

intervista

INTERVISTA A SERGIO MANGHI A CURA DI MARTINO DONI

## REGGERE LO SGUARDO DELLA VITTIMA

Alla ricerca della lingua della democrazia

*Vedere il mondo dalla parte degli «ultimi» o delle «vittime» è stato un principio etico di drammatica importanza (ma perdente) lungo la storia, quella storia scritta da sempre dai vincitori per giustificare ogni sopruso, al punto da rappresentare spesso le vittime come carnefici. Un gioco perverso che continua oggi, perlopiù come fenomeno generalizzato, al punto che tutti ci sentiamo vittime e ciò ci permette di cercare sempre nuovi capri espiatori, senza far cenno alle nostre responsabilità. Come uscire dal circolo vizioso vittima-carnefice per aprirci a forme nuove di convivenza fra mondi diversi?*

Per definizione, delle vittime si occupano i servizi sociali e gli operatori che, per professione o per vocazione, se ne fanno carico. In realtà si dà troppo spesso (troppo?) per scontato – fino alla banalizzazione dei concetti e senza esplicitare in modo critico le conseguenze – che delle vittime si fanno carico (esclusivo) coloro che operano nel sociale. Vittime della società (emarginati, vagabondi, tossicodipendenti), vittime delle bizzarrie del corpo (disabili) e della mente (psicotici), vittime della strada (traumatizzati), vittime delle violenze (mutilati, abusati) e così via. In questo senso, il contesto vittimario è quanto di più onnicomprensivo si possa immaginare, un «principio esplicativo» – come direbbe Gregory Bateson – potentissimo, perché innanzitutto esaspera l'attenzione su una dimensione assoluta (la vittima è indiscutibile) e, nel contempo, esonera «gli altri» dalla responsabilità nei suoi confronti.

La professionalizzazione dell'intervento a sostegno della vittima fa sì che lo stigma vittimario ricada, oltre che sui soggetti esposti, anche su chi costruisce il proprio destino personale e professionale sulla loro «cura». Con una sorta di *contagio vittimistico* tra gli ultimi della scala sociale e le figure professionali che

cercano di assisterli e di coinvolgerli in un percorso di ripresa.

L'impressione è che, talvolta, questi contesti della cura percepiscano se stessi come parte di un'élite paradossale che non riesce a dialogare agevolmente con «gli altri», perché «gli altri» hanno, giustappunto, altro da fare. Tendenza, questa, rinforzata oltretutto dalle retoriche che si stratificano sulla relazione di cura, che vanno dal discorso «eroico» e sentimentalista a quello «procedurale», asettico e manageriale. Entrambi questi estremi non fanno che ribadire una sostanziale chiusura della vittima all'interno di una dimensione che la conferma come tale e alimenta la distanza nei confronti di chi, chiamandosi «fuori» dalla sua inclusione, di fatto la esclude.

Evidentemente in questo scenario svolge un ruolo chiave il paradigma ormai «classico» della vittima, se così si può dire: quello per cui la vittima non è un soggetto determinato, «già dato», ma è costruito all'interno di relazioni sociali mancate, fragili, caotiche. I fenomeni della migrazione ne sono l'esempio più a portata di mano: a livello sociale, la questione della sicurezza come tutela delle vittime spesso finisce per produrre nuove vittime. Di fronte al meccanismo vittimario, infatti, scattano veloce-

---

 | intervista
 

---

mente corse e rincorse al rimedio (il *pharmakon*, dicevano i greci) di preoccupante violenza e di sconsolante inefficacia. Si pensi alle ronde cittadine, che in un certo senso scimmiettano episodi di controllo sociale molto più potenti e invasivi, ma che in fondo costituiscono una sorta di affermazione del diritto «naturale» di alcuni che, in quanto si ritengono vittime, cercano altre vittime da sacrificare.

