

# La pena tra misericordia e afflizione

**Una ricerca empirica  
sul Giubileo  
delle persone detenute**

a cura di Giacomo Di Gennaro,  
Maurizio Esposito

Laboratorio Sociologico

Ricerca empirica  
ed intervento sociale

**FRANCOANGELI**

Direttore Scientifico: Costantino Cipolla

Laboratorio Sociologico approfondisce e discute criticamente tematiche epistemologiche, questioni metodologiche e fenomeni sociali attraverso le lenti della sociologia. Particolare attenzione è posta agli strumenti di analisi, che vengono utilizzati secondo i canoni della scientificità delle scienze sociali. Partendo dall'assunto della tolleranza epistemologica di ogni posizione scientifica argomentata, Laboratorio Sociologico si fonda su alcuni principi interconnessi. Tra questi vanno menzionati: la combinazione creativa, ma rigorosa, di induzione, deduzione e adduzione; la referenzialità storico-geografica; l'integrazione dei vari contesti osservativi; l'attenzione alle diverse forme di conoscenze, con particolare attenzione ai prodotti delle nuove tecnologie di rete; la valorizzazione dei nessi e dei fili che legano fra loro le persone, senza che queste ne vengano assorbite e – ultimo ma primo – la capacità di cogliere l'alterità a partire dalle sue categorie "altre". Coerentemente con tale impostazione, Laboratorio Sociologico articola la sua pubblicistica in sei sezioni: *Teoria, Epistemologia, Metodo; Ricerca empirica ed Intervento sociale; Manualistica, Didattica, Divulgazione; Sociologia e Storia; Diritto, Sicurezza e Processi di vittimizzazione; Sociologia e storia della Croce Rossa.*

*Comitato Scientifico:* Natale Ammaturo†; Ugo Ascoli (Ancona); Claudio Baraldi (Modena e Reggio Emilia); Leonardo Benvenuti, Ezio Sciarra (Chieti); Danila Bertasio (Panna); Giovanni Bertin (Venezia); Rita Biancheri (Pisa); Annamaria Campanini (Milano Bicocca); Gianpaolo Catelli (Catania); Bernardo Cattarinussi (Udine); Roberto Cipriani (Roma III); Ivo Colozzi, Stefano Martelli (Bologna); Celestino Colucci (Pavia); Raffaele De Giorgi (Lecce); Paola Di Nicola (Verona); Roberto De Vita (Siena); Maurizio Esposito (Cassino); Antonio Fadda (Sassari); Pietro Fantozzi (Cosenza); Maria Caterina Federici (Perugia); Franco Garelli (Torino); Guido Giarelli (Catanzaro); Guido Gili (Campobasso); Antonio La Spina (Palermo); Clemente Lanzetti (Cattolica, Milano); Emiliana Mangone (Salerno); Giuseppe Mastroeni (Messina); Rosanna Memoli (La Sapienza, Roma); Everardo Minardi (Teramo); Giuseppe Moro (Bari); Giacomo Mulè (Enna); Giorgio Osti (Trieste); Mauro Palumbo (Genova); Jacinta Paroni Rumi (Brescia); Antonio Scaglia (Trento); Silvio Scanagatta (Padova); Francesco Sidoti (L'Aquila); Donatella Simon (Torino); Bernardo Valli (Urbino); Francesco Vespasiano (Benevento); Angela Zanotti (Ferrara).

*Corrispondenti internazionali:* Coordinatore: Antonio Maturo (Università di Bologna) Roland J. Campiche (Università di Losanna, Svizzera); Jorge Gonzales (Università di Colima, Messico); Douglas A. Harper (Duquesne University, Pittsburgh, USA); Juergen Kaube (Accademia Brandeburghese delle Scienze, Berlino, Germania); André Kieserling (Università di Bielefeld, Germania); Michael King (University of Reading, Regno Unito); Donald N. Levine (Università di Chicago, USA); Christine Castelain Meunier (Casa delle Scienze Umane, Parigi, Francia); Maria Cecília de Souza Minayo (Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro, Brasile); Everardo Duarte Nunes (Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasile); Furio Radin (Università di Zagabria, Croazia); Joseph Wu (Università di Taiwan, Taipei, Taiwan).

Coordinamento Editoriale delle Sezioni: Giuseppe Masullo

Ogni sezione della Collana nel suo complesso prevede per ciascun testo la valutazione anticipata di due referee anonimi, esperti nel campo tematico affrontato dal volume. Alcuni testi di questa collana sono disponibili in commercio nella versione e-book. Tali volumi sono sottoposti allo stesso controllo scientifico (doppio cieco) di quelli presentati in versione a stampa e, pertanto, ne posseggono lo stesso livello di qualità scientifica.

Sezione *Teoria, Epistemologia, Metodo* (attiva dal 1992). *Responsabile Editoriale*: Leonardo Altieri. *Comitato Editoriale*: Agnese Accorsi; Gianmarco Cifaldi; Francesca Cremonini; Davide Galesi; Francesco Gandellini; Ivo Germano; Maura Gobbi; Francesca Guarino; Silvia Lolli jr.; Alessia Manca; Emmanuele Morandi†; Alessandra Rota; Barbara Sena.

Sezione *Ricerca empirica ed Intervento sociale* (attiva dal 1992). *Coordinatore Scientifico*: Andrea Bassi; *Responsabile Editoriale*: Sara Sbaragli. *Comitato Editoriale*: Sara Capizzi; Teresa Carbone; Paola Canestrini; Carmine Clemente; David Donfrancesco; Laura Farneti; Ilaria Iseppato; Lorella Molteni; Paolo Poletti; Elisa Porcu; Francesca Rossetti; Alessandra Sannella.

Sezione *Manualistica, Didattica, Divulgazione* (attiva dal 1995). *Coordinatore Scientifico*: Linda Lombi. *Responsabile Editoriale*: Arianna Marastoni. *Comitato Editoriale*: Veronica Agnoletti; Flavia Atzori; Alessia Bertolazzi; Barbara Calderone; Raffaella Cavallo; Carmela Anna Esposito; Laura Gemini; Silvia Lolli sr.; Ilaria Milandri; Annamaria Perino; Fabio Piccoli.

Sezione *Sociologia e Storia* (attiva dal 2008). *Coordinatore Scientifico*: Nicola Strizzolo (Università di Udine) *Consiglio Scientifico*: Nico Bortoletto (Università di Teramo); Alessandro Bosi (Parma); Camillo Brezzi (Arezzo); Luciano Cavalli, Pietro De Marco, Paolo Vanni (Firenze); Sergio Onger, Alessandro Porro (Brescia); Carlo Prandi (Fondazione Kessler – Istituto Trentino di Cultura); Adriano Prosperi (Scuola Normale Superiore di Pisa); Renata Salvarani (Cattolica, Milano); Paul-André Turcotte (Institut Catholique de Paris). *Responsabile Editoriale*: Alessandro Fabbri. *Comitato Editoriale*: Barbara Baccarini; Roberta Benedusi; Elena Bittasi; Emanuele Cerutti; Pia Dusi; Giancarlo Ganzerla; Nicoletta Iannino; Riccardo Maffei; Vittorio Nichilo; Ugo Pavan Dalla Torre; Alessandra Pignatta; Ronald Salzer; Stefano Siliberti†; Paola Sposetti.

Sezione *Diritto, Sicurezza e processi di vittimizzazione* (attiva dal 2011). *Coordinamento Scientifico*: Carlo Pennisi (Catania); Franco Prina (Torino); Annamaria Rufino (Napoli); Francesco Sidoti (L'Aquila). *Consiglio Scientifico*: Bruno Bertelli (Trento); Teresa Consoli (Catania); Maurizio Esposito (Cassino); Armando Saponaro (Bari); Chiara Scivoletto (Parma). *Responsabili Editoriali*: Andrea Antonilli e Susanna Vezzadini. *Comitato Editoriale*: Flavio Amadori; Christian Arnoldi; Michele Bonazzi; Rose Marie Callà; Teresa Carlone; Dafne Chitos; Gian Marco Cifaldi; Maria Teresa Gammone; Veronica Moretti; Annalisa Plava; Antonia Roberta Siino.

Sezione *Sociologia e storia della Croce Rossa* (attiva dal 2013). *Direttori*: Costantino Cipolla (Bologna) e Paolo Vanni (Firenze). *Consiglio Scientifico*: François Bugnion (*presidente* - CICR), Roger Durand (*presidente* - Société "Henry Dunant"), Giuseppe Armocida (Varese), Stefania Bartoloni (Roma, III), Paolo Benvenuti (Roma, III), Fabio Bertini (Firenze), Paola Binetti (Campus Bio-Medico, Roma), Ettore Calzolari (Roma, I), Giovanni Cipriani (Firenze), Franco A. Fava (Torino), Carlo Focarelli (Perugia; LUISS), Edoardo Greppi (Torino), Gianni Iacovelli (Accademia di Storia dell'Arte Sanitaria, Roma), Giuseppe Palasciano (Bari), Jean-François Pitteloud (già CICR), Alessandro Porro (Brescia), Duccio Vanni (Firenze), Giorgio Zanchin (Padova). *Comitato Editoriale*: Filippo Lombardi (coordinatore), Massimo Aliverti, Nico Bortoletto, Luca Bottero, Virginia Brayda, Carolina David, Antonella Del Chiaro, Renato Del Mastro, Gerardo Di Ruocco, Boris Dubini, Alberto Galazzetti, Livia Giuliano, Laura Grassi, Veronica Grillo, Riccardo Romeo Jasinski, Pier Francesco Liguori, Maurizio Menarini, Maria Enrica Monaco, Gianluigi Nava, Marisella Notarnicola, Marcello Giovanni Novello, Raimonda Ottaviani, Isabella Pascucci, Francesco Ranaldi, Piero Ridolfi, Anastasia Siena, Calogera Tavormina, Silvana Valcavi Menozzi. *Segreteria Scientifica*: Alberto Ardisson (responsabile), Alessandro Fabbri (responsabile), Barbara Baccarini, Elena Branca, Giovanni Cerino Badone, Emanuele Cerutti, Alessandro D'Angelo, Carmela Anna Esposito, Simona Galasi, Sara Moggi, Paola Sposetti.

