma una politica del terrore: rendere sensibile a tutti, sul corpo del criminale, la presenza scatenata del sovrano. Il supplizio non ristabiliva la giustizia, riattivava il potere. Nel secolo XVII, e ancora all'inizio del XVIII, esso non era dunque, con tutto il suo spettacolo di terrore, il residuo non ancora cancellato di un'altra età. I suoi accanimenti, il suo splendore, la violenza corporale, un gioco smisurato di forze, un cerimoniale accurato, in breve tutto il suo apparato, si inscriveva nel funzionamento politico della penalità [M. Foucault, 1975/1993, 58].

La vittima non trasuda solamente la violenza del supplizio del boia, del re, del popolo che vorrebbe occuparsi esso stesso del suo destino. Il corpo straziato è segno del terrore che si instilla nel cuore del singolo della massa. Ora, è facilmente intuibile come questo, più che una finalità giuridico-educativa (nell'ottica modernista subito scartata da Foucault) richiami una dinamica di sorveglianza biopolitica – in senso lato. La sofferenza del corpo del criminale non è totalmente avulsa dal singolo membro della massa: la politica del terrore dimostra come tutti i sudditi siano inferiori al re e qualsiasi atto contro di lui possa portare allo stesso destino. Tuttavia, c'è di più in quest'analisi del rituale politico: il coinvolgimento della massa non serve solo a ristabilire un ordine gerarchico, ma dà luogo a uno sfruttamento della violenza (gemella nascosta della forza) per fini politici.

La politica del terrore soggiacente all'esecuzione capitale non funzionerebbe senza la *punizione* e *rappresentazione* del corpo. La definizione del corpo del condannato attraverso il supplizio – prima in sede privata e poi pubblica – definisce il suo status, sia in relazione alla massima autorità evocata, sia nei confronti della massa di sudditi spettatori. Il supplizio diventa così eidetico. Le forze attive della vendetta che vorrebbero attuarsi attraverso le mani del popolo hanno un obbiettivo, la figura e persona della vittima. Per quanto si

assista a un processo di legittimazione di tutta l'esecuzione, la vittima rimane l'espressione più viva del singolo individuo travolto dalla brutalità della forza – per quanto anche quest'ultima espressa, veicolata, *normalizzata* nell'ambito del potere regale e sovrano. La caratterizzazione politica di questa rappresentazione è proprio il coinvolgimento della collettività.

Tuttavia, non è più solo l'aspetto relazionale che interessa il rituale qui analizzato, ma la vera e propria spettacolarizzazione del corpo del condannato (una definizione concettuale di "spettacularizzazione" di concetti, oggetti o individui [con stretto riferimento al corpo e alle sue caratteristiche] lo si trova in G. Debord, 2008, 32 e ss.).

La componente eidetica di questo rituale politico (la vittima) gioca su tre fronti ben precisi: quello della sorveglianza, del terrore e del controllo. Se il primo aspetto è *soi-disant* intrinseco all'analisi foucaultiana, gli altri due aprono un dialogo con altri teorici politici della modernità. Uno degli aspetti più moderni tipico della morfologia dell'esecuzione capitale alla fine del XVIII secolo è sicuramente quello del terrore. Con ciò non si vuole affermare che la tortura, la gogna e l'esecuzione pubblica non avessero già un valore normativo e politico (o addirittura biopolitico) in epoche precedenti a quella considerata, ma l'azione di infondere il terrore nel cuore dell'uomo attraverso tal manifestazione, a prescindere dal tipo di autorità coinvolta, risulta *davvero* di stampo modernista. Se tra gli aspetti fondamentali della teoria politica non si può prescindere dall'intima connessione tra forza e violenza, al tempo stesso non si può sorvolare su come questa dinamica si manifesti nonostante la sua legittimazione o strumentalizzazione. Ciò comporta a sua volta due ulteriori considerazioni: una determinata riflessione sulla natura dell'uomo in ambito politico e politologico (il richiamo alla produzione di Hobbes e Rousseau è naturale e fisiologica); l'uso e abuso della forza attraverso imma-

gini, simboli e pubbliche manifestazioni. Ora la circostanza del supplizio – qui esaminata nel più intimo dettaglio da Foucault – porta ad interrogarsi sul rapporto tra la vittima e la folla che assiste alla sua esecuzione. Ora, la massa di sudditi è spinta a sfogarsi – sebbene in maniera inefficace e non mortale – nei confronti della vittima: il vilipendio, le urla, minacce, sputi ed esternazioni di ogni sorta accompagnano il viaggio del condannato verso il patibolo, nonché la presenza dello stesso sul suo podio di morte. Addirittura, la folla si fa ancora più adirata se, per un breve momento, la vittima le viene oscurata (quando ad esempio viene trasportata in carrozza; o fatta passare per un tragitto secondario nel suo viaggio tanatologico [cfr. M. Foucault, 1975/1993, 68 e ss.]. Più si avvicina il momento dell'esecuzione, più questa la folla diventa veemente. Spesso, la dichiarazione/confessione pubblica del proprio crimine da parte del condannato a nulla serve, tantomeno a placare gli animi [Ivi, 59].

Quando arriva il momento decisivo, l'apogeo del rituale tanatologico gli animi si fanno ancora più accesi e la tensione è al massimo della sua potenza. Quando la testa o il corpo stesso cade, qualcosa di unico accade. La rappresentazione è finita e la vittima ha svolto la sua funzione. La folla si ritrova a disperdersi nei meandri della città o del pubblico spazio dov'è avvenuta l'esecuzione, ma nel cuore di molti – se non della totalità – albergo un sentimento specifico: quello del terrore. Come ben descrive Elias Canetti nel suo *Massa e potere* [1960]:

La massa si spinge sulla vittima e sull'esecuzione per liberarsi subitaneamente e per sempre dalla morte di tutti coloro che la compongono. Ciò che poi veramente le accade, è l'opposto. A causa dell'esecuzione, ma solo dopo di essa, la massa si sente più che mai minacciata dalla morte, si scioglie e si disperde in una sorta di fuga. Tanto più alta era la vittima, tanto più grande

è l'angoscia della massa. La massa può restare unita solo quando una serie di avvenimenti analoghi si susseguono velocemente [E. Canetti, 2010¹⁴, 53-54].

Per quanto non sia totalmente corretto assimilare la *massa aizzata* canettiana con il pubblico supplizio-esecuzione di fine XVIII trattato da Foucault, questo passaggio rende perfettamente l'idea della politica del terrore sopra citata: davanti alla morte della vittima, la massa di individui riconosce – oltre alla superiorità del potere regale – la morte di un *simile*. Per quanto quest'ultimo fosse responsabile di un crimine e dell'atto di lesa maestà (in un'ottica politica), se non ci fosse stata la mano armata del sovrano a trattenere la folla non ci sarebbe stata possibilità di eseguire la condanna, in quanto il condannato sarebbe giustiziato direttamente dalla massa (o, nella migliore delle ipotesi, liberato dalla stessa, ma non è questo il caso). Così accade nella massa aizzata: Canetti spiega come questa sia una delle forme più antiche di massa e risalga alla dinamica primeva di aggregazione fra gli uomini conosciuta con il nome di *muta di caccia* [Canetti 2010¹⁴, 54].

Per quanto le circostanze non siano le stesse, il passaggio da *muta di caccia* alla *massa aizzata* sottende l'espressione di una dinamica che coinvolge forze simili a quelle attive nell'esecuzione pubblica. In particolare, i movimenti di afflusso direzionale verso la vittima [cfr. Canetti 2010¹⁴]⁹ e di dispersione immediatamente

⁹ Sempre dallo stesso passaggio: «La massa aizzata si forma in vista di una meta velocemente raggiungibile. La meta le è nota, precisamente designata, e vicina. Essa si propone di uccidere, e sa chi ucciderà. Con determinazione senza confronto essa persegue il suo scopo; è impossibile distoglierla. Basta annunciare quello scopo, basta far sapere chi dovrebbe perire, perché una massa si formi. La concentra-

dopo la morte sono incredibilmente simili. Il secondo movimento poi ha una rilevanza fondamentale per quanto riguarda il rapporto tra la massa e la vittima: nel momento stesso in cui la massa riconosce che a qualunque membro della stessa può accadere la stessa cosa (cioè di essere giustiziato), la folla stessa si disperde davanti all'avvenuta uccisione.

Per quanto la forza sia normata e ordinata da un potere sovrano, vi è sempre la potenziale emersione e minaccia negli anfratti illegali, illegittimi, nell'ombra dell'autorità. Ed è così che la massa, prima unita e tesa verso la vittima, si disperde terrorizzata davanti alla minaccia della forza (che può diventare da un momento all'altro violenza mortale), esercitata in maniera legale sulla scena politica, ma la cui manifestazione nasconde – sottende – una brutalità antropologica pronta ad emergere da un momento all'altro. La diade terrore-controllo affianca così questo rituale politico che trova la sua genesi – secondo Foucault – nell'alveo della nascente società del controllo a fine XVIII secolo.

Riferimenti bibliografici

Adorno, T. (2006), *Metafisica*, Einaudi, Torino.

Aron, R. (1962), *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, Paris.

zione sull'uccidere è del tutto particolare: nessun'altra la supera in intensità. Ognuno vuol parteciparvi, ognuno colpisce. Per poter vibrare il proprio colpo, ciascuno si fa dappresso alla vittima. Se non può colpire, vuole almeno vedere come gli altri colpiscono. Sembra che tutte le braccia siano di una sola creatura. Ma le braccia che "colpiscono" hanno maggior valore e peso. Lo scopo è tutto. La vittima è lo scopo, ma essa è anche il punto di massima concentrazione: essa riunisce in sé le azioni di tutti.»

Bellini, P., Bonvecchio, C. (2017), *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, Wolters Kluwer, Milano.

Bondois, P.-M. (1928), *La torture dans le ressort du Parlement de Paris au XVIII^e Siècle*, «Annales historiques de la Révolution française», anno V, n. 28.

Canetti, E. (2010¹⁴), *Massa e potere*, Adelphi, Milano.

Debord, G. (2008), *La società dello spettacolo*, Massari, Bolsena.

Foucault M. (1961), *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris.

Foucault M. (1976), *Histoire de la sexualité. La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris.

Foucault M. (1975/1993), *Surveiller et punir. Naissance de la prison/Sorvegliare e punire*, Gallimard/Einaudi, Paris/Torino.

Foucault M. (1999/2010²), *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)/Gli anormali Corso al Collège de France (1974-1975)*, Seuil, Paris/Feltrinelli, Milano.

Foucault M. (2003), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Seuil, Paris.

Foucault, M. (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard, Paris.

Foucault, M. (2015), *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, Gallimard, Paris.

Kantorowicz, E.H. (1957), *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton; New Jersey.

Macchiavelli, N. (2004), *Il Principe*, Giunti, Milano.

Passerin d'Entrèves, A. (1969²), *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Stoppino, M. (1974), *Le forme del potere*, Guida, Napoli.

Valim, R. (2021), *Stato d'eccezione. La forma giuridica del neoliberismo*, Mimesis, Milano-Udine.

Záhora, J. (2014), *Between Sovereignty and Biopolitics: The Case of Enhanced Interrogation Techniques*, «Perspectives», vol. 22, n. 2.

Dalla politica giurisdizionalista alla stagione costituyente: analisi storico-giuridica sul conflitto tra Stato e Chiesa

di Gian Mario Pinelli

Abstract

Il presente contributo analizza i rapporti, spesso conflittuali, tra Stato e Chiesa nel corso della storia politica, sociale e giuridica della nostra penisola. La massiccia produzione normativa pre-unitaria esercitava una forte politica giurisdizionalista, mirante a sottrarre alla Chiesa spazi di autonomia e di libertà. Con la crisi dello Stato liberale e l'avvento del Fascismo, assistiamo ad una nuova conciliazione tra Stato e Chiesa, consacrata nei Patti lateranensi del 1929. Come vedremo, sarà una conciliazione solo apparente: la legislazione razziale spezzerà ogni tentativo di simbiosi tra Stato fascista e Cattolicesimo. Durante la stagione costituyente, si avrà un nuovo assetto dei rapporti tra Stato e Chiesa: la riflessione costituyente si rese conto che il cattolicesimo rappresentava una componente necessaria per costruire l'ossatura costituzionale del nuovo Stato democratico.

This contribution analyzes the often conflicting relations between State and Church throughout the political, social and juridical history of our peninsula. The massive pre-unification normative production exercised a strong jurisdictional policy, aimed at taking away spaces for autonomy and freedom from the Church. With the crisis of the liberal state and the advent of Fascism, we are witnessing a new reconciliation between State and Church, consecrated in the Lateran Pacts of 1929. As we will see, it will be only apparent a conciliation: racial legislation will break any attempt at symbiosis between the fascist state and Catholicism. During the constituent season, there will be a new structure of relations between State and Church: the constituent reflection realized that Catholicism was a necessary component to build the constitutional backbone of the new State Democratic.

Parole chiave: Stato, Chiesa, Fascismo, Patti lateranensi, Costituzione.

Keyword: State, Church, Fascism, Lateran Pacts, Constitution.

1. Il Concordato cavouriano e la fine del governo temporale del papa

Come è facile immaginare per una nazione che tendeva ad esaurire il proprio pluralismo religioso nelle diverse varietà dei suoi cattolicesimi e che doveva la sua costituzione in forma statuale alla fine del regno temporale del papa, negli anni tra l'Unificazione e lo scoppio della Prima guerra mondiale i rapporti con la Chiesa cattolica assorbono non poche delle energie dello Stato italiano» [A. Ferrari, 2013].

Il 27 marzo 1861, Camillo Benso di Cavour, presidente del consiglio dei ministri, pronunciava una frase destinata ad avere grande risonanza nell'assemblea: «libera Chiesa in libero Stato»¹. Il programma del Governo, sottolineava Cavour, consisteva nell'«introdurre il sistema delle libertà in tutte le parti della società religiosa e civile; noi vogliamo la libertà economica, noi vogliamo la libertà amministrativa, noi vogliamo la piena ed assoluta libertà di coscienza; noi vogliamo tutte le libertà politiche compatibili col mantenimento dell'ordine pubblico; e quindi, come conseguenza necessaria di quest'ordine di cose, noi crediamo necessario all'armonia dell'edifizio che vogliamo innalzare, che il principio di libertà sia applicato ai rapporti della Chiesa e dello Stato» [A. C. Jemolo, 1974, 15].

¹ La paternità dell'espressione *testé* citata apparteneva al filosofo francese Charles de Montalembert. In quell'occasione Cavour proclamava Roma, ancora sotto la sovranità del Papa, capitale del regno. Nasceva così, contestualmente allo Stato unitario, "la questione romana" che avrebbe condizionato i rapporti tra Stato e Chiesa fino al 1929.

L'intento del lungimirante statista piemontese appariva chiaro: realizzare una netta separazione tra il "politico" e il "religioso", che già in epoca pre-unitaria aveva avuto una sua prima attuazione². Infatti, i sovrani illuminati avevano già manifestato forti ingerenze nei confronti del clero, attuando una politica che potremo definire giurisdizionalista³, finalizzata a sottrarre alla Chiesa spazi di autonomia e di governo di determinati settori della vita sociale⁴.

² Nella memorabile discussione parlamentare del marzo 1861, il Boncompagni, braccio destro di Cavour, dichiarava di fatto la fine della reggenza temporale del Papa «Santo Padre, il potere temporale per voi non è più garanzia d'indipendenza; rinunziate ad esso, e noi vi daremo quella libertà che avete invano chiesta da tre secoli a tutte le grandi Potenze cattoliche: di quelle di questa libertà voi avete cercato strapparne alcune porzioni per mezzo di Concordati, con cui voi, o Santo Padre, eravate costretto a concedere in compenso dei privilegi, anzi, peggio che dei privilegi, a concedere l'uso delle armi spirituali alle Potenze temporali che vi accordavano un po' di libertà; ebbene, quello che non avete mai potuto ottenere da quelle Potenze, che si vantavano di essere i vostri alleati e vostri figli devoti, noi veniamo ad offrirvelo in tutta la sua pienezza: noi siamo pronti a proclamare nell'Italia questo gran principio: libera Chiesa in libero Stato» [*Ibibem*].

³ «Giurisdizionalismo significa intendere l'organizzazione ecclesiale come strumento di governo, sia pure nel rispetto dell'autonomia della Chiesa nella dottrina e nel governo religioso della popolazione» [V. Tozzi, 2012, <https://statoechiesa.it>, (visitato l'11 gennaio 2022)].

⁴ Nel variegato quadro politico che caratterizzava l'Italia preunitaria, i fondanti principi di libertà ed uguaglianza di matrice illuministica avevano travolto gli antichi equilibri tra Stato e Chiesa e ponevano la legge come il principale strumento di regolazione dei rapporti sociali. Espressione limpidissima di questa nuova presa di coscienza della società moderna era il Codice Napoleonico, imitato modello di riferimento per le successive esperienze codicistiche.

La linea separatista tracciata da Cavour⁵ avrebbe consentito di delineare i rispettivi ambiti: la Chiesa si sarebbe occupata esclusivamente della cura delle anime e di come orientarle verso la salvezza eterna, allo Stato sarebbe spettato il compito di dettare la disciplina giuridica di tutti gli istituti che regolano la vita collettiva: società politica e società religiosa dovevano coesistere, indipendenti ciascuna nella sua sfera [Ivi, 10].

I detrattori di Cavour prontamente sostennero che si trattava di una formula vuota, pronunciata solo per fini propagandistici e che alle parole non sarebbero seguiti programmi attuativi. In realtà, l'oculato primo ministro era fermamente convinto che la separazione tra Stato e Chiesa non avrebbe apportato disordini, lotte, scontri, ma

⁵ Cavour, caldeggiato da due importanti esponenti delle sfere ecclesiastiche: il padre Carlo Passaglia e il medico del cardinale Wiseman, Diomede Pantaleoni, proponeva alla Santa Sede un accordo «contro la rinuncia del papa al potere temporale, lo Stato rinuncia a tutte le sue armi giurisdizionali. Il papa conserverà gli onori sovrani, gli uffici centrali della Chiesa saranno in una posizione di privilegio; in Italia non verranno riconosciute come enti morali le corporazioni religiose, ma lo Stato assegnerà beni, immobili e mobili, per il mantenimento dell'episcopato, dei capitoli, dei seminari, del clero con cura d'anime. Le diocesi sarebbero ridotte ad ottanta; la nomina dei vescovi verrebbe fatta con un sistema elettivo, da determinarsi in avvenire, rinunciando lo Stato ad ogni diritto, tranne un veto in casi gravi» [Ivi,16]. Alla luce dei fatti, la proposta cavouriana prevedeva importanti limitazioni per la Santa Sede, unitamente a quelle imposte dalla legislazione liberale. Il Papa Pio IX interruppe bruscamente le trattative, sostenendo che «non può in alcun modo consentire a un tale vandalica spogliazione, senza violare il fondamento di quella morale disciplina, di cui egli è riconosciuto essere come la prima forma e esemplare» [Ivi, 17].

una pacifica coesistenza tra le due entità «risultato della intima e originaria unità che sussiste fra gli ordini spirituali e temporali, anzi fra tutti gli ordini, del pensiero e della vita, della speculazione e dell'azione» [*Ibidem*]. La proposta del primo ministro veniva accolta all'unanimità, non mancando, tuttavia, di generare posizioni di diverso indirizzo, come quella assunta da Pasquale Stanislao Mancini, erede del giurisdizionalismo giannonianiano di antico regime [D. Menozzi, 2017, 13], che riteneva che ogni articolazione religiosa dovesse sottostare all'autorità statale. Per Mancini, fermo sostenitore del principio di nazionalità, la libertà della Chiesa doveva essere necessariamente rispettata, ma quale «complesso delle libertà individuali dei credenti nella sfera della dottrina religiosa; indipendenza di tutte le comunioni nella fede; incompetenza dello Stato in questi campi dello spirito e della vita interiore, salva sempre l'incolumità e la custodia dell'ordine civile e della pubblica quiete sotto le garanzie e le repressioni del diritto comune» [A. C. Jemolo, 1974, 33].

Lo Stato unitario⁶ affondava le proprie radici nella legislazione preunitaria, che aveva mostrato un atteggiamento invasivo nei confronti del fenomeno religioso, sebbene rispettoso della sfera di autonomia della Chiesa. Lo Statuto Albertino, piena espressione delle speranze liberali [C. Ghisalberti, 1983, 35], che all'art. 1 riconosceva la religione cattolica come la sola religione dello Stato e gli altri culti erano ammessi e tollerati conformemente alle leggi, appariva essere poco aderente alle nuove esigenze di una società fondamentalmente separatista. In realtà, la legislazione sardo-piemontese introduceva un importante elemento di novità: il principio della centralità della legge. L'autorità regia veniva così sganciata dal divino e trovava il suo

⁶ Cavour moriva, improvvisamente, pochi mesi prima della proclamazione del Regno d'Italia, lasciando irrisolta la questione dei rapporti tra Stato e Santa sede.

fondamento costitutivo nella personalizzazione del sovrano, di conseguenza, anche la religiosità dell'individuo veniva percepita come diritto autonomo che doveva sottostare ai vincoli imposti dalla legge.

Andava così a delinarsi un nuovo assetto dei rapporti tra Stato e Chiesa, che, pur erodendo il principio di una superiorità ultraterrena a favore di una più concreta cittadinanza terrena, non garantiva la sottoposizione del fenomeno religioso al dominio dell'apparato statale.

Tale scopo veniva raggiunto dalla produzione normativa successiva allo Statuto Albertino: una serie di specifiche leggi, dal contenuto dirompente, accumulate dall'intento di «spezzare la forza economica della Chiesa, cancellare la vita religiosa e le sue strutture dalla società civile, incamerare i beni ecclesiastici» [C. Cardia, 2011, 111]. Di ampia portata separatista apparivano le leggi Siccardi, destinate a definire i rapporti tra Stato e Chiesa, «spezzando in modo definitivo quel connubio trono-altare» [C. Ghisalberti, 1983, 64-65].

Questi provvedimenti, che segnavano l'inizio del processo di laicizzazione dello Stato [A. Ferrari, 2013] colpivano il sentimento religioso e limitavano il potere temporale della Chiesa, sancendo, al contempo, la sottoposizione di questa ultima al diritto comune. Venivano così abolite le immunità ecclesiastiche, tipiche del regime assolutistico, mitigate le pene per l'inosservanza delle feste religiose, ma soprattutto veniva vietato agli enti ecclesiastici di acquistare immobili, ricevere lasciti testamentari e donazioni senza il preventivo controllo del potere civile. *La ratio* delle leggi Siccardi era duplice: limitare la manomorta e garantire così la libera circolazione dei beni, esercitare un vistoso controllo sul potere economico della Chiesa. Di più marcata tendenza anticlericale era la successiva legge Rattazzi (Legge 29 maggio 1855). Con tale normativa, lo Stato si riservava il diritto esclusivo di sopprimere la personalità giuridica degli enti religiosi

privi di pubblica utilità, intesa come finalità dell'ente a prendersi cura delle anime dei fedeli⁷. Oltre a garantire un rafforzamento ed una maggiore responsabilità dei compiti dello Stato di diritto, la legge 29 maggio 1855 mirava a rimpinguare le casse dello Stato, poiché stabiliva il trasferimento alla proprietà pubblica di beni ecclesiastici appartenenti agli enti religiosi ritenuti dannosi o poco funzionali alla collettività. Il fenomeno di eversione dell'asse ecclesiastico, ossia il trasferimento alla proprietà pubblica dei beni ecclesiastici scarsamente funzionali alla cura delle anime, se da un lato indubbiamente avrebbe indebolito il potere della Chiesa, dall'altro avrebbe consentito allo Stato di appropriarsi di beni immobili che venivano utilizzati come sedi per edifici pubblici⁸. Nel 1861 Vittorio Emanuele III veniva proclamato re d'Italia.