Dinanzi a simili derive occorre produrre e diffondere modelli alternativi che offrano l'opportunità di cogliere, nell'emergenza sociale, non tanto un assoluto valoriale (che è sempre ambiguo), quanto uno sguardo in cui riconoscere il proprio limite.

Parliamo di questo con Sergio Manghi, che insegna sociologia dei processi culturali all'Università di Parma e che di recente, insieme ad Alessandro Bosi, ha imbastito una serie di riflessioni proprio intorno al concetto di vittima, a partire dagli studi del collega Carmine Ventimiglia, scomparso di recente. Ventimiglia è stato tra gli studiosi italiani che hanno maggiormente contribuito ad attivare e a mantenere viva l'attenzione, con numerose ricerche empiriche e svariati volumi, sulla violenza che abita le nostre relazioni quotidiane: la violenza maschile sulle donne, anzitutto.

Dal desiderio di mantenere fecondo il cammino di ricerca intrapreso da Ventimiglia è nato, nel 2006, un convegno, con il titolo «Lo sguardo della vittima». E dal convegno, con integrazioni e rielaborazioni successive, il volume curato dagli stessi Manghi e Bosi, *Lo sguardo della vittima. Nuove sfide alla civiltà delle relazioni. Scritti in onore di Carmine Ventimiglia*, FrancoAngeli, Milano 2009.

## Un tempo di rivelazioni ed esclusioni

**Domanda.** *Il tema della vittima è difficile da maneggiare: tanto più coinvolgente, quanto più sfuggibile e impermeabile alla riflessione. Tu cerchi di considerare la questione a partire dallo sguardo: com'è nata l'idea di richiamare l'attenzione sullo «sguardo della vittima»? E che cosa è, in fondo, questo sguardo?*

**Risposta.** L'idea nasce dalla persuasione che sostenere quello sguardo, lasciarsene interrogare, sia oggi una sfida di apprendimento prioritaria. Una vera e propria *sfida di sopravvivenza*. Insisto sulla presenza dello sguardo perché pone l'istanza della vittima come soggetto reale, effettivo, concreto, che guarda, che *mi* guarda, e che dunque *mi* riguarda. La vittima, se *mi* riguarda, cessa di essere un interlocutore astratto, buono per campagne elettorali, per le retoriche del controllo o del pietismo.

Per un verso, credo che, da questo punto di vista, il nostro tempo sia un tempo di grandi *rivelazioni*. Il tempo che nel corso della storia umana ha saputo e sa di gran lunga accogliere più in profondità e più estesamente questa sfida: mai, in nessun altro tempo, la preoccupazione per i «diritti» delle vittime è stata così viva. Tra mille evidenze, ne richiamo qui solo una: il Presidente degli Stati Uniti è un esponente di una minoranza storicamente vittimizzata (un «sangue misto»), e nella competizione delle primarie aveva come antagonista una donna...

Per un altro verso, tuttavia, la difficoltà – diciamo pure, senza mezzi termini, *la paura* – di sostenere realmente quello sguardo vertiginoso e lasciarsene interrogare, traendone le conseguenze pratiche, affettive e cognitive che ne derivano, rimane grande, drammaticamente.

Le nostre abitudini socio-affettive più radicate continuano ad avere un forte bisogno di «colpevoli», da assumere magicamente come «causa» di quel che non va, per mantenersi stabili. Per confermare il nostro sentirci nel giusto. Per confermare, ancor più semplicemente, le nostre stesse identità, così profondamente spesate da vorticosi processi di deterritorializzazione, di meticciamiento, di desacralizzazione di gerarchie plurisecolari, addirittura plurimillennarie. Quello che chiamiamo «crisi», insomma, coinvolge le strutture e i capisaldi di abitudini e quotidianità che solo con gran fatica riusciamo a mettere in discussione. Il prezzo di questa fatica lo pagano spesso, appunto, coloro che sono *eletti a vittime di questo passaggio epocale*.