# La pena tra misericordia e afflizione

## Una ricerca empirica sul Giubileo delle persone detenute

a cura di Giacomo Di Gennaro,  
Maurizio Esposito

LABORATORIO SOCIOLOGICO

FRANCOANGELI

Ricerca empirica  
ed intervento sociale

## Indice

|                                                                                                          |      |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|----|
| <b>Prefazione</b> , di <i>Giuseppe Mosconi</i>                                                           | pag. | 9  |
| 1. La misericordia. Problemi di definizione                                                              | »    | 9  |
| 2. Philia, eros, agape. La decostruzione necessaria                                                      | »    | 12 |
| 3. La possibilità delle alternative                                                                      | »    | 13 |
| 4. Le interviste: i soggetti                                                                             | »    | 15 |
| 5. La dimensione religiosa                                                                               | »    | 15 |
| 6. Prospettive                                                                                           | »    | 17 |
| <b>Introduzione</b> , di <i>Giacomo Di Gennaro e Maurizio Esposito</i>                                   | »    | 21 |
| Riferimenti bibliografici                                                                                | »    | 31 |
| <b>1. Giustizia e misericordia</b> , di <i>Davide De Sanctis</i>                                         | »    | 33 |
| 1.1 La crisi                                                                                             | »    | 33 |
| 1.2 L'amore                                                                                              | »    | 38 |
| 1.3 Il perdono                                                                                           | »    | 46 |
| Riferimenti bibliografici                                                                                | »    | 49 |
| <b>2. Disegno e costruito metodologico della ricerca</b> , di <i>Gabriella Fazzi e Francesca Guarino</i> | »    | 51 |
| 2.1 La progettazione e la conduzione delle interviste                                                    | »    | 51 |
| 2.2 Il contributo visuale alla scaletta di intervista                                                    | »    | 56 |
| 2.3 L'analisi delle interviste                                                                           | »    | 58 |
| Riferimenti bibliografici                                                                                | »    | 60 |
| <b>3. Concezione e pratica della pena</b> , di <i>Giacomo Di Gennaro e Andrea Procaccini</i>             | »    | 62 |
| Introduzione                                                                                             | »    | 62 |
| 3.1 Perché sperare che Dio riscontri la domanda di riconciliazione?                                      | »    | 63 |

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

| Ristampa            | Anno                                              |
|---------------------|---------------------------------------------------|
| 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 | 2020 2021 2022 2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 |

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali ([www.clearedi.org](http://www.clearedi.org); e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org)).

Stampa: Geca Industrie Grafiche, Via Monferrato 54, 20098 San Giuliano Milanese

|                                                                                                                           |      |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|-----|
| 3.2 Il carcere in Italia: quali funzioni, quali aspettative                                                               | pag. | 70  |
| 3.3 Ma perché non decolla la giustizia riparativa?                                                                        | »    | 76  |
| 3.4 Condizione detentiva e significato della pena                                                                         | »    | 79  |
| 3.5 Tante carceri tante esperienze detentive                                                                              | »    | 82  |
| 3.6 Giustizia e solidarietà                                                                                               | »    | 85  |
| Riferimenti bibliografici                                                                                                 | »    | 88  |
| <b>4. Quali categorie sociali sono opportune per un'analisi delle istituzioni totali?</b> , di <i>Andrea Pesce</i>        | »    | 92  |
| 4.1 La ricerca della purezza, un percorso per un'analisi sociale                                                          | »    | 92  |
| 4.2 Fuori e dentro, la paura dell'impurità                                                                                | »    | 93  |
| 4.3 Sistemi di esclusione: la costruzione sociale e culturale del diverso, dell'altro, dell'impuro                        | »    | 94  |
| 4.4 Il campo che ti segue                                                                                                 | »    | 96  |
| 4.5 Il capitale penitenziario e i beni relazionali                                                                        | »    | 98  |
| 4.6 Conclusioni iniziali, la società della sicurezza                                                                      | »    | 101 |
| 4.7 Riflessioni finali. Designare il dominio, dare un nome alla oppressione                                               | »    | 102 |
| Riferimenti bibliografici                                                                                                 | »    | 103 |
| <b>5. La condizione detentiva tra "quotidianismo" individuale e fatalismo istituzionale</b> , di <i>Maurizio Esposito</i> | »    | 106 |
| Introduzione                                                                                                              | »    | 106 |
| 5.1 La giornata-tipo: le attività, lo spazio, il tempo                                                                    | »    | 107 |
| 5.2 Il senso della pena e la condizione dei detenuti                                                                      | »    | 111 |
| Conclusioni                                                                                                               | »    | 116 |
| Riferimenti bibliografici                                                                                                 | »    | 117 |
| <b>6. Concezioni socio-teologiche della Misericordia</b> , di <i>Simona Scotti</i>                                        | »    | 119 |
| Introduzione                                                                                                              | »    | 119 |
| 6.1 La misericordia per i peccatori. Democratizzazione della misericordia dal Vecchio al Nuovo Testamento                 | »    | 120 |
| 6.2 La pietra dello scandalo. Il valore del capro espiatorio                                                              | »    | 122 |
| 6.3 Concezioni teologiche della misericordia nelle carceri                                                                | »    | 123 |
| 6.4 Papa Francesco e la misericordia come azione                                                                          | »    | 128 |
| Riferimenti bibliografici                                                                                                 | »    | 130 |

|                                                                                                                                      |      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|-----|
| <b>7. Vissuti ed esperienza religiosa nell'ambito del carcere</b> , di <i>Lucio Meglio</i>                                           | pag. | 132 |
| 7.1 Bisogni ed esperienza religiosa nel contesto penitenziario                                                                       | »    | 134 |
| 7.2 Religiosità e spazio soggettivo nella ricerca sul Giubileo dei detenuti                                                          | »    | 136 |
| Riferimenti bibliografici                                                                                                            | »    | 140 |
| <b>8. Quando Teresa si arrabbiò con Dio. Esperienze di misericordia e detenzione al femminile</b> , di <i>Francesca Guarino</i>      | »    | 142 |
| Premessa                                                                                                                             | »    | 142 |
| 8.1 La scelta: chi ha partecipato al Giubileo della Misericordia?                                                                    | »    | 142 |
| 8.2 Antefatto: quando Teresa si arrabbiò con Dio                                                                                     | »    | 147 |
| 8.3 Quando Teresa fece pace con Dio                                                                                                  | »    | 149 |
| 8.4 Dentro il carcere, la giustizia umana                                                                                            | »    | 154 |
| 8.5 Il percorso trattamentale: "l'investimento"                                                                                      | »    | 159 |
| 8.6 Progettualità e reinserimento sociale                                                                                            | »    | 169 |
| 8.7 Vita attiva in carcere: regole, fioretti e maschere di clausura                                                                  | »    | 172 |
| Riferimenti bibliografici                                                                                                            | »    | 174 |
| <b>9. Il Giubileo nel carcere dei mafiosi, degli stranieri e degli operatori</b> , di <i>Maria Teresa Gammone e Francesco Sidoti</i> | »    | 176 |
| 9.1 Una Misericordia incarnata e apprezzata                                                                                          | »    | 176 |
| 9.2 Il riformismo degli operatori                                                                                                    | »    | 181 |
| 9.3 Il Giubileo dei mafiosi                                                                                                          | »    | 185 |
| 9.4 Il carcere multiculturale                                                                                                        | »    | 189 |
| 9.5 Unire gli estremi: la richiesta di una giustizia riparativa                                                                      | »    | 192 |
| Riferimenti bibliografici                                                                                                            | »    | 194 |
| <b>10. Misericordia e reinserimento sociale</b> , di <i>Alberto Pesce e Mario Pesce</i>                                              | »    | 199 |
| 10.1 Fuori c'è un futuro da soggetto. Aspirazioni e parentela nelle persone recluse                                                  | »    | 199 |
| 10.2 Pensare al futuro. Riflessioni sul tempo in carcere                                                                             | »    | 200 |
| 10.3 Il tempo passato insieme. Pensare al «fuori di noi»                                                                             | »    | 203 |

|                                                                                                                                       |      |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|-----|
| 10.4 Riflessioni finali: fine pena? Forse                                                                                             | pag. | 205 |
| Riferimenti bibliografici                                                                                                             | »    | 206 |
| <b>11. Un commento al volume. Punire, isolare, reinserire: il ruolo della religione, di Irene Becci</b>                               | »    | 208 |
| <i>Collatio Tomi Bibliographic</i>                                                                                                    | »    | 213 |
| (Poscritto bibliografico), di Roberto Cipriani                                                                                        |      |     |
| Riferimenti bibliografici                                                                                                             | »    | 218 |
| <b>Postfazione. L'Università entra in carcere: l'esperienza e il valore anche dei Poli Universitari Penitenziari, di Franco Prina</b> | »    | 221 |
| <b>Conclusioni, di Giacomo Di Gennaro e Maurizio Esposito</b>                                                                         | »    | 227 |
| <b>Notizie sugli Autori</b>                                                                                                           | »    | 235 |

## Prefazione

di Giuseppe Mosconi

### 1. La misericordia. Problemi di definizione

Non è semplice trovare in questo testo una definizione univoca e coerente della categoria di misericordia che possa costituire un filo conduttore idoneo a collegare i diversi contributi che vi sono pubblicati. Perdono, comprensione, sostegno, aiuto, accoglienza incondizionata, solidarietà, rispetto, amore, riscatto, e diverse altre risultano infatti essere le parole chiave che possono di volta in volta sottendere le diverse accezioni del concetto di "misericordia", a partire dalla proposta del Giubileo di papa Francesco. Cercare di declinare questi concetti, in modo da trarne un senso univoco e coerente, adeguato ad applicarsi ed incidere sul contesto cui vengono riferiti (il carcere), significa, a mio parere assumere necessariamente tre riferimenti, senza dei quali ritengo impossibile cogliere adeguatamente il bandolo della matassa:

1) l'insieme delle astrazioni e delle schematizzazioni di cui si sostanzia e su cui si fonda il diritto penale, in quanto tale. Ovvero, i principi generali, le fattispecie di reato, gli elementi soggettivi dello stesso (la colpa e il dolo), i beni tutelati e condivisi dalla collettività, le finalità del diritto penale, in rapporto alle aspettative diffuse, le funzioni e gli scopi della pena, per non citare che gli aspetti fondamentali;

2) la concreta realtà del carcere in quanto tale, come pena, materializzazione di tali astrazioni, con tutte le criticità che lo caratterizzano, in quanto fattori di afflittività: la limitazione dei movimenti, degli spazi, delle scelte possibili, la strutturazione e lo svuotamento del tempo, la privazione o la rarefazione delle risorse vitali, delle relazioni sociali e affettive, la scarsità di opportunità trattamentali e formative, l'infantilizzazione e la stigmatizzazione delle identità, la ripetitività deprimente dei rapporti e della comunicazione possibile, il grigiore e il frequente degrado degli ambienti, il sovraffollamento e suoi molti effetti negativi, le rigidità relazionali a tutti i livelli, le sollecitazioni a scelte autolesionistiche, il disconoscimento e la mancata tutela dei diritti fondamentali della persona, in quanto recluso, e molto altro;

# 1. Giustizia e misericordia

di Davide De Sanctis

“Occhio per occhio, dente per dente”, dicono le leggi;  
il contraccambio con la sua equità è il sacro principio di ogni giustizia,  
il principio su cui deve poggiare ogni costituzione statale.