Si poneva così l'impellente esigenza di dotare lo Stato unitario nascente di un nuovo assetto politico, sociale e giuridico. La ferma convinzione che ogni aspetto dell'individuo dovesse essere regolato dalla disciplina dello Stato e l'ormai consolidata volontà del potere civile di manifestare la sua supremazia nei confronti del fenomeno religioso portarono all'emanazione di due importanti provvedimenti

⁷ I primi due articoli della legge Rattazzi mostravano tutta la volontà di sottoporre la Chiesa al controllo dell'apparato statale. «Cessano di esistere, quali enti morali riconosciuti dalla legge civile, le case poste nello Stato degli ordini religiosi, i quali non attendono alla predicazione, all'educazione od all'assistenza degli infermi» (art. 1); «Cessano parimenti di esistere come enti morali, a fronte della legge civile, i capitoli delle chiese collegiate, ad eccezione di quelli aventi cura d'anime, od esistenti nella città, la cui popolazione oltrepassa 20.000 abitanti» (art.2).

⁸ Avendo privati il clero dei loro vitali proventi, il provvedimento in parola stabilì l'erogazione di uno stipendio mensile a favore dei parroci; il c.d. "assegno di congrua".

legislativi: la legge 7 luglio 1866⁹, che aboliva definitivamente gli ordini religiosi, e la legge 15 agosto 1867 che ampliava e inaspriva la legge 29 maggio 1855.

Quest'ultima normativa estendeva la soppressione, inizialmente prevista per gli enti regolari, a tutti gli enti ecclesiastici secolari¹⁰ che lo Stato riteneva, a suo insindacabile giudizio, superflui. Gli enti sopravvissuti, invece, venivano sottoposti ad una pesante tassazione e ad un preventivo controllo statale sugli eventuali acquisti di beni immobili, in questo modo si sarebbe garantito «il rafforzamento dei ceti liberali e l'eliminazione della potenza liberale della Chiesa» [C. Ghisalberti, 1983, 132].

La competenza Statale si estendeva, progressivamente, a tutti gli aspetti della vita sociale ritenuti rilevanti; di questa tendenza ne era l'emblema: il trasferimento dei registri dello Stato civile dalle parrocchie ai comuni, rendendo così il matrimonio civile l'unica forma di celebrazione destinata a produrre effetti nell'ordinamento giuridi-

⁹ L'eccessivo rigore della formulazione della norma non lasciava spazio ad interpretazioni «non sono più riconosciuti nello Stato gli ordini, le corporazioni e le congregazioni religiose regolari e secolari, ed i conservatori e ritiri, i quali importino vita comune ed abbiano carattere ecclesiastico. Le case e gli stabilimenti appartenenti agli ordini, alle corporazioni, alle congregazioni ed ai conservatori e ritiri anzidetti sono soppressi» (art. 1).

¹⁰ Venivano soppressi e privati di riconoscimento giuridico: i capitoli di Chiese collegiate, i canonici e le cappellanie di patronato regio e laicale dei capitoli cattedrali, le abbazie ed i priorati, le prelature, le fondazioni ed i legati per oggetto di culto. Vennero invece escluse dal provvedimento in parola: le mense vescovili, i capitoli cattedrali ed abbaziali, i seminari, i benefici parrocchiali e le coadiutorie parrocchiali, le chiese Palatine, le fabbricerie e le confraternite [C. Gentile, 2021, <http://www.instoria.it>, visitato l'8 ottobre 2022].

co¹¹. Il contrasto tra Stato e Chiesa raggiungeva il suo culmine con l'emanazione dell'ultima grande legge eversiva: la legge delle guarentigie. Definita da alcuni autori come un «assurdo mostro giuridico» [G. Padelletti, 1981, 182], considerata, invece, dall'insigne Ruffini espressione di una più matura consapevolezza giuridica, questa legge sembrava conferire, finalmente, una cornice normativa ai principi teorizzati dal separatismo, poiché da un lato riconosceva la figura sacra e inviolabile del pontefice, concedendogli tutti gli onori previsti per il sovrano, tranne la sovranità territoriale, e rendendo inefficaci nei suoi confronti gli atti della giustizia italiana, dall'altra vietava allo Stato di manifestare qualsiasi tipo di ingerenza nella sfera di autonomia della Chiesa. Le guarentigie, rinunciando a pretese giurisdizionalistiche, garantivano un assetto più equilibrato dei rapporti tra Stato e Chiesa, nel pieno rispetto della idea cavouriana, secondo la quale lo Stato doveva assicurare l'indipendenza della Chiesa.

L'affermazione del principio di libertà della Chiesa e l'impegno di non ingerenza dello Stato venivano di fatto contraddetti da una disposizione, contenuta nella seconda parte delle guarentigie, che sottoponeva al controllo statale preventivo tutti gli atti riguardanti le proprietà ecclesiastiche [C. Ghisalberti, 183, 148], vanificando, in questo modo, la tanto proclamata rinuncia ad orientamenti giurisdizionalistici. Una simile formulazione non poteva certo incontrare i

¹¹ Tale provvedimento segnava la definitiva irruzione dello Stato in un settore che tradizionalmente era riservato alle competenze delle autorità ecclesiastiche. La pratica, resa obbligatoria nel 1563 dal Concilio di Trento, che imponeva alle parrocchie di tenere: *i libri baptizatorum, matrimoniorum e defunctorum*, cui si aggiungevano *gli status animarum*, venne definitivamente abolita, in età napoleonica, dal decreto del 20 settembre 1792 emanato dall'operato piuttosto frenetico dell'Assemblea Costituente [E. Dezza, 2000, 13].

favori della Chiesa, che attraverso l'enciclica *Ubi nos*, emanata dal pontefice Pio IX nel 1871, manifestava il fermo rifiuto di riconoscere la legittimità del Regno d'Italia. Alla luce della situazione venutasi a creare, appariva fondato lo scetticismo di Pasquale Stanislao Mancini, che, nel corso del dibattito sulla legge delle guarentigie, esprimeva:

La conciliazione può farsi, o avvicinando il Papato all'Italia e alla civiltà o, purtroppo avvicinando l'Italia al Papa. Se non sarà possibile fare il Papa italiano e civile, non rimarrà che impiegare influenze e sforzi per far l'Italia clericale e papista. Saranno dunque viziate le istituzioni, corrotte le leggi, menomata la libertà, posti in onore il privilegio e l'intolleranza cattolica, per piacere al Papa, per raggiungere il grande fine di codesta conciliazione [L. Frugiuele, 1983, 93].

Non priva di mende, la legge delle guarentigie era comunque destinata a regolare i rapporti tra Stato e Chiesa per oltre sessant'anni, fino all'emanazione dei Patti Lateranensi del 1929.

Dal quadro normativo, che abbiamo succintamente delineato, emerge che la legislazione del nuovo Stato si poneva sulla stessa linea separatista già tratteggiata in epoca preunitaria. Una legislazione di stampo unilaterale [M. Tedeschi, 2010], perché poco rispettosa degli interessi della controparte. La sovraordinazione della legge statale ai diritti diversi, incluso quello religioso, [A. Ferrari, 2013] offriva una nuova dimensione della libertà religiosa, certamente lontana da quella offerta dall'articolo 1 dello Statuto Albertino.

L'affermarsi del nuovo Stato portava con sé una verità storica, scomoda e al contempo ineludibile: regime costituzionale ed interesse della religione sono incompatibili e, di conseguenza, tutto ciò che nasce dal liberalismo è per sua natura ostile alla fede [A. C. Jemolo, 1974, 2].

2. La Chiesa come fondamento granitico dello Stato Fascista

Nonostante la legge delle guarentigie avesse privato la Chiesa di un fondante presupposto reale, l'unico capace di garantirle una effettiva libertà: la sovranità territoriale, e la legislazione postunitaria fosse ormai pervasa da un radicato atteggiamento antireligioso, come testimoniano due importanti provvedimenti che andavano a toccare due ambiti particolarmente cari alla Chiesa: la scuola e le opere pie: la legge Coppino (1877) toglieva l'obbligatorietà della religione cattolica dal percorso degli studi nella scuola primaria, prevedendo una sua ipotetica reintroduzione come materia facoltativa a carico dei bilanci dello Stato; per quanto riguardava le opere pie, la legge Crispi (1890) era finalizzata a nazionalizzare tutte le istituzioni di beneficenza operanti in Italia, sancendo definitivamente che «l'assistenza ai bisognosi costituisce compito dello Stato, da esso organizzato e finanziato, con poteri di controllo e di intervento autoritativo sulla attività privata esercitata nel settore» [V. Tozzi, 2012], i tentativi di riconciliazione tra Stato e Chiesa non mancarono e si protrassero fino alla Grande Guerra [D.Menozzi, 2017, 26], non sortendo, tuttavia, esiti positivi. La Chiesa pretendeva fortemente dall'apparato statale il suo riconoscimento come autorità pubblica, in quanto portatrice di una verità valida in generale [G. Zagrebelsky, 2011, 107]. È solo con la profonda crisi dello Stato liberale e la preoccupante svolta a destra delle nostre istituzioni nazionali, che assistiamo ad un progressivo riavvicinamento tra Stato e Chiesa. Nella sua rapida ascesa, il Fascismo si poneva come espressione della perfetta antitesi del mondo religioso.

Il Fascismo era esaltazione della violenza, della guerra, di quelle dottrine dell'irrazionale [...] del potenziamento dell'individuo [...] mentre il cristianesimo è la legge dell'universalità, dove tutti gli uomini sono fratelli, dove le distinzioni di nazioni e di Stati non

possono prevalere sulla fraternità universale e sui doveri che ne derivano [A. C. Jemolo, 1974, 191].

La profonda avversione per il mondo cattolico, che permeava tutto il movimento dei Fasci di combattimento, era il riflesso delle ferme convinzioni di Benito Mussolini, che fin dagli anni giovanili aveva maturato un violento anticlericalismo¹². Ma il Duce del Fascismo, che aveva l'innata capacità di comprendere i bisogni del popolo, ben presto si rese conto che il cattolicesimo rappresentava una straordinaria forza morale e spirituale, e quindi, come tale, non potesse essere facilmente controllato o schiacciato. Esautorate le opposizioni e privato il partito popolare del suo vitale consenso cattolico¹³, Mussolini, nei primi anni di governo, promosse subito una politica di “avvicinamento” o di “mano tesa” [G. Sale, 2011, 71] nei confronti delle autorità ecclesiastiche: la Chiesa italiana doveva collaborare alla consolidazione dello Stato Fascista attraverso la sua influenza morale sul

¹² Le svariate biografie, di cui possiamo prendere visione, collegano al contesto familiare il profondo anticlericalismo del giovane Benito. Sulla sua prima formazione avevano avuto un peso notevole i due anni trascorsi nel collegio dei salesiani di Faenza. Il Duce ricorderà quel periodo come uno dei più umilianti della sua vita [G. Sale, 2011, 19], nonostante fosse uno studente brillante, aveva un rapporto conflittuale con gli insegnanti ed era considerato un pessimo soggetto, irrequieto e rivoluzionario.

¹³ Gran parte dei cattolici era giunta alla conclusione che fosse ormai inutile porsi a difesa di un partito che aveva perso ogni autorevolezza, nonostante fosse di ispirazione cristiana. Il Capo del Fascismo appariva essere l'uomo in grado di restituire alla Chiesa la sua dignità e il suo ruolo.

popolo¹⁴. Il nuovo Governo Mussolini trattava le questioni di politica ecclesiastica con una prospettiva del tutto nuova e distante dalle dinamiche separatiste che avevano caratterizzato i precedenti governi liberali. Il principio Cavouriano di separazione tra i due poteri, quello dello Stato e quello della Chiesa, appariva, agli occhi del Duce, anacronistico e non rientrando nello spirito nel nuovo regime fascista che

superando in questo, come in ogni altro campo, le pregiudiziali del liberalismo, ha ripudiato così il principio dell'agnosticismo religioso dello Stato, come quello di una separazione tra Chiesa e Stato, altrettanto assurda quanto la separazione tra spirito e corpo [*Ivi*, 75].

Tra il 1922 e il 1926, vennero poste in essere dal nuovo Stato Fascista una serie di misure miranti a svuotare di significato cinquant'anni di legislazione anticlericale e a restituire alla Chiesa l'autorevolezza di un tempo, tra queste vengono annoverate: obbligo di mettere il crocifisso nei luoghi pubblici come scuole, aule giudiziarie e caserme; l'obbligatorietà dell'insegnamento religioso nell'istruzione primaria; la parificazione tra scuole pubbliche e scuole private confessionali; l'erogazione di sostanziose sovvenzioni a favore di scuole italiane all'estero gestite da congregazioni religiose; significativi furono anche i numerosi provvedimenti finalizzati a garantire la tutela della moralità pubblica, come quello sulla abolizione dei

¹⁴ Amedeo Giannini, sottosegretario del regime fascista e uomo di fiducia del duce per le questioni di carattere religioso, sostenne che il Duce aveva un fermo progetto politico: «i cattolici avrebbero dovuto inquadrarsi nella vita politica nazionale, non attraverso una specifica formazione partitica, ma come un elemento significativo della compagine fascista» [*Ivi*, 12].

giochi d'azzardo o quello che vietava di aprire una discussione in materia di divorzio. Sul versante economico, notevole fu lo sforzo per salvare la Banca Romana, ex Banca dello Stato pontificio e punto di riferimento della finanza ecclesiastica. Tra i provvedimenti che abbiamo menzionato, due furono particolarmente graditi dalle alte sfere della Chiesa: quello che disciplinava la riforma scolastica e quello che decretava l'incompatibilità tra i principi del fascismo e quelli della massoneria. "La Riforma Gentile" sull'ordinamento scolastico fu indubbiamente una delle disposizioni più significative del nuovo Stato. Dal nome del ministro della pubblica istruzione proponente, essa stabiliva l'obbligatorietà dell'insegnamento religioso nella scuola primaria. Con questa misura, Mussolini mirava a spazzare via la configurazione laica dello Stato liberale e a porre il fenomeno religioso come valore storico del nuovo regime. Il provvedimento contro la massoneria aveva il fine di eliminare uno dei principali nemici della Chiesa cattolica dell'ultimo secolo: la massoneria, che rappresentava anche uno dei poteri antagonisti capaci di ostacolare la rinascita nazionale del nuovo Stato Fascista. Questa cordiale politica di riavvicinamento veniva accolta dalla Chiesa con un atteggiamento piuttosto distaccato e indifferente; il mondo religioso guardava con una certa preoccupazione il fenomeno del fascismo, che aveva raggiunto il potere attraverso vie semilegali e con l'uso della forza squadrista¹⁵. Tuttavia, dopo l'incertezza iniziale, iniziò a circolare tra le gerarchie ecclesiastiche la convinzione che il fascismo rappresentasse l'unica forza politica capace di riportare l'ordine nel paese e di imbrigliare le forze eversive. Stato Fascista e Chiesa si trovavano co-

¹⁵ Si pensi al delitto Matteotti avvenuto il 10 giugno 1924. Il segretario del partito socialista fu ucciso da un gruppo di squadristi fascisti per aver denunciato l'irregolarità delle elezioni tenutesi nell'aprile del 1924.

sì meno distanti di quanto potesse inizialmente apparire, perché, come ha osservato Mario Tedeschi, comuni erano i nemici da combattere (liberalismo e comunismo), comune era la concezione della società.

I rapporti tra Fascismo e Chiesa cattolica vanno ben oltre gli aspetti legislativi. Regimi entrambi autoritari, antiliberali e antidemocratici, poco propensi a rapportarsi se non per una reciproca strumentalizzazione politica [...] anche perché la concezione fascista dello Stato non consentiva alcun altro potere nel proprio ambito. In comune avevano comunque uno spiccato senso della gerarchia, dell'autorità, della disciplina, dell'ordine, e una scarsa concezione dell'individuo [M. Tedeschi, 2010].

La solida alleanza tra Stato Fascista e Chiesa, sebbene assumesse più i caratteri di «un matrimonio di interessi che non una intima alleanza» [F. Malgeri, 1994, 57], rendeva i tempi maturi per procedere ad una organica riforma della legislazione ecclesiastica, capace di sostituire l'anacronistica legge delle guarentigie, che ci offriva l'immagine, ormai sorpassata e invisa dalle gerarchie ecclesiastiche, del Papa arroccato in Vaticano. L'incarico venne affidato ad Amedeo Giannini, sottosegretario di Stato agli Affari di Culto e ad alcuni esponenti legati alla Santa sede, come padre Giovanni Genocchi e il gesuita Pietro Tacchi Venturi. L'idea di fondo era quella di redigere il progetto di una commissione tecnica, formata necessariamente da una componente laica e una componente cattolica, e di trasmettere, in un secondo momento, la proposta elaborata al guardasigilli Aldo Oviglio, perché procedesse alla costituzione concreta della commissione incaricata di redigere la riforma. Tuttavia, il progetto sopra illustrato incontrò le remore del ministro, che, da convinto sostenitore delle idee liberali, riteneva prematuro procedere alla costituzione di tale commissione senza una attenta e ponderata riflessione politica.

Nonostante l'opposizione del Guardasigilli, il procedimento fece il proprio corso, assumendo uno slancio maggiore con la svolta autoritaria del gennaio 1925, che rafforzò maggiormente la solidità dell'apparato statale fascista: il Duce era ormai sempre più determinato a spazzare via le vecchie idee liberali e a realizzare finalmente una riforma della legislazione ecclesiastica funzionale alle finalità dello Stato fascista. La commissione iniziò i lavori il 12 gennaio 1925 su impulso del nuovo guardasigilli Arturo Rocco, che, privo di ogni risentimento clericale, si mostrò molto collaborativo e interessato al progetto. La Chiesa, tramite il gesuita Venturi, fece pervenire a Mussolini una nota contenente i sei punti fondamentali che dovevano necessariamente essere inseriti nella riforma: 1. Personalità giuridica degli ordini religiosi e delle congregazioni; 2. La restituzione della Casa Generalizia in Roma, sottratta con le leggi di soppressione del 1883; 3. La trasformazione dell'*'exequatur'*¹⁶; 4. L'esenzione dei chierici dal servizio militare; 5. Soppressione dei patronati; 6. Abolizione dei regii economati dei benefici vacanti [G. Sale, 2011, 208].

Al termine dei lavori della commissione, che si protrassero per tutto l'anno e furono caratterizzati da una notevole celerità, molti dei punti indicati dalla Santa Sede furono approvati, non trovando alcuna opposizione dalla parte del Duce, ormai fermamente convinto che i principi della legislazione liberale in materia ecclesiastica fossero ormai superati e inadatti ai tempi presenti. Le due relazioni conclusive dei lavori svolti dalla commissione, una generale riguardante la riforma della legislazione ecclesiastica, l'altra concernente il regime

¹⁶ L'*'exequatur'* era uno degli strumenti fondamentali con il quale lo Stato esercitava il suo controllo sulle autorità ecclesiastiche e consisteva sostanzialmente nell'autorizzazione alla pubblicazione e all'attuazione delle disposizioni papali e di quelle delle autorità ecclesiastiche nazionali.

di previdenza del clero, furono trasmesse, tramite padre Tacchi Venturi, alle gerarchie ecclesiastiche competenti. Mussolini, fortemente criticato anche da alcuni giornali filofascisti per le eccessive concessioni riconosciute alla Chiesa, era pienamente convinto che le autorità ecclesiastiche avrebbero accettato di buon grado la tanto prospettata riforma, perché risolveva le questioni più importanti secondo la linea da essa stessa delineata. La riforma conteneva indubbiamente notevoli miglioramenti rispetto alla legislazione ostile e ingerente dello Stato liberale, ma lasciava ancora in vigore il vecchio impianto della legge delle guarentigie, che limitava l'autonomia e la libertà papale.

A chi parlava di riavvicinamento tra Stato e Chiesa dopo la riforma, l'«Osservatore Romano», giornale vaticano, rispondeva in questi toni:

Non è esatto parlare di collaborazione tra Santa Sede e il governo; il preparato progetto di legge è lavoro unilaterale del governo, al quale le autorità ecclesiastiche sono rimaste estranee. E se esso contiene dei miglioramenti sulla legislazione passata [...] è ben lungi tuttavia dal rappresentare quanto sarebbe necessario per una completa riparazione ed una totale pacificazione religiosa [...] ciò presupporrebbe che una volta per tutte si resolvesse in sede istituzionale la questione ancora aperta della libertà e indipendenza da assicurarsi al Papa, in una parola la cosiddetta questione romana [Ivi 213].

3. La legislazione bilaterale tra Stato e Chiesa

Gli atteggiamenti ambigui e contraddittori mostrati dalla Chiesa sulla proposta di riforma della legislazione ecclesiastica nascondeva una profonda convinzione: la Santa Sede non avrebbe mai acconsentito una regolamentazione unilaterale, ossia con legge dello Stato, della materia ecclesiastica. Il Duce prese immediatamente atto

dell'insoddisfazione clericale e decise di non presentare il progetto di riforma. Tuttavia, il lavoro svolto non fu vano, ma rappresentò la base per i successivi accordi bilaterali tra Stato e Chiesa. Il primo punto da risolvere era l'annosa questione romana, che danneggiava pesantemente l'immagine internazionale dell'Italia. A tal proposito, nel 1925, il senatore Santucci, molto vicino alla Santa Sede, presentò un progetto di riforma finalizzato ad apportare alcune modifiche alla legge delle guarentigie. Il progetto su menzionato fu inviato contestualmente al cardinale Gasparri e al guardasigilli Rocco, che si dimostrarono entrambi pienamente soddisfatti e disponibili a dare concretezza all'iniziativa. Ciononostante la riforma Santucci non destò entusiasmo tra le alte sfere ecclesiastiche, e ciò per ragioni eminentemente politiche e storiche: nonostante ritenesse la legge delle guarentigie un atto giuridico pregiudizievole e unilaterale, la Chiesa non si sentiva ancora pronta a stringere un accordo con lo Stato Fascista, in un momento in cui il regime totalitario esercitava una massiccia azione di violenza e di devastazione contro le sedi del partito popolare e delle associazioni cattoliche. Le trattative assunsero nuovo slancio solo nel febbraio del 1926, quando il Duce contattò il senatore Cesare Silj, cugino del cardinale Gasparri, incaricandolo di verificare la disponibilità delle autorità ecclesiastiche ad intavolare un fattivo dialogo bilaterale. Nell'agosto dello stesso anno iniziarono ad incontrarsi le parti: lo Stato aveva come rappresentante il consigliere Domenico Barone, la parte vaticana era invece rappresentata dall'avvocato Francesco Pacelli. Le trattative furono tutt'altro che agevoli e caratterizzate da numerose interruzioni, determinate da importanti questioni di carattere ideologico e politico, come quella riguardante l'inquadramento delle organizzazioni dei giovani nell'Opera nazionale Balilla. Mussolini intuì prontamente che non poteva lasciare campo libero alla Chiesa sul terreno della formazione ideologica delle giovani generazioni; in un discorso alla camera affermò:

Un altro regime che non sia il nostro, un regime demo-liberale, un regime di quelli che noi disprezziamo, può ritenere utile rinunciare all'educazione delle giovani generazioni. Noi, no. In questo campo siamo intrattabili. Nostro dev'essere l'insegnamento. Questi fanciulli debbono essere educati nella nostra fede religiosa, ma noi abbiamo bisogno di integrare questa educazione, abbiamo bisogno di dare a questi giovani il senso della virilità, della potenza, della conquista; soprattutto abbiamo bisogno di ispirare loro la nostra fede, e accenderli delle nostre speranze [A. C. Jemolo, 1974, 234].