È talmente radicato in noi il processo di proiezione nella vittima delle fatiche e dei mali del mondo, che è persino comprensibile l'at-

4 Maggio 2009

Animazione Sociale

tuale diffondersi di *movimenti conservativi*, di autoaffermazione identitaria, anche fortemente aggressiva, letteralmente «reazionari». Perché costituiscono una reazione, talvolta sorda e anche un po' stupida, o molto stupida, ma mai «casuale», a un processo che è evidentissimo. Si tratta, voglio dire, di movimenti che «reagiscono» alla rivelazione di cui parlavo prima. Una *reazione alla presenza stessa dell'altro*, al suo sguardo esigente. A farne le spese sono le persone e i gruppi sociali più vulnerabili.

Per conseguenza, il nostro tempo, senza cessare di essere un tempo di rivelazioni, è anche un tempo, ahimè, di nuove vittime: nuove esclusioni, nuove guerre, violenze endemiche nelle relazioni quotidiane.

E non va dimenticato che questo tempo continua a essere, sotteraneamente, il medesimo tempo nel quale ha preso corpo, dalle viscere stesse delle società europee – le più aperte ai diritti delle vittime – l'orrore della Shoah: sarebbe decisamente ingenuo pensare che tentazioni «reazionarie» talmente profonde da culminare nell'orrore indicibile della Shoah siano state sanate una volta per tutte da qualche decennio di democrazia parlamentare e di crescita economica...

## Due modi per raccontare la vittima

**Domanda.** *L'impressione è che nella nostra società il concetto di vittima sia un contenitore «formale», in cui cambiano i «contenuti» (l'identificazione della vittima, del persecutore, ecc.), cambiano gli stili di vittimizzazione (la persecuzione, l'emarginazione, il contenimento), ma non cambia la «struttura».*

**Risposta.** Per un certo verso sì, risponderei, e per un altro no. In linea generale, la parola «vittima» richiama in effetti una scena nella quale un soggetto subisce una violenza, un'oppressione o una persecuzione da parte di un altro. Dove i soggetti in questione possono essere singole persone o anche gruppi etnici o sociali. La vittima può essere anche non umana, come un animale o un intero ecosistema. E persino

la fonte della violenza o dell'oppressione può essere non-umana: una catastrofe naturale, un dio immaginato e vissuto come tirannico... Ma nella storia umana questa scena è stata tuttavia immaginata e incorporata nelle nostre azioni in modi anche molto diversi, corrispondenti a racconti molto differenti della dinamica persecutore-vittima. Provo a dirlo con due tipologie di «struttura» opposte: una *chiusa* e una *aperta*.

Al primo estremo stanno i racconti che chiamerei *fatalistici*, con lo sguardo rivolto al passato e con l'aspettativa spontanea che quel che è stato sempre sarà, che la sola via d'uscita dalla condizione di vittima sia quella di far «tornare i conti» attraverso la *vendetta*, diventando i persecutori di domani e dimostrando con discorsi più o meno convincenti che ciò è inevitabile e sacrosanto. All'estremo opposto, stanno i racconti che chiamerei *generativi*, che ambiscono a emanciparsi dalla tirannia del passato, che cercano di resistere all'eterno ritorno della violenza vittimaria, potremmo dire alla freudiana coazione a ripetere. I racconti, in altre parole, che cercano di conquistarsi una qualche *libertà di futuro*, provando a inscrivere il trauma terribile della violenza vittimaria in un orizzonte più ampio, in un codice simbolico di giustizia possibile senza esclusioni ed emarginazioni, di relazioni sociali capaci di inclusione, di pluralità identitarie, di civiltà.

Detto questo, è solo nel primo caso che la «struttura» del processo vittimario diventa un contenitore formale che non cambia, nel quale il racconto della violenza vittimaria è *a trama chiusa*. Nel secondo caso, invece, la «struttura» è *aperta* al proprio stesso cambiamento, e i cosiddetti «conti» – potremmo dire – non ritornano mai. Gli attori e le vicende del processo vittimario sono iscritti in una trama narrativa che non ha un solo finale possibile e predeterminato. In un certo senso, *la trama è infinita, non ha un finale, se non parziale e provvisorio* (una sentenza, un risarcimento, una elaborazione del conflitto...).