Ma Gesù richiede in universale la rinuncia al diritto,  
l'elevazione oltre l'intera sfera della giustizia e del torto mediante l'amore,  
nel quale col diritto viene meno anche il sentimento dell'ineguaglianza  
e l'odio contro il nemico che  
è il dovere che nasce da quel sentimento  
che richiede uguaglianza<sup>1</sup>.

G.W.F. Hegel

## 1.1 La crisi

La giustizia è in crisi. La constatazione di questo dato allarmante, ripetuto ossessivamente, soprattutto in riferimento allo stato di (dis-)funzionamento di un comparto così delicato per ogni democrazia liberale com'è quello criminologico, quando riguarda le condizioni, oggettivamente esecrabili, in cui versano le carceri italiane, può addirittura funzionare come pacifico presupposto per ogni ulteriore sforzo analitico<sup>2</sup>. Questa circostanza consente di azzardare una più radicale generalizzazione. La giustizia è sempre dentro la crisi, si invoca quando ci si trova in una situazione critica, si dà solo nel tentativo di ripristinare l'equilibrio che regge l'ordine dei rapporti in seguito a un evento che ne ha determinato l'incrinatura. Dal punto di vista delle cose umane, la questione della giustizia rileva solo quando la crisi ha permesso di selezionare gli elementi che ne rendono pertinente l'esercizio: in crisi è la giustizia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Hegel G.W.F., *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* (1799), trad. it. a cura di E. Mirri in Hegel G.W.F., *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972: 384.

<sup>2</sup> Per una rassegna delle motivazioni sociologiche e giuridiche che sostengono tale constatazione, si rimanda all'ormai classico lavoro che Alessandro Baratta ha dedicato alla *Criminologia critica* (Baratta, 1982); per la cronicità della crisi che affligge il nostro sistema penitenziario si può consultare il più recente *La pena e i diritti. Il carcere nella crisi italiana* (Manconi, Torrente, 2015).

<sup>3</sup> Sull'originaria appartenenza del termine 'crisi' all'orbita semantica della giustizia, e sulla sua portata all'interno di una moderna 'storia dei concetti', si rimanda alla voce *Krise* redatta da Reinhart Koselleck per la *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*: «Κρίσις deriva dal verbo greco κρινω: 'separare', 'dividere', 'giudicare', 'decidere'; mediale: 'misurarsi, competere', 'litigare', 'lottare'. Su queste basi lo spettro dei significati di "crisi" è notevolmente ampio. In greco, la parola apparteneva ai concetti fondamentali della politica. Significava 'separazione' e 'lotta', ma anche 'decisione' nel senso di momento cruciale, di manifestazione definitiva... "Crisi" significava però anche 'decisione' con riferimento al processo di formulazione di una senten-

A questa notazione di carattere strutturale va aggiunta, sul versante penalistico che qui ci interessa mettere a fuoco, la potente idea che innerva la narrazione di fondo dell'antropologia giuridica occidentale secondo cui la giustizia intrattiene un rapporto non disambiguabile con la violenza. All'interno di un dispositivo immunitario per il quale il ricorso alla violenza sembra, in ultima ratio, necessario proprio per scongiurare la sua stessa deflagrazione<sup>4</sup>. In origine era la furia vendicatrice, la *Menis* (l'incipit omerico dell'Iliade), motore e parola inaugurale di ogni possibile storia della giustizia; ma poi, già con Eschilo, la stessa parola, senza scomparire, viene bonificata quando si tratta, con l'aggiunta del prefisso *eu-*, nella terza e ultima tragedia dell'Oresteia (Le *Eu-menidi* appunto), di spezzare il circolo della violenza mettendo la giustizia al posto della vendetta<sup>5</sup>. La giustizia è il sigillo che avverte del fatto che un conflitto, senza per questo estinguersi, è stato trasformato in una disputa tra parti le cui rispettive pretese sono messe a confronto e il cui risultato è garantito, in ultima istanza, dalla vigenza della violenza. Dalla spada sguainata, l'attributo più stabile, insieme alla bilancia e alla benda, dell'iconografia occidentale della giustizia<sup>6</sup>.

za e alla valutazione, che oggi rientra nel concetto di "critica". Così in greco gli ambiti di senso di una critica 'soggettiva' e di una crisi 'oggettiva', che successivamente si separeranno, venivano espressi con il medesimo termine ed erano concettualmente uniti. Soprattutto nel senso di sentenza, processo, interpretazione e applicazione del diritto, infine come tribunale, "crisi" godeva di un rango politico-costituzionale elevato, attraverso il quale i singoli cittadini e la loro comunità politica erano reciprocamente legati... L'espressione giunse ad avere un peso politico proprio a partire da questo specifico significato giuridico legato alla creazione del diritto, alludendo alle decisioni di voto, ai decreti governativi, alla decisione circa la pace e la guerra, alla pena capitale e alla condanna, all'accettazione dei resoconti, infine alle decisioni della politica di governo. Per la comunità la κρίσις sarebbe pertanto indispensabile al di sopra di ogni cosa, essendo al tempo stesso salvifica e giusta» (Koselleck, 1972-1997: 32-33).

<sup>4</sup> Come momento aurorale dell'ambiguo rapporto che stringe 'giustizia' e 'violenza' all'interno dell'immaginario politico e giuridico dell'Occidente potrebbe essere preso il celebre frammento nel quale Pindaro afferma che il "*Nomos Basileus*... rende giusta la cosa più violenta", per il cui commento si rimanda al magistrale lavoro filologico che Marcello Gigante ha dedicato al tema (Gigante, 1956). Sull'impossibilità di sciogliere il nodo che, come insegna Max Weber, lega tra loro potere, diritto e violenza, si rimanda invece, per la sua radicalità e per la sua forza seminale, al saggio *Per la critica della violenza* di Walter Benjamin, (Benjamin, 1955), su cui tornano anche Jacques Derrida (1994) e Giorgio Agamben (1995). Infine, sul funzionamento e la pervasività del dispositivo immunitario, si veda il lavoro di Roberto Esposito (2002).

<sup>5</sup> Naturalmente è impossibile anche solo tentare una rassegna bibliografica sul tema della giustizia nelle *Eumenidi*, nel panorama dei più recenti studi sociologico-giuridici, e con particolare riferimento alla funzione eusociale svolta dalle procedure giudiziarie nella nostra antropologia giuridica, si veda l'autorevole impostazione di François Ost al tema de «*L'Orestie ou l'invention de la justice*» (Ost, 2004: 91-151).

<sup>6</sup> Sul significato dei singoli attributi che connotano la giustizia nell'iconografia occidentale, si può consultare il lavoro che Adriano Prosperi ha dedicato alla *Giustizia bendata* (Prosperi, 2008).

Attenendomi a questo livello di generalità, e mettendo da parte la domanda «che cos'è la giustizia?» alla quale Hans Kelsen consigliava di non cercare risposta alcuna<sup>7</sup>, propongo, a titolo di ipotesi di lavoro e senza nutrire ambizioni di originalità, di considerare quello del carcerato come lo status nel quale si mantengono e palesano, nella forma più evidente e cristallina, le ambiguità strutturali che legano la pena alla violenza che la giustizia ha il compito di somministrare. Se fuori del carcere si può nutrire ancora l'idea che giustizia significhi armonia e che entrambe si contrappongano al conflitto e alla violenza, dentro il carcere la maschera è tolta e quest'illusione diventa impossibile da sostenere. Da questo punto di vista, e lasciando consapevolmente sullo sfondo il paradigma del 'capro espiatorio' utilizzato da René Girard per legare la pena giudiziaria alla vendetta ed entrambe al sacrificio<sup>8</sup>, possiamo ipotizzare che non vi sia alcuna posizione sociale, alcuno status appunto, alcun fascio di aspettative istituzionalmente rinforzate, che sia tanto saturo di giustizia com'è quello che spetta a coloro che dal suo sistema sono, alla lettera, 'detenuti'.

Come prigioniero della e nella giustizia, quello che etichetta il carcerato è senza dubbio uno dei marchi più pervasivi, onnivori e persistenti tra quelli ascrivibili in capo a un cittadino dai moderni stati di diritto. Tempo e spazio della detenzione si qualificano in prima battuta come dispositivi ostativi della libertà di azione e di movimento, ciò rende la prigionia, come avvertiva Foucault nel pieno delle riforme penitenziarie degli anni '70 del secolo scorso, un formidabile laboratorio dove sperimentare la messa a punto di poteri e saperi resi disponibili per l'implementazione di strategie sempre più efficaci e pervasive di controllo, normalizzazione e disciplinamento so-

<sup>7</sup> «Non v'è altra domanda la quale sia stata discussa in modo tanto appassionato; non v'è altra domanda per la quale si sia versato tanto prezioso sangue e tante amare lacrime; non v'è altra domanda alla quale sia stata dedicata una riflessione tanto intensa da parte dei più illustri pensatori, da Platone a Kant; eppure questa domanda resta ancora oggi, come in passato, priva di risposta. Sembra essere una di quelle domande per le quali v'è la rassegnata consapevolezza che l'uomo non potrà mai trovare una risposta definitiva, ma potrà soltanto cercare di formulare meglio la domanda», questo perché – aggiunge il giurista austriaco: «il giudizio secondo il quale qualcosa è giusto non può mai essere formulato con la pretesa di escludere la possibilità di un giudizio di valore a esso opposto», perciò bisogna concludere dicendo che «la giustizia assoluta è un ideale irrazionale: in altri termini, un'illusione – una delle eterne illusioni dell'umanità. Dal punto di vista della conoscenza razionale, vi sono soltanto interessi degli esseri umani: dunque, conflitti d'interesse»; la traduzione, a cura di Paolo Di Lucia e Lorenzo Passerini Glazel, della conferenza *What Is Justice?*, tenuta nel 1952 all'Università di Berkeley, si trova in Kelsen (2015: 105-06).