La replica della Chiesa non tardò a farsi sentire. In occasione dell'incontro con gli allievi del collegio di Mondragone, il Papa, in aperta polemica con Mussolini, sostenne energicamente :

Non saremo noi a dire che per compiere l'opera sua nel campo dell'educazione è necessario, conveniente, opportuno che lo Stato allevi dei conquistatori, allevi alla conquista; quello che si fa in uno Stato si potrebbe fare anche in tutto il mondo. – E se tutti gli Stati allevassero alla conquista, che accadrebbe? – In questo modo non si contribuirebbe alla pace generale, ma piuttosto alla generale conflagrazione [Ivi, 235].

Dopo molteplici proposte, le parti trovarono un accordo che sanciva una realtà incontestabile: né la Chiesa, né l'apparato fascista avevano interesse a prolungare uno scontro che avrebbe ritardato la possibilità di raggiungere un accordo favorevole ad entrambe le parti.

Il percorso fu decisamente incidentato, ma finalmente, l'11 febbraio 1929, nel Palazzo del Laterano, vennero firmati i Patti Lateranensi dal segretario di Stato Gasparri e dal primo ministro Mussolini, che condusse personalmente i negoziati dopo la morte del prof. Barone.

Dalle testimonianze dell'avvocato Pacelli possiamo capire quanto il Duce del Fascismo tenesse ad una rapida conclusione degli accordi

Mi recavo, nel pomeriggio, e più spesso la sera, nell'abitazione del capo del governo a via Rasella. I colloqui si iniziavano alle 21 e talvolta si prolungavano sino alla una di notte. Io guardavo con infinita ammirazione l'uomo che mi stava di fronte, e per il quale né il giorno né la notte portavano mai riposo, ma solo un continuo, appassionato lavoro al servizio della nazione [G. Sale, 2011, 233].

Alcuni autori pongono la Legislazione bilaterale tra Stato e Chiesa in un solido rapporto di continuità con la legge delle guarentigie [P. Caretti, 2017, 17]. In realtà, tali accordi rappresentano una rottura netta con la legislazione risorgimentale, riconoscendo alla Chiesa il pieno valore giuridico del proprio ordinamento. I Patti si componevano di tre distinte materie: Trattato, Convenzione Finanziaria, Concordato. Le fonti storiche ci fanno giungere alla fondata convinzione che per Mussolini il testo più importante dell'Accordo era il Trattato, dal quale si aspettava notevoli vantaggi politici; la Chiesa, invece, riponeva notevole fiducia nel Concordato. Il Trattato rappresentava sostanzialmente un atto di diritto internazionale; con esso, lo Stato riconosceva alla Santa Sede la sovranità piena sulla città del Vaticano, ossia quella piccola porzione di territorio non occupata dalle truppe italiane il 20 settembre 1870, e la proprietà delle basiliche maggiori di Roma. Venivano così riconosciute alla Chiesa rilevanti preminenze, miranti a risolvere definitivamente la questione romana e a garantire una ricomposizione pacifica della situazione successiva alla breccia di Porta Pia, ma, è importante sottolinearlo, venivano mantenute in vigore alcune garanzie già previste dal vecchio impianto della legge delle guarentigie: l'affermazione della sacralità e dell'inviolabilità

bilità della persona del sommo Pontefice, il riconoscimento di legazione attiva e passiva, e, riprendendo una disposizione dello Statuto Albertino che riconosceva la religione cattolica la sola religione dello Stato Italiano, la piena equiparazione degli oltraggi al sommo Pontefice a quelli fatti al re¹⁷. Mentre il Trattato rappresentava l'atto con il quale lo Stato fascista mostrava tutta la sua autorità nei confronti delle sfere cattoliche imponendo le sue condizioni, nella stipulazione del Concordato il Duce dovette assecondare quasi pienamente le richieste della Chiesa. Il Concordato disciplinava i tre settori particolarmente rilevanti per la Chiesa: scuola, matrimonio, clero [D. Menozzi, 2017, 39]. Sul versante dell'insegnamento, la dottrina cattolica diventava il fondamento dell'istruzione pubblica nelle scuole elementari e medie, tale insegnamento doveva essere necessariamente impartito da sacerdoti autorizzati dagli organi ecclesiastici o, in via alternativa, da insegnanti laici muniti di certificato di idoneità.

Per quanto concerneva il matrimonio, al fine di consolidare l'istituto familiare [*Ibidem*], la Chiesa ottenne il riconoscimento degli effetti civili del matrimonio religioso, mentre la competenza sulla sua validità era riservata ai tribunali ecclesiastici. Infine, le disposizioni del Concordato riconoscevano al clero ampia autonomia e libertà d'azione: la possibilità di organizzare l'insegnamento nelle università senza l'ingerenza dello Stato; il riconoscimento legale di alcuni istituti religiosi; l'esonero dalla leva militare dei religiosi; l'esclusione dai pubblici uffici dei sacerdoti colpiti da censura ecclesiastica. Il

¹⁷ L'articolo 1 del Trattato esordisce con una dichiarazione che rappresenta la compiuta espressione del compromesso raggiunto tra lo Stato e la Santa Sede «L'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'articolo primo dello Statuto del Regno del 4 marzo 1848, pel quale la religione cattolica apostolica e romana è la sola religione dello Stato».

Concordato servì quindi a garantire alla Chiesa il riconoscimento di spazi di autonomia e di libertà da parte di uno Stato totalitario, che, al contrario, era finalizzato alla limitazione o, addirittura, all'annientamento di ogni libertà civile¹⁸. La natura di documento inscindibile del Concordato veniva ulteriormente rafforzata da un celebre discorso tenuto da Pio XI ad un gruppo di professori e di studenti dell'università Cattolica di Milano:

Il Concordato non solo spiega e giustifica sempre meglio il Trattato, ma questo gli si raccomanda come a condizione di essere e di vita [G. Sale, 2011, 236].

Per indicare lo stretto rapporto tra i due atti, il pontefice utilizzò l'espressione *simul stabunt simul cadent*, secondo la quale qualsiasi modifica arbitraria e unilaterale da parte dello Stato degli accordi concordatari avrebbe fatto venire meno contestualmente anche il Trattato, con la conseguente riapertura della questione romana e le prevedibili conseguenze sul piano della politica interna e internazionale. La Convenzione finanziaria, che costituiva la terza parte dei Patti, fu oggetto di numerosi e delicati negoziati, a causa della profonda crisi che caratterizzava l'economia nazionale. Essa attribuiva al Papa, in liquidazione degli arretrati dovuti sulla base della legge delle guarentigie, una somma pari a 750 milioni di lire in contanti e

¹⁸ Sul punto non possiamo che condividere le parole di V. Tozzi «il concordato attribuì alla Chiesa ed ai suoi organi una serie di funzioni e di poteri di carattere autoritario (poteri pubblici), o rispondenti ad interessi di regime, ovvero tesi a soddisfare le esigenze della Chiesa, indipendentemente dal desiderio o dal semplice consenso dei cittadini fedeli [V. Tozzi, 2012, <https://.statoechiese.it> (visitato l'11 gennaio 2022)].

un miliardo di titoli di Stato al portatore, a un tasso di interesse al 5 per cento. La Conciliazione ebbe una prevedibile diffusione nella Stampa italiana e internazionale. Mussolini venne accolto come l'uomo della provvidenza, capace di realizzare il progetto cavouriano, secondo il quale Stato e Chiesa rappresentavano due società perfette, caratterizzate dal perseguimento di un fine diverso, rispettivamente materiale e spirituale. Nell'esprimere convinta soddisfazione per gli accordi raggiunti, Pio XI affermava:

Siamo stati anche dall'altra parte nobilmente assecondati. E forse ci voleva anche un uomo come quello che la Provvidenza ci ha fatto incontrare; un uomo che non avesse le preoccupazioni della scuola liberale, per gli uomini della quale tutte quelle leggi, tutti quegli ordinamenti, o piuttosto disordinamenti, tutte quelle leggi, diciamo, e tutti quei regolamenti erano altrettanto feticci, e proprio come i feticci, tanto più intangibili e venerandi quanto più brutti e deformi [A. C. Jemolo, 1974, 233].

Naturalmente non mancarono giudizi negativi tra i cattolici fedeli al partito di don Sturzo, convinti antifascisti e fervidi sostenitori di una conciliazione della democrazia e del cattolicesimo [Ivi, 230], l'unica voce fuori dal coro era quella di De Gasperi, che, pur amareggiato, scriveva «l'accordo è un successo del regime, ma nella storia e nel mondo una liberazione per la Chiesa e una fortuna per la Nazione italiana» [Ivi, 231].

A frenare l'entusiasmo delle sfere ecclesiastiche intervenne la profonda tendenza anticlericale di Mussolini. In un lungo discorso alla Camera del 13 maggio 1929, quindi pochi prima della Ratifica dei Patti Lateranensi, il Duce del Fascismo sottolineava con forza:

Non abbiamo risuscitato il potere temporale dei Papi: lo abbiamo sepolto [...] Il Regime è vigilante, e nulla gli sfugge. Nessuno creda che l'ultimo fogliucolo che esce dall'ultima parrocchia non sia ad un certo momento conosciuto da Mussolini. Non permetteremo resurrezioni di partiti o di organizzazioni che abbiamo per sempre distrutti. Ognuno si ricordi che il regime fascista, quando impegna una battaglia, la conduce a fondo e lascia dietro di sé il deserto... Lo Stato fascista rivendica in pieno il suo carattere di eticità: è cattolico, ma è fascista, anzi soprattutto, esclusivamente, essenzialmente fascista. Il Cattolicesimo lo integra, e noi lo dichiariamo apertamente, ma nessuno pensi, sotto la specie filosofica o metafisica, di cambiarci le carte in tavola [Ivi, 234-235].

Il discorso di Mussolini provocò il forte sdegno delle autorità cattoliche, tanto che Pio XI fece pervenire al ministro Rocco il seguente messaggio

«Il Papa desidera che si soprasseda nella pubblicazione delle leggi relative agli atti lateranensi» [G. Sale, 2017, 242].

Alla protesta papale, il Duce rispose chiedendo scusa per il tuo atteggiamento dovuto alle contingenze del momento e che era assolutamente intenzionato a concludere gli accordi bilaterali. Ai Patti Lateranensi venne data esecuzione con la legge 810/1929 del 27 maggio, approvati da una Camera i cui membri erano espressione dell'unico partito, e da un Senato, che pur manifestando opposizioni liberali, appariva intimorito dal regime fascista. L'unico discorso contrario fu tenuto da Benedetto Croce che era favorevole ad una al-

leanza tra Stato e Chiesa¹⁹, ma criticava il modo in cui tale Conciliazione era stata attuata, in totale rottura con una consolidata tradizione liberale, «ricominceranno spasimanti e sterili lotte su fatti irrevocabili, e pressioni e minacce e paure, e i veleni versati nelle anime dalle pressioni, dalle minacce e dalla paura» [A. C. Jemolo, 1974, 246], secondo Croce, molti consideravano il Concordato «[...] un trattato di fine arte politica, da giudicare, non secondo ingenue idealità etiche, ma come politica, giusta l'altro trito detto che Parigi val bene una messa» [Ivi 246-247], e aggiunge:

accanto o di fronte agli uomini che stimano Parigi valet bene una messa, sono altri pei quali l'ascoltare o no una messa è cosa che vale infinitamente più di Parigi, perché è affare di coscienza. Guai alla società, alla storia umana se uomini che così diversamente sentono, le fossero mancati o le mancassero [*Ibidem*].

Il discorso pronunciato dal senatore Croce, nonostante fosse equilibrato e privo di ogni riferimento al regime²⁰, indispettì Mussolini, che rispose energicamente:

accanto agli imboscati della guerra vi possono essere degli imboscati della storia, i quali, non potendo per ragioni diverse e

¹⁹ Croce scriverà nell'*Estetica* «che la filosofia toglie alla religione ogni ragione di esistere perché la considera un fenomeno, un fatto storico transitorio, una condizione psichica superabile» [G. Cellura, 2022, <http://www.instoria.it>, (visitato l'8 ottobre 2022)].

²⁰ Il filosofo napoletano aveva sottovalutato il potere carismatico del Duce e riteneva, erroneamente, che il fascismo fosse un fenomeno temporaneo, privo di un convincente programma politico e quindi destinato ad esaurirsi presto.

forse anche per la loro impotenza creatrice, produrre l'evento, cioè fare la storia prima di scriverla, si vendicano dopo, diminuendola spesso senza obiettività e qualche volta senza pudore [*Ibidem*].

Al di là della copiosa letteratura storica che ci consente di cogliere e di analizzare le ragioni politiche e religiose degli accordi, gli scontri e le richieste delle parti contraenti (Stato e Chiesa), i Patti Lateranensi rappresentavano la più tangibile espressione della comunanza di intenti tra Stato e Chiesa: una legislazione capace di creare una società autoritaria e gerarchica che limitava l'autonomia dei singoli [D. Menozzi, 2017, 50]. La successiva solida alleanza tra lo Stato Fascista e la Germania nazista fece perdere definitivamente ogni speranza delle masse cattoliche di poter confidare in un Stato capace di tradurre le norme etiche del cattolicesimo in principi di legislazione positiva.

4. La questione del Concordato nella riflessione dei costituenti.

Ricostruire i rapporti tra Stato e Chiesa nell'ambito delle complesse vicende costituzionali appare un compito assai complesso, ma necessario per giungere ad un'importante consapevolezza di fondo: la Costituzione è ben lungi dall'essere scevra di conflitti, contraddizioni, tensioni che animarono le diverse anime presenti al dibattito costituente. La legge fondamentale²¹ dello Stato non doveva essere un testo improvvisato, frutto di suasivi discorsi, ma la perfetta espres-

²¹ L'espressione è tipicamente kelseniana. Secondo il celebre giurista austriaco nella norma fondamentale (*Grundnorm*) trovano giustificazione tutte le norme giuridiche dell'ordinamento complessivamente considerato [H. Kelsen, 2000, 50ss].

sione di un ricercato equilibrio tra governanti e governati²². Dopo la caduta del fascismo, i partiti politici iniziarono ad elaborare nuovi programmi e visioni per la realizzazione di un nuovo assetto sociale e di una nuova configurazione dei rapporti tra Stato e Chiesa. Il problema cruciale era quello di rendere compatibile un nuovo sistema democratico, che andava progressivamente delineandosi, e un accordo, di natura sostanzialmente pattizia, poco rispettoso, come abbiamo avuto modo di sottolineare, delle libertà dei singoli. Lo schieramento laico per eccellenza, il partito comunista mostrava un atteggiamento comprensivo e aperto nei confronti della legislazione bilaterale. Nel programma del P.C.I. per la costituente, Togliatti affermò:

Rivendichiamo e vogliamo che nella Costituzione Italiana vengano sancite le libertà di coscienza, di fede, di culto, di propaganda religiosa, e di organizzazione religiosa. Consideriamo queste libertà come libertà democratiche fondamentali che devono essere restaurate e difese contro qualunque attentato da qualunque parte venga. Oltre a questo, esistono però altre questioni che interessano la Chiesa e sono regolate con il Patto del Laterano. [...] Al Patto del Laterano è però indissolubilmente legato il Concordato. Questo

²² Sul punto dense di significato sono le parole del compianto Carlo Ghisalberti «la rigidità del testo costituzionale e più ancora il carattere razionale e dommatico delle sue norme, ispirate a una visione anelastica e formalistica del diritto pubblico, possono infatti portare ad esprimere un giudizio sulla costituente fondato più sulla realtà strutturale dello Stato italiano quale è stata prevista dalla Costituzione repubblicana e attuata in ossequio alle sue disposizioni che sulla valutazione delle circostanze storico-politiche del momento in cui il testo venne redatto. Circostanze che, invece, costituiscono chiave essenziale per la comprensione dell'operato dell'Assemblea» [C. Ghisalberti, 1983, 410].

è per noi strumento di carattere internazionale oltre che nazionale e comprendiamo benissimo che non potrebbe essere riveduto se non per intesa bilaterale salvo violazioni che portino l'una parte o l'altra a denunciarlo [L. Musselli, 1990, 44].

Questa dichiarazione consentiva al leader comunista di aprire un canale di dialogo con le masse cattoliche. Anche il partito socialista non metteva in discussione il Trattato, che aveva definitivamente risolto l'annosa questione romana, né tantomeno era favorevole ad una soluzione unilaterale degli accordi concordatari. Per una totale integrazione dei patti all'interno del testo Costituzionale erano favorevoli il partito democratico e il partito dell'Uomo Qualunque. La democrazia cristiana, detentrica della maggioranza relativa dei consensi (35,2%), considerava come essenziali alcuni capisaldi che saranno sostenuti in seno all'assemblea costituente: la libertà della Chiesa e del pontefice, il mantenimento dei Patti Lateranensi e l'indissolubilità del matrimonio. La posizione della Chiesa, che si poneva sulla stessa linea della democrazia cristiana, risultava essere lapalissiana e abbastanza prevedibile: la difesa del Concordato e la costruzione di uno Stato ispirato ai valori cattolici; secondo le sfere ecclesiastiche «annullare il Concordato vorrebbe dire riaprire un dissidio doloroso nel cuore stesso della nazione, significherebbe offesa alla patria e ai cattolici» [Ivi, 63]. Insomma, la Chiesa legava il suo fondamentale apporto alla nascita del nuovo Stato alla permanenza dei Patti. I lavori iniziali della Costituente non affrontavano in maniera decisa il problema dei rapporti tra Stato e Chiesa, ma l'idea che cominciò a prendere progressivamente corpo, non solo tra coloro che appartenevano al mondo cattolico o alla democrazia cristiana, era quella che gli accordi concordatari andassero mantenuti in vita, come necessario collante delle relazioni tra Stato e Chiesa.

In questo momento di preparazione alla Costituente, si sviluppò, in campo cattolico, tutto un movimento d'opinione tendente a negare che l'Assemblea avesse il potere di prescindere, circa la definizione dei principi fondamentali della nuova Carta, da quelli che erano i presumibili desideri del popolo [Ivi, 84].

I lavori per la redazione della Carta iniziarono il 23 luglio 1946. In quello stesso giorno, Giuseppe Dossetti, professore di diritto ecclesiastico canonico all'università di Modena, presentò un progetto di lavoro, che prevedeva la formazione di tre sottocommissioni alle quali sarebbero state affidate le funzioni di redazione della nuova Carta. La prima commissione si sarebbe occupata dei diritti e doveri dei cittadini e quindi, non solo dei delicati rapporti tra Stato e Chiesa, ma anche di tutte quelle materie che erano di fondamentale importanza per la riflessione cattolica quali: il matrimonio, la famiglia, la scuola cattolica, la libertà delle persone. Per quanto riguardava la questione dei rapporti tra Stato e Chiesa furono presentate due diverse relazioni, una del demolaburista Mario Cevolotto e l'altra del democristiano Giuseppe Dossetti, diverse per contenuto e prospettive future. Secondo Cevolotto il nucleo concettuale dei rapporti tra Stato e Chiesa doveva essere regolato da poche norme finalizzate innanzitutto a proteggere la libertà religiosa dei cittadini e la libertà delle confessioni.

Sulla spinosa questione dell'inserimento dei patti lateranensi nella Carta Costituzionale, il relatore sosteneva con convinzione un approccio separatista, precisando che il Concordato dovesse rimanere in vigore, ma come legislazione ordinaria e quindi distinta e sottoposta alla Costituzione. Il leader di democrazia del Lavoro scriveva:

I rapporti fra Stato e Chiesa devono, a mio sommo avviso, trovare nella Costituzione soltanto l'affermazione dei principi generali che regolano la libertà religiosa [...]. I rapporti concreti dello

Stato con le varie associazioni religiose, che sono oggetto di leggi e trattati aventi talvolta carattere particolarissimo (Trattato e Concordato Lateranense) non dovrebbero trovare la loro soluzione nella Carta Costituzionale, ma formare oggetto della legislazione speciale che non potrà mai uscire dai binari e dai limiti fissati dai principi solennemente dichiarati dalla Carta [Ivi, 88].

Di diversa impostazione, e di più elevata e raffinata preparazione tecnica, era la relazione del “professorino” Dossetti. Nella relazione del leader reggiano lo Stato non veniva concepito come l’unica fonte del diritto, ma venivano riconosciute altre fondamentali fonti intermedie: le esistenze individuali, le comunità naturali, la relazione di responsabilità tra gli individui²³. Oltre alle limitazioni interne, lo Stato è tenuto a riconoscere anche la limitazione che sorgono sopra o al di fuori di esso: l’ordinamento internazionale, quello degli altri Stati e quello della Chiesa, e da questa accertata limitatezza della sovranità deriverebbe l’impossibilità dell’apparato statale di modificare, con legge ordinaria e in via unilaterale, gli accordi di natura pattizia vigenti tra Stato e Chiesa. La relazione di Dossetti, prendendo le distanze dal marxismo e dal liberismo, riconosceva così il diritto originario della Chiesa, come un ordinamento dotato di una propria sfera di autonomia in cui opera per la realizzazione dei propri fini spirituali e religiosi e sosteneva il solenne riconoscimento dei Patti Lateranensi nella Costituzione, come condizione necessaria per la pace religiosa tra la neonata repubblica e il mondo cattolico. Di fronte alla proposta dossettiana, portata al giudizio della sottocommissione, il

²³ Veniva così delineandosi, nella riflessione dossettiana, un pluralismo giuridico che trovava la sua origine tanto nel cattolicesimo sociale (Renard, Maritain, Struzzo) quanto nel pensiero socialista (Gurvitch e Delos).

comunista Togliatti mostrò un atteggiamento sensibile e comprensivo; non solo accettò il mantenimento del Concordato nel testo costituzionale, ma presentò una bozza di articolo secondo la quale lo Stato, pur rivendicando la sua sovranità e indipendenza, riconosceva l'ordinamento originario e indipendente della Chiesa e i rapporti tra quest'ultima e l'apparato statale dovevano essere regolati secondo gli accordi concordatari. Si trattava di un sostanziale cedimento nei confronti delle pretese democristiane da parte di un leader politico convinto sostenitore della superiorità dello Stato verso la Chiesa. Come possiamo notare nella proposta di Togliatti mancava ogni esplicito riferimento ai patti esistenti, mentre il progetto dossettiano poneva proprio i patti del Laterano come base imprescindibile dei rapporti tra Stato e Chiesa. Alla luce dei fatti, il dirigente comunista accettava la proposta di Dossetti, ma non poteva condividere l'inserimento dei patti lateranensi in Costituzione, poiché erano accordi stipulati in epoca fascista, e, di conseguenza, incompatibili con un ordinamento democratico fondato sulla libertà e l'uguaglianza; inoltre, e questa appariva l'argomentazione più forte posta sul tavolo della discussione, il loro inserimento nella Carta avrebbe implicato, nel caso di eventuali modifiche dei patti stessi, un procedimento di revisione costituzionale, minando pericolosamente l'assetto democratico dell'ordinamento. In sede di discussione, quest'ultima argomentazione venne superata dalla proposta del deputato Roberto Lucifero, che suggerì di aggiungere l'inciso

Qualunque modifica di essi [i Patti], bilateralmente accettata, non richiederà un procedimento di revisione costituzionale, ma sarà sottoposta a normale procedura di ratifica [D. Menozzi, 2017, 88].