Sono due tipologie diverse, molto diverse, di struttura narrativa, tra le quali siamo chiamati a scegliere, di fronte a ciascuna singola

## + intervista

ingiustizia, oppressione o violenza, piccola o grande che sia. È la nostra stessa *libertà* che si gioca in questa scelta, nel significato più essenziale, più vitale, del termine *libertà*.

L'immedesimazione solidale nello «sguardo della vittima» non ci chiama anzitutto all'aiuto più o meno buonista, che al fondo rischia di rimanere paternalistico. Ci chiama anzitutto al difficile esercizio della nostra libertà. La libertà dalla tirannia delle narrazioni e delle spiegazioni deterministiche, «chiuse», delle vicende umane che ci caricano di certezze aggressive e ci scaricano dalle responsabilità... Questo, va detto, è un tratto tipico degli ultimi decenni della nostra esperienza; i nostri modi abituali di percepire quel che accade a noi stessi e al mondo di cui siamo parte vanno tendenzialmente istituendo un'equazione tra la condizione vittimaria e la condizione umana *tout court*, dove la fragilità, la vulnerabilità, la mancanza, non sono semplici accidenti della vita, ma sono condizioni permanenti.

## Con Abele nasce una nuova lingua

**Domanda.** *Questa distinzione tipologica tra narrazioni «chiuse» e struttura «aperta» sta alla base di una diversificazione della vittima? Ci sono molteplici tipi di vittime, oppure quando usiamo questo termine ricadiamo in un'univocità indistinta?*

**Risposta.** Occorre mettere in esercizio l'immaginazione – la fantasia, se vogliamo – per comprendere la complessità dell'argomento e non ridurlo a un espediente intellettualistico.

Prendiamo due storie che tutti conosciamo, quella di Romolo e Remo, e quella di Caino e Abele: due fratelli, di cui uno è la vittima, l'altro il persecutore. Non è un caso che in Abele riusciamo a identificarci e in Remo invece no. A scuola, quando si studia la nascita di Roma, il protagonista è Romolo, il persecutore, assassino del fratello, celebrato come fondatore della città «fatale». Siamo succubi, in altre parole, di un racconto del mondo che prende forma attraverso lo *sguardo del vincitore*. Per millenni,

lo sguardo del vincitore, dell'eroe, è stato senza alternative. Pensiero unico. Lingua unica.

È appena da un pugno di secoli, rispetto alle decine di millenni della storia umana, che abbiamo cominciato a immedesimarci nello *sguardo dei vinti*. Nello sguardo della vittima. E a ricavarne una lingua interamente nuova, per raccontare le nostre esistenze, le nostre coesistenze, le nostre violenze, le nostre vulnerabilità, le nostre interdipendenze, le nostre speranze. È lo sguardo di Abele, ucciso dal fratello come Remo, ma allo stesso tempo vittima di un genere del tutto diverso.

Lo sguardo di Abele è lo sguardo dal quale può cominciare un racconto diverso del processo vittimario, un racconto diverso della condizione dei vinti, e insieme anche dei vincitori, un racconto a trama aperta, nel quale i conti non «tornano». *Un racconto emancipato* – o che cerca di emanciparsi – *dal determinismo circolare della vendetta*. Un racconto nel quale anche a Caino è offerta una possibilità: il primo omicida diviene, paradossalmente, emblema della nostra difficile rinuncia al cerchio infinito della vendetta (questo è in fondo il senso del «segno di Caino» di cui parla la *Genesi*). È con questa seconda lingua che nasce la nostra libertà, la libertà dei moderni, e insieme la nostra nozione di responsabilità, come attitudine a rispondere al volto dell'altro.