<sup>8</sup> «Dietro la differenza pratica e al tempo stesso mitica, bisogna affermare la non-differenza, l'identità positiva della vendetta, del sacrificio e della penalità giudiziaria. È proprio perché questi tre fenomeni sono sempre gli stessi, che sempre tendono, in caso di crisi, a ricadere tutti nella stessa violenza indifferenziata» (Girard, 1972: 42).

ciali<sup>9</sup>. A ciò si deve aggiungere che, malgrado l'influenza quasi pandemica esercitata dai paradigmi foucaultiani sulle scienze umane e sociali e più in particolare sulle tematiche carcerarie, le pur importanti modifiche legislative inaugurate in Italia con la riforma penitenziaria del 1975 per dare piena attuazione al dettato costituzionale (in particolare al comma 3 dell'Art. 27), non hanno fatto che esasperare fino all'estremo il troppo pieno di giustizia nel quale il detenuto si trova prigioniero. Facendo straripare tutte le contraddizioni derivanti dall'ineludibile compresenza di principi difficilmente conciliabili tra loro, quali sono quello retributivo (la pena come castigo), oggi sempre meno taciuto, e quello rieducativo (la pena come riabilitazione), spesso solo invano proclamato. Con il risultato che, chi sconta la pena all'interno di un'istituzione penitenziaria, può figurarsi, nel migliore dei casi, il trattamento di rieducazione sempre più individualizzato al quale deve essere sottoposto, come un aspetto, una parte, una porzione della punizione che ha meritato per il reato di cui è stato giudicato colpevole<sup>10</sup>. Consapevole di essere comunque sottoposto a un trattamento la cui somministrazione si traduce in una serie di procedure secondarie di valutazione che possono retroagire sul giudizio principale, mitigando o inasprendo il regime detentivo nel quale è costretto. In questo modo, per il prigioniero, l'esperienza di essere oggetto di una procedura regolata di valutazione non si esaurisce con la giustizia ricevuta al momento della sentenza di condanna definitiva alla detenzione, poiché questa funziona piuttosto come innesco di una seconda catena di procedimenti valutativi diversamente orientati e presi in carico da una magistratura appositamente predisposta per accertare i meriti e i demeriti del detenuto in tutto il corso dell'esecuzione della pena.

Anche tenendo presente il caso, purtroppo non necessariamente ipotetico, del condannato ingiustamente, ci si può facilmente rendere conto di come questo raddoppiamento della pena come rieducazione, che si somma alla pena come castigo, questa maniera di soppesare gli eventuali sconti alla pena da scontare, non può che configurarsi come il parossismo di una giustizia che non si accontenta di colpire la propria 'vittima' una volta per tut-

<sup>9</sup> Il rimando, ovviamente, è a *Sorvegliare e punire* (Foucault, 1975). Ma, sullo sfondo, va tenuto presente anche il dibattito che ha riguardato, negli anni immediatamente precedenti, il rapporto tra pena e responsabilità, alla luce delle rinnovate esigenze di giustizia che hanno accompagnato l'edificazione dello stato sociale. Un dibattito che ha visto a confronto, tra gli altri, giuristi del calibro di Herbert Hart (1968) e Alf Ross (1970), entrambi interni all'impostazione neokantiana e anti-utilitarista del problema della pena e quindi critici nei confronti della possibilità di usare l'uomo come mezzo, foss'anche per raggiungere dei fini reputati buoni come la deterrenza, la difesa sociale o la riabilitazione.

<sup>10</sup> Per una storia della «individualizzazione della pena» attenta agli innesti tra criminologia, scienza giuridica e politica penale, con particolare riferimento alla problematica accoglienza del principio di «difesa sociale» all'interno dell'impianto individualista dello stato di diritto tra Otto e Novecento, vedi il lavoro che Michele Pifferi ha dedicato al tema (Pifferi, 2013).

te, in ragione di ciò che si suppone abbia commesso in passato, ma si perpetua, in una sorta di panottismo al quadrato alimentato da un'insaziabile volontà di sapere, a ogni momento della vita del condannato, dentro e fuori le mura, proiettando la sua persona in un futuro sempre più difficilmente individuabile come definitiva separazione dal proprio crimine. In altre parole, indipendentemente dalla questione della responsabilità, la pena alla quale il detenuto è condannato diventa sempre di più un'esperienza interamente determinata dal perpetuarsi di un continuo stato di messa alla prova, da un asfissiante ricorso alla ragione calcolante, dall'ossessiva aspettativa di un giudizio portato su di sé, dall'ostinato rifiuto del passato a passare, e, in ultima analisi, dal cronico stabilizzarsi della crisi su cui incombe il binomio giustizia-violenza.

A fronte di una condizione esistenziale così paradigmaticamente satura delle contraddizioni che circondano l'inevitabile nocciolo retributivo della giustizia e della sanzione penale<sup>11</sup>, il «Giubileo della Misericordia» proclamato da Papa Francesco nel marzo del 2015, ha reso disponibile, per il nostro gruppo di ricerca, un campione molto selezionato di persone, composto di alcuni tra quei detenuti e quegli operatori penitenziari che hanno partecipato al pellegrinaggio che, il 6 novembre 2016, li ha condotti dalle maggiori carceri del Paese fino a Roma, per attraversare la Porta Santa, trasformata, nell'occasione, in «una *Porta della Misericordia*, dove chiunque entrerà potrà sperimentare l'amore di Dio che consola, che perdona e dona speranza» (Bergoglio, 2015a).

Amore e perdono, le due parole chiave della misericordia cristiana, una chiave che, questa la scommessa fatta da Papa Francesco, prima ancora di aprire la porta della prigione, è già «in grado di trasformare le sbarre in

<sup>11</sup> Che la condizione del detenuto rappresenti la manifestazione, il risultato e il simbolo, di una tensione strutturale determinata dallo scontro di correnti divergenti all'interno della storia della pena, è quanto si desume dalla sociologia delle sanzioni giuridiche impostata a suo tempo da Durkheim. Infatti, in base alla celebre tesi che attraversa *La divisione del lavoro sociale* (Durkheim, 1898), mentre la sanzione penale esprime l'invincibile autorità del gruppo, quelle retributive di cui si avvalgono gli altri comparti del diritto, tendenzialmente prevalenti man mano che la società evolve nella direzione della specializzazione e della differenziazione, esprimono l'autonomia della persona come individuo elevato a valore. La compresenza di questi due congegni giuridici all'interno del medesimo ordinamento sociale, provoca il risultato per il quale: «i sentimenti di pietà che ci ispira colui che viene colpito dalla pena non possono più essere così facilmente né così completamente soffocati da quegli stessi sentimenti che egli ha esasperato e che si ritorcono contro di lui: infatti gli uni e gli altri hanno la medesima natura e i primi non sono altro che una varietà dei secondi. Quel che placa la collera collettiva – che è l'anima della pena – è la simpatia che proviamo per ogni uomo sofferente, l'orrore che desta ogni violenza distruttiva; ma sono proprio quella stessa simpatia e quello stesso orrore che accendono la nostra collera. Così, questa volta, proprio la causa che mette in moto l'apparato repressivo è quella che tende a incepparlo: un medesimo stato d'animo, infatti, ci spinge a punire e a moderare la pena» (Durkheim, 1901: 188-89).

esperienza di libertà» (Bergoglio, 2015b)<sup>12</sup>. Cercherò di prendere brevemente in esame questi due elementi, l'amore e il perdono, tratteggiandone una schematica tipologia, per valorizzare al loro interno i tratti della misericordia che più si allontanano dal paradigma della giustizia nel quale i carcerati sono reclusi, sperando così di fornire una griglia concettuale utile per misurare fino a che punto le esperienze riportate da quelli intervistati (ma anche le loro esitazioni e i loro silenzi) siano interpretabili come testimonianza di un movimento di liberazione dalle contraddizioni, dalla violenza e dalla crisi, all'interno delle quali quel paradigma ci obbliga a rinchiuderli: in altre parole, per individuare quali sono le capacità che sarebbe necessario coltivare per fare la pace con la giustizia.

## 1.2 L'amore

Quello tra le scienze sociali e l'amore può essere considerato, a tutti gli effetti, un rapporto mancato, forse proprio in ragione della rimozione della scena originaria che vede nascere la sociologia scientifica. Al cui centro Auguste Comte aveva posto l'*amour* come fondamento del coordinamento improcrastinabile tra l'ordine sociale e il progresso umano, traducendone il contenuto etico più profondo nel precetto «*vivre pour autrui*», proposto come unica alternativa valida per sfuggire alla coazione a ripetere la rivoluzione ingenerata dall'esausto alternarsi di teologia e metafisica<sup>13</sup>. Tuttavia,

<sup>12</sup> Un'antologia dei discorsi di Papa Francesco sui temi che ruotano intorno all'opera di misericordia canonizzata come sesta («visitare i carcerati») si trova, a cura di Lucio Coco, nel volumetto dal titolo *Ero in carcere e siete venuti a trovarmi* (Bergoglio, 2016). Più in generale, per orientarsi sul tema del rilancio voluto da Papa Francesco della dimensione relazionale della misericordia, si possono vedere i saggi contenuti nel volume *La misericordia: 'forma relationis'*. Prospettive ermeneutiche (Asti et al., 2019).

<sup>13</sup> La parola 'sociologia' e la parola 'altruismo' sono entrambe di conio comtiano e rappresentano rispettivamente la sintesi concettuale del rinnovamento enciclopedico-scientifico proposto negli anni '30 dell'Ottocento (*Corso di filosofia positiva*) il prodotto più genuino della trattazione politica contenuta nei quattro volumi del *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, usciti nella prima metà degli anni '50, e recanti in copertina il nuovo motto «*L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but*», destinato a sostituire il semplice binomio «ordine e progresso» fino allora utilizzato da Comte come vessillo del positivismo. Questa seconda grande opera fu immediatamente osteggiata dai più celebri seguaci del fondatore della sociologia, Emile Littré (1864) e John Stuart Mill (1866), i quali rimangono fedeli all'impostazione metodologica di fondo della filosofia positiva, ma, subito dopo la morte del maestro, rigettano in toto il progetto politico che Comte ne aveva desunto, bollandolo come il frutto di una demenza senile provocata dal sentimentalismo di un anziano studioso il cui rigore razionale era stato sconquassato dalla tardiva scoperta della potenza dell'amore. Una mossa che ha inciso non poco sul positivismo imperante nel secondo Ottocento e sull'idea che se ne sono fatti i suoi critici del secolo successivo. Tuttavia, proprio nel comtiano *Trattato di sociologia*, si trova una trattazione a tutto campo di quelli che Comte chiama «*penchants bienveillants*»; di questi

dopo questa falsa partenza, quando importanti saggi sociologici sono tornati sul tema dell'amore, questo tema è stato quasi esclusivamente declinato nei termini del legame affettivo intimo tra due persone<sup>14</sup>, senza fornire quindi strumenti analitici adeguati a comprendere la differente forma di amore significata dalla misericordia. Mi servirò perciò del lavoro nel quale Luc Boltanski (1990), attingendo principalmente alla letteratura di stampo teologico-filosofico, si ripropone esplicitamente di colmare tale lacuna<sup>15</sup>. Approfittando della circostanza essenziale al raggiungimento dei fini che mi sono prefissato, per la quale in questa ricerca è possibile trovare, non solo uno spazio a parte riservato alla «sociologia dell'*agape*» (Ibidem: 135-167), il termine greco che meglio traduce la misericordia, ma anche continui confronti con forme di amore diversamente orientate, quali sono la *philia* da una parte e l'*eros* dall'altra, sullo sfondo di una contrapposizione sociologica generale istituita tra due regimi d'azione per certi versi opposti e complementari, quello dell'amore e quello della giustizia.