In questo modo le norme dei Patti lateranensi perdevano il loro status di norme costituzionali e venivano configurate come norme di

legge, e come tali potevano essere modificate tramite la semplice procedura ordinaria, inoltre, veniva ribadito il principio che qualsiasi modifica delle Patti doveva avvenire tramite accordo bilaterale tra Stato e Chiesa. La formulazione dell'articolo 7 approvata in sotto-commissione, presieduta dall'on. Tupini, rappresentava l'espressione del compromesso tra le diverse forze politiche presenti al dibattito.

Naturalmente siamo ancora lontani dall'approvazione dell'assemblea plenaria, un'approvazione caratterizzata da un percorso lungo e travagliato e da numerosi e autorevoli interventi dei padri costituenti, che in questa sede non è possibile analizzare in maniera analitica. La formulazione definitiva dell'articolo 7 venne approvata con 350 voti a favore e 149 contrari. La larga maggioranza sanciva in maniera inconfutabile due realtà storiche importanti: il trionfo dei cattolici, primi fra tutti Dossetti e Tupini, che erano riusciti a far riconoscere la Chiesa come ordinamento originario e indipendente di fronte allo Stato, e l'inserimento dei Patti nella Costituzione. Non si trattava di assoggettamento del potere costituente agli accordi bilaterali di stampo fascista, ma di un profondo spirito critico dei padri costituenti: per costruire le solide basi del nuovo Stato democratico era necessario il consenso cattolico.

Riferimenti bibliografici

Cardia C. (2011), *Risorgimento e Religione*, Giappichelli, Torino.

Carretti P. (2017), *Art. 8 Costituzione Italiana*, Carocci editore, Roma.

Dalla Torre G. (2012), *Il paradigma della continuità come chiave di lettura dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» <http://www.statoechiese.it> (visitato il 14 gennaio 2022).

De Felice R. (1965), *Mussolini il rivoluzionario (1883-1920)*, Einaudi, Torino.

De Felice R. (1998), *Il Fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*, Mondolibri, Milano.

Ferrari A. (2013), *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma.

Ferrari A. (2013), *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria: un modello post-Westphaliano*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», <https://www.statoechiese.it> (visitato il 13 gennaio 2022).

Frugiele L. (1984), *La sinistra e i cattolici. Pasquale Stanislao Mancini giurisdizionalista anticlericale*, Vita e Pensiero, Milano.

Gentile C. (2021), *Gli enti ecclesiastici nella legislazione italiana. Una ricognizione dall'Unità ad oggi*, «InStoria», <http://www.instoria.it> (visitato l'8 ottobre 2022).

Ghisalberti C. (1983), *Storia costituzionale d'Italia*, Laterza, Roma.

Ghisalberti C. (2005), *Istituzioni e società civile nell'età del Risorgimento*, Laterza, Roma.

Ghisalberti C. (2007), *Unità nazionale e unificazione giuridica in Italia*, Laterza, Roma.

Jemolo A. C. (1974), *Chiesa e Stato in Italia dalla Unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino.

Kelsen H. (2000), *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino.

Lariccia S. (1981), *Stato e Chiesa in Italia*, Queriniana, Brescia.

Lariccia S. (2015), *Costituzione e fenomeno religioso*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», <https://www.statoechiese.it> (visitato il 14 gennaio 2022).

Malgeri F. (1994), *Chiesa cattolica e regime fascista*, «Italia contemporanea», <http://www.reteparri.it> (visitato il 9 marzo 2022).

Margiotta Broglio F. (1966), *Italia e Santa dalla Grande Guerra alla Conciliazione. Aspetti politici giuridici*, Laterza, Bari.

Menozzi D. (2017), *Art.7 Costituzione Italiana*, Carocci editore, Roma.

Musselli L. (1990), *Chiesa e Stato dalla Resistenza alla Costituente*, Giappichelli, Torino.

Padelletti G. (1981), *La politica ecclesiastica in Italia*, scritti di diritto pubblico, G. Pellas, Firenze.

Pombeni P. (2013), *Giuseppe Dossetti. L'avventura politica di un riformatore cristiano*, Il Mulino, Bologna.

Pombeni P. (2016), *La questione costituzionale in Italia*, Il Mulino, Bologna.

Romano S. (2018), *L'ordinamento giuridico*, Quodlibet, Macerata.

- Sale G. (2008), *Il Vaticano e la Costituzione*, Jaca Book, Milano.
- Sale G. (2011), *La Chiesa di Mussolini. I rapporti tra Fascismo e Religione*, Rizzoli, Milano.
- Scoppola P. (1966), *Coscienza religiosa e democratica nell'Italia contemporanea*, Il Mulino, Bologna.
- Spadolini G. (1973), *Il cardinale Gasparri e la questione romana*, Le Monnier, Firenze.
- Stasi D. (2019), *Liberalismo e idea di nazione in Pasquale Stanislao Mancini*, Rubbettino, Catanzaro.
- Tedeschi M. (2010), *Lo svolgimento legislativo in materia ecclesiastica nell'Italia post-unitaria*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», <https://www.statoechiese.it> (visitato il 13 gennaio 2022).
- Tempestini A. (1987), *Laici e clericali nel sistema partitico italiano: la Costituyente e l'articolo 7*, Franco Angeli, Milano.
- Tozzi V. (2008), *Religiosità umana, fenomeno religioso collettivo e Costituzione italiana*, «Stato, Chiese e pluralismo religioso», <https://www.statoechiesa.it> (visitato l'11 gennaio 2022).
- Tozzi V. (2012), *150 anni di Unità dell'Italia. Breve storia e problemi attuali della libertà religiosa*, «Anuario de derecho eclesiastico del Estado», <https://www.statoechiesa.it> (visitato l'11 gennaio 2022).
- Tozzi V. (2014), *La libertà religiosa in Italia e nella prospettiva europea*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», <https://www.statoechiese.it> (visitato l'11 gennaio 2022).
- Zagrebel'sky G. (2011), *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Bari.

Il male del Sig. Nessuno

di Elena Ritratti

Abstract

Che cos' è il Male? Male è zona vuota o oscura, male è dolore, ansia, paura, attacchi di panico, terrore, depressione, ma anche una massa poco definita, molto vischiosa, di pericolo collettivo, innescata proprio dal collettivo stesso. Male è una minaccia, imprecisa ed improvvisa, simile ad un uragano, capace di distruzione. Male, però, è anche xenofobia, alterismo, contrapposizione fra "noi" e gli "altri", distinzione che etichetta in buoni e cattivi, qualcosa che, paradossalmente, in tempi moderni, si impregna di un certo atavismo lombrosiano. Male è anche anomalia del sistema empatico, come dimostrano studi scientifici che, accostando la criminologia alle neuroscienze, indagano sulle radici della crudeltà umana, concentrandosi sul concetto di *εμπάθεια*, coscienza, libero arbitrio, morale, toccando anche tematiche molto legate all'etica come il disgusto, in un viaggio affascinante tra le milioni di lampadine neuronali che rappresentano una galassia del nostro cervello: mille trecento cinquanta grammi di sostanza gelatinosa che nasconde un infinito di possibilità in interazione con l'ambiente. Tra queste un uomo qualunque, il Sig. Nessuno, che ha tutt'altro che le caratteristiche descritte da Hanna Arendt a proposito di Eichmann: un potenziale zero negativo, come afferma Baron-Cohen, un mostro nascosto dalla sua apparente banalità. In ognuno di noi è possibile riscontrare una tale malvagia potenzialità? Il male del Sig. Nessuno non sembra essere una realtà così distante dalla nostra vita di tutti i giorni.

What is Evil? Evil is an empty or obscure zone, evil is pain, anxiety, fear, panic attacks, terror, depression, but also a poorly defined but very sticky mass of collective danger, triggered by the collective itself. Evil is a threat, imprecise and sudden, similar to a hurricane, able to destroy. Evil, however, is also xenophobia, alterism, contrast between "us" and "others", a distinction that labels good and bad, something that, paradoxically, in modern times, is imbued with a sort of Lombrosian atavism. Evil is also an anomaly of the empathic system, as shown by scientific studies which, combining criminology to neuroscience, investigate the roots of human cruelty, focusing on the concept of *εμπάθεια*, conscience, free will, morals, also touching on issues very related to ethics such as disgust, in a fascinating journey among the millions of neuronal bulbs which represent a galaxy of our brain: one thousand three hundred and fifty grams of gelatinous substance that hides an

infinite number of possibilities in interaction with the environment. Among these, an ordinary man, Mr Nobody, who has anything other than the characteristics described by Hanna Arendt about Eichmann: potentially “a zero degree of empathy” person, as Baron-Cohen states, a monster hidden by his apparent banality. Is it possible to find such an evil potential in each of us? The evil of Mr Nobody does not seem to be such a distant reality from our everyday life.

Parole chiave: Male. Neuroscienze. Empatia. Coscienza. Disgusto

Keywords: Evil; Neuroscience; Empathy; Conscience; Disgust

La maggior parte dell’opinione pubblica crede o preferisce considerare singolarità condizioni di malvagità e atrocità.

In realtà, a partire dall’indagine del peggior crimine dell’umanità, ossia il genocidio, è possibile delineare una contraddizione a quanto sopra riportato: un numero imprecisato di persone ha contribuito a rifornire una macchina diabolica che ha indotto uomini comuni ad uccidere un proprio simile in nome di un ordine, o di un ideale di un folle o, peggio, in nome del nulla e poi a tornare alla propria quotidianità. Come risulta possibile e soprattutto perché?

L’elaborato parte da un’indagine su un campo che sfugge sicuramente ad ogni possibile desiderio di categoria o etichetta, in quanto delineato da confini assolutamente effimeri. Studi in ambito filosofico hanno da sempre cercato risposte sulla distinzione tra bene e male, distinzione, che in realtà, va considerata in termini di dialettica: è possibile parlare di male senza far riferimento al bene, e viceversa, è possibile discutere sul bene senza un appello ad un supremo regolatore? Il male è un recipiente vuoto alla portata di tutti, ognuno è capace di contribuire al suo riempirsi, l’intera umanità può fare la sua offerta. Ed ecco allora che, anche senza un senso, c’è un istinto, un impulso a fare del male, a fare più male, ad aggiungere male. Fin dai tempi di Caino, senza mai interruzione. Il bene, invece, è un contenitore pieno (*gratia plena*), a cui tutti mirano per attingere o tentare di

attingere o chiedere di attingere. Si prende dal bene, ma si offre al male, sempre con un istinto diverso e in tempi differenti, senza alcun collegamento tra le due parti, anzi senza nemmeno saperlo. Per esempio si è bravi genitori in famiglia, ma spietate persone in guerra, spesso senza una vera ragione. Si prende e si pretende dal bene, ma poi si offrono contributi al male, più o meno consapevolmente. Per tutta l'esistenza. Perché?

Il bene può essere misurabile, condivisibile, raccontabile. Il male, al contrario, è impenetrabile e come tale assoluto. Il male esige e sfrutta senza alcun scrupolo il potere. Il male è potere che ha insita in sé la tendenza a non fermarsi se non viene bloccato da qualcosa di più forte. Il male diventa orrore, rappresentato simbolicamente dalle immagini delle prigioni di Abu Ghraib, dove è visibile una vittima nuda ed incappucciata, testimonianza di estrema vulnerabilità e di terrore, di una privazione totale di dignità e di identità della stessa.

Mai il bene ha raggiunto un così alto livello, mai ha approdato ad un così estremo confine.

Sono state dunque le religioni, la teologia e la filosofia ad iniziare lo studio sul mistero del male, fonte di angoscia e di tormento, che tenta di sfidare la scienza e perfino la ragione. In tal senso si è indagato su moralità, ordine cosmico, volontà divina, cultura, evoluzione, ragione e architettura del nostro sistema nervoso. Nell'antichità autori come Omero e Sofocle mettono in risalto la presenza del male nell'umanità; invece l'idea del male antitetico al bene e all'idea di essere si trova a partire dagli stoici. Dunque male come sinonimo di non essere. Per Socrate il male è assenza di etica, mentre la cultura, la conoscenza e la sapienza sono fonte di bene. Sant'Agostino considera il male come mancanza di bene, sinonimo di un uso improprio del libero arbitrio: l'uomo sceglie il male perché vuole emanciparsi da Dio e perché ama il mondo materiale. Per i filosofi moderni il male è inteso come disvalore. Per Hegel l'uomo è cattivo di natura,

mentre per Kant il male è male radicale, tendenza innata del genere umano ad allontanarsi dai sistemi normativi e dalla morale. Un autore tormentato dal problema del male fu Nietzsche. In *“Al di là del bene e del male”* afferma che il dolore costringe a scavare in profondità. Si pone in antitesi al pensiero occidentale dei grandi valori della cultura, come la verità, la scienza ed il progresso, perché considerati come pura finzione. «Dio è morto», così afferma, «e noi lo abbiamo ucciso» [F. Nietzsche, 1977, 129]. Da qui l'intera umanità assapora un senso di mancanza e di vuoto, il mondo appare una massa caotica, sottomesso dalla miseria della sofferenza e del male. La morte di Dio diventa dunque ansia mistica, desiderio dell'uomo di donare alla sua esistenza una forma di eterno, aspirando ad un nuovo sistema di valori, una nuova religione fatta di anime più libere, più liete, più alte.

Se ci soffermiamo sulle pagine di autori come Jaspers, Heidegger e Schopenhauer, le parole male e dolore sono presenti come limite dell'essere e dell'esserci; la vita diventa sofferenza, afflizione, miseria eterne. Scrive Schopenhauer:

Non ci illudiamo che l'oggetto voluto possa porre fine alla nostra volontà. Invece l'oggetto voluto assume, appena conseguito, un'altra forma...Esso è il vero demone» [A. Schopenhauer, 1971, 143].

Appena si è soddisfatti, ecco nuovamente un nuovo bisogno, come se fosse un incubo senza fine, un perpetuarsi di uno schema, una coazione a ripetere, una sorta di nevrosi dell'individuo e del cosmo.

Arrivando ai giorni nostri la filosofia, nata con i valori socratici, si distacca dal compito di tradurre la dimensione dei valori in conoscenza. Il male diviene *“banale”*, come ben sottolineato da Hanna Arendt, inteso come incapacità di comprendere il valore negativo che autori di stragi dovrebbero avere delle loro azioni, quasi che fosse

impossibile la distinzione tra follia, banalità del reale e male. L'uomo diventa cieco moralmente.

Unde malum? Oggi la linea dei valori risulta appiattita, si è spettatori e attori di una società fatta di insicurezze ed incertezze, sovrastata da scetticismo, senso di fallimento esistenziale: la società *liquida* di Bauman, dove si assiste ad un liquefarsi di legami, relazioni, istituzioni, norme. Esiste un'erosione di ideali che non riguarda solamente un'etica individuale, ma abbraccia anche quella pubblica. Un mondo caratterizzato da atrofia e insensibilità o indifferenza al male, che ha perso la fiducia nel suo futuro. Sfiducia nelle istituzioni, nell'istruzione, nella sanità e nella politica, tutto accade come se si volesse vivere alla giornata, attaccati solo al proprio egoismo, a quel particolare che appartiene a noi stessi, pronti a raccattare voti in cambio di promesse effimere, sempre sotto minaccia di emergenza.

Una società, dunque, che ha tradito Socrate.

Ma non si parla di bene e di male solamente in filosofia; un autore che sicuramente ha ben evidenziato la drammaticità dell'esistenza e ha ben espresso l'entità malefica è Dostoevskij. Nelle sue opere il Male non lascia scampo all'essere umano: esso porta alla distruzione del sé e dunque al gesto estremo, emblema del nichilismo più assoluto e cioè il suicidio o alla presa di coscienza e all'assunzione delle proprie responsabilità. Il male può essere superato solamente attraverso l'accettazione della colpa e del dolore che da essa scaturisce. In "*L'idiot*", definito da Thomas Mann *il romanzo dell'anima*, si cerca di ribaltare la tradizionale contrapposizione tra bene e male, tra bianco e nero, per introdurre un nuovo concetto di compassione per il male altrui.

Si sono cercate risposte anche in ambito psicoanalitico, in particolare modo, rispetto alla tesi freudiana, dell'esistenza di un istinto di vita contrapposto ad un istinto di morte: il male come una sorta di richiamo demoniaco alla distruzione, o meglio una propensione alle

origini, quello che bene la cultura greca ha identificato come ritorno allo stato di pietra, lo zero assoluto, al di sotto del quale il nulla. Qual è il motivo di questa costrizione interiore che porta sofferenza e dolore?

Freud comprende che esiste un ritorno all'immobile, come già era stato elaborato dalla filosofia greca: c'è una tendenza a tornare allo stato della pietra, a quello che è lo stato chimico originario. Un fisico potrebbe dire che se c'è calore c'è movimento, ma se il calore si abbassa il movimento degli atomi tende a rallentare fino a fermarsi.

Dunque uno zero definito assoluto, al di sotto del quale non può esistere alcuna evoluzione.

Sempre in ambito psicoanalitico, la ricerca ha indagato sul concetto di Ombra in termini junghiani, mettendo in evidenza una visione del tutto differente rispetto alla precedente: i contenuti più fragili, rimossi, negati dalla coscienza, in quanto lontani dall'educazione ricevuta e dall'ideale imposto dalla società. Uno degli Archetipi che, se non proiettato verso l'esterno, rischia di invadere "dal di dentro" l'individuo, in maniera assolutamente pervasiva. Per Jung infatti è necessaria l'integrazione tra Persona (dall'etrusco *phersu*, maschera dell'attore, personaggio) ed Ombra, perché, secondo la sua visione prettamente finalistica, è solo attraverso l'integrazione che l'uomo può aspirare a quello che lo stesso Jung chiama processo di individuazione [C.G. Jung, 1946]. Interessante spunto di riflessione rispetto alla necessità di coesistenza di bene e male, visti come due poli estremi di una stessa linea o scala.

Nel corso delle riflessioni sono state analizzate le probabili cause da un punto di vista sociologico e psicopatologico, in particolare modo si è cercato di analizzare un evento catastrofico come la Shoah, prendendolo come esempio, dal momento che, proprio per la portata e il suo esito estremo, è stato studiato a fondo da diverse discipline e da diversi autori. La Shoah non è un problema solamente relativo al popolo ebreo, ma risulta difficoltà dell'essere umano in quanto tale,

un vero e proprio cataclisma morale e politico occidentale, che mette in evidenza un tema assolutamente attuale, presente nelle pagine di ogni giornale nazionale ed internazionale, che è rappresentato dall'etnocentrismo, che si diffonde spaventosamente, intriso di pregiudizio e di odio, verso chi rappresenta pericolo e minaccia al benessere del proprio *ingroup*.

Ma in una società così multietnica, che tende al progresso, è possibile una regressione tale da ricordare l'atavismo lombrosiano? Ebbene sì, cultura e tecnologia, non ci mettono al riparo, divenendo parte del sistema scatenante, un vero e proprio odio verso l'Altro, visto come diverso da noi, un'*alterofobia* spesso subdola, ma potente e molto pericolosa. Il pregiudizio diventa dunque questione scientifica.

Quello che sorprende, però, è che durante lo sterminio degli ebrei, uno dei fattori da escludere rispetto alla domanda iniziale, è proprio quello che risulterebbe maggiormente immaginato: la malattia mentale. L'uomo facente parte della grande macchina dello sterminio risulta, per la maggioranza dei casi, assolutamente privo di patologia mentale, come ben evidenzia copiosa letteratura scientifica in materia. Per esempio, numerosi psicopatologici che ebbero colloqui con gerarchi e medici nazisti lo possono confermare. D'altronde sarebbe impensabile additare decine, anzi centinaia di migliaia di persone, colpevoli della strage, come "folli". Al massimo, ci si potrebbe domandare, come così tante persone comuni potessero dar retta ad una spiccata personalità paranoide, con delirio di onnipotenza, come quella di Hitler.

Allargando ulteriormente il campo di indagine, sono stati toccati diversi temi come il fenomeno di deresponsabilizzazione, conformismo e autoritarismo, che hanno portato l'indagine verso una dimensione sociologica: la personalità autoritaria secondo Adorno risulta remissiva verso i più potenti, mentre prepotente verso i più deboli.

Una personalità che sembrerebbe non identificarsi con le persone, ma con il ruolo: un massacro “autorizzato”, poi cambiata la rappresentanza del potere, un ritorno alla propria vita basata su principi e valori. E poi deresponsabilizzazione, perché, come definisce Eichmann al processo, ognuno aveva un compito semplice da eseguire, ma nessuno sembrava chiedersene il motivo: una catena di funzionari, tutti addetti solamente a rispettare gli ordini.

Si giunge quindi al concetto di coscienza, che qui appare sorda o negligente: perfino i medici, presumibilmente persone colte e istruite, si occupano di esperimenti atroci per comprendere l’uccisione più efficiente nei campi di sterminio, o si occupano della morte di bambini disabili, ma sembra tutto parte di un sistema, in cui la coscienza interpreta la “*belle dormant*”.

Ed è proprio a partire dal termine coscienza messa a tacere, o sdoppiata, in un conflitto etico senza precedenti, che è nato l’interesse per approfondire il tema di questo male, che la Arendt definisce banale, all’interno di un ambito di indagine per cui, già dal corso dei miei studi, ho avvertito una sorta di potente magnetismo e cioè le neuroscienze. Che caratteristiche potrebbe avere, dal punto di vista di questa disciplina, il male che ho definito del Sig. Nessuno, colui verso il quale forse ancora la criminologia sembra non nutrire interesse, o su cui comunque, ancora non sembra interrogarsi a sufficienza?

Le *neurosciences*, termine coniato da Francis O. Schmitt, neurofisiologo americano, rappresentano lo studio scientifico del sistema nervoso, che si avvale di strumentazione avanzata e soprattutto, delle competenze di esperti di diverse discipline come l’anatomia, la biologia molecolare, la matematica, la medicina, la fisica, l’ingegneria, la farmacologia : per ottenere informazioni e maggiore comprensione di questi mille trecento cinquanta grammi di sostanza gelatinosa, che contengono un’intera galassia di circuiti neuronali, dando l’idea di un

infinito, è necessario sradicare ogni barriera tra discipline e trovare collaborazione.

Avvalendomi di testi scientifici presenti in letteratura, anche molto recenti, ho concentrato l'ambito di indagine su tre dimensioni: coscienza, empatia e morale.

Partendo dalla prima sono emersi moltissimi spunti di riflessione: che cos'è la coscienza? Le nostre azioni sono influenzate o determinate solo da quello che rappresenta l'io pensante? O in questo labirinto complesso esiste qualcosa che va oltre il nostro controllo consapevole?

Tentare di approfondire il tema della soggettività, soprattutto in termini di autocoscienza, risulta compito arduo. Se la si esclude dall'ambito della verificabilità, significa necessariamente dichiararne l'inesistenza o cercare di fare appello a qualche entità esteriore che la possa guidare. D'altro canto è possibile catalogare la libertà umana all'interno di un concetto del tutto materiale o in quello di illusione?