Tra questi due tipi di lingua dobbiamo saper scegliere, ed è tutt'altro che semplice. Sia perché il fascino della lingua dei vincenti è ancora molto seducente, sia perché la crescente attenzione per le vittime, la crescente disponibilità delle «maggioranze» a riconoscere i diritti delle vittime, anche di vittime molto lontane nel tempo, sta alimentando corpose attitudini al lamento e diffuse tentazioni vittimistiche: accade che si salti sul carro delle vittime come un tempo si saltava sul carro dei vincitori: per rivendicare risarcimenti, riconoscimenti, *leadership*...

È tipicamente in nome di vittime sbandierate come «più vittime di quelle altrui», esibendo la più sacrosanta delle intenzioni, che si ambisce a diventare «tribuni» dei diritti violati o capipartito semplicemente per «vincere», o per

scatenare crociate. È l'antica lingua dei vincenti, e cioè dei persecutori, che si traveste ambigualmente da lingua della vittima. Del resto, per lo stesso Hitler la «razza ariana» non era forse vittima del complotto ebraico?

In questo senso occorre ribadire che la vittima contiene una potenziale ambivalenza, per non dire ambiguità, assolutamente peculiare: lo stesso Carmine Ventimiglia si soffermava spesso a riflettere sullo slittamento sempre possibile dall'ambivalenza all'ambiguità, nelle comunicazioni interpersonali, specie tra uomini e donne, un passaggio che può preludere al comportamento violento. La riflessione sul processo vittimario deve essere anche riflessione sull'*ambivalenza della condizione vittimaria*. Sul confine tra riconoscimento dei diritti e tentazioni vittimistiche si pongono oggi, in questo nostro tempo di espansione della cultura dei diritti a sempre nuove persone e popolazioni (e anche ad animali ed ecosistemi), questioni altrettanto importanti quanto quelle che si pongono nella vasta *zona grigia* che, come ci ricorda Primo Levi, si stende tra persecutori e vittime.

**Domanda.** *D'altra parte, questa zona grigia forse fa comodo a qualcuno: non credi che il mantenimento e la conservazione della confusione, dell'ambiguità, sia parte di un disegno (tipicamente «postmoderno») di occultamento delle fragilità?*

**Risposta.** In parte forse sì, è così. Però la violenza «organizzata» ha sempre funzionato così, non è una cifra particolarmente nuova, parla una lingua antica che, come nel racconto mitologico della nascita di Roma, continua sottilmente a negare la violenza nel momento stesso in cui la descrive.

Pensiamo anche solo a quanta violenza «negata» hanno subito e subiscono le donne e i minori. Si nega anche di fronte all'evidenza di lividi e fratture; spesso le stesse vittime negano, la pratica violenta semplicemente scompare. Il che vuol dire che – per opporsi a questa condizione – non bastano le buone intenzioni e le formule. Occorre affinare ulteriormente l'attenzione verso un processo che è, credo, assai

più tipico del nostro tempo, e cioè *l'ingresso al centro della scena della vittima*: diversamente dal passato, oggi la figura della vittima è sempre più visibile, nel bene come nel male, in termini simbolici e in termini pratici. Quanti si propongono di agire nello spazio pubblico, in chiave politica, sindacale, ecc., così come in chiave antipolitica, movimentista, ecc., ancorano i loro discorsi a una condizione vittimizzata, assunta come «prioritaria», fino a giungere a un «vittimismo» di basso profilo culturale, ma di potentissima portata mediatica e propagandistica. Il nostro, credo, è un tempo in cui andiamo adottando angolazioni percettive, etiche e narrative che incorporano lo sguardo della vittima – nel bene come nel male – e che lo incorporano, si badi, non solo per leggere i singoli, specifici fenomeni di violenza e di vittimizzazione, ma più in generale, come canone per interpretare *tutto* quel che accade a noi stessi.