La giustizia, ci dice Boltanski, si nutre della disputa, sostituisce la prova di forza con un calcolo fatto in riferimento a un'equivalenza generale che, allestendo un palinsesto alternativo di criteri di valutazione, consente ai partecipanti di «stabilire le proprie grandezze relative e di riconoscere la superiorità di uno dei contendenti» (Ivi: 37), senza più bisogno di ricorrere

sentimenti Comte non propone soltanto una tipologia, distinguendo tra 'attaccamento', 'venerazione' e 'bontà o umanità', ma usa tale tipologia sia per formulare alcune ipotesi di fisiologia cerebrale (oggi diremo di filosofia della mente) fortemente critiche nei confronti della frenologia (la progenitrice delle moderne neuroscienze), che per abbozzare una sociologia della famiglia (retta dall'attaccamento dei suoi membri), della comunità politica (retta dalla venerazione tributata ai detentori del potere) e della società globale (retta dall'umanità come legame religioso epurato da qualsiasi riferimento al divino), interamente rivisitate alla luce di una filosofia della storia apertamente polemica nei confronti della tradizione razionalista e metafisica. Sul tema mi permetto di rimandare al mio saggio *Altruismo, per un lessico comtiano* (De Sanctis, 2017).

<sup>14</sup> Vedi, in questo senso, *L'amore come passione* (Luhmann, 1982), ma anche, più di recente, *L'amore liquido* (Bauman, 2008).

<sup>15</sup> Ponendo il problema della realizzabilità delle condizioni che determinano una relazionalità pacificata e che (perciò) escludono ogni riferimento alla giustizia, Boltanski afferma che: «il problema del realismo dell'*agape*, già spinoso per la teologia, è stato risolutamente scartato dalle scienze sociali e dalle discipline da cui provengono. La moderna scienza politica si è stabilita, in maniera autonoma, sulla base di un'antropologia che non lascia spazio alla possibilità di accedere alla pace altrimenti che tramite la costrizione del diritto o della forza e che ignora nella pratica le nozioni provenienti dal corpus neo-testamentario... Le stesse osservazioni valgono per l'economia, che... non ha nulla da dire riguardo ai testi nei quali si consiglia alle persone di "vendere i loro beni e dare il ricavato ai poveri", o ancora di "prestare senza aspettarsi nulla in cambio (neppure, forse, il recupero dei propri fondi)"... Allo stesso modo, le correnti sociologiche fondate sulla nozione di interesse o, quando direttamente innestate sull'individualismo così come sviluppato in economia, ignorano semplicemente la tradizione in cui la nozione d'*agape* s'iscrive, perché non riconoscono alle persone la possibilità di entrare in relazione in questo stato, o denunciano l'illusione della gratuità e svelano gli interessi celati dalla parvenza di disinteresse» (Boltanski, 1990: 109-10).

alla distruzione o all'annientamento. Ma nonostante ciò, ed è fondamentale per noi questa notazione, la giustizia è strutturalmente incapace di liberare i contendenti dalle maglie in cui essa stessa li ha avvinti, e per questo è inservibile per stabilire quello che Boltanski definisce «stato di pace»: «la giustizia tratta la disputa rapportandola ad un'equivalenza generale in riferimento alla quale stabilisce una prova a cui sottoporre le parti, ma, nella misura in cui esistono più principi d'equivalenza legittimi, la prova può sempre essere rilanciata sulla base di un'altra equivalenza, ugualmente di validità universale», all'interno di questo meccanismo – prosegue Boltanski – «la disputa in giustizia vi si trova riattivata e perfino *disseminata* [corsivo nel testo]: in questo processo le persone cercano senza fine nuovi oggetti, nuovi argomenti, nuove persone che facciano loro fede per sostenerli, appoggiare la loro causa e fare prova. Per questo la giustizia in sé, è sempre insufficiente. Può, almeno provvisoriamente, canalizzare la disputa sottomettendola al proprio ordine, ma è impotente nell'arrestarla. Per porre fine alla disputa in giustizia, è quindi sempre necessario cercare qualcosa di diverso rispetto alla giustizia: è questo a conferirle il carattere relativamente arbitrario che le è proprio, spesso denunciato e intuitivamente noto a tutti» (Ivi: 38).

A tale regime di azione, nel quale «la regressione nella violenza, in caso di un cambiamento del rapporto di forze, resta sempre possibile, se non probabile» (Ibidem), va contrapposto, come si accennava, uno «stato di pace» riconoscibile dal silenzio delle equivalenze: «quando le persone sono in pace, il riferimento all'equivalenza è inutile. Le equivalenze non sono implicate nella situazione. Al di fuori della disputa, perché ingaggiare la misura?». Prima di passare a vedere a che distanza rispetto al paradigma della giustizia Boltanski collochi le tre forme di amore prese in considerazione, una notazione ulteriore assume rilevanza alla luce degli aspetti della situazione carceraria sopra tratteggiati, e cioè che non basta che i termini della disputa rimangano silenti per eliminare il conflitto, poiché dietro un apparente stato di pace può nascondersi la più pervasiva e disperata soggezione al regime della giustizia, com'è quella sperimentata da coloro che sanno che il proprio futuro dipende dalla valutazione di altri circa l'opportunità o meno di riattivare il meccanismo immunitario della violenza: «la pace esclude anche gli stati che, per quanto calmi e stabili in apparenza, restano marchiati dal sigillo della violenza, poiché il silenzio degli uni non è che il risultato della minaccia che fanno su di loro incombere gli altri, ritenuti più forti, cosicché la calma apparente è dettata unicamente dalla capacità di cui dispongono le persone di formulare anticipazioni sulla violenza e sul suo esito. Queste anticipazioni sono efficaci, poiché hanno l'effetto di obbligare le persone a subordinare la propria visione del futuro a ciò che sanno o che ignorano del futuro pensato da un altro» (Ivi: 39-40).

Se l'amore può essere un movente che conduce a quello «stato di pace» che la giustizia da sola non è in grado di stabilire, la *philia* ne rappresenta la versione più compromessa con gli stessi elementi che continuano a gravitare nella sua orbita. L'amicizia, nella lettura dell'*Etica Nicomachea* proposta da Boltanski, è concepita come una relazione che rende superfluo il ricorso alla giustizia, Aristotele dice infatti che: «quando si è amici, non c'è alcun bisogno di giustizia, mentre quando ci si accontenta di essere giusti, c'è ancora bisogno di amicizia e il più alto livello di giustizia si ritiene che consista in un atteggiamento di amicizia» (Ivi: 44). Tuttavia, il concetto chiave convocato dallo Stagirita per qualificare i tratti portanti della *philia* è rintracciato da Boltanski nel principio di reciprocità, e nelle idee di bilanciamento, di previsione e di calcolo, che questo principio attiva: «perché si istauri l'amicizia, è innanzi tutto necessario che i partner abbiano dei meriti, che siano «entrambi degni di essere amati», e per questo si deve presumere che gli amici abbiano la stessa capacità di valutare i meriti di qualcun altro, dunque una conoscenza comune di ciò che fa valore... Questa benevolenza, fondata sulla valutazione dei meriti, deve, inoltre, essere «reciproca», presupponendo dunque non solo un metro comune che permetta la valutazione dei meriti, ma anche una regola di uguaglianza nel mutuo scambio» (Ivi: 62-63). La valutazione dei meriti dell'altro e l'attesa di ricevere un ritorno equivalente al proprio apporto, sono gli elementi che, da una parte, permettono di collegare la teoria della *philia* a quella del dono elaborata in sede antropologica, e, dall'altra, autorizzano la conclusione secondo la quale l'amicizia, soprattutto quando essa, come in Aristotele, è assimilata al rapporto di socievolezza che dovrebbe legare tra loro i cittadini della *polis*, rimane fortemente debitrice degli stessi elementi che abitano la giustizia, finendo per essere risucchiata in qualche modo all'interno di quello stesso paradigma: «il legame qui stabilito tra l'amicizia e la valutazione dei meriti da una parte e, dall'altra, tra l'amicizia e la reciprocità, avvicina la teoria dell'amicizia a quella della giustizia, da cui non si è completamente staccata» (Ivi: 63).

Alla richiesta di definire cosa sia la misericordia per loro, molti intervistati, hanno fatto ricorso proprio al modello della reciprocità, pur operando un riferimento formale ai concetti di «aiuto del prossimo» e di «perdono incondizionato», inerenti alle celeberrime parabole del «Buon Samaritano» (Luca, 10, 25-37) e del «Figliol Prodigo» (Luca, 15, 11-32), le più immediatamente riconducibili al tema della misericordia neo-testamentaria. Le stesse nozioni che, molto probabilmente, sono state poste al centro della loro preparazione all'evento giubilare. Ecco alcuni esempi. Uno degli intervistati dice che la misericordia è «aiutarsi l'uno con l'altro»; un altro che si tratta di «comprendere e farsi comprendere»; un'operatrice carceraria afferma che la misericordia è «aiuto reciproco tra persone diverse, come nel nostro lavoro, io aiuto le ospiti, loro si responsabilizzano e aiutano me nel