Pertanto, nonostante l'esistenza di due filoni in contrapposizione, materialismo radicale da un lato e puro spiritualismo dall'altra, si può decidere di incorrere in altre vie che portano non solo allo studio del cervello, ma ad un incontro tra neuroscienze e cultura umanistica.

Due considerevoli studiosi, Paul Ricoeur e Jean-Pierre Changeux, il primo noto filosofo, il secondo neuroscienziato, il cui storico dibattito è ben noto attraverso il testo *"Ce qui nous fait penser"*, attraverso un dialogo libero ed aperto, se pur a tratti con toni accesi, cercano di trattare temi complessi come l'identità, l'interiorità ed il libero arbitrio. Se pur diverse le teorie a riguardo, oggi, pur mantenendo indiscusso il ruolo biologico della coscienza, è necessario mantenere in rilievo la sua complessità e incapacità di completa naturalizzazione. Di fronte alla scelta se eliminare la sostanza dalla coscienza o considerarla illusoria, il tentativo fatto in termini odierni è quello di affrontare questa ardua sfida, partendo dai risultati ottenuti

dalle ricerche contemporanee e cercando di neutralizzare la pretesa che ogni componente umana sia necessariamente biologica. Sicuramente tale dialogo non nega l'autonomia delle due discipline che hanno ben chiari i propri obbiettivi: per la scienza indagare sul *come* i fatti avvengano, per la filosofia sul *perché*, esponendo valori e fini ultimi. Un punto, però, resta in comune: l'uomo, che in quanto essere complesso, necessita di una complementarietà per affrontare temi così delicati come i problemi esistenziali. Ecco natura e cultura in completo dialogo aperto, «ipotesi che una teoria della coscienza debba estendersi oltre i confini del cervello» [A. Lavazza, G. Sartori, 2011, 53].

L'oltre di ogni essere umano, capace di distinguersi dagli altri esseri viventi, appare troppo grande per essere contenuto nei neuroni cerebrali, anche se tutto parte dalle loro connessioni in grado di costruire il pensiero. Quello che bisogna ammettere è che l'educazione è fondamentale, in quanto ci ricollega a quell'altrove biografico, storico, culturale, religioso, in grado di superare i limiti della fisicità, donandoci un potere smisurato. La fede, l'esperienza emotiva, la contemplazione dell'universo, l'estetica, la coltivazione dello spirito, appaiono il fulcro di tutta l'evoluzione umana. Ecco che uno dei temi fondamentali diviene il libero arbitrio: dove risiedono volontà e intenzionalità? Concetto chiave diventa la plasticità, ossia la capacità aperta e infinita di continua evoluzione rispetto all'evolversi del mondo esterno, in maniera assolutamente dinamica, capace di creare «una finestra aperta sull'eternità». [R. Guardini, 2009, 29]. Sicuramente tutto questo, da una parte, permette di superare il limite della conoscenza di noi stessi, spaziando oltre, dall'altro, però, consente, attraverso l'utilizzo di identità narrative di esprimere al meglio la nostra dimensione spazio-temporale, uscendo da una matassa di dati biologici e culturali: il filo del discorso attraverso L'io narrante che rende se stessi contemporaneamente soggetti finiti ed infiniti.

D'altronde si proviene da una moltitudine caotica non paragonata alla casualità cieca, ma proprio da un sistema che permette l'evoluzione dei diversi livelli di sé, a costruire quella che Damasio definisce unità. È come se la coscienza fosse costruita da infinite attività nei diversi siti cerebrali, che costruiscono una melodia a partire dalle singole note musicali. In alcuni disturbi psichiatrici e patologie mentali ben si evidenzia questa mancanza di unità, che non permette l'assemblamento dei vari livelli e produce incoerenza tra pensiero e azione: un sé definito frammentato.

Che cosa permette un pensiero narrativo? Probabilmente, a differenza di un pensiero logico razionale che ricerca con bramosia leggi e regole per spiegare i comportamenti, l'io narrante ci consegna un'esperienza tale da riuscire a mettere in relazione passato e presente e di fare, in base ad essa, previsioni future. Ricoeur afferma, in maniera ben chiara e decisa, che «l'identità personale non può articolarsi se non nella dimensione temporale dell'esistenza umana». [P. Ricoeur, 1993, 202]. In effetti nel racconto emerge la tessitura della nostra esistenza, fatta di frammenti di vita accumulati dal soggetto Io.

Secondo il punto di vista di esperti come Eagleman, l'uomo ha spesso la presunzione di appropriarsi di un *insight* avuto, ma, in realtà, nel momento in cui lo percepisce, è già passata un'intera squadra di circuiti neuronali in totale silenzio che lavora da ore, o da giorni o perfino da anni, grazie all'elaborazione e il consolidamento di combinazioni tutte nuove. Qui non si vuole peccare di riduzionismo determinista, in quanto, secondo l'approccio bio-psico-sociale la materia biologica plasma l'ambiente che, a sua volta plasma la materia, ma è interessante indagare sull'ambito dell'intenzionalità.

Sant'Agostino affermava «Non riesco a comprendere tutto ciò che sono» [Sant'Agostino, lettera 118], Clerk Maxwell, matematico scozzese, in punto di morte disse che «qualcosa dentro di lui» e non lui» era arrivato alla scrittura di quelle importanti equazioni, Johann

Wolfgang Goethe affermava di aver scritto “I dolori del giovane Werther” in uno stato non conscio, in cui sembrava tenere in mano una penna che si muoveva da sola.

Freud, senza avere alcuno supporto tecnologico, aveva intuito, grazie ai suoi studi e la sua prassi terapeutica, che la mente non fosse solamente la mera parte visibile che si crede di osservare ogni giorno, ma una sorta di iceberg, la cui parte più estesa era proprio quella nascosta nelle acque dell’esistenza. Oggi, pur disponendo di potente strumentazione, attraverso cui indagare nelle parti più infinitesimali del cranio, le domande rimangono le stesse: «Perché sentiamo spesso quel desiderio sfrenato di spifferare un segreto? [...] Perché Charles Whitman, impiegato di banca, dal QI particolarmente elevato ed ex capo scout, all’improvviso si è messo a sparare dalla torre dell’Università del Texas a Austin, colpendo quarantotto persone?» [D. Eagleman, 2012, 23], perché persone comuni durante il nazismo si sono rese responsabili di un genocidio? Anche in questo caso si parla di dialettica: il nostro cervello è costituito da moltitudini di sottopopolazioni neurali, come afferma Whitman, e non da un singolo popolo: anche nella testa dell’uomo più benevolo, potrebbe esistere una componente razzista in coesione con una non razzista. Riflettiamo su frasi che spesso sentiamo dall’opinione pubblica, come: “Non sono razzista, però”. Quel “però” contiene parte di queste moltitudini di neuroni che lavorano dietro le quinte. Secondo il biologo Jakob von Uexküll esiste un *Umwelt* (l’ambiente circostante visibile) e poi tutto il resto, *Umgebung*, la parte più estesa nascosta.

E l’istinto dove lo posiziono? Nel corso della rassegna è emerso che esso si distingue dal comportamento automatico, come l’andare in bici, in quanto si evolve in maniera più o meno indipendente dall’esperienza; è come se l’uomo non dovesse apprendere alcunché, in quanto tutto trascritto nel DNA. Trattasi di vera e propria “cecità dell’istinto”, che spesso può perfino diventare accecante: accecante è

la parola chiave, una sorta di incredibile processo in grado di prevaricare la coscienza. Ecco allora che davvero è possibile in cotanta complessità avere un tempo per ragionare, ma anche uno per compiere un massacro, un tempo per operare secondo le norme, ma anche uno per uscire da ogni schema morale e sociale. Qualcosa (anche di particolarmente imponente) sfugge al nostro controllo, ma non solo in ambito psicopatologico. Se pensiamo ad Eichmann viene da ragionare sul fatto che il suo comportamento di padre di famiglia da un lato e di esecutore di una strage dall'altro, sia dettato da un elemento importante, senza il quale andrebbero meno tutti gli studi sul *problem solving* e cioè, la competizione. Pertanto diverse fazioni neurali che cercano di avere la meglio sulle altre, in un gioco appunto competitivo che porti alla scelta finale: mangio la torta oppure no, eseguo gli ordini, anche se disumani, o mi appello al mio istinto di salvare il prossimo sempre e comunque? In questa mente democratica accadono davvero cose impensabili. D'altronde i conflitti, così come sono definiti in psicologia, servono a tenere plastico e duttile il nostro cervello, la cui plasticità e duttilità definiscono quell' *Intelligentia* che distingue l'uomo da tutti gli altri esseri viventi.

Rimanendo sul tema del conflitto, analizzando con molto interesse le scelte fatte nelle varie versioni del *dilemma del trolley*, si evidenzia un elemento che fa la differenza tra due risposte differenti: da una parte scelgo di far morire una persona piuttosto che cinque, dall'altra invece non permetto di sacrificare la vita di un uomo facendolo cadere da un ponte per salvarne altre cinque, perché tutto sta nell'utilizzo o meno di un altro essere vivente come mezzo e non come fine. Pertanto, determinante il contatto o meno con un altro simile, e quindi determinanti i fattori vicinanza/distanza: le connessioni neurali attivate dalla componente emozionale non permettono di agire in maniera lucida e fredda, come mentre si svolge la risoluzione di un problema algebrico, ma, al contrario, porta il soggetto ad essere forte-

mente condizionato. Pertanto nella lunga catena che porta alle camere a gas, ogni singolo uomo funzionario, militare, ausiliario riesce, attraverso la distanza dal fine, a compiere un'azione, come una qualunque, con una sorta di capro espiatorio morale dato dal non coinvolgimento fisico con la vittima, anche se, nel caso specifico, la vittima, alla fine, viene fucilata a sangue freddo o bruciata nelle camere a gas. D'altronde proprio in questo sta la differenza tra un antisociale (nessuna sensibilità alla colpa o alla punizione) o uno psicopatico (prova piacere ad uccidere, far soffrire qualcun altro) ed un soggetto empatico.

Ed è proprio dall'empatia che prosegue il mio ragionamento rispetto a quanto questo elaborato si propone. Così, analizzando il materiale scientifico ben strutturato da Baron-Cohen, è possibile ipotizzare che le origini della crudeltà umana potrebbero risiedere proprio in un deficit di empatia. In effetti misurando l'empatia, che sappiamo essere la capacità di un individuo di comprendere gli stati propri e altrui, riuscendo a mettersi "nei panni dell'altro", e di conseguenza, adattare il proprio comportamento in base a quanto percepito, l'autore individua un punteggio «*zero negative*» [B. Cohen, 2012, 38] che rende alcuni soggetti incapaci di ascoltare e comprendere la propria mente, in termini di emozioni e sentimenti. In questa maniera essi non sarebbero in grado di sintonizzarsi con l'altro e, di conseguenza, tratterebbero l'altro da sé in maniera fredda e cinica, come se fosse un oggetto; tra questi zero negativi annovera soggetti B borderline, P psicopatici, N narcisisti, affermando che la psichiatria pecca di non averli considerati anelli che combaciano in un punto: la mancanza di empatia. Pertanto, in questo affascinante viaggio tra le neuroscienze e la psicopatologia, secondo la visione di questo autore, probabilmente Hanna Arendt aveva sottovalutato la crudeltà e l'efferatezza di Eichmann. Questo criminale di guerra, durante il processo, sembra acquistare via via sempre più dimestichezza nel rac-

contare dettagli scabrosi, e questo potrebbe riportarlo al soggetto zero- negativo di Cohen, ma non nelle categorie diagnostiche da lui evidenziate, bensì un Signor Nessuno che, in una dimensione di vita, tratta l'altro come una "cosa", in una parallela, torna in famiglia, riattivando i circuiti emozionali. Dunque una sorta di anomalia temporanea, come accade negli stati dissociativi. Interessante sarebbe analizzare e comprendere in termini scientifici questa possibilità: i circuiti collegati all'empatia avrebbero forse la facoltà di interrompere in alcuni momenti le proprie connessioni, interagendo con altri fattori oltre che genetici, come autorità, potere, abitudine, distanza, sistema avaloriale creato attraverso la propaganda politica o religiosa, fanatismo? Dunque un circuito empatico non correlato ad una visione binaria "c'è" o "non c'è", ma secondo una visione modulare, in cui ci potrebbero essere risultati differenti in termini di aree cerebrali alla scansione tramite fMRI (*Functional Magnetic Resonance Imaging*) nelle due differenti dimensioni (interno del nucleo familiare e fuori)? Una sorta di sdoppiamento, che delinerebbe un soggetto non necessariamente diagnosticato come borderline o psicopatico, ma un soggetto qualunque, uno di noi, in grado di gestire una doppia vita, senza averne la piena consapevolezza. D'altronde, come spiega una colonna portante della psicoanalisi dei primi del Novecento come Freud e scienziati moderni come Eagleman, la mente è solo in minima parte guidata dalla consapevolezza. Tutto questo potrebbe essere riportato a figure così terribilmente attuali, fanatiche, come i terroristi o i partecipanti di una setta o esponenti estremisti di carattere religioso, complottisti omofobi o xenofobi fino ad arrivare a realtà anche più vicine a noi, quotidianamente, come gli *ultras* tra i tifosi. In effetti numerosi sono gli episodi di violenza accaduti negli stadi. Basti pensare alla strage dell'Heysel del 1985 o a quella dell'Hillsborough del 1989 dove un sano gioco competitivo come il calcio diventa il protagonista della tragica morte di numerosi tifosi. Citando la prima,

il 29 maggio 1985 una finale di Coppa dei Campioni tra Juventus e Liverpool si trasforma in tragedia. Trentanove morti e quattrocento feriti per odio tra tifosi di due squadre. Ma è possibile che durante una competizione creata per condividere una passione si possano scatenare istinti primordiali, talmente forti da causare episodio così nefasto? A causa di un'invasione dei tifosi inglesi nel settore Z, riservato a tifosi neutrali e juventini arrivati in Belgio con mezzi propri, si finisce in una lotta che vede il crollo di un muro, in mezzo al caos più totale, dove molti si lanciano nel vuoto. Manca sicuramente un piano di sicurezza, poche uscite, recinzioni inadeguate, presenza di pietre e calcinacci ovunque, poca polizia, ma davvero si può pensare di trasformarsi da padre di famiglia in un assassino, così, per mancanza di controllo? Nel 2005 fu intervistato uno dei condannati per omicidio colposo, Terry Wilson; egli affermò che nessuno dei tifosi era in cerca di guai, eppure morirono delle persone ad una partita di calcio. Terry spiegò di come in una situazione conflittuale si possa reagire in maniera emotiva, invece di pensare alle conseguenze delle proprie azioni.

Ecco che ben si delinea l'idea della *destrudo* che Freud descrive come una pulsione distruttiva, insita nell'uomo, che gli fa provare una sorta di attrazione nei confronti del male; si tratta di un istinto o di introversione (provocarsi dolore, fino ad arrivare all'estremo di cercare la propria fine) o di estroversione, di una pulsione di morte che si incontra con quella di piacere fino a fondersi, anche se poi l'energia libidica sembra generalmente essere preponderante. Tale potenziale distruttivo viene solitamente inibito dalla morale interiorizzata a partire dalle figure di riferimento (il Super-Io freudiano che nasce dal superamento del Complesso edipico e l'identificazione con il genitore del medesimo sesso, identificazione interiorizzata) e poi dal sistema sociale che ne permette l'emersione solamente attraverso modalità accettabili come durante i balli, i travestimenti, i giochi. In

Terry Wilson qualcosa non funzionò: il sistema inibitorio venne meno o forse meglio, al contrario, si attivò un meccanismo così forte da generare una condotta assolutamente disumana. Se si prende l'esperimento di Zimbardo come esempio il processo di *deindividuazione* trasforma una comune ragazza studentessa in una potenziale assassina. Tutto questo viene incentivato dalla situazione di anonimato e di condivisione di responsabilità, che pone i soggetti in condizioni di compiere azioni impensabili. Se si pensa alle culture più crudeli e distruttive, esse, prima di agire, compiono dei riti di modifica del proprio aspetto. Ci fu uno studioso, Robert Watson, che analizzò diversi resoconti di antropologi e sociologi, per rilevare che, nell'ottanta per cento dei casi di tortura e mutilazione, erano presenti guerrieri che precedentemente avevano attuato un processo di *deindividuazione* attraverso l'uso di maschere o di pitture sul viso e corpo.

Gustave Le Bon, nel saggio "*Psicologia delle folle*", mette in evidenza il fatto straordinario che gli individui che compongono una massa psicologica riescano ad acquisire una sorta di anima collettiva solo per il semplice motivo che possa trasformarsi in un corpo unico.

Una sorta di creatura provvisoria, costruita con elementi diversi tra loro, ma cuciti insieme in quel determinato momento, quasi come avviene con le cellule che, unendosi, costituiscono un nuovo individuo con caratteristiche ben differenti da quelle possedute dalle cellule di partenza. Una massa di istinti pulsionali irrefrenabili, privi di regole, senza disciplina, desiderosi del soddisfacimento immediato che si potrebbe ben definire con il termine bramosia. Un vero e proprio contagio sociale che si espande a macchia d'olio, secondo un processo simile a quello delle oche di Lorenz, le cui risposte comportamentali del singolo portano meccanicamente gli altri a seguire un'unica traiettoria, a partire dal modello. A questo punto vengono meno vergogna, paura, senso di colpa, o, per lo meno, la loro percezione si abbassa. Ecco ben evidente quel meccanismo di difesa che la

psicoanalisi definisce con il termine di *regressione*, che porta tutta la folla a perdere ogni forma di capacità logica e morale per favorire l'istinto, l'irrazionalità, la pulsione. Pulsione perché subentra anche un meccanismo di gratificazione che si potrebbe definire *aberrante*, come accade nelle dipendenze da sostanze psicoattive, dove si innescava un meccanismo di piacere intrinseco.

Interessante, dunque, potrebbe essere l'approfondire un concetto simile proprio tra queste categorie di persone, gli *ultras*, tenendo conto che esiste una possibilità di una fluttuazione transitoria nella propria empatia che ne provoca un temporaneo spegnimento in relazione allo stato emotivo, soprattutto se soffocato da sentimenti negativi: le persone tenderebbero a focalizzare l'attenzione solo su stesse e sui propri bisogni, non riconoscendo più una situazione di sofferenza altrui. In effetti tutto ciò comporta una riduzione dell'alterità percepita, accecati da sentimenti di ira e di disprezzo. Martin Hoffman mette in evidenza che l'empatia non risulta sempre neutrale, ma è soggetta a distorsioni ossia *bias*, tendendo ad avere maggiori livelli nei confronti del gruppo sociale di appartenenza o che incarna gli stessi valori. Diversi studi dimostrano uno smorzarsi fino quasi ad affievolirsi dell'atteggiamento empatico qualora si percepiscano dimensioni negative come disonestà, malafede, ambiguità. Lo stesso Baron-Cohen evidenzia il cosiddetto fenomeno dell'erosione empatica che può condizionare la capacità di comprensione e condivisione delle altrui emozioni in relazione a condizioni come guerre, povertà o altre situazioni, in cui prevalgono emozioni corrosive e devastanti, come in una partita di calcio tra i gruppi *ultras*.

Infine, durante questo tortuoso, quanto prezioso excursus, sarebbe stato impossibile non addentrarsi tra le vie collegate alla moralità.

La prima importante considerazione da fare riguarda il libero arbitrio, correlato all'autonomia dell'individuo morale e il senso di dignità e rispetto dell'essere in quanto tale. Tutto questo nella prospettiva,

già più volte sottolineata, dell'uomo "normale", cioè non affetto da disturbo mentale o mentalmente debole, che prende l'iniziativa di compiere in maniera del tutto autonoma il male, un male estremo, criminale, che si espande come un virus, contagiosissimo, in grado di mettere a tacere una coscienza e causare un genocidio.

Arduo compito risulta la lettura della mente, anche se oggi la disponibilità delle tecniche più avanzate anche a livello strumentale sostiene appieno le ricerche: ci si addentra in un campo assolutamente attuale che è quello della neuroetica, che adotta la chiave di lettura multi e interdisciplinare. Partendo dal presupposto che il libero arbitrio esista, anche se la maggior parte delle azioni viene elaborata da dietro le quinte, uno studio affascinante è stato quello relativo al senso del disgusto correlato alle culture d'odio basate sulle emozioni.

Da un'intuizione di Davide Hume l'approccio della filosofia morale che esalta la virtù della ragione viene ad essere sostituito da un concetto di moralità correlato alle emozioni, che divengono fonte di informazioni rispetto al valore etico di oggetti e situazioni. In particolare modo, il disgusto, emozione di base nata per mettere in guardia l'uomo da microbi e parassiti, è quella più fortemente definita viscerale, in quanto correlata a sensazioni fisiche ben evidenti come nausea e vomito. Ben ce lo spiega il Prof. Mario Rossi Monti citando Strauss, nel paragrafo relativo al Disturbo Ossessivo Compulsivo fortemente correlato al senso del disgusto:

L'ossessivo vive un disturbo della relazione simpatetica con il mondo, nel quale coglie solo la fisionomia della decomposizione. Decomposizione, malattia, sporcizia, morte, cadavere, putrefazione, germi, fango, polvere, secrezioni, urina, feci, sudore, sputo sono i capisaldi di questa fisionomia della decomposizione elencati da Strauss: un compendio di ogni forma del distruttivo, del negativo, del male [M. Rossi Monti, 2017, 108].

Ecco tutto sta in questo elenco di elementi che fa percepire il mondo con caratteri di repellenza ed impurità. Si altera il valore estetico e funzionale della globalità, perché tutto viene percepito in maniera frammentaria, piccoli pezzi vicinissimi che non permettono all'individuo affetto da DOC di contemplare un mondo nel suo insieme, ma proprio nei suoi difetti, focalizzandosi su quello che potrebbe essere un pericolo microscopico di germi e di batteri. Da qui impossibile non comprendere la potenza distruttiva del disgusto, utilizzata in maniera direi quasi geniale per propagande politiche, che innescano sentimenti di ripugnanza verso l'oggetto discriminato che, poi, diventa contagioso e quindi pericoloso: l'unica soluzione appare quella di evitarlo, eliminarlo, distruggerlo. Un'emozione legata al rifiuto sociale, in grado di dare un profilo morale negativo non solo a soggetti come pedofili o cannibali o ad azioni come il tradimento o la schiavitù, ma perfino su azioni ritenute neutre.

È stato rilevato che il disgusto ha un ruolo decisivo, maggiore rispetto alla tristezza, sul giudizio morale e che tale gravità dipenda anche dalla sensibilità dei partecipanti alle proprie percezioni corporee. Ben viene definito il disgusto come giudizio morale incarnato perché viscerale e repellente. Il disgusto morale acquisisce un "cattivo sapore": una ricerca internazionale guidata dall'Università di Bologna e dall'Università di Messina, che ha ricevuto il premio di "*Best Paper Prize 2021*", ha messo in evidenza che quando si assiste ad un comportamento considerato indegno, in quanto viola norme morali condivise, il nostro cervello riesce ad inibire i neuroni che hanno il controllo sulla lingua, proprio alla stessa maniera in cui accade quando entriamo in contatto con un sapore poco piacevole.