## La vittima nel sistema dei diritti

**Domanda.** *Una sfida poderosa per gli studiosi delle scienze sociali, ma una sfida non meno poderosa anche per gli operatori sociali, chiamati sempre di più a non rinchiudersi nell'aver cura delle vittime, bensì a costruire una «cultura della vittima» che non sia un ulteriore cedimento al vittimismo. Ma cosa vuol dire, a questo punto, cultura della vittima?*

**Risposta.** Ovviamente non si tratta soltanto di una questione scientifica, questo le stesse scienze sociali l'hanno capito fin dalle analisi di Goffman (per esempio *Stigma. L'identità negata*, che è del 1963), o quelle di Michel Foucault, senza dimenticare numerosi altri contributi, anche meno radicalmente «alternativi» (penso anzitutto all'importanza straordinaria della teoria della devianza di Robert Merton). Vi è senza dubbio una vasta produzione di saperi, insieme microsociale e macrosociale, che ha avuto consistenti effetti sui *curricula* formativi di tanti operatori sociali, educativi e, in senso ampio, terapeutici, sull'identità collettiva di movimenti sociali e di «minoranze attive», nel

## — | intervista

sensu dato al termine da Serge Moscovici, e anche sulle politiche sociali e sanitarie di importanti governi locali, regionali e nazionali.

Voglio dire: quei saperi non sono stati unicamente un arsenale di discorsi critici sul potere di negazione dell'identità e di disciplinamento dei corpi intrinseco alle istituzioni totali della modernità, alle sue stesse pratiche discorsive, da quelle medicalizzanti a quelle psicologizzanti, e così via. Sono stati, quei saperi, anche azioni condotte sul corpo sociale, azioni che hanno trasformato molecolarmente quel corpo. Hanno promosso una maggior consapevolezza di sé da parte degli esclusi e degli emarginati, una maggior consapevolezza «pubblica» dei meccanismi di esclusione e di emarginazione, e hanno fecondato un'attenzione per i diritti umani che nessun'altra epoca ha mai conosciuto prima.

Ed è stato proprio questo fondersi della «critica sociale» degli anni '60 e '70 con la cultura etico-giuridica dei «diritti», insieme al protagonismo delle «minoranze attive», a portare al centro della scena la figura simbolica della «vittima», incentrata sull'aspirazione all'integrazione nel sistema dei diritti, anche attraverso le politiche pubbliche e le pratiche di welfare.

## Il persecutore in ognuno di noi

**Domanda.** Vi è dunque un mutamento decisivo tra l'atteggiamento critico degli anni '60 e '70 e quello odierno, e in questo mutamento si gioca il destino della «scena» vittimaria, in cui la vittima acquista sempre più spazio?

**Risposta.** Sì, penso di sì. La «critica sociale» degli anni '60 e '70 si basava – diciamo così – su di una cultura prevalentemente socio-politica, non etico-giuridica, quando non espressamente anti-giuridica: «Lo Stato si abbatte, non si cambia» era uno slogan radicale, che in forme non «letterali» e con tonalità anche molto differenti era implicito in molto senso comune «critico». Come ha fatto osservare Serge Moscovici, l'«escluso» o l'«emarginato» di quegli anni oggi si rappresenta e si riconosce come «vittima»: non è più «alternativo» all'ordine sociale (un

ordine sociale *per definizione* eternamente protervo e repressore, *per definizione* produttore in eternità di esclusione e di emarginazione), ma ne occupa il cuore simbolico.

La «vittima» dell'era dei diritti fa propria la «regola» etico-giuridica che il sistema sociale stesso si dà: i diritti, appunto, garantiti da apparati istituzionali e da pratiche di welfare e di volontariato. Assume la possibile inclusione e la possibile integrazione come orizzonte di senso. Il che, naturalmente, *produce cambiamento*, anche se in forme diverse da quelle attese dalla «critica sociale» di quegli anni.