mio lavoro. Potremmo dire che è un dare e un avere... [il nostro] è un lavoro difficile perché bisogna conoscere le loro storie al di fuori dell'istituto... il nostro lavoro diventa un lavoro di conoscenza, per meglio intervenire su di loro, a volte riusciamo altre invece no»; un'altra operatrice fa riferimento alla reciprocità come antidoto alla violenza che rischia sempre di riesplodere: «è molto difficile rimanere umani quando c'è molta violenza intorno a noi... anche qui c'è la violenza, non solo fisica, ma anche morale e psicologica... noi rischiamo tutti i giorni, è un miracolo che non accada nulla di grave... cerchiamo di comportarci in maniera di cercare di capire le loro necessità visto che poi loro e noi siamo qui tutto il giorno»; ancora un'operatrice dichiara che la misericordia «è il rispetto reciproco che ci contraddistingue e che si deve a chiunque, certo deve essere condiviso altrimenti molte se ne approfittano, purtroppo questo è un ambiente particolare, pieno di contraddizioni e perciò bisogna stare molto attenti. Ma la misericordia è questo: il rispetto»; altri detenuti dicono rispettivamente che la misericordia è «aiutare ed essere aiutati, in ogni fase della nostra vita» e «aiutare sempre, che poi se aiuti le persone sarà normale per loro aiutarti, almeno io la penso così, qui dentro è un'altra storia, cioè qui ci si deve aiutare, non tutti lo fanno eh, ma è il luogo che ti impone di darsi una mano»; o ancora (la misericordia è) «essere altruisti, aiutare si fa bene fino a una certa... aiuto, aiuto, aiuto, ma poi... aiutare fino ad una certa, e a me non mi ha aiutato nessuno»; «aiutarsi a vicenda»; «tutti dobbiamo essere aiutati, seguiti, ma dobbiamo anche aiutare, poi non sempre è possibile una cosa del genere, ma la misericordia io la vedo così, aiutare ed essere aiutati... dobbiamo essere persone normali, che hanno bisogno di aiuto e che danno aiuto»; «darsi una mano, la misericordia è l'aiuto che si concede alle persone ogni giorno, e che queste concedono a noi»; un altro intervistato dice che «la misericordia è aiutare il prossimo», ma aggiunge: «la misericordia in carcere però non l'ho mai vista»; in maniera del tutto simile un altro detenuto afferma: «la misericordia è aiutare il prossimo, aiutati che Dio ti aiuta, in carcere devi aiutarti da solo, nessuno lo fa per te»; o ancora che «la misericordia io la riconosco nei piccoli gesti quotidiani... anche semplicemente lo scambiarsi il bagnoschiuma tra detenuti è un atto di misericordia».

Tornando alla "sociologia dell'amore", e passando dalla reciprocità della *philia* aristotelica ai tratti distintivi dell'*eros* platonico<sup>16</sup>, ci imbattiamo nella netta distinzione che è possibile operare tra questo tipo di amore e l'*agape* neo-testamentaria, una distinzione che viene perentoriamente declinata come opposizione nell'importante lavoro del 1944 che il teologo lu-

terano Andres Nygren ha dedicato a *Eros e Agape. La nozione cristiana di amore e le sue trasformazioni*, cui Boltanski esplicitamente si rifà. Dove, il punto che a noi interessa maggiormente valorizzare, riguarda la struttura tensiva che, a differenza di quanto succede con l'*agape*, connota in maniera indefettibile l'*eros*. Al fondo del quale giace il sentimento di privazione suscitato dal desiderio di appropriarsi di un oggetto ammirevole, capace di attrarre a sé chi lo contempla, calamitandone, a partire dai sensi, l'intera anima. Un sentimento di costitutiva incompiutezza, in grado di attivare una progressione sublimante che finisce per ricongiungerlo, in ultima analisi, all'ideale rappresentato da un principio generale di giustizia a cui parametrate i più disparati oggetti del desiderio. Che poi è quello stesso principio che si finisce per ritrovare nel modello politico messo in campo da Rousseau e poi replicato, in forme, da questo punto di vista, analoghe, sia nel paradigma psicanalitico adoperato da Freud, che in quello sociologico adottato da Durkheim: «la struttura dualistica dell'*eros* ingenera una specifica costruzione della relazione particolare-generale, che racchiude una tensione irriducibile. L'amore che, secondo questa teoria, è sempre desiderio di elevarsi dall'inferiore al superiore, non può trovare soddisfazione seguendo il primo movimento che lo porta verso esseri individuali. Per compiersi pienamente, deve staccarsi dall'oggetto immediato per risalire alle idee generali che sottendono, in realtà, il desiderio. Così, la violenza, che impregna la descrizione platonica dell'*eros* terrestre, viene scartata, ma all'elevato prezzo dell'abbandono di qualsiasi attaccamento particolare ad un essere individuale. All'amore degli esseri si sostituisce l'amore per ciò che stabilisce l'equivalenza tra questi, per il "principio superiore comune", come dice Rousseau per esprimere la superiore generalità della legge, senza il quale sarebbero impossibili l'apprendimento primario dei meriti e, quindi, anche il risveglio del desiderio. E in questo che, come spesso è stato sottolineato, la teoria dell'*eros* si lega alla teoria politica della giustizia, poiché l'orientamento verso la contemplazione delle forme più generali è anche la disposizione che deve ispirare chi guida la città» (Boltanski, 1990: 67).

Se, la *philia* da una parte e l'*eros* dall'altra, non riescono completamente a emanciparsi dalla forza centripeta esercitata dalla giustizia, innervando in questo modo il lessico concettuale che lega la tradizione filosofica antica alle moderne scienze sociali, a entrambe queste differenti declinazioni dell'amore si oppone l'*agape*, nella misura in cui si manifesta prima di tutto come rifiuto esplicito di ogni riferimento all'equivalenza generale: «non attribuendosi l'imperativo di essere proporzionale al merito dell'oggetto a cui si rivolge, l'*agape* non ha bisogno di ricorrere ad una misura di valore» (Ibidem: 77). Infatti, «diversamente dall'*eros*... non contiene l'idea di desiderio» e «non dipende dal valore dell'oggetto» (Ivi: 74), e «diversamente dalla *philia*... non si aspetta un ritorno, né sotto forma di oggetti, né nella veste immateriale di amore in cambio» (Ivi: 77).

<sup>16</sup> Essendo impossibile allestire un elenco, che risulterebbe giocoforza parziale e lacunoso, di temi, autori e problemi comunque laterali rispetto al focus che intendo seguire, rimando, per l'adamantina chiarezza del percorso proposto e la ricchezza di fonti utilizzate, alla monografia che Umberto Curi ha dedicato al tema del rapporto tra l'*Eros* platonico e la filosofia (Curi, 1997).

Insomma, come si accennava: «il dono dell'agape ignora il contro-dono. Per la persona in stato di agape, ciò che ha ricevuto non può essere messo in rapporto con ciò che essa ha donato, in prima persona, in un momento precedente. In questo senso l'agape, a differenza della *philia*, non poggia su uno schema interazionista. Ognuno degli attori in stato di agape, non modellando la propria condotta sulla base della rappresentazione fattasi della risposta dell'altro al suo atto e non incorporando nei suoi atti la risposta anticipata di colui al quale si rivolge, non affronta la relazione con l'altro come una sequenza di mosse e contro-mosse, diversamente da tutte le moderne teorie dell'azione, si rifacciano esse alla psicologia, alla sociologia o all'economia» (Ibidem).

L'*agape* quindi, che sappiamo essere il nocciolo più autentico della buona novella annunciata da Gesù e contenuta nella scandalosa esortazione «ama i tuoi nemici!», a differenza della *philia* e dell'*eros*, non è solo altro dalla violenza, ma è, prima ancora, tutt'altra cosa rispetto alla giustizia. Seguendo ancora il filo conduttore tracciato da Boltanski, bisogna dire che: «la maggior parte dei tratti associati alla nuova legge di cui l'agape è il cuore, contrariamente alla legge antica, esprime una denuncia della giuridicità... la nuova legge poggia sul rifiuto del giudizio... priva gli uomini della facoltà di giudicare... ciò che la nuova legge prescrive, da primo, è l'impossibilità di giudicare e, da questo, la vacuità del prescrivere... in assenza di giudizio, l'equivalenza che fonda la giustizia è inutile. È in questo senso che si può dire della nuova legge, della legge dell'amore, che essa viene ad «abolire la giustizia»» (Ivi: 79-80).

Refrattaria al calcolo, indifferente al debito, immemore delle offese passate, libera dal desiderio, l'*agape* agisce tenendo conto solo del tempo presente e «resta "senza risposta" di fronte alle domande», come ci aiuta a capire il sociologo francese prendendo in analisi la concezione kierkegaardiana dell'amore (Ivi: 87), e rivolgendo, allo stesso tempo, un severo monito circa i limiti che necessariamente incontra una sfida come quella affrontata dalla presente ricerca<sup>17</sup>. Se l'*agape* si manifesta soprattutto quando tace, la tensione a cui l'*eros* sottopone colui che ne è posseduto si manifesta, a mio avviso, in tutte quelle risposte, innumerevoli e inutili da riportare perché facilmente interpretabili, in cui gli intervistati enunciano il contenuto dei

propri desideri: essere riabilitati, perdonati, liberati, non incorrere più nella pena e negli errori che l'hanno determinata, ricongiungersi all'affetto dei propri cari, vedersi riconosciuta una giustizia che la giustizia gli ha negato.

Prima di passare al perdono per rintracciarne un'ulteriore tipologia utile a trarre qualche conclusione, conviene terminare il discorso sull'amore seguendo ancora un'ultima traccia lasciata da Boltanski. Perché ci permette di mettere in rilievo come lo stato di *agape* esiga, per potersi effettivamente realizzare, tutta una serie di condizioni che intrattengono una relazione quantomeno ambigua, di somiglianza e rovesciamento, rispetto a quelle che abbiamo ipotizzato affliggere il carcerato. Prima di tutto, in uno stato generalizzato di *agape* avente funzione ideal-tipica, quello che si verrebbe a creare, ipotizza Boltanski, è un sistema stabile e auto-organizzato di azioni caratterizzato dal fatto che le persone «non dispongono della strumentazione, in particolare, di uno spazio omogeneo che permetta di misurare, di totalizzare e di calcolare, operazioni necessarie per approntare strategie che, se attuate, apporterebbero del resto una serie di scarti, rispetto al punto d'equilibrio, forieri del crollo del regime. Ne consegue che, affinché il regime si mantenga, bisogna che tutti siano pervasi dallo stesso disinteresse per il calcolo e che tutti dispongano delle medesime risorse necessarie per compiere, su se stessi e sugli altri, il lavoro che assicura l'inibizione della capacità di calcolo naturalmente presenti nelle persone umane» (Ivi: 141). Dall'altro lato, visto che una tale generalizzazione, al di fuori della sua funzione euristica, ricade, a seconda della prospettiva che si sceglie di assumere, nel campo delle utopie o delle distopie, la questione propriamente sociologica, opportunamente segnalata dall'allievo di Pierre Bourdieu, diventa quella di sapere se e come possono verificarsi mutamenti di stato che portano dall'amore alla giustizia, o, viceversa, ed è il caso che a noi interessa di più, dalla giustizia all'amore. Infatti, per noi, il problema diventa quello di sapere se il pieno di giustizia, nel quale abbiamo ipotizzato che il 'detenuto' sia immerso, con tutta l'inevitabile carica di violenza più o meno repressa che questa condizione critica comporta, costituisca un ostacolo insormontabile al passaggio in uno «stato di pace», oppure, paradossalmente, sia la condizione migliore possibile per transitare nell'*agape*. Scorrendo il contenuto delle nostre interviste, e tenuto conto delle qualità del tutto particolari che afferiscono al nostro campione di riferimento, la risposta non può essere altro che: entrambe le cose, a seconda delle congiunture, più o meno fortunate che si vengono a creare. O, più precisamente ma anche più inquietantemente, le due cose insieme, come ha perfettamente intuito un detenuto di Rebibbia quando dice che: «in carcere aumenta sia la disposizione che la indisposizione ad aiutare».