Da qui è possibile correlare la pericolosità di tale emozione con tematiche attuali come il terrorismo, il radicalismo e la violenza in genere. Proprio studiando i tratti facciali di Osama Bin Laden o Cho Seung-Hui, ma anche i discorsi di leader violenti come Hitler o Mi-

lošević si evidenzia una vera e propria *escalation* dell'emozione del disgusto, la quale ha il potere di innescare azioni e comportamenti violenti, spingendo le persone ad annientare l'avversario senza nessuna discrezione. Una mente paranoica, ma geniale quella di Hitler, che ha basato tutta la sua propaganda dell'eugenetica sul disgusto, provocando una strage senza precedenti, grazie all'aiuto di persone comuni.

Ora c'è un maggiore rischio dovuto all'avanzamento della tecnologia che permette una trasmissione dell'informazione in pochi secondi: pensiamo a quella che il Prof. Carmelo Dambone definisce la violenza spettacolarizzata, sottolineando l'impatto a livello psicologico della comunicazione dei media e dei social sulle persone.

In conclusione chi è il Signor Nessuno? Un uomo che alcuno mai additerebbe come pericoloso, un uomo il cui male invade la mente in maniera assolutamente nascosta e subdola, un uomo che, per una serie di fattori interazionali come genetica, anomalie empatiche, sistema morale pilotato, è davvero capace di convivere in sistemi tra loro contraddittori, un uomo "sano di mente" capace di un genocidio allora, e chissà di cosa in futuro. Probabilmente l'Ulisse della Odissea omerica, quando il Ciclope da lui accecato gli chiede chi sia, risponde di essere il Sig. Nessuno, non è solo per un'astuta strategia. Nel suo futuro letterario appare una piccola ombra che lentamente si estende e si trasforma: dall'Ulisse omerico che arde dal desiderio di ritornare alla sua Itaca a quello che lo porta al «folle volo» [D. Alighieri, 2015, v.142] verso l'Inferno dantesco nel XXVI canto, perché attratto dall'ignoto, dalla tensione verso il non certo, alla scoperta di nuove terre e al desiderio di navigare nuove acque. Amore fiabesco per il proprio focolaio domestico, ma anche voglia di evasione che lo porterà alla morte infernale.

Da quanto descritto sorge un'ulteriore domanda: essendo il Male in continua dialettica con il Bene, è possibile ritenere con certezza

che solo il Male estremo possa essere distruttivo o forse anche il troppo Bene? Potrebbero Bene e Male, Έρως και θάνατος, far parte di un unico spettro, posizionati ai poli opposti di una scala che, però, li identifica come potenzialmente deleteri entrambi? D'altronde, se si pensa solamente al fatto che uno stato di empatia lungamente protratto o particolarmente forte verso una vittima possa causare sentimenti di fuga o *burnout*, allora forse un filo di verità c'è.

Quindi il Signor Nessuno potrebbe avere la mente pervasa solo dal male o anche dal troppo bene? Mi riservo di continuare nello studio di questi importanti argomenti e di procedere con ricerche successive, perché credo che la sete di conoscenza sia fonte inesauribile di potenziali scoperte. Il titolo potrebbe essere il seguente: «Il troppo bene fa male?».

Bibliografia

Adorno T.W. (2015), *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino.

Adorno T.W., Frenkel-Brunswik. E., Levinson D., Sanford R.N. (1973), *La personalità autoritaria*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano.

Alighieri D. (2015), *La Divina Commedia*. Ediz. Integrale, Petrini Editore, Torino.

American Psychiatric Association. (2015), *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali*, Quinta Edizione, DSM-5, Edizione italiana a cura di Massimo Biondi, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Anders G. (2003), *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino.

Arendt H. (1963), *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano.

Arendt H. (2001), *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, F. Fistetti (a cura di), trad.it di A. Tagliavini, Editori Riuniti, Roma.

Arendt H., J. Fest. (2013), *Eichmann o la banalità del male*, trad.it. Balocco, Giuntina, Firenze.

Ashar et al. (2017), *Empatic Care and Distress: Predictive Brain Marjers and Dissociable Brain System*, «Neuron», 94(6). DOI: 10.1016/j.neuron.2017.05.014.

Baron-Cohen S. (2012), *La scienza del male: l'empatia e le origini della crudeltà*, Raffaello Cortina, Milano.

Bauman Z. (2010), *Modernità e Olocausto*. Il Mulino, Milano.

Bauman Z. (2018), *Le sorgenti del male*, Erickson, Fano.

Bauman Z., Goldkorn W. (2018), *L'ultima lezione*, Laterza, Roma-Bari

Bayard P. (2018), *Saresti stato carnefice o ribelle?* Sellerio, Palermo.

Berto G. (2017), *Il male oscuro*. Neri Pozza, Vicenza.

Bocchiaro P. (2018), *Psicologia del male*, Editori Laterza, Roma.

Bollas C. (2018), *L'ombra dell'oggetto. Psicoanalisi del conosciuto non pensato*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Boniolo G. (2006), *Naturalizziamo? Ma con saggezza*, in P. Costa, F. Micheli, *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna.

Browning C.E. (2015), *Uomini comuni. Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia*, Sellerio, Palermo.

Caiani M, Parenti L. (2013), *Web nero. Organizzazioni di estrema destra ed Internet*. Il Mulino, Milano.

Ceretti A., Merzagora I. (a cura di). (1999), *Criminologia e Responsabilità morale*, Edam, Padova.

Cleckley, H. (2015), *The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issue about the So-Called Psychopathic Personality*, Eco Point Books & Media.

Cohen B. (2011), *La scienza del male*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Dambone C. (2019), *La violenza spettacolarizzata. Il crimine e l'impatto psicologico della comunicazione*. Franco Angeli, Milano.

Di Francesco M. (2011). *L'io tra neuroni e mente estesa*, in A. Lavazza, G. Sartori, *Neuroetica*, Il Mulino Prismi, Bologna.

Dostoevskij F. M. (2015), *L'idiota*, trad.it. F. Verdinois, Newton Compton Editori, Roma.

Dostoevskij F.M. (2014), *Delitto e Castigo*, Ediz. Integrale, Newton Compton Editori, Roma.

- Eagleman D. (2012), *In incognito. La vita segreta della mente*, trad.it. Laura Serra, Mondadori, Milano.
- Edelman S. (2008), *Computing the mind*, Oxford University Press.
- Freud S. (1976), *L'Io e l'Es*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud S. (1986), *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Guardiani R. (2009). *La coscienza*, Morcelliana, Brescia.
- Hitler A. (2017), *Il libro segreto di Hitler. La mia vita, i miei discorsi*, Edizioni Clandestine, Massa Carrara.
- Hoffmann M. (2008), *Empatia e sviluppo morale*, Il Mulino, Bologna.
- Hume D. (2009), *Ricerca sui principi della morale*, Economica Laterza, Roma.
- Jaspers K. (2019), *Il male radicale in Kant*, Ed. Morcelliana, Trento.
- Jung C. G. (1967), *L'Io e l'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung C. G. (1968), *Psicologia dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung C. G. (1986), *Lotta con l'Ombra* (1946) in *Opere X Tomo II*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kelman H.C. (1973), *Violence without moral restraint: Reflections on the dehumanization of victims and victimizers*, «Journal of Social Issues», vol. 29, n.4, p.30.
- Le Bon G., (1985), *Psychologie des foules*, Alcan, Paris.
- Lifton G. (2016), *I medici nazisti. La psicologia del genocidio*, Gruppo Arnoldo Mondadori Editori, Milano.
- Lombroso C. (1871), *L'uomo bianco e l'uomo di colore*, Sacchetto, Padova.
- Lombroso C. (1976), *L'uomo delinquente studiato in rapporto all'antropologia, alla medicina legale e alle discipline carcerarie*, Hoepli, Milano.
- Lombroso C. (1995), *Delitto, Genio, Follia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lombroso C., G. Ferrero. (1927), *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, quinta edizione. Fratelli Brocca, Torino.
- Maudsley H. (1975), *La responsabilità nelle malattie mentali*, F.lli Dumolard, Milano.
- Merzagora I. (2019), *La normalità del male*, Raffaello Cortina, Milano.
- Monti Rossi M. (2017), *Manuale di psichiatria per psicologi*, Carocci Editore, Roma.

Nietzsche F. (1977), *Al di là del bene e del male*, trad.it. di S. Mati, Adelphi, Milano.

Ponti G., Merzagora, I. (2008), *Compendio di criminologia*. Quinta edizione, Raffaello Cortina, Milano.

Santerini M. (2011), *Educazione morale e neuroscienze. La coscienza dell'empatia*. Editrice La Scuola, Brescia.

Scaffidi Abbate C., Bica S., Bocchiaro, P. (2004), *Stereotypes in Persuasive Communication: Influence Exerted by a Disapproved Source*, «Journal of Applied Social Psychology», XXXIV, 2004, 6, pp.1191-1207

Schnall et al. (2008). *Disgust as Embodied Moral Judgment*, «Sage journals», <https://doi.org/10.1177/0146167208317771>

Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Source: I, 52 in Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XIX, p.143

Siegel D.J. (2001), *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Sullam S.L. (2016), *I carnefici italiani, Scene del genocidio degli ebrei, 1943-45*, Universale Economica Feltrinelli, Milano.

Taguieff P. (1994), *La forza del pregiudizio*, Il Mulino, Bologna.

Todorov T. (2015), *Memoria del male, tentazione del Bene*, trad.it. R. Rossi, Garzanti Libri, Milano.

Trevi M., Romano, A. (2008), *Studi sull'ombra*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Uexküll J.von. (1909), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, J. Springer, Berlin.

Vicario C.M. et al. (2020), *Indignation for moral violations suppresses the tongue motor cortex: preliminary TMS evidence*, «Social Cognitive and affective Neuroscience», <https://doi.org/10.1093/scan/nsaa036>

Whitman W. (2020). *Contengo moltitudini*, Ponte alle Grazie, Firenze

Zimbardo P.G. (2008), *L'effetto Lucifero: cattivi si diventa*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

*Il dibattito pubblico come strumento di prevenzione del conflitto: l'esperienza francese del *débat public**

di Giulia Cesaro

Abstract

Il dibattito pubblico (*débat public*) è un istituto di derivazione francese che, inserendosi nell'ambito degli strumenti volti a favorire la partecipazione dei cittadini e dei portatori di interesse ai *public decision-making processes* in materia infrastrutturale ed ambientale, mira a facilitare la comprensione e l'accettazione delle opere a realizzarsi da parte delle comunità locali, così da evitare l'insorgere di contestazioni e di fenomeni di conflittualità potenzialmente lesivi per la successiva realizzazione dell'infrastruttura. In questo articolo si andranno ad analizzare i risvolti dell'esperienza, ormai ultraventennale, francese; essa ha costituito la base per il recepimento, nel nostro ordinamento giuridico, dell'istituto del dibattito pubblico, introdotto dal legislatore del 2016 e modellato, appunto, sulla falsariga del *débat public*.

Public debate (*débat public*) is a French-derivation institute which, entering the ambit of tools aimed at encouraging the participation of citizens and stakeholders in *public decision-making processes* in infrastructural and environmental matters, aims to facilitate understanding and the acceptance of the works to be carried out by the local communities, so as to avoid the emergence of disputes and potentially damaging conflicts for the subsequent construction of the infrastructure.

This article will analyze the implications of the French experience, now over twenty years old; it formed the basis for the implementation, in our legal system, of the institution of public debate, introduced by the legislator in 2016 and modeled, precisely, along the lines of the *débat public*.

Parole chiave: partecipazione, dibattito pubblico, *débat public*, consultazione, democrazia partecipativa.

Keywords: participation, public debate, *débat public*, consultation, participatory democracy.

1. Consultazione e partecipazione nella prospettiva sovranazionale

La tematica della consultazione dei privati nell'ambito delle procedure di *policy making* infrastrutturale è, da tempo, oggetto di ampio interesse da parte delle istituzioni sovranazionali ed internazionali.

Prima ancora che a livello legislativo, importanti iniziative verso la promozione di una politica di coesione finalizzata al coinvolgimento degli interessati nei processi decisionali sono rinvenibili nell'attività dell'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico (OCSE)¹, che, da decenni, si occupa di qualità della regolazione e di *governance*.

Particolarmente rilevanti da questo punto di vista sono senz'altro i Principi guida sulla qualità della regolazione e della *performance*² –

¹ L'Organizzazione per lo Cooperazione e lo Sviluppo Economico (OCSE) - prima Organizzazione Europea di Cooperazione Economica (OESE) - è un'organizzazione internazionale con sede a Parigi. Essa svolge prevalentemente un ruolo di assemblea consultiva, creando quindi un'occasione di confronto tra le varie esperienze politiche degli Stati membri per la risoluzione di problemi comuni, l'identificazione di pratiche commerciali ed il coordinamento delle politiche locali ed internazionali. L'OCSE, con 57 Stati partecipanti del Nord America, dell'Europa e dell'Asia, è la più grande organizzazione di sicurezza regionale al mondo; si adopera, in particolar modo, per assicurare stabilità, pace e democrazia attraverso il dialogo politico su valori condivisi e attività pratiche miranti ad avere effetti duraturi nel tempo. Per un approfondimento sulle attività svolte dall'OCSE nell'ambito dei processi di *public* e *policy making*, si rimanda a OECD, *Citizen sas Partners. OECD handbook on information, consultation and public participation in policy-making*, OECD, Parigi, 2001.

² In particolare, nei Principi guida del 2005, si legge: "Principio 1. [...] Rafforzare la qualità della regolazione dotando le unità dedicate alla regolazione di uno staff adeguato, conducendo regolari attività di formazione e facendo un effettivo uso

pubblicati nel 2005 – in cui l’OCSE raccomanda ai Paesi membri il coinvolgimento, nel processo decisionale, di tutte le parti interessate, rilevando come la consultazione pubblica costituisca uno strumento estremamente utile per realizzare un netto miglioramento delle qualità della regolazione governativa³. Il principio della consultazione dei soggetti interessati è, d’altronde, un principio ben noto al diritto comunitario: esso, rinvenendo storicamente le proprie radici nei Trattati istitutivi⁴, ha, più volte, rivestito il ruolo di principio ispiratore delle iniziative sovranazionali.

Oltre agli importanti contributi apportati, in tale prospettiva, dall’Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico, anche altre istituzioni europee hanno provveduto a dare attuazione al

della consultazione, inclusa quella degli organismi consultivi dei portatori di interesse. [...] Principio 3. Stabilire assetti regolatori che assicurino che l’interesse pubblico non sia subordinato a quello dei soggetti regolati e dei portatori di interesse. Consultare tutti i destinatari diretti e potenziali delle decisioni, sia cittadini che stranieri, se ciò è appropriato, il più anticipatamente possibile sia nella creazione che nella revisione della regolazione, assicurando che la consultazione sia tempestiva e trasparente, e che il suo obiettivo sia chiaramente comprensibile”.

³ Si rimanda, sul punto, a Senato della Repubblica, Servizio per la qualità degli atti normativi, *Le consultazioni dei cittadini e dei portatori di interesse*, [Dossier di documentazione], Roma, marzo 2017, p. 11. Il dossier è liberamente consultabile sul sito <https://www.senato.it>.

⁴ In base all’art. 11 del Trattato dell’UE «[al] fine di assicurare la coerenza e la trasparenza delle azioni dell’Unione, la Commissione europea procede ad ampie consultazioni delle parti interessate». Inoltre, il Protocollo (n. 2) sull’applicazione dei principi di sussidiarietà e di proporzionalità annesso ai Trattati stabilisce che la Commissione deve effettuare ampie consultazioni prima di proporre un atto normativo.

principio partecipativo in esame; *in primis* la Commissione europea, la quale, nel duplice tentativo di sviluppare strumenti procedurali in grado di realizzare un contatto diretto tra istituzioni e cittadini interessati da opere di rinnovamento e di realizzare una determinazione delle proprie politiche, si è dotata, nel corso del tempo, di numerosi strumenti di dialogo con le parti coinvolte [C. Lombardi, A. Lullo, 2018].

D'altra parte, quello di implementare la cultura della consultazione e del dialogo nell'ambito del processo decisionale comunitario è, sin dal Libro bianco sulla *governance* europea⁵, uno degli obiettivi centrali dell'organo esecutivo dell'Unione.

Ma, oltre che attraverso l'operato della Commissione, l'interazione tra le istituzioni europee e la società avviene in vari altri modi: innanzitutto attraverso il Parlamento europeo quale rappresentanza eletta dei cittadini.

Tra le varie tipologie di atti normativi a sua disposizione, il legislatore comunitario si è avvalso, in particolar modo, dello strumento della direttiva per sottolineare la necessità – fisiologica in un contesto di democrazia partecipativa – del dialogo e del confronto continuo con i cittadini; da qui, il susseguirsi di un cospicuo numero di interventi legislativi che, seppur ascrivibili a periodi più o meno risalenti nel tempo, sono tutti accomunati dall'appartenenza ad un medesimo contesto: quello partecipativo.

⁵ Il Libro bianco sulla *governance* europea (2001), ponendo alla base della riforma della *governance* i cinque principi di apertura, partecipazione, responsabilità, efficacia e coerenza, si proponeva come obiettivo quello di rafforzare la qualità democratica del processo decisionale europeo, prevedendo un maggiore coinvolgimento tra cittadini ed istituzioni.

Guardando alla produzione legislativa più risalente nel tempo, assumono particolare importanza tutta una serie di interventi ascrivibili alla sfera ambientale. La materia ambientale rappresenta, infatti, un settore in cui si manifestano con maggiore forza interessi conflittuali che mobilitano la società civile verso processi di democrazia partecipativa [W. D'Avanzo, 2015, 2].

Non stupisce allora il proliferare, in questo specifico ambito, di strumenti volti a rafforzare la partecipazione dei cittadini alle decisioni pubbliche.

In particolare, oltre alla Convenzione di Aarhus ed alle successive direttive 2001/42/CE, 2003/35/CE⁶, 2011/92/UE e 2014/52/UE⁷, significative novità verso un'implementazione della partecipazione democratica all'elaborazione di piani e programmi in materia ambientale sono state apportate – nel nostro ordinamento – dalla previsione di specifici modelli procedurali che permettono al pubblico di prendere attivamente parte al *decision-making process* in materia ambientale: specificamente, la valutazione di impatto ambientale (VIA) e la valutazione ambientale strategica (VAS)⁸, quali procedimenti accomunati dall'esigenza di conciliare le esigenze di sviluppo

⁶ In particolare, la direttiva 2003/35/CE prevede la partecipazione del pubblico nell'elaborazione di taluni piani e programmi in materia ambientale e modifica le direttive del Consiglio 85/337/CEE e 96/61/CE relativamente alla partecipazione del pubblico e all'accesso alla giustizia.

⁷ Specificamente, la direttiva 2014/52/UE, al fine di potenziare l'accesso del pubblico alle informazioni, prescrive agli Stati membri di adottare misure idonee ad assicurare pubblicità, trasparenza e fruibilità dei dati pubblici ambientali.

⁸ Per una trattazione approfondita sui procedimenti di impatto ambientale, si rinvia a M. Feola, 2014, 149-ss.; P. Brambilla, 2002, 781-ss.

economico della società con la protezione dei diritti fondamentali del singolo [G. Pepe, 2020, 191].

La materia della VIA rinviene la propria regolamentazione – oltre che nel Codice dell’ambiente⁹ – nel successivo d.lgs. n. 104/2017¹⁰, che ha provveduto ad implementare la disciplina dell’istituto allo scopo di assicurare una più completa istruttoria procedimentale unitamente a forme di vigilanza democratica da parte degli *stakeholders* sulle attività trasformative del territorio [Ivi, 192].

In questa prospettiva, il catalogo normativo del Codice dell’ambiente è stato ampliato attraverso l’introduzione di un importante strumento partecipativo: l’istituto dell’inchiesta pubblica (di cui al nuovo art. 24 bis, introdotto dalle modifiche del 2017). In maniera estremamente innovativa – ma in rapporto di reciproca esclusione con l’istituto del dibattito pubblico¹¹ – tale disposizione stabilisce che la consultazione del pubblico (di cui all’art. 24, comma 3, del Codice dell’ambiente) possa svolgersi anche nelle forme dell’inchiesta pubblica.

⁹ Per “Codice dell’ambiente” si intende il decreto legislativo 3 aprile 2006, n. 152, “Norme in materia ambientale”.

¹⁰ Decreto legislativo 16 giugno 2017, n. 104, “Attuazione della direttiva 2014/52/UE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 16 aprile 2014, che modifica la direttiva 2011/92/UE, concernente la valutazione dell’impatto ambientale di determinati progetti pubblici e privati, ai sensi degli articoli 1 e 14 della legge 9 luglio 2015, n. 114”.

¹¹ Il riferimento va all’art. 24 bis comma 2 del d.lgs. n. 152/2006, che consente l’attivazione della procedura di inchiesta pubblica “soltanto nell’ipotesi in cui non sia stata svolta la procedura di dibattito pubblico” di cui all’art. 22 del d.lgs. n. 50/2016. Per un approfondimento sul rapporto tra i due strumenti partecipativi, si rimanda a E. Frediani, 2020, 671-ss.; R. Dipace, 2020, 15-ss.

L'inchiesta viene in questo modo a collocarsi nel più ampio procedimento di studio di impatto ambientale presentato dal committente o proponente, con la duplice finalità di attribuire ai cittadini garanzie partecipative e di ampliare l'orizzonte istruttorio del decisore [*Ibidem*].

Volgendo, invece, l'attenzione ad altri provvedimenti legislativi intervenuti pur sempre in materia partecipativa ma in tempi sicuramente più recenti, rilevano senz'altro le direttive 2014/23/UE, 2014/24/UE e 2014/25/UE¹² in materia di contratti pubblici: esse, ispirate da principi di semplificazione e flessibilità del quadro normativo, dalla volontà di facilitare l'accesso al mercato delle piccole e medie imprese, nonché dall'esigenza di prevenire il fenomeno corruttivo attraverso un uso strategico degli appalti pubblici, hanno – seppur indirettamente – contribuito ad una netta implementazione degli strumenti partecipativi, realizzatasi in particolar modo attraverso l'introduzione, ad opera del nuovo Codice dei contratti pubblici¹³, dell'istituto del dibattito pubblico.

¹² Direttiva 2014/23/UE sull'aggiudicazione dei contratti di concessione; direttiva 2014/24/UE sugli appalti pubblici e che abroga la direttiva 2004/18/CE; direttiva 2014/25/UE sulle procedure d'appalto degli enti erogatori nei settori dell'acqua, dell'energia, dei trasporti e dei servizi postali e che abroga la direttiva 2004/17/CE.

¹³ Per "Codice dei contratti pubblici" si intende il decreto legislativo 18 aprile 2016, n. 50, "Attuazione delle direttive 2014/23/UE, 2014/24/UE e 2014/25/UE sull'aggiudicazione dei contratti di concessione, sugli appalti pubblici e sulle procedure d'appalto degli enti erogatori nei settori dell'acqua, dell'energia, dei trasporti e dei servizi postali, nonché per il riordino della disciplina vigente in materia di contratti pubblici relativi a lavori, servizi e forniture".

2. La controversa introduzione dell'istituto: dal *débat public* francese al dibattito pubblico italiano

Data la centralità assunta, in ambito sia nazionale sia sovranazionale, dai principi di consultazione e partecipazione, il legislatore italiano, sulla scia dell'esperienza francese del *débat public*, ha introdotto nel nostro ordinamento giuridico l'istituto del dibattito pubblico.