La «critica sociale» oggi non può più nutrirsi di una cultura soltanto socio-politica. Non può non essere *anche* etico-giuridica. Non può limitarsi a «smascherare» i codici persecutori intrinseci alle pratiche discorsive e istituzionali dominanti. Il progressivo riconoscimento della condizione di vittima è *de facto*, che si voglia o meno, assunzione di nuove tipologie d'impegno: più proiettate a interrogare l'ambivalenza di questa condizione, compendiata nella figura della vittima, alla quale accedono «di diritto» sempre più persone, categorie, gruppi sociali, popoli, come dicevamo prima; e allo stesso tempo, più proiettate alla promozione di pratiche di integrazione sociale, di accompagnamento, di coapprendimento, di riconciliazione. Compiti di «cura relazionale» delle vulnerabilità.

Sono questi nuovi compiti a richiedere un nuovo tipo di attenzione per lo sguardo della vittima. In un certo senso, l'attenzione della «critica sociale» degli anni '60 e '70 era più puntata sullo sguardo del persecutore, nell'intento di demistificarlo, o come si è detto in seguito, di decostruirlo, che non sullo sguardo della vittima.

*Lo sguardo della vittima*, come esemplarmente seppe ricordarci Primo Levi, *interroga il persecutore, incluso il persecutore che è in ciascuno di noi, spesso mascherato di buone intenzioni*. E ci richiama a una storia dell'umanità molto più lunga che non la sola modernità, luogo privilegiato delle analisi sociali. Ci richiama, come scriveva Elias Canetti in *Massa e potere*, a una nozione di «potere» ben più antica, che non cessa affatto di vivere negli esseri umani per

intervista

il fatto che si credono buoni e democratici. Ci richiama a una nozione di «potere» che attraverso profonde metamorfosi e travestimenti tende a reincluderci a nostra stessa insaputa, come ha mostrato magistralmente René Girard, nel «cerchio infernale» del sacrificio espiatorio. Nella tirannia delle «buone» ragioni la cui «bontà» si fonda sulla sconfitta delle ragioni altrui. Cioè sulla logica amico/nemico.

Il che, beninteso, non significa denigrare l'esperienza critica, anzi: i movimenti sociali e le minoranze attive che hanno preso corpo a partire dagli anni '60 e '70 hanno portato al cuore della problematica sociale non più solo questioni sociali, economiche e politiche, ma anche questioni di natura immediatamente etica e relazionale. E questa metamorfosi ha assunto come nucleo attivo cruciale non più le nozioni di marginalità, devianza, esclusione, ma la nozione stessa, appunto, di vittima.

## In cerca di nuove fraternità

**Domanda.** «Reggere» lo sguardo della vittima? James Clifford, in un passo geniale del suo «I frutti puri impazziscono», in cui discute di antropologia coloniale, racconta la storia di un ragazzo ignaro delle Filippine che fu portato a Saint Louis per l'esposizione universale del 1904. «Bene – dice Clifford – ora volta pagina e prova, se riesci, a reggere quello sguardo». Tu volti pagina e c'è la fotografia di questo ragazzo che fissa l'obiettivo.

**Risposta.** Sì, credo che questa sia la sfida: saper reggere quello sguardo e insieme riuscire a farsi interrogare da esso. Io credo, con Moscovici (*si parva licet*), che le scienze sociali contemporanee trovino in questo difficile, complesso nodo problematico, un'occasione di rilancio; un nodo esistenziale, sociale e culturale che è riassunto nella figura simbolica della vittima. Nodo non come ostacolo ma come nuovo banco di prova. E credo che affrontare questo banco di prova richieda un ripensamento del grande patrimonio critico delle scienze sociali dei decenni scorsi.