<sup>17</sup> A proposito del silenzio e del taciuto, paradossalmente necessari all'espressione più autentica dell'amore agapico, Boltanski ci ricorda che *agape* «se parla, è per passare all'atto, nel modo in cui un gesto si prolunga in parole e mai per riportare a sé l'uso della parola, per considerarsi ed esporsi in maniera discorsiva. La sociologia, molti dei cui metodi dipendono dall'analisi dei testi, discorsi indigeni scritti o trascritti dall'orale, o ancora rapporti in cui un osservatore annota le proprie rilevazioni, è con questo colta in fallo... La difficoltà, segnalata da Kierkegaard, contro la quale si imbatte l'amore per parlare di sé senza oscillare al proprio esterno, non può essere aggirata che facendo leva su un'opposizione strutturale di cui la giustizia è uno dei due termini... L'amore, nel senso di agape, può aprirsi un cammino verso l'espressione solo nella tensione che intrattiene con la giustizia» (Boltanski, 1990: 143-144).

### 1.3 Il perdono

Può allora il perdono – la parola che, come abbiamo visto, insieme all'amore, viene tipicamente più associata alla misericordia – bypassare le pastoie della giustizia nelle quali sia la *philia* che l'*eros* restano impigliati, per portare a termine il transito che dalla violenza porta allo stato d'*agape*?

Secondo una teoria come quella elaborata da Hannah Arendt, certamente non disattenta alle condizioni che rendono possibile distanziare l'azione dalla vasta gamma dei comportamenti meramente esecutivi, la risposta rimane sostanzialmente negativa<sup>18</sup>. Nella "condizione umana", infatti, il perdono si qualifica come una re-azione alla trasgressione, sempre possibile, ma del tutto particolare, perché in grado di superare e annullare la disseminazione della violenza che invece il ricorso alla vendetta inevitabilmente comporta: «diversamente dalla vendetta, che è la naturale, automatica reazione alla trasgressione e che per effetto della irreversibilità del processo dell'agire può essere prevista e anche calcolata, l'atto del perdonare non può mai essere previsto; è la sola reazione che agisce in maniera inaspettata e che quindi ha in sé, pur essendo una reazione, qualcosa del carattere originale dell'azione. Perdonare, in altre parole, è la sola reazione, che non si limita a re-agire, ma agisce in maniera nuova e inaspettata. La libertà contenuta nell'insegnamento di Gesù è la libertà dalla vendetta che imprigiona chi fa e chi soffre nell'automatismo implacabile del processo dell'azione, che non ha in sé nessuna tendenza a finire» (Arendt, 1958: 177).

Tuttavia, archiviata la violenza, rimane da chiedersi che rapporto il perdono intrattenga con la giustizia. Senza rispondere direttamente a tale questione, che pure è quella in cui dobbiamo addentrarci, Arendt ci fornisce uno spunto ulteriore, interessante proprio perché direttamente centrato sul problema della pena: «l'alternativa al perdono, ma non il suo opposto, è la pena, che ha in comune col primo il tentativo di porre un termine a qualcosa che senza interferenza potrebbe proseguire indefinitamente. È quindi significativo (un elemento strutturale nella sfera delle faccende umane) che uomini siano incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile» (Ivi: 178).

Perdonare l'impunibile e punire l'imperdonabile, all'interno di questi due limiti strutturali dell'azione umana, si apre lo spazio di cui abbiamo bisogno per individuare una tipologia del perdono che ci aiuti a chiarire gli aspetti che più interessano il rapporto tra giustizia e misericordia. Userò a questo scopo il recente saggio che Martha Nussbaum, nell'ottica delle problematiche dischiuse da "una teoria della giustizia", ha dedicato al rapporto

che intercorre tra il perdono e la rabbia (Nussbaum, 2016). Dove assume rilievo la grande dicotomia che è possibile stabilire tra il «perdono transazionale» da una parte e il «perdono incondizionato» dall'altra (Ibidem: 97). Il primo di questi modelli, il più risalente e originario, si radica in tutti quei rituali di pentimento che si focalizzano «sull'attività del reo, anziché sulla vittima» (Ivi: 99). Riti che prescrivono al supplice formule precise da pronunciare e determinati comportamenti da tenere in pubblico, così da obbligare la vittima ad accettare le proprie scuse. Esattamente ciò che succede nel caso della *teshuvah* ebraica presa a modello dalla filosofa statunitense, in cui: «il processo è molto ritualizzato e del tutto coercitivo: o si perdona o si diventa trasgressori» (Ivi: 104). A dispetto di ogni nuovo inizio, di tale modello sarebbe pienamente debitore anche il «perdono transazionale cristiano» definitivamente canonizzato dalla Chiesa, all'interno del quale «confessione», «contrizione» e «penitenza» (Ivi: 111) sono esplicitamente richieste e comportano, come corollario, «la mortificazione del sé, compresi digiuni, pianto, lamento, prostrazione, incuria personale e un impegno all'afflizione» (Ivi: 115-116). Con una rilevante novità tuttavia, consistente nel venire in primo piano, soprattutto attraverso la confessione, dell'inquietante questione dell'interiorità: «se attraverso tali pratiche il cristianesimo espande la nostra coscienza del mondo interiore... è anche vero... che la coscienza ossessiva del mondo interiore moltiplica le occasioni di peccato, ed estende il peccato, inoltre, nel dominio dell'incontrollabile» (Ivi: 114).

In conclusione, questo modello transazionale e cristiano, finisce per far «coincidere un'etica del perdono con un'etica della punizione spettacolare» (Ivi: 116), e il perdono stesso con «un prezzo elusivo e in genere solo temporaneo pagato al termine di un processo traumatico e profondamente intrusivo di autodenigrazione» (Ivi: 117). In definitiva quindi si può ben dire che questo primo modello promette più di quanto non riesca a mantenere, rimanendo ancorato a un'esigenza di simmetria che non permette al perdono di percorrere molta strada per distanziare quella giustizia che la rabbia ama invocare: «il perdono transazionale, lungi dall'essere un'alternativa ai due errori della rabbia... li racchiude entrambi. L'errore della restituzione si ripresenta nelle idee di adeguatezza o equilibrio cosmico che frequentemente si ritrovano nel processo: il dolore della vittima in qualche modo compensa il dolore arrecato. Altrettanto presente è l'errore dell'ossessione per lo status. Poiché tutto il processo è modellato sulla relazione tra Dio e gli esseri umani fallaci, e Dio non è vulnerabile a nulla se non all'offesa di status, il processo di perdono fra umani è centrato indebitamente sullo status, suggerendo che la degradazione e l'umiliazione compensino il danno di status inflitto dall'offensore» (Ivi: 118-119).

A differenza di questo, il modello del «perdono incondizionato», evidentemente più vicino alla misericordia, prescrive invece, come già ricorda-

<sup>18</sup> Questo giudizio è suggerito anche da Jacques Derrida, quando, nel discorso dedicato a «l'imperdonabile e l'imprescrittibile», dice che, per la Arendt, il perdono «è sempre il correlato della possibilità di punire» (Derrida, 2004: 49).

to, di «perdonare coloro che ci fanno del male anche quando non fanno alcun atto di contrizione» (Ivi: 121). Tuttavia, esattamente come l'altro, questo tipo di perdono, pur rinunciando alla pretesa transazionale, non arriva con ciò a favorire l'abbandono definitivo dei condizionamenti che lo hanno originato: «il perdono incondizionato rimane rivolto all'indietro e non è transizionale. Non dice nulla sulla costruzione di un futuro produttivo. Può rimuovere un impedimento al futuro, ma di per sé non punta in tale direzione» (Ivi: 122). Con questo secondo tipo di perdono, è vero che guadagniamo una maggiore distanza dalla rabbia, destituendo di legittimità le pretese del risentimento, della giusta collera, del bisogno di umiliazione, ma siamo veramente giunti fino al punto di soddisfare la legge dell'amore contenuta nella misericordia?

Secondo la Nussbaum non ancora. Infatti, sarebbe possibile compiere un ulteriore passo avanti nella direzione di un terzo paradigma, «l'amore incondizionato», che pur implicando il perdono lo sorpassa mettendolo a tacere. In effetti, il perdono, implicando qualcuno che lo invoca, qualcun altro che deve decidersi a concederlo e un passato che non passa, in tutti e due i modelli considerati, rimane, esattamente come la giustizia, ancorato al teatro della disputa. Paradossalmente, per essere puro il perdono deve poter essere allora levato, tolto dal posto che gli spetta, lasciato andare, come succede nella parabola più tradizionalmente associata alla vocazione perdonista della misericordia. Nella lettura che ne fa la Nussbaum, infatti, la riconciliazione tra il padre e il «Figliol prodigo» non si estrinseca in nessuna effettuale messa in scena del perdono, i conti con il passato essendo immediatamente sostituiti da una concentrazione interamente rivolta al futuro di armonica condivisione che si tratta di progettare. Insomma, in questa che è per antonomasia la parabola del perdono misericordioso, in maniera del tutto paradossale «non c'è nessun riferimento al perdono» (Ivi: 127): «per comprendere questa storia – conclude la Nussbaum – dovremmo mettere da parte le nostre idee di perdono transazionale, ebraiche o cristiane che siano, anche l'idea di perdono incondizionato senza contrizione, che comunque richiederebbe una deliberata rinuncia alla collera... Ciò che è così grande in questo padre è proprio il fatto che egli non si ferma a calcolare e decidere: egli gli corre incontro e lo bacia. Non è sfiorato dall'idea del danno ricevuto; pensa solo che suo figlio è ancora vivo... La direzione di questo sentimento è transizionale: il suo amore guarda al futuro» (Ivi: 128).