Lo strumento in questione rappresenta un'importante conseguenza delle direttive cd. di IV generazione recepite nel nuovo Codice dei contratti pubblici: esso, pur non trovando alcun riferimento espresso nella suddetta normativa comunitaria, è stato introdotto in seguito all'attuazione delle lettere ppp) e qqq)¹⁴ dell'art. 1, comma 1, della legge delega 28 gennaio 2016, n. 11 (contenente deleghe al Governo

Il nuovo Codice è stato più volte modificato: prima dal correttivo apportato dal decreto legislativo 19 aprile 2017, n. 56, "Disposizioni integrative e correttive al decreto legislativo 18 aprile 2016, n. 50", poi dal decreto cd. *Sblocca-Cantieri* (decreto-legge 18 aprile 2019, n. 32, "Disposizioni urgenti per il rilancio del settore dei contratti pubblici, per l'accelerazione degli interventi infrastrutturali, di rigenerazione urbana e di ricostruzione a seguito di eventi sismici", convertito con legge 14 giugno 2019, n. 55).

¹⁴ Così, l'art. 1, comma 1, della legge delega 28 gennaio 2016, n. 11: "ppp) trasparenza nella partecipazione dei portatori qualificati di interessi nell'ambito dei processi decisionali finalizzati alla programmazione e all'aggiudicazione di appalti pubblici e contratti di concessione nonché nella fase di esecuzione del contratto; qqq) introduzione di forme di dibattito pubblico delle comunità locali dei territori interessati dalla realizzazione di grandi progetti infrastrutturali e di architettura di rilevanza sociale aventi impatto sull'ambiente, la città o sull'assetto del territorio, prevedendo la pubblicazione on line dei progetti e degli esiti della consultazione pubblica; le osservazioni elaborate in sede di consultazione pubblica entrano nella valutazione in sede di predisposizione del progetto definitivo".

per il recepimento delle direttive del 2014 in materia di appalti e concessioni) [V. Molaschi, 2018, 393].

La disciplina del nuovo istituto è contenuta nell'art. 22 (Trasparenza nella partecipazione di portatori di interessi e dibattito pubblico) del d.lgs. n. 50/2016 che, in maniera estremamente innovativa¹⁵, introduce, a livello statale, la regola del dibattito pubblico per le “grandi opere infrastrutturali e di architettura di rilevanza sociale, aventi impatto sull'ambiente, sulle città e sull'assetto del territorio” (art. 22, comma 1, Codice dei contratti pubblici).

L'introduzione dell'istituto è stata, in verità, piuttosto controversa ed è avvenuta con estrema gradualità: oltre ad alcune sperimentazioni come quella della Gronda di Ponente di Genova¹⁶, l'ingresso del dibattito pubblico ha visto un significativo ruolo di “apripista” delle regioni Toscana e Puglia che, con i rispettivi interventi in materia di partecipazione, hanno provveduto a realizzare una prima applicazione dell'istituto, seppur, chiaramente, su scala regionale [Ivi, 393].

Quanto agli antecedenti in materia, oltre alle suddette sperimentazioni intervenute a livello locale (la vicenda di Genova) e regionale (i casi di Toscana e Puglia), un ruolo di prim'ordine hanno certamente

¹⁵ L'introduzione del dibattito pubblico costituisce senz'altro uno dei profili di maggiore novità del nuovo Codice. Sul punto: A. Averardi, 2016, 505-510; L. Torchia, 2016, 605-ss.; C. Contessa, D. Crocco, 2022.

¹⁶ Risale al 2009 il primo esempio di dibattito pubblico cd. “alla francese”, effettuato in merito ad un ambizioso progetto infrastrutturale concernente la realizzazione di un nuovo tratto autostradale di circa 20 km tra Voltri e Genova Ovest: la Gronda di Ponente. Per un approfondimento sull'esperienza di Genova, si rimanda a G. Pomatto, 2020, 701-719; L. Bobbio, 2010, 119-ss.

rivestito le varie esperienze partecipative intraprese a livello internazionale, nell'ambito delle quali rileva, sicuramente, quella francese.

L'esperienza del *débat public* si è rivelata, infatti, particolarmente interessante, a tal punto da suscitare l'attenzione del legislatore italiano, che, nell'introdurre la normativa di cui all'art. 22 del Codice dei contratti pubblici, ha sicuramente tratto spunto dalla corrispondente disciplina francese.

La Francia conosce, infatti, un'importante tradizione concertativa e partecipativa, di gran lunga antecedente allo svilupparsi della pratica del *débat public*: già a partire dagli anni Sessanta del Novecento era frequente, nell'assetto giuridico francese, l'adozione di strumenti di consultazione preventiva¹⁷ dei consociati nei procedimenti di assunzione di importanti scelte pubbliche [G. Pepe, 2019, 14]; prassi, questa, culminata poi con l'introduzione, nel corso degli anni Novanta, del *débat public* ad opera della *loi Barnier*¹⁸: provvedimento legislativo cui si riconosce il merito di aver contribuito, mediante l'istituzione di tale importante strumento partecipativo, alla realizzazione di una compiuta sistemazione, nell'ordinamento francese, del già ben noto principio di partecipazione [M. Vittori, 2013, 8].

¹⁷ Tra le altre forme di *concertation préalable* già presenti nell'ordinamento francese, si veda, ad esempio, lo strumento dell'*enquête publique*. Essa, inizialmente predisposta come strumento conoscitivo per la PA e relegata esclusivamente all'ambito espropriativo, è divenuta definitivamente strumento partecipativo con la *loi Bouchardeau* del 1983, relativa a "*la démocratisation des enquêtes publiques et la protection de l'Environnement*". Per una trattazione più approfondita sulle *enquêtes publiques*, si rinvia a J. L. Autin, 2001, 67-ss; M. Ceruti, 1996, 215-ss.; M. Zinzi, 2014, 822-ss.

¹⁸ Legge 2 febbraio 1995, n. 95-101, "*Relative au renforcement de la protection de l'Environnement*".

L'istituto francese del *débat public* rinviene la propria disciplina in seno al *Code de l'Environnement* (Codice dell'ambiente), il cui titolo II è interamente dedicato all'informazione e alla partecipazione dei cittadini.

Già dal contesto normativo in cui l'istituto rinviene la propria collocazione, è possibile intuire quali siano stati i principi ispiratori di questo importante strumento di *concertation préalable*: la necessità di acquisire preventivamente il consenso sociale circa la realizzazione di grandi infrastrutture, diminuendo, per automatico effetto, la conflittualità tra Istituzioni e popolazioni interessate [G. Pepe, 2019, 15].

Creare, quindi, un'occasione di confronto preventivo in cui la società civile possa, a ben dire, manifestare il proprio atteggiamento di consenso/dissenso relativamente alla costruzione di grandi opere (ad esempio, l'alta velocità ferroviaria, la gestione delle scorie nucleari, la realizzazione di porti ed aeroporti) che, in quanto concernenti la materia urbanistica ed ambientale, producono inevitabilmente effetti diretti su territori abitati.

Discutere preliminarmente l'opportunità di realizzare un certo progetto (nonché gli obiettivi, le caratteristiche principali, le implicazioni socioeconomiche dello stesso e i principali impatti sull'ambiente e sulla gestione del territorio), così come valutare soluzioni progettuali alternative – ivi compresa, per alcune infrastrutture, la possibilità che la stessa non venga addirittura realizzata (la cd. opzione zero) [S. Marci, 2018, 8] – al fine di scongiurare il sorgere di dinamiche conflittuali tra Istituzioni centrali ed Istituzioni locali: sono queste le ragioni che hanno spinto prima il legislatore francese del 1995 e, poi, quello italiano del 2016 ad introdurre lo strumento di democrazia partecipativa ivi in esame.

Il dibattito pubblico costituisce, dunque, un istituto di concertazione preventiva «teleologicamente orientato all'inclusione della vo-

ce delle Comunità territoriali nei processi di *policy-making* infrastrutturale» [G. Pepe, 2019, 22]; uno strumento che, attraverso un difficile bilanciamento tra interessi contrastanti, introduce una fase di confronto preliminare tra due interlocutori portatori di interessi diametralmente opposti: da un lato, l'Amministrazione procedente e, dall'altro, i *cives* di volta in volta coinvolti dalla realizzazione, sul proprio territorio, di un'opera pubblica.

Essendo la *ratio* dell'istituto identificabile, come visto, nella difficile esigenza di prevenire la conflittualità (nonché in quella, inscindibilmente connessa, di ridurre notevolmente tempi e costi dell'intervento), va da sé che lo strumento partecipativo in esame dovrebbe, a rigore, operare in un contesto di conflittualità potenziale e non ancora in atto [*Ibidem*], collocandosi, quindi, nella fase preliminare di programmazione e progettazione dell'opera a realizzarsi.

Una più attenta analisi dell'esperienza francese si propone di esaminare quali siano stati i risvolti disciplinari dell'istituto e, pertanto, di verificare se lo strumento di concertazione ivi in esame abbia effettivamente contemperato le esigenze (partecipative e deflative) che ne hanno resa necessaria l'introduzione.

3. La disciplina francese

Introdotta dalla legge Barnier, l'istituto del *débat public* è disciplinato dal *Code de l'Environnement*, in un'apposita sezione intitolata "*Débat public et concertation préalable relevant de la Commission nationale du débat public*" [articoli L121-8 a L121-15].

Come si evince dal titolo della sezione in cui l'istituto rinviene specificamente la propria collocazione, nell'ambito della procedura

di dibattito un ruolo fondamentale è svolto dalla *Commission nationale du débat public* (CNDP)¹⁹: autorità amministrativa indipendente cui è attribuito, *ad hoc*, il compito di vigilare sul rispetto della partecipazione del pubblico a processi di elaborazione di piani o programmi di interesse nazionale [Ivi, 9].

La *Commission nationale*, in qualità di arbitro o mediatore, garantisce quindi il corretto svolgimento della partecipazione, favorendo un confronto collaborativo tra Amministrazione procedente e cittadini.

In questa prospettiva, l'art. L121-8 del *Code de l'Environnement* prevede che, per taluni progetti infrastrutturali²⁰, il committente pubblico o privato dell'opera (*maître d'ouvrage*) provveda obbligatoriamente ad inviare alla *Commission* un *dossier* (il cd. *dossier de saisine*), in cui siano specificamente indicati: “gli obiettivi e le caratteristiche principali del progetto, le sue implicazioni socioeconomiche, i

¹⁹ La *Commission nationale du débat public* (CNDP) è composta da 25 membri. Oltre al presidente e a due vice presidenti (nominati con decreto del Presidente della Repubblica), ne fanno parte: un deputato; un senatore; sei rappresentanti degli enti territoriali; un rappresentante ciascuno per Consiglio di Stato, Corte di cassazione; Corte dei conti e corpo dei Tribunali amministrativi e delle Corti d'appello amministrative; due rappresentanti di associazioni ambientaliste; due rappresentanti dei consumatori e degli utenti; due esperti; due rappresentanti delle organizzazioni sindacali.

L'ampia e variegata composizione dell'organo risponde all'esigenza, perseguita dal legislatore, di garantirne la terzietà e la neutralità. In tema, si rinvia a J. F. Beraud, 2010, 387-ss.

²⁰ Più specificamente, “per tutti i progetti infrastrutturali o di gestione che, per natura, caratteristiche tecniche o costo stimato, rispondono a criteri o eccedono determinate soglie stabiliti con decreto del Primo ministro, previo parere del Consiglio di Stato” (art. L121-8 del Codice dell'ambiente francese).

costi stimati, l'individuazione degli impatti significativi sull'ambiente o sulla gestione del territorio e una descrizione delle soluzioni alternative, ivi compresa la mancata realizzazione dell'opera”²¹.

Il *maître d'ouvrage* è, inoltre, tenuto a rendere pubblico il progetto, pubblicandone gli obiettivi e le caratteristiche principali, nonché ad esprimere la propria volontà di adire o meno la *Commission* [*Ibidem*].

Entro due mesi dall'espletamento di tali attività, la procedura di *débat public* è attivabile – mediante apposita richiesta da presentare alla *Commission* – su iniziativa dei seguenti soggetti: “diecimila cittadini maggiorenni dell'Unione europea residenti in Francia; dieci parlamentari; un consiglio regionale, dipartimentale o comunale o un ente pubblico di cooperazione intercomunale con competenze in materia di gestione territoriale, i cui territori siano interessati dal progetto; un'associazione ambientalista operante a livello nazionale”²².

Una volta attivata la procedura, il *maître d'ouvrage* dovrà predisporre il *dossier* e inviarlo alla *Commission* (chiamata, quindi, a svolgere una funzione filtrante circa l'ammissibilità dello strumento partecipativo in esame) [G. Pepe, 2019, 16].

In caso di vaglio positivo – qualora, cioè, la *Commission*, da organo filtrante, convenga circa la necessità del dibattito – essa provvederà ad attribuirne la gestione ad un organo collegiale appositamente istituito: la *Commission particulière du débat public* (CPDP).

Da questo momento, decorre un termine di sei mesi entro il quale il *maître d'ouvrage* dovrà predisporre un *dossier* (*dossier du maître*

²¹ Così, l'art. L121-8 del *Code de l'Environnement*.

²² Prosegue, ancora, l'art. L121-8 del *Code de l'Environnement*.

d'ouvrage)²³, che costituisce il principale strumento d'informazione del dibattito.

Completato il *dossier*, la *Commission particulière* si occupa, poi, di pubblicare il calendario del dibattito, la cui durata non può superare i quattro mesi (sei mesi nel caso in cui la procedura verta su un piano o un programma nazionale), eventualmente prorogabili di altri due (articoli L121-11 e R121-7 del *Code de l'Environnement*).

Quanto alle modalità di svolgimento del *débat public*, queste non sono predeterminate dalla legge ma vengono stabilite dalla *Commission particulière* in base alla tipologia del progetto ed alle caratteristiche del territorio interessato. Normalmente, esse consistono in incontri pubblici e tavole rotonde tematiche, in cui vi è continuo scambio di informazioni, nonché possibilità di porre questioni e di esprimere punti di vista: le riunioni rappresentano, quindi, un importante ruolo di confronto tra il *maître d'ouvrage* e i cittadini²⁴ [V. Molaschi, 2017, 476].

²³ Oltre ai dati già contenuti nel *dossier de saisine*, il *dossier du maître d'ouvrage* deve contenere gli studi di impatto, i documenti tecnici e, infine, le cartografie necessarie ai fini della comprensione e della valutazione del progetto da parte del pubblico.

²⁴ I risultati degli incontri sono condivisi anche via web: nel sito web istituzionale della *Commission nationale* viene istituito un collegamento al sito web del singolo dibattito, consultando il quale sono reperibili vari dati: informazioni sui componenti della Commissione speciale; informazioni di carattere organizzativo (date delle riunioni, orari, ecc.); la newsletter recante gli aggiornamenti sul dibattito ed eventuali dépliant; tutti i documenti e *dossier* relativi al progetto; è prevista, poi, una sezione contenente le domande del pubblico e le risposte fornite, a seconda dei casi, dal *maître d'ouvrage*, dalla *Commission nationale* e dalla *Commission particu-*

Tra le modalità di partecipazione della collettività, assumono particolare rilievo i cd. *cahiers d'acteurs*²⁵: libelli in cui il pubblico esprime le proprie posizioni, argomentazioni e proposte in merito ad aspetti specifici del progetto oggetto di dibattito.

I *cahiers* vengono poi pubblicati dalla Commissione sul proprio sito web e da questa diffusi più ampiamente, di modo che vengano portati a conoscenza dell'Amministrazione precedente.

Una volta chiuso il dibattito pubblico, la *Commission nationale* redige e pubblica due documenti: un bilancio ed un resoconto dell'esperienza partecipativa, aventi lo scopo di illustrare le diverse posizioni emerse in sede di consultazione [G. Pepe, 2019, 17].

Nei tre mesi successivi alla pubblicazione del bilancio conclusivo, il *maître d'ouvrage* o l'Amministrazione Pubblica responsabile del piano o del programma decidono se dare seguito o meno al progetto, precisando le principali modifiche apportate (articolo L121-13 del Codice dell'ambiente).

Dato fondamentale è quello per cui la decisione deve essere obbligatoriamente motivata, con riferimento ai punti di vista e alle argomentazioni degli *stakeholders* [*Ibidem*]: in questo modo, l'Amministrazione precedente mostra di aver tenuto effettivamente

lière. Per maggiori approfondimenti, si veda il sito istituzionale <https://www.debatpublic.fr>.

²⁵ Il *cahier* è uno strumento utilizzato prevalentemente dagli attori dotati di mezzi adeguati: persone giuridiche (enti locali, associazioni, unioni professionali, enti pubblici, semipubblici o privati) più che persone fisiche. Da rilevare è la previsione che, qualora nel *cahier* sia presente una domanda esplicita al committente su un aspetto particolare del progetto, questi sarà tenuto a rispondervi direttamente nel corso del dibattito.

conto delle opinioni prospettate dai cittadini consultati durante la procedura di dibattito.

Si dà, infatti, contezza degli attori e dei contributi ricevuti – evidenziando quelli più significativi – senza, però, venir meno all’obbligo di terzietà gravante in capo alla Commissione²⁶.

Importante è precisare che, in ogni caso, il dibattito non vincola giuridicamente gli esiti della discussione, spettando esclusivamente al *maître d'ouvrage* il compito di adottare, liberamente, la decisione che più ritiene opportuna.

La disciplina in tema di *débat public* di cui al *Code de l'Environnement* si conclude con gli articoli L121-14 e L121-10: il primo stabilisce che, al termine della procedura di dibattito, la *Commission nationale* provveda a designare un garante incaricato di vigilare sulla corretta informazione e sulla partecipazione del pubblico fino all'eventuale apertura dell'inchiesta pubblica (istituto, disciplinato dagli articoli L123-1 e seguenti del medesimo Codice dell'ambiente, che fornisce alla collettività una nuova ed ulteriore occasione per informarsi ed esprimersi sul progetto); il secondo articolo prevede, infine, che il Governo possa richiedere alla *Commission nationale* di organizzare un dibattito pubblico in merito all'elaborazione di un progetto

²⁶ Come prescritto dai principi generali, la Commissione – durante lo svolgimento dell’intera procedura di dibattito – deve avere un atteggiamento di tipo neutrale: non può esprimere alcun parere sul progetto, non può prendere posizione su singole questioni, né trarre conclusioni. In questa prospettiva, l’art. L. 121-1 del Codice dell’ambiente stabilisce che “*La Commission nationale du débat public et les commissions particulières ne se prononcent pas sur le fond des projets qui leur sont soumis*”.

di riforma relativo a una politica pubblica avente un significativo impatto sull'ambiente o sulla gestione del territorio.

4. Il ruolo della *Commission nationale du débat public*

Dalla disciplina di cui al *Code de l'Environnement* si evince come il *débat public* si articoli in una procedura di consultazione aperta ed estremamente flessibile, presieduta da un'autorità amministrativa indipendente: la *Commission nationale*²⁷.

Il carattere aperto e flessibile della procedura può essere ricondotto, in larga misura, proprio al ruolo che la normativa riserva all'operato della *Commission*, che, vedendosi attribuito il compito di vigilare sul rispetto del principio di partecipazione pubblica a processi di elaborazione di grandi progetti infrastrutturali, viene, nella prassi, a configurarsi come un'autorità chiamata ad agire da terzo garante tra il committente dell'opera e la cittadinanza, perseguendo l'obiettivo di garantire, il pieno rispetto – nell'ambito delle procedure di *policy-making* infrastrutturale – dei principi generali di trasparenza e di equità [Y. Mansillon, 2006, 104].

In quanto autorità amministrativa indipendente, la *Commission* agisce in nome e nell'interesse dello Stato: la sua azione, totalmente svincolata dall'operato tanto del Governo quanto dell'Amministra-

²⁷ Più specificamente, la *Commission nationale du débat public*, istituita dalla legge Barnier (art. 2), è divenuta un'autorità amministrativa indipendente in seguito al recepimento della Convenzione di Aarhus, con legge 27 febbraio 2002, n. 276, "*relative à la démocratie de proximité*".

zione, è contraddistinta da tratti di terzietà e neutralità²⁸, che – tra le altre cose – producono importanti conseguenze sul piano processuale, determinando la sottrazione di molti atti e momenti della procedura partecipativa all'espletamento di rimedi giurisdizionali; in questa prospettiva, secondo la giurisprudenza del *Conseil d'État*²⁹, non sono impugnabili le determinazioni della Commissione in merito ad aspet-

²⁸ La legge garantisce la neutralità della Commissione prevedendone una composizione ad ampio spettro che, come visto, oltre a figure istituzionali, comprende anche, per quanto qui interessa, rappresentanti delle organizzazioni dei consumatori e degli utenti, nonché delle associazioni per la tutela dell'ambiente.

²⁹ L'ampiezza e i limiti dei poteri della Commissione emergono, in particolar modo, da due decisioni del *Conseil d'Etat* dei primi anni 2000, riguardanti la prima (*Conseil d'État*, 14 giugno 2002, n. 215154) la costruzione di un'autostrada, la seconda (*Conseil d'État*, 5 aprile 2004, n. 254775) la realizzazione di un aeroporto. In entrambe le circostanze, alcune associazioni avevano presentato ricorso avverso la decisione con cui la *Commission du débat public* (nel primo caso si trattava di una *Commission particulière*; nel secondo, della *Commission nationale*) aveva respinto richieste di documentazione e perizie supplementari. In entrambi i casi, il giudice amministrativo ha stabilito che le decisioni adottate dalla *Commission* in merito alle modalità di svolgimento del dibattito non sono impugnabili, mentre è giustiziabile – per eccesso di potere – unicamente la decisione di aprire o meno il *débat*. Più specificamente, come si legge nella seconda decisione (n. 254775/2004), «la délibération par la quelle la commission nationale du débat public [...] décide d'ouvrir ou de ne pas ouvrir un débat public constitue une décision susceptible de faire l'objet d'un recours pour excès de pouvoir; qu'en revanche, les différentes décisions que la commission peut être appelée à prendre après qu'elle a décidé d'ouvrir un débat public et qui peuvent notamment porter sur ses modalités, le calendrier et les conditions de son déroulement ne constituent pas des décisions faisant grief». Per ulteriori approfondimenti: <https://www.debatpublic.fr>.

ti tecnici (ad esempio, il calendario o le modalità di svolgimento del *débat public*), mentre può essere oggetto di ricorso al giudice amministrativo la sola decisione di avviare o meno la procedura di dibattito³⁰.

Oltre alle appena evidenziate ricadute in ambito giurisdizionale, la terzietà e la neutralità che contraddistinguono l'operato della *Commission* si riflettono anche su di un piano strettamente applicativo dell'istituto, influenzando direttamente lo svolgimento dell'intera procedura consultativa: da qui, discendono due importanti considerazioni.

Da un lato, vale la pena ricordare la caratteristica del dibattito di non vincolare giuridicamente gli esiti della discussione: il committeente, infatti, non è vincolato dalle conclusioni del dibattito, motivazione per cui gli effetti di quest'ultimo sulla decisione finale finiscono per dipendere, in maniera considerevole, dal rapporto che si viene a creare tra *maître d'ouvrage* (o Amministrazione procedente) e cittadinanza, nel senso di una maggiore o minore disponibilità del primo a sottoporre il progetto alla "prova" del confronto con la popolazione [M. Vittori, 2013, 11].

Dall'altro lato, si ricordi, invece, che l'*iter* di svolgimento della procedura non è prestabilito dalla legge: la sua individuazione è, come già accennato, rimessa all'ampia discrezionalità della *Commission*, cui spetta il compito di determinare, di volta in volta, le varie modalità di partecipazione e di intervento dei soggetti interessati.