Senza cessare di tener viva la lucida analisi

---

 | intervista
 

---

«decostruttiva» delle cornici simboliche e dei dispositivi pratici che continuano a produrre esclusione ed emarginazione, nelle forme nuove, spesso drammatiche, emerse con l'era globale (penso ai «vagabondi» di Bauman), si tratta anche di saper interrogare con pazienza, con lo sguardo della «cura» dell'altro e di se stessi, con il passo necessariamente problematico della corresponsabilità, gli inizi *già in corso* di nuove possibilità di relazione e di senso, di nuove forme della convivenza, di nuove fraternità. Inizi già in corso, a rischio di regredire, che chiedono di essere a ogni momento riconquistati, vorrei dire «ri-contessuti».

Come ha scritto Elias Canetti all'indomani della seconda guerra mondiale: «Non vi sarà alcuna nuova terra, questa era l'unica». Ho messo questa frase in epigrafe al mio ultimo libro, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin* (Erickson, 2009).

Questa consapevolezza, nell'era della società-mondo, verso la quale siamo trascinati, volenti o nolenti, ci sfida a trasformare profondamente le nostre abitudini di pensiero.

Ciascuno di noi è ormai il prossimo dell'altro, ineludibilmente, nelle forme più immediate e travolgenti che mai ci sia stato dato di sperimentare, al di là di quello che i nostri saperi sociali più accreditati hanno saputo immaginare. Questo è un altro fatto radicalmente nuovo, che spesso ci spiazza, ci fa paura, inibisce le nostre capacità di relazione: siamo enormemente esposti gli uni agli altri, come non lo siamo mai stati. La Terra, come scrive Morin, è ormai di fatto una comunità di destino, la nostra patria comune, la nostra fragile, vulnerabile, patria comune, e non abbiamo ancora una lingua che sia capace di raccontarci questa verità.

## La lingua della democrazia

**Domanda.** *Come si fa a imparare questa nuova lingua? Ci sono degli apparati, delle culture, delle strategie che ci consentono di apprendere queste condizioni, oppure gli apparati, le culture, le strategie sono, più o meno consapevolmente, sempre in mano ai «vincenti»?*

**Risposta.** Non abbiamo ancora una lingua in grado di saperci raccontare le nostre nuove relazioni sociali quotidiane, nelle loro complessità, nelle loro ambivalenze e insieme nelle loro potenzialità. A partire da quell'arcaica dinamica relazionale che continua a riprodurre tra noi e in noi la logica persecutore/vittima.

Il persecutore continua ad abitare clandestinamente i nostri discorsi, inclusi quelli meglio intenzionati. Ecco perché occorre lasciarsi provocare dallo sguardo della vittima. Perché quello sguardo non è soltanto il terminale di una catena di efferatezze, ma anche la possibile origine di una lingua diversa da quella dei persecutori, il dispositivo di trasformazione possibile della lingua dei «vincenti» in una lingua della possibile riconciliazione attraverso il reciproco riconoscimento tra i diversi.

Una lingua della possibile democrazia. In questa ricerca svolge un ruolo decisivo quella che chiamerei, con Girard, «l'antropologia dei Vangeli». Al di là dei posizionamenti confessionali, io credo che l'antropologia evangelica ponga una sfida fondamentale, ponga cioè la semplice, esigente verità della vittima. È una verità che interroga tutti noi, cittadini della società-mondo, senza assegnare a nessuno di noi alcuna superiorità a priori sugli altri in fatto di risposte ai concreti problemi esistenziali, sociali e politici che momento per momento ci troviamo a dover affrontare. Non è una bacchetta magica, insomma, o un ricettario. Altrimenti non sarebbe una verità. Sarebbe la proprietà di qualche fortunato aristocratico o del ricco Epulone di turno, che pensa di potersi permettere di comprare perfino le bacchette magiche. Io credo che meditare intorno alle sfide che ci vengono dall'antico, e insieme nuovissimo, sguardo della vittima, sia una via feconda per lavorare alla realizzazione di quella lingua. Che è la lingua, in fondo, torno a ripetere, della democrazia.

*Sergio Manghi - docente di sociologia della conoscenza - Università di Parma - sergio.manghi@unipr.it*

10 Maggio 2009

Animazione Sociale