È quanto ci aiuta a capire un detenuto di Poggioreale quando, cercando un esempio della misericordia, arriva, dopo una lunga tirata intorno al perdono, ad affermare che «però la misericordia non è solo perdono, per me la misericordia è proprio amore, capito? Amore totale, non per forza perdonare... Io avevo litigato prima di entrare qua (nel 2013): da sette anni avevo litigato con mia sorella. Non ci parlavamo da sette anni, quando sono venuto qua, lei ha chiesto: "posso venire?", io ho detto di sì e non abbiamo par-

lato più del passato, perché poi la crepa, se c'è un foro, o scompare il foro o ci metti tutta la calce che vuoi, sempre foro rimane; la misericordia è questo: non c'è più il foro, non c'è».

## Riferimenti bibliografici

- Agamben G. (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Arendt H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2000).
- Asti F., Salato N., Cibelli E. (2019), *La misericordia: forma relationis. Prospettive ermeneutiche*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli.
- Baratta A. (1982), *Criminologia e criminologia critica. Introduzione alla sociologia giuridico-penale*, il Mulino, Bologna.
- Bauman Z. (2004), *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Hachette, Paris.
- Benjamin W. (1955), *Zur Kritik der Gewalt*, in Id., *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main (trad. it.: *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1962: 5-28).
- Bergoglio J.M. (2015a), *Misericordiae Vultus. Bolla di indizione del Giubileo straordinario della Misericordia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Bergoglio J.M. (2015b), *Lettera del Santo Padre Francesco con la quale si concede l'indulgenza in occasione del Giubileo straordinario della misericordia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Bergoglio J.M. (2016), «Ero in carcere e siete venuti a trovarmi». La visita ai detenuti come opera di Misericordia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Boltanski L. (1990) *L'Amour et la Justice comme compétence*, Métailié, Paris (trad. it. parz., *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano, 2005).
- Curi U. (1997), *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano.
- De Sanctis D. (2017), *Altruismo. Per un lessico comitiano*, «Rivista di Studi Politici», 3, (luglio-settembre): 153-184.
- Derrida J. (1994), *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Éditions Galilée, Paris (Trad. it.: *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*, Boringhieri, Torino, 2003).
- Derrida J. (2004), *Perdonner. L'imperdonable et l'imprescriptible*, Éditions de l'Herme, Paris (trad. it.: *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina, Milano, 2004).
- Durkheim É. (1893), *De la division du travail social*, Alcan, Paris.
- Durkheim É. (1901), *Deux lois de l'évolution pénale*, «L'Année Sociologique», 4: 65-95 (trad. it. parz. in Santoro E., *Carcere e società liberale*, Giappichelli, Torino, 2004: 177-193).
- Esposito R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.
- Gigante M. (1956), *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ. Con un'appendice*, Bibliopolis, Napoli, 1993.

- Girard R. (1972), *La Violence et le sacré*, Éditions Bernard Grassé, Paris (trad. it.: *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980).
- Hart H. (1981), *Punishment and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford-New York (trad. it.: *Responsabilità e pena. Saggi di filosofia del diritto*, Comunità, Milano, 1981).
- Kelsen H. (2015), *Che cos'è la giustizia?*, Quodlibet, Macerata, 2015.
- Koselleck R. (1972-1997), voce "Krise" in Brunner O., Conze W., Koselleck R., a cura di, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 617-650 (trad. it.: *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona, 2012).
- Littre É. (1864), *Auguste Comte et la philosophie positive*, Hachette, Paris.
- Luhmann N. (1982), *Liebe als Passion Zur Condierung von Intimität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main (trad. it.: *Amore come passione*, Bruno Mondadori, Milano 2006).
- Nussbaum M.C. (2016), *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York (trad. it.: *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, il Mulino, Bologna 2017).
- Manconi L., Torrente G. (2015), *La pena e i diritti. Il carcere nella crisi italiana*, Carocci, Roma.
- Mill J.S. (1866), *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, William V. Spencer, Boston.
- Ost F. (2004), *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Odile Jacob, Paris.
- Pifferi M. (2013), *L'individualizzazione della pena. Difesa sociale e crisi della legalità penale tra Otto e Novecento*, Giuffrè, Milano.
- Prosperi A. (2008), *La giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Einaudi, Torino.
- Ross A. (1970), *Skyld, ansvar og straf*, Berlingske Forlag, Kobenhavn (tr. it.: *Colpa, responsabilità e pena*, Giuffrè, Milano, 1972).

## 2. Disegno e costruito metodologico della ricerca

di Gabriella Fazzi e Francesca Guarino

### 2.1 La progettazione e la conduzione delle interviste

Diversi sono gli elementi che hanno portato il team di ricerca ad adottare un approccio d'indagine qualitativo<sup>1</sup>, a partire dagli obiettivi cognitivi della ricerca, tesi a far emergere il vissuto degli intervistati, ad approfondire aspetti intimi del loro rapporto con il carcere e la fede, e non ad individuare relazioni fra variabili; un secondo elemento è il particolare contesto di indagine, il carcere: di difficile accesso, senza la possibilità di avere liste da cui estrarre campioni probabilistici per fare inferenza sulla popolazione. Ancora, è la particolarità ed eterogeneità dei soggetti studiati a suggerire l'adozione di «un approccio molto interattivo, flessibile, capace di immedesimazione empatica nella prospettiva del soggetto studiato. Ciò rende più facile intervistare soggetti marginali – trascurati dal “sapere ufficiale” – che invece avrebbero difficoltà ad accettare un approccio “standard”» (Diana, Montesperelli, 2005: 9).

La scelta di condurre interviste semistrutturate<sup>2</sup> faccia a faccia con la guida di una traccia relativamente breve (15 domande), composta esclusivamente da domande aperte, avrebbe infatti permesso, nelle intenzioni del team di ricerca, di allargare le maglie troppo rigide dell'indagine standard con questionario strutturato, fornendo auspicabilmente scorci inaspettati e una maggiore ricchezza di dettagli nelle problematiche emerse, lasciando emergere le contraddizioni, le incertezze, gli indizi di atteggiamenti e valori che caratterizzano l'agire degli attori sociali (Cipriani, a cura di, 2008).

<sup>1</sup> I paragrafi 2.1 e 2.3 sono di Gabriella Fazzi, il paragrafo 2.2 è di Francesca Guarino.

<sup>2</sup> «Nell'intervista semistrutturata entrano [...] tutte le interviste la cui traccia prevede una serie di domande formulate sulla base degli scopi conoscitivi che il ricercatore si prefigge. [...] In questo tipo di intervista, nella traccia sono definiti gli argomenti di cui però non è precisata l'articolazione interna (strutturazione media), gli argomenti su cui verte l'intervista vengono tutti precisati, ma viene lasciata la possibilità di introdurre elementi discorsivi propri dell'intervistato (direttività media), a ogni intervistato verranno proposte le stesse domande ma flessibilmente rispetto alle sue risposte (standardizzazione media)» (Bichi, 2002: 32).

**Ricerca nazionale sul Giubileo della Misericordia**  
**Direzione scientifica di Roberto Cipriani e Costantino Cipolla**

*Volumi pubblicati e in corso di pubblicazione*

- *Il Giubileo della Misericordia in Lombardia*
- *Pellegrini del Giubileo della Misericordia*
- *Visabilità. Il Giubileo dei malati e dei disabili*
- *Prendersi cura. Malati, infermieri e volontari nel Giubileo della Misericordia*
- *Il Giubileo della Misericordia a Napoli*
- *Il Giubileo della Misericordia nel Nord Est*
- *Il Giubileo della Misericordia nel Veneto*
- *Andria Misericors. Pellegrini del Giubileo*
- *La pena tra misericordia e afflizione. Una ricerca empirica sul Giubileo delle persone detenute*

Per contattare la Direzione scientifica si prega di rivolgersi ai seguenti indirizzi:

- [roberto.cipriani@uniroma3.it](mailto:roberto.cipriani@uniroma3.it)
- [costantino.cipolla@unibo.it](mailto:costantino.cipolla@unibo.it)
- [rosanna.memoli@uniroma1.it](mailto:rosanna.memoli@uniroma1.it)
- [alessandro.stievano@gmail.com](mailto:alessandro.stievano@gmail.com)

Il libro affronta un tema poco dibattuto nell'ambito della ricerca sociologica e criminologica in Italia con un linguaggio che identifica chi sta espiando la pena in istituti penitenziari non come detenuto, carcerato, galeotto, ma *persona in condizione di detenzione*. Ciò perché il senso di umanizzazione semantica e la titolarità di diritti passa a partire dalla denominazione di chi abita il mondo penitenziario. In un libro che parla di misericordia non è una digressione né un controsenso, perché misericordia e pena non si elidono. Infatti, la misericordia non va contrabbandata né con la "fiacca indulgenza" o il debole *laissez-faire*, né con quella che Bonhoeffer chiamava "grazia a buon mercato", ovvero «la predicazione del perdono senza il pentimento». La ricerca empirica discussa in questo libro, coglie l'occasione fornita dal Giubileo straordinario dei detenuti e del personale che opera negli istituti penitenziari del 2016 per provare a disvelare le contraddizioni che amore e perdono fecondano. Queste due parole chiave della misericordia, sono indagate per capire fino a che punto è vera e fondata l'aspettativa di Papa Francesco che esse possono "trasformare le sbarre in esperienza di libertà". Le testimonianze riportate certificano l'esigenza di generare un movimento di liberazione dalle contraddizioni, dalla violenza e dalla crisi che sta vivendo la giustizia e il sistema di punitività nel nostro Paese, sempre più bisognoso di prassi indirizzate a coltivare la responsabilizzazione soggettiva, la mediazione e il ruolo della comunità locale.

**Giacomo Di Gennaro** insegna Sociologia e Progettazione e valutazione delle politiche sociali presso l'Università degli Studi di Napoli, Federico II, ove dirige anche il Master di II livello in *Criminologia e diritto penale. Analisi criminale e politiche della sicurezza urbana* curando la pubblicazione con Riccardo Marselli del *Rapporto sulla criminalità a Napoli*. È autore di numerose pubblicazioni nazionali e internazionali. Per FrancoAngeli si segnalano le ultime, in coll. *Pellegrini del Giubileo della Misericordia* (2017) e *La messa alla prova per i minori* (2018).

**Maurizio Esposito** insegna Sociologia e Metodologia della Pianificazione sociale all'Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale ove è Presidente dei CdS in Servizio sociale e dirige il Master in *Organizzazioni Complesse, Innovazione Sociale e Fundraising Management*. Ha pubblicato su riviste nazionali e internazionali e più di recente, *Il Doppio Fardello. Narrazioni di solitudine e malattia di persone detenute* (2016).