In questa prospettiva, la scelta del legislatore francese di non procedere alla determinazione delle modalità di svolgimento dell'istituto sembra essere non affatto azzardata, ma anzi particolarmente funzionale alla costruzione di un dibattito che, concretizzandosi in un (auspicabilmente) proficuo confronto tra Amministrazione procedente e

³⁰ <https://www.astrid-online.it>

collettività di riferimento, contemperi effettivamente l'esigenza – idealmente perseguita dall'istituto – di realizzare un bilanciamento tra interessi (rispettivamente, generali e particolari) contrapposti.

Da questo punto di vista, il *débat public* rappresenterebbe, per certi versi, un paradosso: pur essendo esso la forma di concertazione più istituzionalizzata – in quanto prevista dalla legge e affidata ad un'autorità amministrativa indipendente – è, al tempo stesso, la più indeterminata, dal momento che la stessa legge che disciplina l'istituto non si pronuncia in alcun modo in merito alla forma e al contenuto dello stesso [Y. Mansillon, 2006, 114].

Il vuoto normativo così creatosi ha prodotto, tuttavia, delle importanti conseguenze: se, da un lato, ha investito la *Commission* dell'onere di stabilire le modalità di svolgimento della procedura, dall'altro ha permesso all'istituto di evolvere attraverso la prassi, e alla Commissione stessa di «concepire progressivamente un modello comune di dibattito pubblico, che rimane tuttavia abbastanza flessibile per adattarsi perfettamente alla varietà dei progetti e alle diverse aspettative della popolazione» [*Ibidem*].

Il *débat public* verrebbe, così, a configurarsi non come una procedura fissa, formale e rigida, bensì come un processo *in fieri*, mutevole e cangiante, attraverso il quale si svelano, di volta in volta, le aspettative, le preoccupazioni, le problematiche e le resistenze della popolazione: un processo, cioè, la cui efficacia in termini di scambio di risorse tra i partecipanti e legittimazione della decisione finale sembrerebbe dipendere, in maniera considerevole, dal suo concreto svolgimento e, in particolare, dalle condizioni che, di volta in volta, si determinano lungo il suo percorso evolutivo [M. Vittori, 2013, 12].

Riferimenti bibliografici

Autin J. L. (2001), *Inchieste pubbliche e débat public nell'ordinamento francese*, in *Diritto e gestione dell'ambiente*, 1.

Averardi A. (2016), *L'incerto ingresso del dibattito pubblico in Italia*, in *Giornale di diritto amministrativo*, 4;

Beraud J. F. (2010), *Il caso della Francia: la Commission nationale du débat public*, in A. Valastro (a cura di), *Le regole della democrazia partecipativa*, Jovene, Napoli.

Bobbio L. (2010), *Il dibattito pubblico sulle grandi opere. Il caso dell'autostrada di Genova*, in *Rivista Italiana di Politiche Pubbliche*, 1.

Brambilla P. (2002), *La valutazione d'impatto ambientale e l'apporto giurisprudenziale alla definizione e applicazione dell'istituto*, in *Rivista giuridica dell'ambiente*, 5.

Ceruti M. (1996), *L'esperienza francese delle inchieste pubbliche per la tutela dell'ambiente*, in *Rivista giuridica dell'ambiente*, n. 2.

Contessa C., Crocco D. (2022), *Codice degli appalti e delle concessioni commentato articolo per articolo*, Edizioni LSWR, Milano.

D'Avanzo W. (2015), *Governance ambientale e partecipazione democratica*, <https://www.osservatorioagromafie.it>;

Dipace R. (2019), *La logica della prevenzione nella disciplina della programmazione e progettazione di lavori pubblici*, in *AmbienteDiritto*, 4.

Frediani, E. (2020), *Le garanzie partecipative nella valutazione di impatto ambientale: strumenti tradizionali e dibattito pubblico*, in *Istituzioni del Federalismo*, 3.

Feola M. (2014), *Ambiente e democrazia. Il ruolo dei cittadini nella governance ambientale*, Giappichelli, Torino.

Lombardi C., Lullo A. (2018), *Il dibattito pubblico quale strumento di democrazia partecipativa (evoluzione e stato dell'arte)*, «Amministrazione Cammino», 1.

Mansillon Y. (2006), *L'esperienza del «débat public» in Francia*, «Democrazia e diritto», 3.

Marci S. (a cura di) (2018), Senato della Repubblica, *Una nuova forma di partecipazione: il dibattito pubblico sulle grandi opere infrastrutturali*, [Dossier di documentazione], Roma.

Molaschi V. (2017), *La democratizzazione delle decisioni science and technology based: riflessioni sul dibattito pubblico*, «Nuove autonomie», 3.

Molaschi V. (2018), *Il dibattito pubblico sulle grandi opere. Prime riflessioni sul D.P.C.M. n. 76 del 2018*, «Rivista Giuridica di Urbanistica», 3.

Pepe G. (2019), *Dibattito pubblico ed infrastrutture in una prospettiva comparata*, «Federalismi.it», 5.

Pepe G. (2020), *La democrazia partecipativa ambientale tra ordinamenti sovranazionali ed ordinamento italiano*, «Federalismi.it», 2.

Pomatto G. (2020), *Conflitti territoriali e dibattito pubblico. L'esperienza della gronda di Genova*, in *Istituzioni del Federalismo*, 3.

Torchia L. (2016), *Il nuovo Codice dei contratti pubblici: regole, procedimento, processo*, in *Giornale di diritto amministrativo*, 5.

Vittori M. (2013), *Dibattito pubblico anche in Italia: la svolta per una politica abituata a non decidere*, «Amministrazione in Cammino».

Zinzi M. (2014), *La democrazia partecipativa in Francia alla luce delle recenti riforme legislative*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 2.

Note biografiche sugli autori

- Pasquale Peluso, dottore di ricerca in “Criminologia, devianza e mutamento sociale” è Professore Associato presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” di Roma – Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche. Insegna di Sociologia della Devianza e Criminologia. È direttore scientifico del Master in Mediazione Familiare attivato presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” di Roma; è componente del Collegio di Dottorato in Scienze Umanistiche; è componente del comitato scientifico del Master in Scienze Criminologiche e Forensi attivato presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” di Roma; è componente del comitato scientifico del Master in Criminologia Clinica e Scienze Forensi attivato presso l’Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa” di Napoli; è componente esperto presso il Tribunale di Sorveglianza di Napoli.

- Giovanna Palermo Phd, professore associato di Sociologia giuridica, della devianza e mutamento sociale presso il Dipartimento di Psicologia dell’Università Degli Studi della Campania, è direttrice del master in “Criminologia, psicopatologia criminale e politiche per la sicurezza sociale”. E’ Segretario generale della Cuam University Foundation, Consorzio universitario per l’Africa e il Mediterraneo, dove ricopre il ruolo di responsabile dell’area criminologica. Tra i suoi scritti: *Perspectivas socio-jurídicas de la mediación penal en Italia. Análisis comparativo con España*, Cultiva, Colección Estudios. Número 282, Madrid, España, 2011; *Droit et société. La gouvernance des conflits*, L’Harmattan, Paris, 2012.; *Maffie. Dinamiche*,

ruoli e identità delle organizzazioni criminali mafiose, EdizioniLabry, 2012; *Death by justice. A socio-jurudical analysis of the death penalty*, coedition Editura Universitatii Agora - Cuam University Press, January 2017; The transnational organized crime. The branching of Mafias into the global era, in Balloni A., Sette R., *Trends and Issues in Crime Prevention, Rehabilitation, and Victim Support*, Igi Global, Pennsylvania, 2019.

- Francesca Mollo, Ricercatrice di diritto privato presso l'Università di Bologna.

- Raffaella Monia Calia (Remscheid, 1977) Ph.D in “Sociologia e ricerca sociale” all'Università di Napoli “Federico II”, è Assegnista di ricerca all'Università di Foggia. Si occupa di processi culturali, mode e street-art e di migrazioni e sviluppo delle aree interne. Tra le sue pubblicazioni: *The Imaginary Dress. An Interdisciplinary Fashion Approach Among Sociological, Anthropological, and Psychological Orientations* (2021); *Youth Creativity: Culture della partecipazione, stili, mode, strategie* (2021).

- Vito Marcelletti (Modena, 1977) Ph.D in “Sociologia e Ricerca Sociale” all'Università di Napoli Federico II”, insegna “Metodi e strumenti della comunicazione del rischio” al Dipartimento di “Medicina Sperimentale” dell’“Università della Campania Luigi Vanvitelli”. Si occupa di sociologia generale e sociologia dei fenomeni politici, con una particolare attenzione al fenomeno del fanatismo politico. Tra i suoi articoli *Nuove Geografie Identitarie. La crisi dell'homo democraticus tra polarizzazione urbana e derive autoritaristiche* (2020) e *From political participation to civic participation. The case of Tutti per Roma* (2021).

- Gabriella de Chiara, Ph.D. in Diritto comparato e processi di integrazione conseguito presso l'Università degli studi della Campania "L. Vanvitelli" - Dipartimento di scienze politiche "Jean Monnet" in cotutela internazionale con l'Università di Alicante (Spagna) - Dipartimento di storia del diritto, con votazione "apto cum laude" e menzione internazionale (2019). Durante l'attività di ricerca del dottorato si è occupata dello studio, nell'ambito del diritto comparato, degli strumenti giuridici ed economici utilizzati dalle comunità islamiche nel contesto occidentale. Ha completato la pratica come Consulente del lavoro. Collabora con la cattedra di Diritto del Lavoro presso il Dipartimento di scienze economiche e sociali dell'Università Politecnica delle Marche, interessandosi in particolare al tema delle discriminazioni di genere e pari opportunità nel diritto del lavoro.

- Michele Olzi si occupa del rapporto tra politica e media, di Digital Politics, immaginari sociali e del potere, della dimensione della violenza nella teoria e politica e di gender, del rapporto tra politica, religioni e media e miti politici dell'Ottocento e Novecento. Tra le sue pubblicazioni di rilievo la curatela (con contributo in volume) – assieme a Andrea Germani, Federica Rauso e Maria Rosaria Vitale – del volume, di Symbols and Myths in Liberal Democratic Political systems. Essays on Political Theory (Mimesis International, 2022), e la curatela (con contributo in volume) assieme a Roberto Revello di Religioni & Media (Mimesis, 2021). Fa parte del Centro speciale di Scienze e Simbolica dei Beni Culturali dell'Università degli Studi dell'Insubria (Varese-Como), è segretario organizzativo del network internazionale di ricerca su Filosofia Antica, Medievale, Rinascimentale e Moderna, Foro di Studi Avanzati Gaetano Massa (North Carolina-Roma), ed è membro dell'International Institute for Hermeneutics.

- Gian Mario Pinelli, è dottore in Giurisprudenza e Cultore degli insegnamenti di Storia del diritto penale e Storia delle Codificazioni, presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli".

- Elena Ritratti è laureata in Scienze e Tecniche psicologiche con una tesi che ha approfondito tematiche rilevanti nella ricerca in psicoanalisi, ha poi conseguito il titolo magistrale in Psicologia Clinica a Roma, con lode, discutendo una Tesi in Criminologia correlata alle Neuroscienze «Il Male del Signor Nessuno». Ha partecipato ad un master in Psicopatologia forense in ambito familiare: civilistico, penalistico, canonistico.

Iscritta all'Ordine degli Psicologi della Lombardia nr.25428
Iscritta alla Scuola di Specializzazione in Psicoterapia di Firenze, indirizzo fenomenologico dinamico.

- Giulia Cesaro è laureata in Giurisprudenza presso l'Università degli studi di Napoli "Federico II", con una tesi in Diritto dei contratti e dei servizi pubblici. Coniuga la pratica forense con la ricerca nel campo del diritto amministrativo, con particolare riferimento agli aspetti sociali e conflittuali della contrattazione pubblica.

Norme generali per la pubblicazione

La Rivista Italiana di Conflittologia pubblica lavori originali ed inediti, traduzioni di lavori stranieri di particolare rilevanza ed attualità, nonché atti dei convegni e delle conferenze promosse da organismi nazionali ed internazionali. La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo, nonché la memorizzazione elettronica per uso diverso, sono riservati per tutti i Paesi. Per la pubblicazione di talune parti, o dell'intero contenuto della rivista, è necessario chiedere e ottenere l'autorizzazione della Direzione e comunque deve essere indicata la fonte. Gli articoli sottoposti alla rivista devono essere originali e, dunque, non pubblicati o inviati ad altre riviste italiane per la pubblicazione. Non si restituiranno gli articoli inviati per la pubblicazione, anche se rifiutati. Gli autori sono invitati a conservare una copia del lavoro inviato, in quanto la Direzione della rivista non si assume alcuna responsabilità per quanto riguarda la perdita o il danneggiamento delle copie inviate. Gli articoli saranno pubblicati entro i tempi stabiliti dalla redazione. Il nome dell'autore sarà sempre citato in testa all'articolo. La redazione della rivista non è responsabile delle opinioni e dei concetti espressi dagli autori ospitati. Non è prevista, inoltre, la correzione di bozze da parte della redazione della rivista; pertanto, l'articolo deve essere pronto per la pubblicazione. Per la riproduzione di qualunque tipo di materiale deve essere ottenuta l'autorizzazione dal titolare dei diritti d'autore che deve essere inclusa nel testo.

È responsabilità dell'autore (o degli autori) assicurare che il testo non abbia contenuto diffamatorio o contro le regole che proteggono i diritti d'autore. La pubblicazione è subordinata all'invio dell'autorizzazione al trattamento dei dati personali, e dell'autorizzazione a pubblicare il proprio lavoro, debitamente firmati.

Procedura di revisione scientifica

Sin dal primo numero del gennaio 2007, gli articoli scientifici proposti per la pubblicazione sulla Rivista Italiana di Conflittologia sono sottoposti alla procedura di revisione che viene descritta di seguito. Tutti gli articoli, resi anonimi, sono valutati da almeno due

referees anonimi, col sistema del doppio cieco.

Norme redazionali

I contributi vanno inviati esclusivamente alla redazione della rivista al seguente indirizzo di posta elettronica: redazione@conflittologia.it

Gli articoli devono essere accompagnati da una lettera di liberatoria in cui l'autore concede alla Direzione della rivista l'autorizzazione al trattamento dei dati personali, l'autorizzazione a pubblicare il proprio lavoro e l'esercizio esclusivo di tutti i diritti di sfruttamento economico sull'articolo, senza limiti di spazio ed entro i limiti temporali massimi riconosciuti dalla normativa vigente e con tutte le modalità e le tecnologie attualmente esistenti e/o in futuro sviluppate.

Editing

I testi inviati, che non devono superare le 80.000 battute (minimo 45.000):

1. devono essere in formato **word doc**;
2. devono indicare massimo **5 parole chiave** sia in italiano che in inglese;
3. devono essere accompagnati da un **abstract** in italiano ed uno in inglese di massimo 250 parole;
4. devono contenere una **nota biografica** dell'autore di massimo 250 parole;
5. devono recare l'**indirizzo di posta elettronica** dell'autore, l'**università e il dipartimento** di appartenenza dell'autore, o, in mancanza, la professione.

Titolo: il titolo – in Times New Roman corpo 16 (corsivo) – deve essere stringato ed appropriatamente informativo sul contenuto dell'articolo. Al titolo deve poi seguire il nome e cognome dell'autore, in Times New Roman corpo 12.

Testo: l'articolo va redatto in Times New Roman corpo 12 e il layout di pagina deve essere:

- margine superiore cm 4; inferiore cm 3,17; sinistro cm 2,6; destro cm 2,6;
- intestazione: cm 2,54;
- piè di pagina: cm 1,68;
- rilegatura: cm 0,2
- rientro: cm 0,5

• carta: dimensioni personalizzate (larghezza 17 cm; altezza 24 cm).

Interlinea: esatta 15pt.

Allineamento: giustificato.

Paragrafi: il testo degli articoli sarà preferibilmente diviso in paragrafi numerati, in grassetto e in Times New Roman corpo 12.

I termini stranieri e/o molto specialistici: vanno inseriti in corsivo, e in taluni casi è preferibile allegare un glossario a fine testo per chiarirne il significato.

Le sigle e gli acronimi: devono essere tutti in carattere maiuscolo, senza punti e deve essere riportata la dicitura per esteso alla prima loro menzione.

Le virgolette doppie (“”) vanno usate solo per rimarcare il significato o l’uso di un’espressione.

Le tabelle e i grafici vanno numerati progressivamente, con l’indicazione del titolo in corsivo. Le tabelle e i grafici devono essere rigorosamente in bianco e nero.

Citazioni: le citazioni inserite nel testo restano in corpo 12 e vanno messe tra «**virgolette caporali**». Nel caso che il testo citato presenti delle virgolette, queste vanno rigorosamente riportate; ma in questo caso vanno usati i doppi apici. Ad esempio: Francesco Rossi ricorda che «la città, in quanto intrico di relazioni individuali, può essere metaforicamente definita come “rete di reti”. E pertanto...».

La fonte della citazione deve essere riportata tra parentesi quadre con il cosiddetto sistema autore-data (nome puntato, cognome per esteso, anno di pubblicazione, e da ultimo il nr. della pagina o delle pagine da cui è stata attinta la citazione). Nell’esempio sopra riportato: [F. Rossi, 1985, 67] o [F. Rossi, 1985, 67-69]. Qualora, invece, la citazione fosse stata presa da un altro libro, da un’altra fonte, è necessario che ciò sia messo in evidenza nel seguente modo: [cit. in F. Ferrarotti, 1990, 183]. Il testo citato va riportato fedelmente.

Se l’autore vuole inserire dei corsivi, deve segnalare l’intervento al termine della citazione. Nel nostro esempio, se si volesse mettere in corsivo la parola *metaforicamente* – allo scopo di enfatizzarla ulteriormente – si deve usare questo espediente: [F. Rossi, 1985,

67; il corsivo è mio] o [F. Rossi, 1985, 67-69; il corsivo è mio].

Allo stesso modo, **se la citazione riportata è stata tradotta dall'autore**: [F. Rossi, 1985, 67; la traduzione è mia] o [F. Rossi, 1985, 67-69; la traduzione è mia]. Poiché il testo citato va sempre riportato fedelmente, se si espungono delle parti intermedie, la lacuna va segnalata con [...]. Ad esempio: Francesco Rossi ricorda che «la città, in quanto intrico di relazioni individuali [...], può essere metaforicamente definita come “rete di reti”. E pertanto...».

Nel caso di citazioni di **libri opera di due autori**, si inseriranno iniziale nome autore, cognome, iniziale altro nome autore, cognome, ecc.: [F. Rossi, G., 1985, 67]; nel caso di citazioni di **libri opera di tre o più autori** si inserirà iniziale nome autore, et al., ecc.: [F. Rossi et al. 1985, 67].

Per le opere dello stesso autore pubblicate nel medesimo anno è necessario aggiungere all'anno di pubblicazione le lettere (es.: 1985a, 1985b, 1985c ecc.) sia nella citazione che nella bibliografia. Tutte le volte che, in un certo punto del testo, ricorre la stessa **opera citata precedentemente**, se la pagina è la medesima, si indica *Ibidem* (in corsivo), se la pagina è diversa, si indichi con *Ivi* (in corsivo) seguito da una virgola e dall'indicazione della pagina di riferimento. Nel nostro esempio iniziale, dopo aver citato [F. Rossi, 1985, 67], dovendolo citare nuovamente, scriveremo [*Ibidem*] se la pagina è la stessa, o [*Ivi*, 68] se la pagina è diversa. Quando invece si cita nuovamente un'opera richiamata già precedentemente, ma nel mezzo sono state fatte citazioni ad altre opere, allora il riferimento deve nuovamente indicare di quale opera si tratti. Cioè, se dopo aver citato [F. Rossi, 1985, 67], viene poi citato [A. Giddens, 1998], e se dopo ancora si rende necessario citare nuovamente Rossi, occorre riscrivere [F. Rossi, 1985, 67], cambiando il numero della pagina, qualora fosse diversa.

Se il pensiero espresso è proprio di più autori si può costituire un breve elenco di autori dai quali il pensiero stesso è attinto. Ad esempio: secondo alcuni [F. Rossi, 1985; F. Ferrarotti, 1990; A. Giddens, 1998; Roy, 2001; J. Low e P. Sik, 2010].

Le fonti reperite in Rete: debbono essere così citate:

<https://link.cuam.com/book/10.1007%2F978-88-470-1956-0> visi-

tato il 01.01.2017)

Note a piè di pagina: le note a piè di pagina vanno redatte in Times New Roman corpo 10, con il testo giustificato, interlinea esatta 15 pt.

I rinvii alle note a piè di pagina nel testo debbono essere collocati, secondo l'uso italiano, prima del segno di interpunzione.

Devono essere redatte seguendo le stesse regole descritte sopra, circa il sistema di citazione autore-data.

Nelle note non devono essere indicati i titoli dei libri. Le note a piè di pagina vanno, invece, pensate come un approfondimento di concetti e temi già riportati nel testo, oppure per evidenziare il punto di vista di chi scrive.

Riferimenti bibliografici

Possono essere fatti esclusivamente col metodo del rinvio alla bibliografia in fondo operato fra parentesi quadre nel testo, come sopra specificato, senza fare ricorso a note a piè pagina. Le opere citate nel testo vanno riportate alla fine dell'articolo nei riferimenti bibliografici, in Times New Roman corpo 10, con il testo giustificato, interlinea esatta 15 pt, seguendo i seguenti criteri:

1. **nome autore:** indicare sempre prima il cognome seguito dall'iniziale del cognome. Se l'opera citata ha più autori, separarli con la virgola e mai con la congiunzione "e". Quando il nome proprio dell'autore è composto da due o più lettere iniziali (es. G.C. Trentini), non lasciare spazi tra le iniziali del nome;
2. **data di pubblicazione:** la data va messa tra parentesi dopo il nome dell'autore.
3. **editore:** indicarlo solo per i volumi, dopo il titolo, separato da questo da una virgola.
4. **luogo:** Deve seguire, separato da una virgola, il luogo di pubblicazione;

Volumi: i titoli dei libri in corsivo senza virgolette;

Articoli in riviste: i titoli degli articoli in corsivo senza virgolette ed i titoli delle riviste tra «virgolette caporali»;

Saggi in volumi collettanei: Cognome Nome puntato (anno), Titolo "tra doppi apici", in Nome puntato autore Cognome, Titolo (in corsivo), editore, luogo;

Fonti reperite sul web: dopo il cognome, il nome puntato ed il titolo inserire il link e poi tra parentesi la data della consultazione.

ESEMPIO VOLUMI:

- Goffman E. (1959), *Presentation of self in everyday life*, Doubleday, New York.
- Demarchi F., Ellena A. (a cura di) (1976), *Dizionario di sociologia*, Edizioni Paoline, Milano.

ESEMPIO ARTICOLO IN RIVISTA:

Mowen J.C., Mowen M.M. (1991), *Time and outcome evaluation*, «Journal of marketing», 55, pp. 54-62.

ESEMPIO SAGGI COLLETTANEI:

Adorno Th.W. (1959), “Sulla situazione attuale della sociologia tedesca”, in AA.VV., *La sociologia nel suo contesto sociale*, Laterza, Bari.

ESEMPIO FONTI WEB:

Baral S, *Il frenologo in tribunale. Nota per una ricerca sul caso italiano*, in «Revue hypermédia», <https://journals.openedition.org/criminocorpus/3283> (visitato il 17 Gennaio 2020)

